

Universidade Federal do Rio de Janeiro
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Evaldo Mendes da Silva

Folhas ao vento
a micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* (Guarani) na
Tríplice Fronteira

Rio de Janeiro
2007

Evaldo Mendes da Silva

**Folhas ao vento
a micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* (Guarani) na
Tríplice Fronteira**

**Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Orientadora: Dra. Aparecida Vilaça

**Rio de Janeiro
2007**

Evaldo Mendes da Silva

**Folhas ao vento
a micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* (Guarani) na
Tríplice Fronteira**

**Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro**

BANCA EXAMINADORA

Dra. Aparecida Vilaça – Orientadora
Museu Nacional da Universidade do Rio de Janeiro

Dr. Carlos Fausto
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho
Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Oscar Calavia Saez
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Elizabeth de Paula Pissolato
Universidade Federal de Juiz de Fora

Para Ana Lucia, minha filha amada.

Agradecimentos

Foram muitas as contribuições de pessoas e instituições para esta pesquisa. Agradeço, especialmente, aos *Mbya* e aos *Nhandéva*, companheiros de viagem, com os quais convivi durante doze meses. A sua disposição em aceitar minha presença em momentos de convívio nas ruas e nas aldeias foi fundamental para a realização deste trabalho.

Ao CNPq/PICDT/UNIOESTE pelo apoio financeiro e institucional durante todo o curso de doutoramento. À FUNAI, particularmente Imélio, o administrador do Posto Indígena Ocoy; aos missionários da Congregação do Verbo Divino e das Siervas del Espíritu Santo pelo apoio recebido durante minha permanência nas aldeias *Nhandéva* no Paraguai.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), a quem devo minha inserção nos estudos de etnologia indígena. Sou grato, em especial, aos professores Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto que examinaram meu projeto de tese e o desenvolvimento da pesquisa em duas oportunidades em bancas de qualificação.

Aos colegas professores do Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *Campus* de Toledo, pela solidariedade e apoio manifestados durante todo o período dedicado a este trabalho.

À minha orientadora, Aparecida Vilaça, pela orientação criteriosa e enriquecedora. Pelo apoio recebido desde a elaboração do projeto, no decorrer da pesquisa e na produção da tese. Seu empenho e incentivo foram fundamentais para a conclusão deste trabalho.

Quero mencionar algumas pessoas que contribuíram, direta e indiretamente, para a realização da pesquisa. Pedro Alves, Bernarda Centurião, Silvano Pereira, Honório Benitez, Guillermo Almeida, Teodoro Alves, Narcisa Almeida, Simão Villalba, Frederico Perez, Miguel Rodriguez, Leonora Oliveira, Cornélio Alves, Lurdes Martinez, informantes *Mbya* e *Nhandéva*, que apresentaram-me a língua Guarani, ajudaram nas traduções para o português e contaram muitas histórias.

Claudete que cuidou da minha filha na cidade no período em que empreendi as viagens com os Guarani e que continuou conosco até a conclusão da pesquisa.

Maria Salete Amorim, Cristina Maria Quintão Carneiro, Alexandre Ferrari Soares, Marcos Antônio de Moraes, Márcia Calegari pela colaboração nestes momentos finais, confeccionando mapas, sugerindo correções e formatações no texto.

Edvaldo e Eliane, meus irmãos, pelo apoio incansável durante todo esse tempo em que estive envolvido neste trabalho. Minha irmã, em diversas ocasiões, cuidou da minha filha nos momentos em que mais precisei da sua ajuda.

Ana Lucia, minha filha, companheira de todos os momentos e lugares. Seu carinho e alegria foram meus maiores estímulos. Esta tese é dedicada a ela.

Em maio de 1912 encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo Guaraní paraguaios a penas 13 km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas. Uma criança morreu ainda naquela primeira noite em que os encontrei. Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste; tamanha era sua confiança no sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero. Aliás não se podia falar de outro assunto com eles. Quando lhes fiz a proposta de se transferirem para a Reserva do Araribá, indagavam somente se ela se situava no leste ou no oeste, e quando se certificaram que ficava a oeste, nada mais quiseram saber a respeito. Em vão citei todos os exemplos que conhecia, de pajés que tinham sido obrigados a desistir de plano semelhante: eles deveriam ter sido ingênuos e não entenderam, mas “Mamá”, ela saberia como se canta para **Tupãcy** (“mãe do trovão”). A própria “mamá”, que estava prestes a dar à luz, também me explicou muito categoricamente que um de seus filhos falecera hoje, mas àquele que estava para vir ao mundo não lhe passaria o mesmo, ele já nasceria na “terra onde não mais se morre” (Curt Nimuendaju ([1914]1987:105).

Resumo

Os *Mbya* e os *Nhandéva* são dois subgrupos Guarani que vivem atualmente no leste do Paraguai, nordeste da Argentina, norte do Uruguai e nos estados do sul e sudeste do Brasil. A prática dos deslocamentos espaciais é um tema que se tornou clássico nos estudos sobre os Guarani. Esta tese é um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* que habitam a região da Tríplice Fronteira, entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina. O principal objetivo deste trabalho foi acompanhar os deslocamentos destes grupos, experiência que permitiu compreender o sentido do caminhar enquanto prática de transformação da condição humana.

Abstract

The *Mbya* and the *Nhandeva* are two Guaraní subgroups living in the East of Paraguay, Northeast of Argentina, and North of Uruguay and in the South and Southeastern States of Brazil. The spatial displacement practiced by the Guaraní has become a classic theme among those who study this population. In this context, this dissertation is an ethnographic study regarding the micro-mobility of the *Mbya* and the *Nhandeva* groups that live in the triple border between Brazil, Paraguay and Argentina. The main objective of this study was to accompany these group's displacements. From this experience, it was possible to understand the meaning of 'walking' as a transformation practice of human condition.

Lista de Mapas

- Mapa 1** – Localização dos aldeamentos pesquisados 18
- Mapa 2** – Área de ocupação dos subgrupos Guarani 40
- Mapa 3** – Áreas de deslocamentos dos grupos *Mbya* e *Nhandéva* na Tríplice Fronteira 41
- Mapa 4** – Área de deslocamento dos subgrupos *Mbya* e *Nhandéva* a partir dos “Territórios Kaigua” – século XIX e início do XX 57
- Mapa 5** – Extensão máxima da ocupação *Mbya* e *Nhandéva* – 1850-1960 – Fronteira Brasil/Paraguai/Argentina 58

Lista de Figuras

- Figura 1** – Representação da Terra e dos paraísos celestiais 80
- Figura 2** – Caminho das almas da Terra para o céu 108

Lista de Fotos

Foto 1 – Casas na aldeia Palmeirinha	45
Foto 2 – Casa <i>Nhandéva</i> no Ocoy	47
Foto 3 - PR 473 – Posto Indígena Rio das Cobras	120
Foto 4 – Pedro e Leandro na parada de ônibus na BR 373 (aldeia Palmeirinha)	129
Foto 5 – Pedro e Silvano na estação rodoviária de São Miguel do Iguazu	132
Foto 6 – Família <i>Nhandéva</i> aguardando transporte na estrada para Arroyo Guazú	141
Foto 7 – Anfitrião e recém-chegados <i>Nhandéva</i> no Ocoy	155
Foto 8 – Casa de Rezas <i>Mbya</i> da aldeia Palmerinha	179
Foto 9 - Casa de Rezas <i>Nhandéva</i> na aldeia Kiritó	180

Sumário

Prólogo	14
	17
Introdução	
Capítulo 1 – Andando no tempo	39
A distribuição espacial dos subgrupos	39
As áreas de deslocamentos	40
Os <i>Mbya</i> e os <i>Nhandéva</i> na Tríplice Fronteira	43
Descrição das Aldeias Pesquisadas	46
O tempo dos caminhos	48
A cidade e a floresta	52
A grande dispersão	54
Andar e conduzir a memória	65
Os <i>Mbya</i> vão à guerra	68
A redescoberta dos Brancos	69
O caminho do sonho	71
O cerco aos caminhos	72
Queremos o nosso caminho	73
Capítulo 2 – Deuses, animais e humanos	77
Andando de pé e de frente	79
Movendo-se sobre a superfície da Terra	82
O mal que vem de longe	86
Consangüinidade e proximidade	88
Os afins e os Outros	94
Parentes na Terra e parentes nos céus	96
Almas dos céus a caminho da Terra	107
Almas da Terra a caminho dos céus	112

Capítulo 3 – A sociabilidade no deslocamento	118
Andando à toa no estacionamento	118
A composição das unidades de deslocamentos	126
Um <i>tekoa</i> itinerante	138
Andar por andar	147
Capítulo 4 – Moradores e recém-chegados	151
A limpeza do corpo sujo	154
Em casa com parentes e inimigos	164
Vigia e punir os maus comportamentos	165
- <i>jepota</i> : a força desumanizadora da pessoa	172
Queremos parentes verdadeiros	176
Cantar e dançar e se transformar	178
Considerações Finais	189
Referências Bibliográficas	198
Apêndice A – Narrativas <i>Mbya</i> e <i>Nhandéva</i>	203
Apêndice B – Terminologia de Parentesco	210

Prólogo

Ciudad del Este, 25 de agosto de 2002

Sáímos as oito e meia da manhã do Posto Indígena Ocoy. Aproveitamos uma carona na *Toyota* de Imélio, o administrador do Posto, que levava uma paciente com sintomas de malária ao hospital, em São Miguel do Iguaçu. Na carroceria, cobertos por uma lona plástica (para tentar burlar a fiscalização da polícia rodoviária), fomos eu, o casal *Nhandéva* Henrique Villalba e Hipólita Perez e seu filho mais velho, Ademir, de doze anos. Os dois filhos menores, Edson, (seis anos) e Arlei (três), foram no banco da frente, ao lado da paciente, uma jovem de quem não guardei o nome. Uns vinte minutos depois, saltamos na entrada da cidade, em frente a Churrascaria Dal Moro. Dali, seguíamos à pé em direção à estação rodoviária, cinco ou seis quadras adiante. Nos apressamos para chegar em tempo de tomar o Expresso Princesa dos Campos, as nove e meia, para Foz do Iguaçu. Nosso destino era a aldeia *Nhandéva* Acaray-Mi, no Paraguai, onde meus companheiros de viagem visitariam seus parentes. Quando atravessávamos a praça da prefeitura, na altura da rua Farroupilha, avistamos Lorenzo Rivarola, um jovem *Nhandéva* de 18 anos. Henrique, Lorenzo e eu sentamos num banco de cimento, sob a sombra de um frondoso Ipê Amarelo (*Tabebuia alba*), enquanto Hipólita e as crianças procuravam um lugar no gramado. Henrique contou nosso plano de viagem e Lorenzo disse-nos que aguardava, desde ontem, a chegada de caminhão que o levaria para trabalhar na colheita de milho em uma propriedade rural, às margens da BR 277. Como o caminhão não apareceu no local de recrutamento, disse-nos que nos acompanharia ao Paraguai, onde também tem parentes. A troca de notícias sobre parentes distantes foi, aliás, o tema dominante da conversa entre Lorenzo e o casal Henrique e Hipólita. O primeiro dava notícias dos parentes das aldeias de Kiritó e Arroyo Guazú, no lado paraguaio, recentemente visitadas, enquanto que Henrique e Hipólita informavam sobre o Ocoy e Tekoa Anhetete, no lado brasileiro. Ficamos ali por mais de duas horas, entre risos contidos, longos silêncios e baforadas de cigarros. Ademir e Edson, os dois maiores, saíram, provavelmente foram pedir *plata* (moedas), aos pedestres nas ruas. Arlei, o menor, dormia no gramado, entre as pernas da mãe. Perto das onze horas, os meninos retornam, trazem um saco de pão e uma garrafa de refrigerante de dois litros. Pausa para as refeições. Retribuo oferecendo as bananas-da-terra que me foram presenteadas no Ocoy pela idosa Marcelina Gonzales. Retomamos o caminho da estação rodoviária, cientes que, a esta altura, já havíamos perdido o ônibus das nove e meia.

No guichê da Princesa do Campos fomos informados que haveria um ônibus para Foz do Iguaçu ao meio-dia. Sentamos nos bancos de frente para a TV, em silêncio, até a chegada do ônibus. Para não pagar passagem, Ademir, Edson e Arlei se apertam no mesmo assento de seus pais. Lorenzo

e eu sentamos atrás. Após uma hora de viagem, através da BR 277, estacionamos na estação rodoviária de Foz do Iguaçu. Ali mesmo tomamos o ônibus da “Línea Internacional” para Ciudad del Este. Saltamos perto da alfândega brasileira e atravessamos a Ponte da Amizade a pé. É mais fácil chegar caminhando em Ciudad de Este do que enfrentar o congestionamento de pedestres, automóveis e motocicletas carregados de mercadorias.

Henrique, Lorenzo e eu seguíamos na frente. Atrás vinha Hipólita, carregando Arlei nos braços. Ademir e Edson caminhavam displicentemente no meio da multidão. A todo momento os observava, temia que se perdessem, mas eles conheciam bem aquelas ruas. Percebendo meu cansaço, Henrique sugeriu que descansássemos na escadaria do Shopping Monalisa, na saída da ponte, entre as avenidas Monseñor Rodriguez e Carlos Antonio Lopez. Depois de caminhar sob um sol de quase 40° C, foi reconfortante sentir em meu corpo o frescor do ar refrigerado que vinha do interior do edifício. Ademir entrou no Shopping, foi ao bebedouro, ao lado da escada rolante, encheu de água gelada uma garrafa vazia de refrigerante e deu-nos de beber. Hipólita nem chegou a descansar, tomou Arlei nos braços e desceu a avenida acompanhada por Ademir e Edson. Lorenzo e eu fomos comprar erva-mate, enquanto Henrique enfileirava num degrau da escada, as oncinhas, quatis e tatuzinhos que ele esculpiu em madeira, na tentativa de atrair compradores. O vigilante do Shopping, armado de fuzil, nos viu sentados na escada e não gostou. Pediu-nos em *Jopara* (o “Guarani paraguaio”), que deixássemos o local. Rapidamente Henrique recolheu os seus bichinhos e os guardou na sua sacola de supermercado. Como Hipólita e as crianças não haviam retornado, descemos as escadas e ficamos nas imediações, andando entre as barracas dos vendedores ambulantes, olhando máquinas fotográficas digitais, Cd’s piratas, óculos e brinquedos eletrônicos. Comprei chipa, uma espécie de massa de milho com queijo, de uma vendedora que equilibrava um enorme cesto de palha na cabeça. Comemos em pé, olhando o movimento.

Perto das cinco da tarde reencontramos Hipólita e as crianças sentadas na mesma escadaria de onde havíamos sido expulsos. Traziam duas sacolas de plástico, numa havia comida (biscoitos recheados, *chipa*, bananas, laranjas e uma lata de refrigerante), na outra, um pacote de roupas usadas. Algumas mulheres e crianças pedem ou ganham dinheiro, comida e roupas enquanto andam nas ruas, muito embora pedir não seja uma atividade bem vista pela maioria das pessoas. Enquanto examinávamos as peças de roupa, comentei com Henrique se não deveríamos tomar o ônibus para a cidade Hernandarias, nosso próximo ponto de parada antes de Acaray-Mi. Ele, no entanto, tinha outro plano o qual só vim a saber naquele momento. Disse-me que queria entregar a um *Paí* (missionário católico) de Ciudad del Este, uma encomenda de bichinhos esculpidos e colares de sementes de Lágrimas de Nossa Senhora (*Coix lacrima*). Seu único meio de contato com o missionário era um número de telefone anotado em uma pedaço de papel. Tentamos ligar pelo celular de Lorenzo, mas o aparelho não funcionou naquele lado da fronteira. Ao ligar de um telefone público, Henrique constatou que o número anotado não existia. Mesmo assim, insistiu para que fôssemos caminhando, já anoitecendo, ao bairro de San Miguel, à procura da casa do missionário. Caminhamos à pé por mais de

uma hora, seguindo a margem do Paraná, dali era possível ver a cidade de Foz do Iguaçu, no lado brasileiro. Seguimos uma estrada de terra, ladeada por barracos de madeira e esgoto à céu aberto. Numa *gomería* (borracharia) fomos informados que a casa do *Paí* ficava ali bem perto. Chegando à casa, um vizinho nos comunicou que o missionário estava em Asunción e que não sabia a data de seu retorno. Resolvemos então que iríamos todos à estação rodoviária, talvez ainda pudéssemos tomar o ônibus para Hernandarias. Com os pés cansados, Ademir e Edson punham os chinelos nas mãos e caminhavam descalços. Lorenzo e eu revezávamos para carregar minha mochila. Hipólita sempre com o pequeno Arlei nos braços. Henrique à frente, nos guiava.

Já passava das nove da noite quando chegamos na estação rodoviária. Fiquei preocupado quando o agente de passagens disse-nos que o último ônibus já havia partido. Hipólita e as crianças estavam visivelmente extenuadas. Quando retornei da lanchonete com sanduíches e refrigerantes, as crianças já haviam adormecido, deitadas no chão com as cabeças apoiadas sobre as pernas de Hipólita. Arlei dormia sobre a sacola de roupas. Depois de comer, Henrique, Lorenzo e eu fomos ver TV na lanchonete. Só saímos à meia-noite, quando os proprietários baixaram as portas. Retornamos à plataforma de embarque, onde Hipólita dormia recostada à parede com as crianças protegidas entre as pernas. Henrique deitou-se a seu lado, apoiando a cabeça sobre seu par de tênis. Ao lado de Henrique, Lorenzo e eu dividíamos minha mochila como travesseiro. Fomos acordados às seis da manhã pelo barulho do motor do nosso ônibus que acabara de estacionar. A viagem até Hernandarias é rápida, menos de uma hora, seguindo pela Super Carretera. Dali, é preciso tomar outro ônibus, saltar no Troncal 3, na Super Carretera, e entrar em Acaray-Mi, a cinquenta metros da margem da rodovia. Antes de entrarmos no ônibus, Lorenzo saiu para comprar cigarros e demorou a retornar. Quando voltou, nosso ônibus já havia partido. Disse-nos que demorou por que havia encontrado um antigo *patö* (patrão) que o teria contratado para descarregar um caminhão de madeira. Despediu-se de nós e foi encontrar-se com um grupo de trabalhadores paraguaios num posto de gasolina. Fomos informados de que o próximo ônibus só passaria ao meio-dia, tempo suficiente para Hipólita perambular com as crianças na cidade. Henrique e eu ficamos na estação rodoviária. Para passar o tempo, pedi que me ensinasse esculpir bichinhos com canivete e assim passamos toda a manhã. Perto das onze horas Hipólita retorna com as crianças. Trazem *chipa* e refrigerante, nossa última refeição antes de chegar no aldeamento. Tomamos o ônibus no horário previsto e, pouco depois, saltamos na rodovia. Dali se pode ver parte do aldeamento, formado por dezenas de casinhas de madeiras, uma cobertas de lona plástica preta, outras de telhas de barro ou capim. Fiquei ali menos de uma semana quando então decidi acompanhar um grupo que se deslocava para o Posto Indígena Tekoa Anhetete, no oeste do Paraná. Nunca mais me encontrei com Lorenzo, mas soube que havia se casado e que iria ser pai. Quanto a família de Henrique, dois meses depois, os encontrei no Ocoy.

Introdução

Esta pesquisa foi realizada na região conhecida como a Tríplice Fronteira, área de confluência dos rios Paraná e Iguazu, entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina. Esta região é ocupada hoje por dois subgrupos Guarani: os *Mbya* e os *Nhandéva*, distribuídos em mais de uma centena de aldeias¹. Dentre estas, a pesquisa abrangeu um total de onze aldeamentos localizados em nove os postos indígenas. No lado brasileiro, no oeste e sudoeste do estado do Paraná: Ocoy (Posto Indígena Ocoy), Tekoa Anhetete (Posto Indígena Tekoa Anhetete), Taquara, Lebre e Pinhal (Posto Indígena Rio das Cobras), Palmeirinha (Posto Indígena Mangueirinha), Koendy Porã (Posto Indígena Marrecas); no lado paraguaio, no departamento de Alto Paraná: Acaray-Mi, Kiritó e Arroyo Guazú; no lado argentino, na província de Misiones: Fortín Mbororé (cf. Mapa 1).

Os critérios de inclusão destas aldeias, e de exclusão das demais, põem em evidência um dos propósitos que norteou esta investigação. Quando comecei a pesquisa, meu objetivo era permanecer apenas no Posto Indígena Ocoy, uma aldeia *Nhandéva* às margens do lago da Hidrelétrica de Itaipu. Porém, logo no início, chamou-me a atenção o grande fluxo de pessoas que iam e vinham de outras aldeias. Resolvi então acompanhá-los para saber para onde iam e de onde vinham. O resultado foi que ao longo de toda a pesquisa permaneci em onze diferentes aldeamentos que ocupados pelos dois subgrupos.

No entanto, o ponto de partida desta investigação não foram as aldeias. Percebi, quando comecei a deslocar-me com eles, que o espaço “entre as aldeias” é também um lugar a partir do qual a vida social pode ser observada e apreendida. Este desvio de foco da pesquisa da aldeia para os trajetos entre elas, possibilitou-me abordar os *Mbya* e os *Nhandéva* de um ponto de vista particular. Um ponto de vista determinado pela minha experiência pessoal de acompanhá-los em deslocamento.

¹Não existem dados estatísticos oficiais sobre a população e o número de aldeias Guarani na Tríplice Fronteira. No Brasil, considerando apenas a área limítrofe, que corresponde ao oeste e sudoeste do estado do Paraná, existem hoje sete Postos Indígenas. Os dados disponíveis sobre a população destes postos incluem os Guarani e os Kaingang somando um total de 4.801 pessoas (ASEAI - Assessoria Especial para Assuntos Indígenas, Governo do Paraná/1999). Em relação aos Guarani na fronteira com a Argentina, a ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) registra que na província de Misiones, separada do Brasil pelo rio Iguazu, existe hoje uma população de 3 mil Guarani pertencentes ao subgrupo *Mbya*, distribuídos em aproximadamente 40 aldeias. No Paraguai, em 2002, o II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas registrou que a população identificada como Avá-Chiripá (que no Brasil é conhecida como *Nhandéva*) é de 4.765 pessoas, distribuídas em 32 aldeamentos. Este resultado refere-se apenas ao departamento de Alto Paraná, separado do Brasil pelo Rio Paraná. Há, no entanto, em menor número, existem populações deste mesmo subgrupo nos departamentos vizinhos, como Canindeyú, Caaguazú e Itapúa.

O fato da pesquisa ter sido feita fora das aldeias pode deixar a impressão que os *Mbya* e os *Nhandéva* passem a maior parte de suas vidas perambulando pelas ruas. Mas não é bem isso. Na verdade, o que ocorre é um movimento constante de circulação de pessoas, razão pela qual é difícil determinar “onde” eles vivem. Se considero o espaço “entre as aldeias” como meu campo de pesquisa, a definição desse “lugar”, no entanto, decorre muito mais de minha perspectiva de análise e método de investigação do que da constatação de um lugar “real” onde eles pudessem viver.

Para que se tenha uma idéia, uma pessoa pode chegar em uma aldeia, ficar um dia e ir embora na manhã seguinte; outra pode construir sua casa, plantar sua roça e ficar meses ou anos vivendo ali, saindo de vez em quando para visitar seus parentes e recebendo a visitas deles. O que mantém ativo este movimento são essas idas e vindas, chamadas -*guata*, “passeios”, cujo desfecho é imprevisível. Quem sai de uma aldeia hoje pode retornar no dia seguinte, no próximo mês ou no próximo ano, não se sabe. O resultado é que todos, em diferentes momentos de suas vidas, tiveram a experiência de viver um pouco em cada uma das onze aldeias pesquisadas.

Um dos principais objetivos desta tese é entender como se constitui a vida social dos grupos que acompanhei ao longo de seus trajetos de deslocamentos. À medida em que se deslocam de um ponto a outro, eles estabelecem relações de diferentes níveis, visto que o deslocamento espacial, ou o que dele decorre, está associado à construção da alteridade e da sua identidade. Nesse sentido, fazer a pesquisa de campo deslocando-me com eles foi também uma via de acesso às interpretações que os *Mbya* e os *Nhandéva* fazem sobre si mesmos e sobre o Outro. Em resumo, foi uma tentativa de falar sobre eles fazendo uma etnografia dos seus caminhos.

A região da Tríplice Fronteira encontra-se hoje toda ocupada por pequenas e médias propriedades rurais e inúmeras cidades de pequeno e médio porte. Os aldeamentos são como pequenas ilhas em meio a extensos campos de soja, à beira de rodovias ou na periferia dos centros urbanos. Os caminhos entre elas - meu campo de pesquisa - estão cobertos por estradas rurais, ruas e rodovias ligando as cidades e os países da região. Foi neste espaço, pouco comum à pesquisa etnográfica, onde pude traçar os contornos da vida social destes grupos.

Ao deslocar-me com os grupos utilizei-me dos seus próprios meios de locomoção, bem como segui as trajetórias definidas por eles. Trajetos curtos, em geral dentro das cidades, foram percorridos à pé. Os trajetos mais longos, ligando pontos distantes, foram percorridos através das linhas de ônibus intermunicipais e internacionais. Mas não dependemos só de

ônibus para nos deslocar; como veremos adiante, nossos deslocamentos dependeram também de outras oportunidades de transporte que buscávamos.

Os grupos que acompanhei eram compostos por uma ou duas famílias nucleares, embora grande parte era formada por pessoas reunidas ao acaso, gente que se juntava quando estava disposta a se deslocar, quando as condições atmosféricas eram favoráveis, quando havia dinheiro para as passagens de ônibus. Vencidos estes e outros obstáculos, punhamo-nos à caminho num grupo de duas, três, quatro, cinco pessoas. No entanto, nem sempre permanecíamos juntos no mesmo grupo ao longo de toda a trajetória de deslocamento. Um encontro com outras pessoas no caminho, uma parada num ponto qualquer e novos membros agregavam-se ao nosso grupo ou, ao contrário, nos dividíamos em grupos menores. Em diversas ocasiões, tomei parte em grupos que ao saírem das aldeias eram compostos por cinco ou seis pessoas - passados alguns dias e alguns quilômetros percorridos, restavam apenas um componente do grupo e eu. Todos os demais já haviam tomado outras direções. Ou, o inverso: começávamos num grupo de duas ou três pessoas e pouco tempo depois nos víamos formando um grupo de quatro, cinco ou mais membros. Essas unidades sociais constituídas, desfeitas e reconstituídas durante os deslocamentos permitiram-me compreender a lógica de um sistema por uma perspectiva que dificilmente poderia ser acessível se tivesse permanecido nas aldeias.

O caminhar como um modo de vida

Como se pode ver, os deslocamentos em que tomei parte são bem distintos daqueles que aparecem nas descrições clássicas sobre os grandes movimentos migratórios dos Guarani, guiados por líderes religiosos, os pajés. Este, aliás, é um dos desafios desta pesquisa: situar meus dados diante da problemática central nos estudos dos Guarani: a busca da Terra sem mal. Para começar, quero esclarecer que a associação entre os Guarani e a busca da Terra sem mal não norteou o interesse desta investigação. Ou seja, não foi esta questão que levou-me a acompanhá-los nos deslocamentos. O foco na mobilidade espacial surgiu de meu interesse em entender suas implicações sociológicas.

Não se pode desconsiderar que o estudo da Terra sem mal ampliou e aprofundou o nosso conhecimento etnográfico sobre os Guarani. Trabalhos primorosos como os de Nimuendaju ([1914]1987), Métraux (1927), Cadogan (1959), Schaden (1962) e Hélène Clastres (1978) ampliaram nosso conhecimento sobre o universo dos Guarani enfatizando a “busca da Terra sem mal” como um elemento unificar daquela cultura. “As Lendas da Criação...” de Nimuendaju foi um marco importante. Sua pesquisa descreve o deslocamento

de diversos grupos Guarani pelo sul do Mato do Grosso do Sul, noroeste do Paraná, oeste de São Paulo até o litoral, no início do século XX. Os dados etnográficos apresentados pelo autor em muito iluminam o significado dos deslocamentos dos “bandos” Apapocúva e reforçam a busca da Terra sem mal como um movimento repleto de significados para a vida social deste e até mesmo de outros grupos Tupi-Guarani, como demonstraria Métraux (1927).

No estudo de Nimuendaju, a terra sem mal (*Yvy Marãeꞑ*)¹ é definida como sistema intermediário entre o domínio religioso e o social - um eixo que faz convergir num mesmo plano, a sociologia e a cosmologia. Essa proposição do autor se evidencia na associação entre o deslocamento em direção ao oceano e o efeito da força de atração exercida por um sistema cosmológico que localiza a Terra sem mal “no alto”, no outro lado do oceano. O resultado desta abordagem é que a horizontalidade dos deslocamentos espaciais é interpretada em linha vertical (com destaque para aspectos da vida cotidiana como dançar e se alimentar). No plano cosmológico, propiciaria o “alívio do corpo” que, tornando-se leve, ascenderia em direção a Terra sem Mal. Em efeito, os deslocamentos espaciais, dentro desta perspectiva, evidenciaria as múltiplas faces do pensamento Guarani mostrando como os grupos Apapocúva refletem sobre si mesmos e sobre o mundo ao seu redor. Sobre isso, diz o autor:

(...) a marcha para o leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo de destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra-sem-Mal (Nimuendaju, [1914]1987:102).

O sentimento de “medo” e de “esperança” de que nos fala Nimuendaju pode ser melhor compreendido através do conceito dual da alma Apapocúva: *ayvucué*, alma original e divina e *acyguá*, a alma animal, aquela que torna a pessoa violenta e perigosa. Enquanto o destino do *ayvucué* é viver como humano na Terra e elevar-se à condição divina pela subida de seu corpo vivo em direção à Terra sem mal, o *acyguá*, terá em vida uma existência animal transformada em *anguéry*, a alma dos mortos que vaga na Terra e assusta os vivos.

A raiz dessa dualidade encontraria sentido numa concepção trágica do mundo que, de acordo com Nimuendaju, estaria presente nos grupos Apapocúva e em diversos grupos Guarani e Tupi-Guarani. Nas palavras do autor:

¹ Em todas as citações de termos em Guarani conservarei a mesma grafia encontrada na fonte consultada.

(...) as idéias básicas da cataclismologia dos Apapocúva (...) incluem (...) todas as especulações pessimistas (...) sobre o fim iminente deste mundo, seja através de grandes inundações, incêndios subterrâneos ou desabamentos da Terra (Nimuendaju, [1914]1987:114).

Ayvu Rapyta, a publicação consagrada de León Cadogan (1959), reforçou ainda mais as proposições de Nimuendaju quanto à existência entre os Guarani de um sistema sócio-cultural onde o sentido da vida e o destino dos homens é alçar o plano divino e conquistar um lugar junto aos deuses, ou então condenar-se às formas espectrais que vagam na escuridão do plano terrestre.

Essa visão de mundo encontra explicação numa hipótese histórica defendida por Héléne Clastres (1978). Sua hipótese é que em período muito anterior à conquista européia, a centralização cada vez maior de poder nas mãos dos grandes chefes guerreiros teria desencadeado um movimento interno de esfacelamento social e territorial liderado pelos chefes religiosos. Esses líderes, os profetas, teriam pregado a supressão da base territorial como suporte material dos grupos, junto com a suspensão dos fundamentos sociais da vida coletiva. Essa subsunção do nível político pelo religioso é, na hipótese de Pierre Clastres (1990), a origem da “sociedade contra o estado”. Não só porque promoveu a dissolução das grandes unidades sócio-territoriais, mas porque realçou o domínio religioso no lugar antes ocupado pela esfera política. Com essa hipótese, os deslocamentos dos Guarani em busca da terra sem mal são interpretados como movimentos proféticos, guiados pelos *Caraí*, os líderes religiosos “(...) de que nunca se sabe de onde vêm: nem de qual lugar do espaço, nem – por conseguinte – de que ponto da genealogia. Indo e vindo constantemente, portanto sem residência, estão em toda parte e por isso mesmo em nenhum lugar” (H. Clastres, 1978:41).

Os estudos sobre aculturação e contato interétnico ao tratar dos deslocamentos dos Guarani como “sintoma” de integração ou desintegração cultural contribuíram muito pouco para nossa compreensão da organização social dos Guarani, e por isso não pude basear-me em algumas de suas formulações na definição dos problemas dessa pesquisa.

Em vigor entre os anos 1930 e 1960, o que chamava a atenção dos pesquisadores naquela época é que, decorridos quase 500 anos de contato, ainda houvesse grupos Guarani sobreviventes. Para tanto era preciso encontrar uma explicação que justificasse tal persistência. O caminho aberto por Nimuendaju, ao associar a busca da Terra sem mal ao domínio da religião, ganha nessa abordagem uma interpretação particular. Isto pode ser ilustrado pela pesquisa de Schaden (1962) realizada no final da década de 1940, entre diversos grupos Guarani no Brasil. Ali a essa busca é considerada “uma das chaves mestras para a

compreensão da cultura tribal, bem como dos fenômenos de desintegração cultural e desorganização social observáveis nos grupos Guaraní hoje existentes em território brasileiro” (Schaden, 1962:179).

A expressão religiosa da busca da Terra sem Mal ganha o valor simbólico de um mito - um mito que se permite múltiplas interpretações por parte dos sujeitos conforme a situação histórica de contato particular a cada grupo. Em suas palavras, a “posição atual do mito no conjunto da concepção-do-mundo Guaraní está, pois, estreitamente ligada às transformações culturais e sociais decorrentes do contacto com a ‘civilização’” (Schaden, 1962: 175).

Com esta abordagem os diferentes grupos estudados são posicionados numa escala quanto ao seu grau de aculturação - leia-se, ajustamento psico-social ante a sociedade nacional. Assim, para aqueles grupos que dispõem de um meio ambiente apropriado às suas “primitivas condições de vida” (Schaden, 1962: 165) e que desfrutam de um certo grau de isolamento social e geográfico em relação ao grupos nacionais, o mito estaria em harmonia com as aspirações coletivas tradicionais. Nestes casos, a busca da Terra sem mal (cujo aspecto enfatizado pelo autor, menos que o caminhar é a crença no *aguydjê*, a ascensão do corpo vivo em direção ao céus), teria mantido o seu sentido original. Diferentemente, entre os grupos onde a situação de contato é intensa e as “primitivas condições de vida” impróprias, o mito ganharia novas versões, todas elas preocupadas em justificar a falta de êxito na “realização do sonho mítico”(Schaden,1962:162).

Desse modo, a busca da Terra sem mal adquire as feições de um misticismo religioso, transformando os deslocamentos em movimentos de eclosão social. O resultado entre o desejo de encontrar o “paraíso” e sua impossibilidade diante da situação de contato, geraria estados de crise capazes de criar sentimentos de “frustração”, “desilusão” e outros estados de “depressão psíquica geral” (Schaden,1962:147).

Minha discordância quanto aos estudos nessa linha de análise não reside em sua ênfase na situação histórica de contato, mas no modo como são interpretados os efeitos do contato no sistema nativo. Primeiro, porque definem o contato, ou as transformações que dele decorrem, na ordem de duas reações possíveis: a resistência ou a desintegração. Não há espaço, nessa abordagem, para outros modos de coexistência sócio-cultural, restando aos Guaraní duas alternativas: afastarem-se dos Brancos ou extinguirem-se física e culturalmente. Esta hipótese é questionável se levarmos em conta que boa parte das aldeias Guaraní contemporâneas localizam-se na porção mais densamente urbanizada da América do Sul. Nesse sentido, deslocar-me com os Guaraní num terreno que por definição pertence aos

Branco foi uma oportunidade de avaliar suas formas de interação. Além disso, Schaden nesta perspectiva, acaba por reduzir o pensamento Guarani a um conjunto de reações de ordem psíquica, deixando-nos sem saber como os eventos históricos vividos são interpretados pelo sujeitos envolvidos.

Parece-me ser nesta questão que se ancoram muitas abordagens contemporâneas. Ou seja, procuram correlacionar as condições atuais do contato, que impediriam uma apropriação ideal do espaço, com a persistência de um sistema ideal de vida, o *nhandereko*. Como resultado desta impossibilidade em termos de apropriação do espaço concreto (e, conseqüentemente, da plena manifestação de seu “modo de ser”), os Guarani atuais “responderiam” de diferentes maneiras à esta situação. Na análise de Ladeira (1992:11) os deslocamentos de grupos *Mbya* em direção aos litorais sul e sudeste se acentuam à medida em que aumentam as dificuldades de se encontrar novas terras no interior. A “beirada do oceano”, além de oferecer as condições ecológico-ambientais ideais, é também “onde se vislumbra o acesso à *yvy maraëy*”, lugar “onde o destino dos Guarani se realiza”. Garlet (1997:140) cria metáforas territoriais - “desterritorialização” e “reterritorialização” - para dizer que os Guarani no Rio Grande do Sul continuam se deslocando (não como antigamente, porque hoje os espaços foram quase todos tomados pelos Brancos), mas de modo circular: uma estratégia de sobrevivência cultural dos grupos *Mbya* que consiste em abandonar/retomar sucessivamente os mesmos lugares, dando assim continuidade “às demandas culturais e à sua racionalidade econômico-religiosa”. De maneira análoga, Guimarães (2001:85) analisa que o deslocamento de um grupo *Mbya* do Rio Grande do Sul em direção ao Espírito Santo, na década de 1940, teria como razão primeira a busca por um “espaço ideal” onde pudesse “viver de forma perfeita o ‘modo de ser’ *Mbya*”.

O que se conclui destes trabalhos é que as dificuldades de apropriação do espaço físico pelos Guarani atuais se devem à persistência de sua ordem social que, para sua “plena realização” exigiria, em contrapartida um espaço social e ecologicamente ideal. O que se pode concluir é que seus deslocamentos espaciais resultariam de uma espécie de “perturbação” da ordem tradicional, que impulsionaria as pessoas a procurar novos espaços, garantindo, desta maneira, a reprodução e a perpetuação de suas condições sociais de existência, ou seja, de seu antigo “modo de ser” no dias atuais.

No artigo “A Terra sem mal dos Guarani - economia e profecia”, Meliá (1990:41) faz uma crítica, com a qual eu concordo em parte, de que certas abordagens, como aquelas que citei acima, fazem “do povo Guarani um eterno fugitivo, pessimista e desgraçado”. Com a pergunta: “o que buscava ou o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a

terra sem mal?”, sua crítica se dirige à noção de espaço geográfico da etnologia clássica (leia-se: Nimuendaju, Métraux, Schaden) e sua ênfase na dimensão religiosa. De acordo com sua análise, o sentido religioso do espaço, que encontra sua expressão na “busca da Terra sem Mal” dos Guarani contemporâneos, teria se constituído nos séculos posteriores à conquista, no contexto do domínio colonial. Essa transformação na concepção do espaço, argumenta o autor, teria ocorrido em razão da exposição dos Guarani a um novo sistema de pensamento e também pela imposição da sua população a configurações espaciais alheias, como as *encomiendas* e as reduções jesuíticas: a antiga “tierra física” dos Guarani pré-conquista, teria se transformado na atual “tierra mística” (Meliá, 1981:11). O argumento de Meliá é que a perda do antigo sentido físico de “suelo intacto, que no ha sido edificado” (como sugere a tradução de Montoya (1876), para o sentido mítico de hoje como um uma terra perfeita que está nos céus, teria condicionado os Guarani atuais a manter um movimento perpétuo à procura de uma lugar que nesta Terra é inalcançável. Talvez seja por esta razão que muitas abordagens focalizadas nesta perspectiva, quase sempre, apontam para sentimentos individuais ou coletivos de desencanto e frustração ou, de outro modo, de esperança e felicidade. Para ir além destas dicotomias e “insistir na dimensão positiva” dos Guarani, Meliá propõe a retomada do sentido clássico de *tekoa*, aquele que aparece na documentação dos primeiros tempos da conquista: “(...) o tekoha, com toda sua objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físicos e sociais (...) significa e produz, ao mesmo tempo, relações econômicas, relações sociais e organização político religiosas essenciais para a vida Guarani” (Meliá, 1990:36).

O argumento do autor é que mesmo com as transformações históricas de sentido, a busca da Terra sem mal dos Guarani atuais mantém seu conteúdo simbólico essencial, qual seja: a busca de uma terra propícia (do ponto de vista sócio-ambiental) à realização do seu “modo de ser”. Para o autor esta busca se constitui em um valor simbólico que atravessou o tempo e continua a existir no presente dos grupos. Diferentemente das abordagens que interpretam a busca no ato físico de caminhar, o autor a situa no que chama de “economia da reciprocidade”. Em outras palavras, o “modo de ser” dos Guarani teria como princípio fundamental a “busca da reciprocidade”, que não se expressaria apenas em termos econômicos - remetendo também a diversos domínios da vida social, política e religiosa (festas convites, convites comunitários) que uniriam populações espacialmente dispersas em grandes unidades sociais, origem das amplas e complexas unidades sócio-territoriais dos Guarani de ontem e de hoje. O que se enfatiza nestes sistemas são os atos de cooperação, solidariedade, proximidade física e social.

A relação dos Guarani com o espaço físico, nas palavras do autor, é regida por uma “dialética de carência e plenitude” (Meliá, 1990:39), pensamento que se traduz na concepção segundo a qual a Terra é duplamente simbolizada como lugar de “plenitude” e de “carência”, origem de duas oposições fundamentais: a “Terra Boa” e a “Terra Má”. O movimento dialético destas oposições poria em risco permanente os princípios de reciprocidade que regem o “modo de ser” ideal dos Guarani. Seu ideal de vida seria viver na “Terra Boa”, mas a junção de fatores ecológico-ambientais (deterioração das áreas de caça e cultivo) e sociais (conflitos internos) gerariam rupturas que levariam os grupos a abandonarem a “Terra Má” e a buscarem a “Terra Boa”. Como resume o autor: (...) no fundo não é a migração em si que define os Guarani, mas sim o modo particular de viver a economia de reciprocidade”. (Meliá, 1990:43)

Referindo-se à “economia da reciprocidade” como a “dimensão positiva” a partir da qual os Guarani deveriam ser estudados, Meliá propõe uma mudança de foco, menos centrado na espacialidade (leia-se, na busca concreta da Terra sem mal) e, mais voltado ao estudo da vida nas aldeias, pois “(...) é sobretudo na aldeia onde se realiza a plenitude da vida Guarani” (Meliá, 1990:41).

Meliá procura aliviar o peso simbólico do espaço geográfico como “terra mística” da etnologia clássica, introduzindo em seu lugar o espaço concreto, “terrenal” que aparece nos primeiros registros históricos dos conquistadores. Com essa reorientação de foco, os deslocamentos espaciais perdem força: o sentido religioso que os impulsionavam (apontado na etnologia clássica) é desviado para o domínio da ecologia cultural (deterioração do solo e dos espaços de caça e cultivo) e para o domínio da vida social (que se constitui basicamente por relações de reciprocidade). No entanto, ao privilegiar a “economia da reciprocidade” e seu suporte fixo e “terrenal”, o *tekoa* (a aldeia), o autor, a meu ver, defronta-se com o mesmo problema que antes havia criticado: como explicar os deslocamentos espaciais dos Guarani? Ao situar os deslocamentos como uma anomalia do sistema, ou seja, como consequência da quebra do contrato de reciprocidade social (brigas, desavenças, desequilíbrio ambiental), não estaria incorrendo no mesmo erro que antes havia apontado, transformando os Guarani em “eterno fugitivo, pessimista e desgraçado”?

Concordo com Meliá no que parece ser uma sugestão sobre a possibilidade de abordar a organização social dos Guarani com um outro olhar. No entanto, discordo da “dimensão positiva” que ele pretende recuperar. A meu ver, a “plenitude” e a “carência” de que ele nos fala, a “esperança” e o “medo” observados por Nimuendaju ou a “cataclismologia” e as visões do “paraíso” apontados Schaden, são polaridades de um pensamento que precisam ser consideradas em conjunto. Ao enfatizar a aldeia como núcleo da

vida social dos Guarani, Meliá destaca apenas a sua “positividade”, deixando a impressão de que o deslocamento, a vida fora das aldeias, é seu pólo oposto, a “negatividade”, da qual nada ficamos sabendo.

No entanto, é preciso considerar que Meliá está se referindo a um tipo de deslocamento específico: a busca de terras para o assentamento de novas aldeias, enquanto que o deslocamento em que tomei parte diz respeito à micromobilidade de pessoas entre aldeias. Salientar esta diferença é importante porque enfoques distintos podem produzir resultados diversos. Na interpretação de Meliá, o deslocamento é um momento de ruptura, de quebra do contrato social de reciprocidade. A aldeia é considerada o lugar de expressão da reciprocidade, da “positividade”, e o deslocamento a sua negação.

Não estou dizendo com isso que a aldeia não seja um espaço social importante, mas penso que considerá-la como o “lugar onde se realiza o modo de ser dos Guarani”, como propõe Meliá, restringe nosso entendimento sobre a complexidade da organização social destes grupos. Uma das questões que Meliá deixa sem resposta é: se a constituição das grandes unidades sócio-territoriais dos Guarani se dá em razão de rupturas sociais que fazem com que grupos saiam em busca de uma nova terra para assentar sua própria aldeia, falta entender por que, após esse rompimento, estes mesmos grupos continuam mantendo relações entre si?

Mesmo discordando em questões pontuais, não vejo incompatibilidade entre meu trabalho e os estudos focalizados nas transformações histórico-culturais. Ao centrar meu foco no ponto de vista dos grupos em deslocamento, não estou desconsiderando as transformações, apenas procurando torná-las inteligíveis no pólo nativo. Deslocar-me com *Mbya* e *Nhandéva* possibilitou-me rever estes pressupostos. Meus dados apontam que o espaço fora das aldeias é também um espaço social importante e, porque não dizer, de “positividade”. Os grupos que acompanhei em deslocamento compartilhavam entre si os alimentos, se cotizavam para conseguir dinheiro para o transporte, dividiam entre si os agasalhos de frio, a comida, os cigarros, as bebidas - atitudes que, a meu ver, nos termos Meliá, são de reciprocidade.

Focalizar a pesquisa de campo no deslocamento trouxe algumas conseqüências no modo como abordo a ocupação do espaço. Aprender as pessoas em movimento fez-me considerar as aldeias como pontos de passagem e não pontos de fixação da população. Assumo, portanto, que esta forma de conceber as aldeias tem a ver com os pressupostos desta pesquisa e meus métodos de investigação.

Dentro desta perspectiva, quando os *Mbya* e os *Nhandéva* se deslocam não estão indo de um ponto a outro. Não há um ponto de partida e outro de chegada. Eles permanecem

em mobilidade absoluta. Embora uma pessoa possa dizer que veio da aldeia X e que vai para a aldeia Y, ela não identifica em seus movimentos um ponto inicial a partir do qual ela tenha começado a se deslocar, muito menos um ponto final onde quer chegar. O mesmo pode-se dizer quanto aos trajetos percorridos. Ainda que eu tenha afirmado acima que meu interesse é no trajeto entre as aldeias, para os meus acompanhantes esses trajetos não são percebidos como caminhos que levam às aldeias. Para ser mais claro, digo que deslocar-se não é ir de aldeia em aldeia - se assim fosse, seria lógico escolher o trajeto mais curto entre elas, aquele que mais rapidamente os conduzisse ao seu destino. Mas não é isso o que ocorre. Trajetos curtos do ponto de vista da distância geográfica entre uma aldeia e outra se transformam em longas e demoradas travessias.

Ao interessar-me pelas interações sociais que ocorrem no fluxo do movimento, procurei desviar-me da questão das “razões” dos deslocamentos. O que meus dados demonstram é que os espaços entre as aldeias são antes espaços sociais que espaços de percurso. Nesse sentido, as aldeias e o espaço que as envolve podem ser considerados como formando um espaço geográfico e social contínuo. As cidades, as estradas, as ruas, as aldeias são cenários da vida cotidiana *Mbya* e dos *Nhandéva*. Este espaço, na perspectiva do deslocamento, tem um significado específico: não serve para fixar, constituindo sim um meio para manter o movimento. Andar pela cidade, por exemplo, é um meio de se conseguir dinheiro (através da venda de artesanato pelos adultos ou pelo pedido por esmola das crianças). Com o dinheiro pode-se comprar comida, as passagens de ônibus para visitar um parente. O mesmo pode-se dizer das aldeias, pontos onde o acolhimento dos parentes é importante quando se acaba de chegar, pois ali encontrarão comida e abrigo.

Qual a noção de território de um grupo que se mantém em movimento? Mover-se no espaço é também um modo de constituir território. É isso o que dizem Deleuze & Guattari (1980) ao tentarem estabelecer uma distinção entre o que denominam de “espaço sedentário” e “espaço nômade”. É bem verdade que os nômades de que falam os autores são grupos de pastores das estepes, cujo movimento no espaço é ditado pelo regime das chuvas e pelos ciclos de vida das plantas. Evidentemente não é este o caso dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. Mas, muito do que dizem estes autores pode ajudar-nos a pensar os seus deslocamentos.

O “espaço sedentário” de que falam Deleuze & Guattari é o espaço da cidade, recortado, medido, esquadrihado, com trajetórias ligando pontos de partida e de chegada. É chamado também de “espaço estriado”. Ao caminhar por este espaço, analisam os autores, o sedentário faz a “viagem-distância”. Seu percurso é guiado por trajetórias predefinidas que o levam de um ponto de partida a outro de chegada. Por sua vez, o “espaço nômade” é

concebido como um espaço aberto, chamado também de “espaço liso”, porque, ao caminhar, o nômade não segue uma trajetória - ele “alisa” o espaço desenhando nele seu próprio trajeto. Seu movimento no espaço, explicam os autores, é feito através de “sintomas e avaliações antes que de medidas e de propriedades”. Seu trajeto é “construído graças a operações locais com mudança de direção (...) devido a variabilidade da meta ou do ponto a alcançar” (Deleuze & Guattari, 1980:484-487).

Em outro texto, Deleuze (1990) retoma essa questão, procurando solucionar o problema que, segundo ele, vem de nossa “concepção energética do movimento”. O que o autor pretende demonstrar é que para nós (sedentários, ocidentais) a idéia que temos de movimento - ou seja, de qualquer coisa que se mova - está sempre relacionada a um esforço inicial, um ponto de apoio ou uma fonte de origem. Cita como exemplo dois esportes: a corrida e o lançamento de peso. Ambos remetem ao esforço e à resistência de um ponto de origem. De acordo com o autor, é possível concebermos um tipo de movimento sem que seja preciso nos remeter a um ponto de origem. Cita como exemplo alguns esportes em que o movimento define-se menos por seu ponto de origem, tais como o *surf*, *windsurf* e vôo-livre, que “são do tipo: inserção sobre uma onda preexistente (...) como fazer-se aceitar em um movimento de uma grande onda, de uma coluna de ar ascendente” (Deleuze, 1990:165).

Meu objetivo ao citar estes autores é problematizar alguns pontos que, a meu ver, tornam mais claro nosso entendimento sobre os deslocamentos dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. A idéia de que o nômade “alisa” o espaço sedentário se encaixa perfeitamente à minha experiência de acompanhar dos deslocamentos fora das aldeias. Embora estivéssemos atravessando o espaço quadriculado da cidade, fazíamos o nosso próprio trajeto. Não por rebeldia ou inabilidade. Quando parávamos em algum lugar, uma rodoviária, por exemplo, servíamos-nos daquele espaço: comíamos ali, forrávamos nossos panos para dormir, usávamos o banheiro, tomávamos café, fumávamos cigarros, contávamos histórias. Chegar na rodoviária, dormir ali, não fazia parte de um plano. Havia escurecido, estávamos cansados e foi o melhor lugar que achamos naquele dia para descansar. Tudo por um instante, por uma noite ou menos. Depois íamos para outro lugar.

Esse “andar por andar”, “sem se chegar a nenhuma parte” de que nos fala Caiafa (1985:68) em relação aos *Punks* na cidade do Rio de Janeiro, foi a chave para que eu pudesse abordar os deslocamentos espaciais sob um outro ângulo. Nosso caminhar em nada fez lembrar-me do caminhar ansioso e apressado da busca da Terra sem mal descrito nas etnografias. Caminhar com eles pôs-me em contato com pessoas que pouco se comenta nas pesquisas: os Guarani distantes da Casa de Rezas, sem seus apetrechos rituais à mão, sem o

maracá e a taquara, sem o cachimbo e a fumaça, usando as mesmas vestimentas dos Brancos na cidade - e até sendo confundido com eles, como ocorreu em certas ocasiões. Isso possibilitou-me enxergá-los sem o peso da religião que a etnografia tem lhes atribuído e, ainda assim, foi possível reconhecê-los. Não é preciso negar a importância da religião para perceber que, se os Guarani sobrevivem, é porque souberam manter, além daquela, outras estruturas.

A questão que emergiu com maior intensidade na minha experiência de acompanhar o deslocamento das pessoas diz respeito aos princípios de alteridade revelados nestas situações. O caminhar incessante dos deuses entre o céu e a Terra, o caminhar dos humanos sobre a superfície da Terra, os lugares onde se caminha, as interações sociais mantidas nos deslocamentos, ativam um princípio de humanização/desumanização da pessoa - questão que se tornou o eixo central do trabalho que aqui proponho. Neste aspecto, a capacidade de transformação da pessoa é um dos aspectos chave para a compreensão de um processo que parece se evidenciar na prática do deslocamento espacial das pessoas.

Essa questão nos remete à problemática do corpo tal como vem sendo tratado no conjunto de estudos de diversos grupos das Terras baixas da América do Sul. O que estes estudos demonstram é que diversos domínios da vida social daqueles grupos podem ser compreendidos através da noção nativa do corpo. O artigo intitulado “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” pode ser considerado um marco importante dessa abordagem ao propor uma noção “físio-lógica” (Seeger; DaMatta & Viveiros de Castro (1979:13) dos sistemas sociais ameríndios. O princípio destes sistemas é que as relações se dão entre corpos. Dentro desta perspectiva, o corpo não é um suporte pronto e acabado sobre qual se investe significados culturais; ele é fabricado, continuamente moldado, retocado e, por essa razão, suscetível a mutações em sua natureza.

Parte do meu esforço neste trabalho foi tentar aproximar a etnologia Guarani, que tem se mantido marginal a estas abordagens, muito embora o caráter mutante do corpo tenha sido sempre enfatizado pelos especialistas. Transformações corporais como o *-jepota* (*acygua* ou *atsygua*), a transformação animal da pessoa, o *aguyje*, a divinização dos humanos que ascendem aos céus ou a humanização da divindade pela descida das “palavras-almas” à Terra, são exemplos de que a problemática do corpo esteve sempre presente na etnologia Guarani, embora de um modo particular. A particularidade a que me refiro reside no fato de que estas abordagens têm procurado compreender as transformações corporais humanas como produto de duas forças opostas que compõem a pessoa e como que disputam seu corpo, puxando-o para cima (para o céu) ou para baixo (para a Terra), alterando constantemente a sua natureza.

Essa disputa permanente entre a humanidade e a animalidade pelos humanos poria em evidência o núcleo da sócio-cosmologia Guarani, qual seja, a tentativa de superação e controle dos impulsos terrestres e o desejo de atingir a perfeição dos deuses.

Observar o cotidiano dos meus acompanhantes nas ruas possibilitou-me perceber outras dimensões do corpo para além dos pólos da perfeição divina/imperfeição terrestre, já tão bem detalhados nas etnografias. É no caminhar que se vivencia a experiência de uma humanidade em constante fabricação, a experiência da pessoa como intrinsecamente instável e metamórfica. Sobre a superfície da Terra caminham inúmeros seres humanos e não-humanos, é neste contexto que o corpo mostra seu caráter mutável que pode se identificar e se diferenciar dos que são “verdadeiramente humanos” (*ava ete*) e dos Outros (Branco, animais, fantasmas). A identidade corporal é construída por meio de um esforço deliberado de aparentamento, fazendo coincidir o processo de fabricação do parentesco com o processo de fabricação de pessoas humanas. A produção do relacionamento ideal não se constitui exclusivamente no domínio interno da vida social, mas emerge da relação constante com seres não-humanos. Assim, por um lado os grupos em deslocamento constituem, ao longo do caminho, unidades de parentesco, tornam-se “parentes verdadeiros”. Mas também, ao longo do caminho, correm o risco de se desumanizarem por terem contato com entidades não-humanas. Essa questão será explorada no decorrer da tese.

A pesquisa de campo

Comecei a pesquisa no Posto Indígena Ocoy, uma área *Nhandéva* às margens do lago da Hidrelétrica de Itaipu, no oeste do estado Paraná. Ali permaneci os três primeiros meses de campo, tentando entender como os grupos locais se organizam, de onde vinham as pessoas que chegavam e para onde iam as que partiam. Seus habitantes pertencem aos subgrupos *Nhandéva* e *Mbya*. O aldeamento é originalmente *Nhandéva*, os *Mbya* chegaram no início da década de 1980, quando foi criado o posto. Eles próprios reconhecem que a área é *Nhandéva* e dizem que a deixarão quando for encontrado um local para a sua aldeia.

Foi no Ocoy que comecei a acompanhar os grupos em deslocamentos. Uma das primeiras constatações ali foi perceber que pessoas de subgrupos diferentes não se deslocam juntas. Optei por seguir os dois subgrupos, alternando minha permanência entre um e outro. Ao todo foram nove meses deslocando-me com eles, incluídos aí os períodos de permanência nas aldeias, entre um deslocamento e outro. Meu tempo de permanência nas aldeias variava conforme o desenvolvimento da pesquisa e de acordo com as oportunidades que surgiam para

iniciar um deslocamento. Muitas vezes estendia a minha permanência para uma duas, três ou quatro semanas, para observar como uma pessoa ou um grupo se integrava à aldeia onde chegou. Outras vezes, nem bem chegava, já tomava parte em um novo deslocamento, quando percebia que minha presença no grupo que estava saindo seria importante para esclarecer as interrogações que surgiam na pesquisa. Nesses intervalos, sempre imprevisíveis, trazia para junto de mim minha filha, na época com oito anos, que ficou vivendo temporariamente na cidade vizinha de São Miguel do Iguçu. Deslocar-se comigo e os meus acompanhantes era seu grande desejo, mas conhecendo as dificuldades, preferi poupá-la.

Fazer a pesquisa de campo me deslocando de um lado a outro não foi uma tarefa fácil - pelo menos no início, quando para mim aqueles movimentos pareciam totalmente desordenados - e eram mesmo, tanto assim que para acompanhá-los tive que deixar de lado o meu conceito de deslocamento espacial, aquele que chamamos de “viagem” que, como tal, é antecedida por um planejamento, começa e termina em pontos previsíveis. Sem planejamento prévio do trajeto, nem dia ou hora marcados para sair, aprendi que deveria manter minha mochila sempre preparada com o mínimo necessário para viver sob condições ambientais que se alteravam continuamente. Sem uma situação residencial fixa, era preciso estar equipado para enfrentar o sol, a chuva, o frio e o calor andando a esmo pelas ruas, rodovias e estradas rurais. No início da pesquisa, visando o meu conforto, transportava muitos bens de uso pessoal: colchonete, cobertor, toalha de banho, agasalhos, roupas para troca diária, alimentos não perecíveis e diversos itens de higiene pessoal. Com o passar do tempo fui desfazendo-me de alguns deles, o que me trouxe um grande alívio às costas. No entanto, nunca cheguei a atingir o despreendimento de reduzir minha bagagem a uma sacolinha de plástico de supermercado como faziam meus acompanhantes. Ao optar por lavar minhas roupas sujas num riacho ou numa torneira pública, tal qual meus acompanhantes (ao invés de encher minha mochila de roupas limpas para a troca, como fazia no início), consegui diminuir bastante o peso do volume transportado.

Nos dias frios de inverno, entre os meses de junho e setembro, quando a temperatura da madrugada alcançava alguns dígitos abaixo de zero, os cobertores e os agasalhos que trouxe comigo mantinha-nos aquecidos - a mim e ao grupo que eu acompanhava - ainda que para isso tivéssemos que nos amontoar num cantinho apertado de uma estação rodoviária. No verão, aprendi que um pano para forrar o chão e uma cuia de tererê que ajuda a espantar o calor são o suficiente, e de fácil transporte.

Meu aprendizado da língua foi muito elementar, fez-se por insistência minha. É que o Guarani (nas variações dialetais *Mbya* e *Nhandéva*) é a língua que utilizam para falar apenas

entre si, enquanto que o português, o espanhol e o Guaraní paraguaio (*Jopara*) são utilizados quando em contato com Brancos². Mostraram-se bastante surpresos e satisfeitos quando lhes pedi que falassem em Guaraní comigo, para que eu pudesse aprender a língua, mas pareciam não acreditar que um Branco pudesse aprender sua língua. “Você é Branco”, diziam-me “nunca vai falar direito a nossa língua. Nem nós nunca falaremos direito a sua”. Mesmo assim, “sem falar direito”, conduzi boa parte da pesquisa esforçando-me para manter-me na língua nativa. A ajuda de intérpretes ocorreu no momento da transcrição do material gravado.

Homens jovens e adultos são políglotas fluentes, enquanto que mulheres, crianças e idosos falam e compreendem as demais línguas com dificuldade. A dificuldade maior era a minha que, sem domínio de uma e outra variação, freqüentemente as confundia, causando risos e imitações jocosas do meu modo de falar. Para dificultar ainda mais, parece haver uma distinção entre a língua que é falada no cotidiano (*nhandeayvu*: “nossa língua”) e aquela que é falada no contexto ritual da Casa de Rezas, nas curas, nas “boas palavras” dos pajé. Esta é chamada de “verdadeira língua” (*-ayvu ete*) que se diz ser utilizada na comunicação com os deuses. Não me pareceu muito diferente da língua falada no cotidiano, com exceção de alguns termos que meus próprios informantes, sem compreender bem o significado, aconselhavam-me a perguntar aos pajés.

Todas as vezes que acompanhei pessoas em deslocamento foi porque permitiram-me estar em sua companhia. Pouquíssima vezes recebi uma negativa, ainda que em alguns casos a aceitação vinha com um misto de estranheza, distanciamento afetivo e incômodo silêncio entre nós - às vezes quebrado ao longo do caminho, outras vezes não. No entanto, na grande maioria dos casos, fui muito bem aceito e acolhido por todos. Estão acostumados com a presença de Brancos nas aldeias (professores das escolas indígenas, enfermeiros e médicos dos postos de saúde, administradores dos postos, religiosos, agricultores vizinhos, visitas freqüentes de alunos das escolas na cidade que fretam ônibus para conhecer o aldeamento) e os Brancos parecem habituados a vê-los na cidade.

A novidade era um Branco caminhando com eles. Ao contrário do que eu imaginava não precisei dar muitas explicações sobre porque queria acompanhá-los. A notícia de minha presença e intenções de pesquisa parece ter se espalhado rapidamente nas aldeias facilitando o contato com meus acompanhantes. Eu me identificava como pesquisador e eles diziam: “se

² Apesar das diferenças dialetais os *Nhandéva* e os *Mbya* entendem-se sem dificuldades. O falar *Nhandéva* é muito próximo ao *Jopara*, com material léxico do espanhol adaptado à morfossintaxe do Guaraní. Esta é uma das razões que leva os *Mbya* a afirmar que a sua variação dialetal é a “verdadeira língua” dos Guaraní, falada pelos antigos Guaraní das matas. Os *Nhandéva* contestam dizendo que só os antigos é que falavam a “língua verdadeira”, e que hoje os dois subgrupos falam “misturado”.

você não está contra nós, está do nosso lado, então tudo bem, venha conosco”. Desta relação de confiança estabelecida entre nós surgiu um pacto de convivência que não exigia de nenhuma das partes justificativas bem fundamentadas para estarmos juntos. Para mim eles diziam que iam visitar seus parentes, “passar”, para eles eu dizia que estava fazendo uma pesquisa.

A notícia de que um Branco andava por aí com eles espalhou-se de tal modo que surgiram boatos de que eu havia decidido viver com eles; de que eu era um agente do governo fazendo um levantamento das aldeias para conseguir mais terras, e até mesmo o boato de que eu era filho de Guarani com Branco, e estava em visita aos meus parentes índios. Minha provável ascendência indígena, visível em meus traços físicos, deixava a dúvida, surgindo daí o meu apelido de *Guarani ramigua*, indivíduo “semelhante”, “parecido” com Guarani mas que não é um Guarani.

Muitas vezes na cidade, junto aos Guarani, eu era confundido com um deles. Nestas ocasiões, o que contava não era só a aparência física e as roupas surradas que eu vestia. O fato de estar no meio deles, falando a sua língua, fazia muita gente supor que eu era um deles. E isto tinha aspectos positivos e negativos. Certa vez ganhei pães velhos e sobras de comida quando entrei num restaurante acompanhado de dois jovens *Mbya* que queriam comprar cigarros. Situação inusitada para mim, mas que deixou meus acompanhantes muito satisfeitos. A oferta de comida, roupas e dinheiro dos Brancos aos índios quando estão na cidade é muito freqüente – seja porque os próprios índios pedem ou porque os Brancos oferecem. Em diversas ocasiões em que estávamos na cidade, as mulheres e as crianças que estavam em nosso grupo saíam para pedir roupas e comidas nos bairros e, mais tarde, nos encontrávamos. Nessas ocasiões eu sempre ficava com os homens. Sentávamos numa praça pública, num canteiro central e aguardávamos o retorno delas.

Quando comecei a pesquisa não imaginei que tivesse que atravessar as fronteiras do Brasil em direção ao Paraguai e à Argentina. Só fiquei sabendo que os meus acompanhantes dirigiam-se para além das nossas fronteiras quando comecei a deslocar-me com eles. Tinha autorização da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para pesquisa em cinco postos indígenas: Ocoy, Tekoa Anhetete, Rio das Cobras, Mangueirinha e Marrecas, mas não tinha nenhuma garantia de que pudesse entrar nas aldeias naqueles países. Ter em mãos os papéis emitidos pela FUNAI ajudou-me nas primeiras vezes em que entrei nos postos indígenas no Brasil. Os *Huvixa kuery*, caciques, vice-caciques e o pajés principais já haviam sido avisados sobre a minha chegada. Como estavam de acordo, me aguardavam. Quanto às aldeias no Paraguai e na Argentina, entrei em contato com o INDI (Instituto Paraguayo del Indígena) e o INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), da Argentina. A burocracia e a demora em

contestar o meu pedido levaram-me a seguir o conselho dos próprios índios. Deram-me o telefone do padre polonês *Paí Pablo*, da Congregação do Verbo Divino, que há mais de vinte anos trabalha com os *Nhandéva* no Paraguai, nas aldeias de Acaray-Mi, Kiritó e Arroyo Guazú. Muito gentil, o padre pediu-me que aguardasse alguns dias para conversar com as lideranças locais. Poucos dias depois, por telefone, deu-me o sinal verde de entrada. Quanto à aldeia Mbororé, na Argentina, o contato foi feito através do *Mbya* Casemiro, que estava no Ocoy à época e se dispôs a ir à Argentina comigo para apresentar-me às lideranças e ao administrador do Parque Nacional Iguazú, área contígua ao brasileiro “Parque Nacional do Iguaçu”, que circunda as Cataratas do Iguaçu. Mbororé fica nas bordas do parque. Recebi a autorização das lideranças depois de explicar-lhes meus objetivos de pesquisa.

Mesmo entrando e saindo das aldeias com muita frequência, em cada vez era preciso conversar com as autoridades locais para explicar-lhes o motivo de meu retorno. O fato de sempre chegar acompanhado de um grupo, ajudava-me na recepção. Meus acompanhantes adiantavam-se nas explicações, não só falando de minha pesquisa sobre a “história deles”, mas dizendo também que eu era um Branco que estava do “lado deles”. Isso bastava para que me deixassem entrar e ficar nas aldeias, momento em que me indicavam o local onde eu deveria dormir e me alimentar. Na maioria das vezes ocupei os prédios das escolas, da administração ou dos postos de saúde. Na ausência dessas construções, dormia na Casa de Rezas e, muito raramente, na casa de uma família. Quanto à minha alimentação, normalmente as famílias que estavam mais próximas do local em que eu dormia me alimentavam. As mães pediam que as crianças me levassem um prato de comida.

Influenciado pela experiência descrita por muitos etnógrafos, imaginei que com o tempo os meus informantes quisessem me “batizar” com um nome sagrado e entronizar-me em seus rituais, mas, ao contrário, fui visto o tempo todo como um *Karaí*, Branco para os *Nhandéva* ou um *Jurua*, Branco para os *Mbya*. Esta, dentre outras, era a designação pela qual me identificavam. Viam-me como um Branco a favor deles (e, como disse, também parecido com eles), mas não como um deles. Essa distinção ficou patente em diversas ocasiões. Não só nos locais que escolhiam para eu ficar nas aldeias, mas também no uso que faziam da minha presença entre eles.

Sempre que uma situação exigisse um intérprete ou mediador com os Brancos, era a mim que recorriam. Assim, por exemplo, em situações aparentemente simples, como comprar uma passagem de ônibus e explicar ao motorista que queríamos saltar às margens da rodovia BR 277, no trevo Três Pinheiros; em situações divertidas como quando me fizeram convencer uma mulher Branca a comprar não apenas um, mas três ou quatro colares de

sementes, ou em situações tensas, como na ocasião em que policiais da imigração argentina suspeitaram, sem razão aparente, que um dos rapazes que estava conosco transportava drogas. Apresentar-me como Branco e pesquisador, ajudou o jovem a livrar-se do constrangimento das revistas policiais.

Concluída a pesquisa em fevereiro de 2003, voltei ao campo quatro vezes: nos meses de maio, junho, julho e agosto daquele ano. Nestas ocasiões, permaneci por no máximo três dias em quatro diferentes aldeias: Ocoy, Tekoa Anhetete, Acarai-Mi e Mbororé. Como fiquei morando em Foz do Iguaçu até o ano de 2005, tive ainda a possibilidade de encontrar-me com alguns companheiros de deslocamento no centro da cidade. Tanto nas aldeias, como na cidade, estas foram ocasiões em que aproveitei para a confirmação de dados, tirar dúvidas quanto a tradução de entrevistas gravadas, esclarecer pontos que ficaram pendentes. Em cada retorno experimentava um sentimento de tristeza por não encontrar muitas pessoas que eu queria ou precisava rever: “foram passear”, informavam-me.

A organização da tese

A tese se organiza em quatro capítulos e uma conclusão. No capítulo 1 apresento a área geográfica dos nossos deslocamentos. Adiciono algumas informações históricas sobre a presença dos *Mbya* e *Nhandéva* na região, mapas, dados populacionais, descrição breve de cada uma das aldeias pesquisadas, nossos principais pontos de passagem enquanto andávamos nas cidades. Devo admitir que encontrei muitas dificuldades na reconstituição histórica destes grupos na região considerada. De um lado pelo excesso de informação, de outro por sua escassez. Explico: esta região corresponde ao antigo Guairá, palco de disputas territoriais e experiências reducionistas que remontam aos primeiros séculos da conquista. Trata-se de um período histórico com um grande volume de registros sobre a presença dos Guarani, sobre os quais se debruçam muitos especialistas. Como não tive acesso a esta documentação, nem sou especialista no assunto, apresentei um breve relato daquele período baseando-me em fontes bibliográficas. Neste aspecto, não apresentei nada de novo, nem era a minha intenção. Apenas condensei as idéias de alguns autores selecionados sem muito critério, com único objetivo de situar minimamente o leitor no contexto histórico e geográfico da pesquisa. Por outro lado, deparei-me com um enorme vazio histórico no que diz respeito à presença dos *Mbya* e *Nhandéva* nesta região entre o término da experiência jesuítica em 1767 e os dias atuais. Lancei mão então de algumas poucas fontes bibliográficas regionais, e com elas reconstituí um quadro de informações bastante superficial. Ainda no Capítulo 1 tentei sistematizar

algumas informações históricas recentes, colhidas em depoimentos orais dos meus informantes sobre os últimos quarenta ou cinquenta anos. São informações que precisariam de um maior aprofundamento, e deveriam cobrir um número maior de informantes. No entanto, fiz o que foi possível fazer num tempo muito curto. Apreender a história de uma área geográfica sobre a qual os sujeitos têm apenas vagas lembranças de suas passagens me ajudou a vislumbrar uma perspectiva histórica que para mim mostrou-se surpreendente.

O Capítulo 2 é dedicado aos sentidos que envolvem o caminhar. Diversos seres e as potências simbólicas a eles associadas caminham sobre a superfície da Terra, deslocam-se dos céus em direção a Terra e da Terra em direção aos céus. Esse caminhar constante em várias direções enseja um complexo processo de produção de parentesco, possibilitando-nos uma interpretação do significado dos domínios terrestre e divino em termos da teoria indígena da “relação”.

Em confronto com a ordem cosmológica apresentada no Capítulo 2, o Capítulo 3 é uma etnografia dos caminhos, desenvolvida a partir da minha experiência em acompanhar os deslocamentos espaciais. É uma apresentação da vida social vivida nas ruas das cidades por onde passamos: os preparativos que antecedem a saída dos aldeamentos, a organização das unidades de deslocamento, os encontros e desencontros nos caminhos, os desafios à sobrevivência na cidade, a ocupação dos lugares.

O Capítulo 4 descreve a chegada dos caminhantes nas aldeias, a recepção organizada pelos anfitriões e todo complexo de relações que envolve a integração dos recém-chegados. Vindo de longe, o recém-chegado é, pela distância física e social que o separa dos seus anfitriões, decorrente do contato com diversos tipos de seres no caminho, simultaneamente um parente e um inimigo. Como parente será muito bem recebido e abrigado. No entanto, exatamente por ter vindo de longe, por ter andado em diversos caminhos, não se sabe se sua condição é ou não humana. Os rituais de incorporação ou de expulsão dos recém-chegados revelarão que a humanidade e o parentesco são concebidos como domínios coextensivos.

Finalmente, sob o título de Considerações Finais, procuro fazer algumas notas sobre o caminhar dos *Mbya* e *Nhandéva*. A intenção é propor um olhar alternativo à imagem que aparece com frequência na etnologia contemporânea, apresentada nesta Introdução, que mostra os Guarani como um povo que vive uma “busca” incessante: seja em sentido concreto, quando se quer encontrar razões que justifiquem seus deslocamentos, seja em sentido simbólico, quando o deslocar-se no espaço parece emergir como um suporte “para” assegurar a humanidade/divindade da pessoa. Concluo dizendo que não é possível desconsiderar estes aspectos que, sem dúvida, são parte dos sentidos do caminhar destes grupos. No entanto, estas

abordagens parecem captar uma negatividade que não observei nos deslocamentos que acompanhei. O caminhar dos *Mbya* e dos *Nhandéva* parece encerrar o sentido da vida, fundamentando o princípio segundo o qual tudo o que tem vida está em movimento.

Estou consciente de que esta tese apresenta limitações. O leitor sabe que os Guarani, entre todos os grupos das terras baixas, são os que apresentam maior volume de informações históricas e etnográficas. Essa questão, por si mesma, justificaria uma revisão bibliográfica maior e mais consistente do que aquela que é apresentada aqui. O mesmo pode ser dito das questões teóricas da antropologia contemporânea, notadamente os estudos ameríndios, tratados aqui de maneira bastante superficial. Talvez tenha faltado fôlego. Por outro lado, desde o início do trabalho pensei em estabelecer um recorte bastante preciso do universo pesquisado: meu interesse era compreender como a vida social se constitui no intervalo entre uma aldeia e outra. Era esse o ponto obscuro na etnografia dos Guarani que me interessava investigar. O resultado da opção em pesquisar num espaço social que, ao nossos olhos, é exterior ao mundo nativo, foi uma etnografia que, em diversos aspectos foge aos padrões convencionais. Não apresento em detalhe aquilo que forma a base mínima das descrições etnográficas: o espaço da aldeia, a distribuição espacial dos grupos sociais, o ciclo da vida aldeã, os rituais religiosos, as genealogias. De maneira análoga, ao se enfatizar a vivência nos caminhos, aqueles traços que as etnografias dos Guarani consideram como sendo próprios de sua fisionomia, como o discurso religioso e os diversos elementos da religião, não aparecem com tanta força. No entanto, é justamente sobre estas questões que a etnografia dos Guarani mais tem se ocupado. Neste trabalho, tudo isso será pouco visível.

Capítulo 1

Andando no tempo

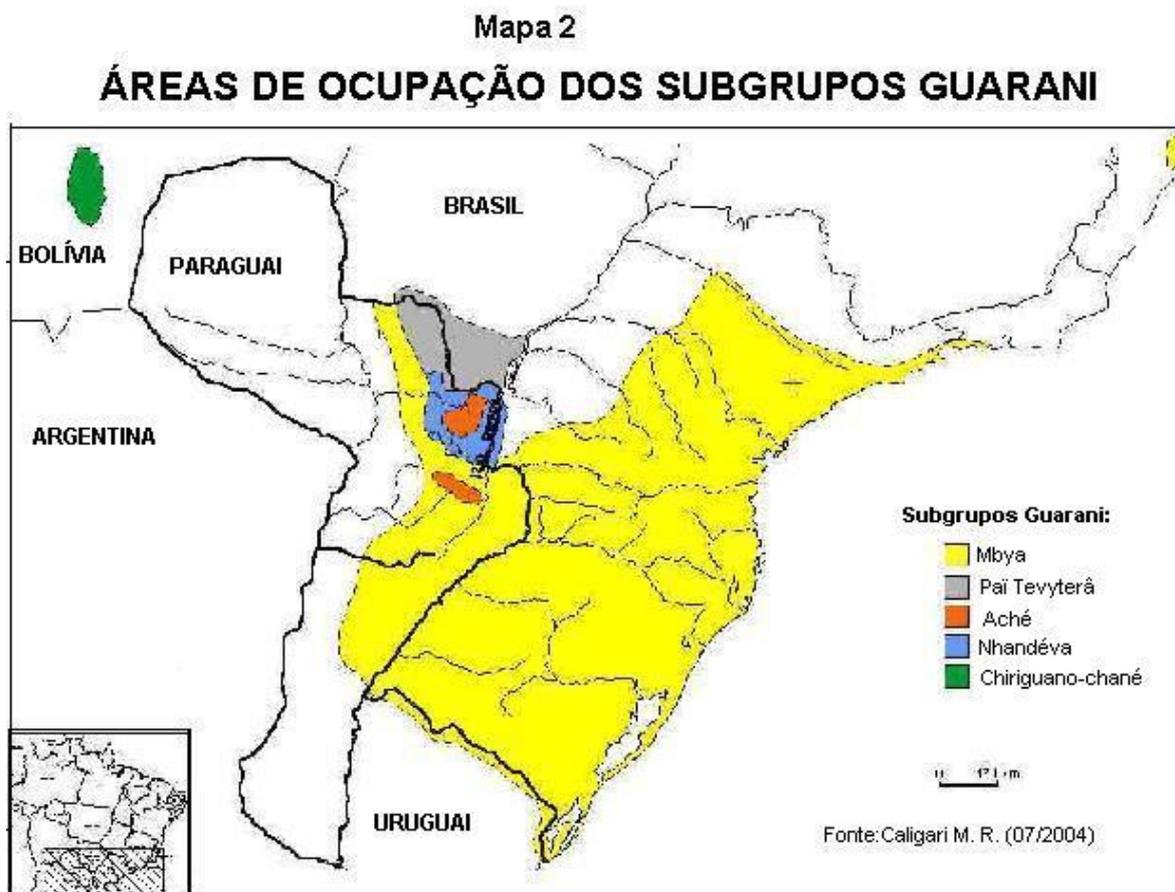
A distribuição espacial dos subgrupos

As aldeias Guarani espalham-se por uma extensão de mais de 1 milhão de km² na porção mais urbanizada e densamente povoada da América do Sul. Estendem-se desde a região da Bacia Platina, cujos principais formadores são os rios Paraná, Paraguai e Uruguai, aos litorais do sul e sudeste brasileiros. Esta área abrange parte do centro-sul do Brasil, o leste do Paraguai, o sudeste da Bolívia, o nordeste da Argentina e o norte do Uruguai. São como pequenas “ilhas” dispersas em meio a uma paisagem física e humana bastante diversificada³.

O mapa abaixo nos dá uma idéia das áreas onde as aldeias dos subgrupos estão localizados. As aldeias *Mbya* ocupam a extensa região da bacia platina aos litorais sul e sudeste brasileiro. As aldeias *Nhandéva* (cuja população é conhecida por diversas denominações como Chiripá, Avá Guarani, Ava Katueté) localizam-se às margens do médio Paraná, entre Brasil e Paraguai. Os aldeamentos dos *Paï Tevyterã* (Caiuá) localizam-se entre o sul do Mato Grosso do Sul e o leste do Paraguai. São também considerados subgrupos dos Guarani os *Chiriguano-Chané* do sudeste da Bolívia e os *Aché-Guayaki* ou *Guayaki* do Paraguai⁴. Quantificar o número de pessoas e de aldeias Guarani é uma tarefa difícil, em parte pela própria morfologia social do grupo. Suas aldeias surgem, desaparecem e reaparecem na mesma velocidade em que as pessoas se movimentam de um lugar para outro. Considerando-se apenas os três subgrupos *Mbya*, *Nhandéva* e *Paï Tevyterã*, calcula-se em 40 ou 50 mil pessoas, sendo 30 mil apenas no Brasil (I.S.A, 1993), 10 mil no Paraguai (INDI, 1990) e 3 mil na província argentina de Misiones (Argentina Indígena/INCUPO, 1992).

³ Na classificação das áreas etnográficas brasileiras Mellati (1997) aponta os Guarani atuais como pertencendo a duas áreas etnográficas contíguas: o Médio Paraná e o Planalto Meridional Brasileiro. Sobre outros sistemas de classificação de áreas etnográficas brasileiras, sugiro: Galvão (1960); (Melatti, 1980).

⁴ Os primeiros teriam migrado, em período anterior à conquista espanhola, da região do Chaco em direção à Cordilheira dos Andes bolivianos, onde teriam se mesclado aos Chané (Arawak). Quanto aos Aché-Guayaki, Pierre Clastres (1995) desenvolve uma hipótese confusa, mas não menos fascinante de que seriam grupos Guarani que "regrediram" à um patamar cultural anterior, voltando-se para a caça e coleta, com diferenças sociais bastante elevadas se comparados aos Guarani atuais. Ao leitor interessado em conhecer melhor estes subgrupos sugiro duas obras memoráveis. Sobre os Chiriguano-Chané: Combés & Saignes (1991). Sobre os Ache Guayaki, Clastres, P. (1995).



As áreas de deslocamentos

Acompanhei os deslocamentos de grupos *Mbya* e *Nhandéva* dentro de uma área de aproximadamente 400 km². Boa parte dessa área fica em território brasileiro, a oeste e sudoeste do estado do Paraná. Não avançamos muitos quilômetros da fronteira do Brasil em direção aos territórios argentino e paraguaio. Na Argentina nossos deslocamentos não foram além de Puerto Iguazú, cidade fronteiriça a menos de 10 km de Foz do Iguazu. No Paraguai nossa incursão se distanciou no máximo uns 80 km da fronteira com o Brasil. No estado do Paraná as cidades de Foz do Iguazu, no extremo oeste, e Guarapuava no sudoeste, são as divisoras de nossa área de deslocamento. Entre estas duas cidades, ligadas pela BR 277, estão localizados os postos indígenas Ocoy, Tekoa Anhetete, Rio das Cobras, Mangueirinha e Marrecas e as diversas cidades por onde passamos, tais como São Miguel do Iguazu, Céu Azul, Diamante do Oeste, Cascavel, Laranjeiras do Sul, Nova Laranjeiras, Guaraniaçu. Em Foz do Iguazu, onde a rodovia termina, seguíamos duas bifurcações rodoviárias: em direção

ao Paraguai, atravessávamos a Ponte da Amizade sobre o rio Paraná e chegávamos em Ciudad del Este. Seguíamos de ônibus um pequeno trecho da Ruta Internacional e alcançávamos a Ruta de Hernandarias, rodovia que dá acesso aos aldeamentos Acaray-Mi, Kiritó e Arroyo Guazú. Na Argentina, após atravessarmos a ponte Tancredo Neves sobre o rio Iguazu, seguíamos a pé ou de ônibus até Puerto Iguazú, que é vizinha ao aldeamento Mbororé.

Mapa 3

Área de deslocamentos dos grupos Mbya e Nhandéva na Tríplice Fronteira



Fonte: Guia Quatro Rodas-Rodoviário, 2004

É bom esclarecer que as áreas de deslocamento aqui descritas para os dois subgrupos não podem ser vistas como dois territórios de limites precisos. Na verdade, são áreas de deslocamentos mais frequentes das pessoas em visitas aos parentes das aldeias mais próximas. Isso não quer dizer que as caminhadas dos dois subgrupos mantenham-se limitadas a estes espaços. Os deslocamentos descritos pelos *Mbya* citam áreas geográficas distantes, nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, nos litorais do Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo e na província de Misiones, distante da fronteira com o Brasil. Diferentemente, os deslocamentos *Nhandéva* parecem se dar dentro de um espaço geograficamente menor, na área onde estão localizadas as seis aldeias *Nhandéva* onde permanecemos. Cinco delas localizam-se próximas à represa da Hidrelétrica de Itaipu, na

fronteira Brasil/Paraguai: Ocoy, Tekoa Anhetete, Acaray-Mi, Kiritó e Arroyo Guazú e uma na região sudoeste do Paraná (Koendy Porã, no Posto Indígena Marrecas).

Não tenho dados para explicar a razão pela qual a visita entre parentes se dá mais com mais frequência entre um determinado conjunto de aldeias que nem sempre estão geograficamente próximas. A população dos cinco aldeamentos *Mbya* desta pesquisa, além das visitas frequentes que fazem entre si, visitam e recebem visitas de parentes de determinadas aldeias do litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro, tais como: Guarau, Itinga, Aguapeu, Rio Branco (no litoral paulista) e Araponga e Parati-Mirin (no litoral fluminense). Outros aldeamentos *Mbya* que estão geograficamente bem mais próximos, como os de Rio d'Areia, Laranjinha, Pinhalzinho e as dezenas de aldeias *Mbya* da província de Misiones, embora sejam descritos como locais onde vivem seus parentes, não são locais visitados ou de onde se recebe visitas. O mesmo se dá com a população do conjunto de seis aldeias *Nhandéva*. Apesar da proximidade geográfica deste conjunto com dezenas, talvez centenas, de aldeias *Nhandéva* no Paraguai, não há nenhum fluxo de deslocamento permanente de pessoas entre eles.

Minha hipótese é que as populações que se mantêm ligadas por visitas frequentes, mesmo estando geograficamente distantes, devem ter vivido geograficamente próximas no passado, talvez ocupando um mesmo aldeamento que, mais tarde, se desmembrou. De acordo com meus informantes, os aldeamentos Lebre e Taquara, por exemplo, são assentamentos de grupos que deixaram o Pinhal nas décadas de 1970 e 1980. Os grupos se deslocaram uns cinco ou seis quilômetros de distância dentro da própria área do posto indígena Rio das Cobras e constituíram seus próprios aldeamentos. Relatam também que o mesmo teria se dado com grupos que saíram de Palmeirinha e Pinhal e se deslocaram para o litoral sudeste. Neste caso parece que teriam se juntado a grupos que já haviam se assentado. No ano 2000 um grupo deixou Palmeirinha e fundou um novo aldeamento na periferia da cidade de Piraquara, distante 300 km, na região metropolitana de Curitiba.

Entre os *Nhandéva* o processo é semelhante. Em 1997 um grupo deixou o Ocoy e ocupou uma área de preservação ambiental, conhecido como Refúgio Biológico, pertencente à Hidrelétrica de Itaipu. Depois de muitas disputas judiciais, naquele mesmo ano, o grupo concordou em deixar o local e transferir-se para o recém-demarcado Posto Indígena Tekoa Anhetete. Em 2000 um novo grupo deixou o Ocoy e se instalou no Posto Indígena Marrecas, onde fundaram Koendy Porã numa pequena área cedida pelos Kaingang.

No entanto, é bom salientar, a constituição dessas áreas de deslocamento nem sempre pode ser atribuída apenas ao desmembramento de aldeias. Certamente existem diversos

fatores que influem na produção destes espaços. Lembro-me que nos meus primeiros meses no Ocoy presenciei a chegada de um homem *Nhandéva* desconhecido da população. Ele vinha de um aldeamento *Nhandéva* próximo à cidade de Porto Lindo, sul do Mato Grosso do Sul. Parece ter conduzido seu grupo em direção à cidade de Guaíra, no estado do Paraná, onde teria se assentado. O homem veio para pedir ajuda aos moradores do Ocoy dizendo que seu grupo estava passando fome num terreno na periferia da cidade. Não acompanhei os desdobramentos deste episódio, envolvido que estava em acompanhar os deslocamentos espaciais. Tudo que sei é que a partir deste primeiro encontro as populações dos dois aldeamentos iniciaram contato, com trocas de visitas freqüentes. Uma família vinda do assentamento em Guaíra se instalou no Ocoy e com ela começaram a chegar outros parentes vindos inclusive de Porto Lindo. Até onde fui informado havia quatro famílias originárias do assentamento em Guaíra vivendo no Ocoy. Se um fluxo de idas e vindas se estabelecer entre os aldeamentos é bem provável que o Mato Grosso do Sul torne-se a mais nova rota de deslocamentos dos *Nhandéva* do Ocoy.

Com os exemplos acima estou considerando a produção das áreas de deslocamento a partir dos assentamentos e visitas entre parentes. No entanto, outras modalidades de deslocamento são também capazes de produzir novos espaços. Como pude observar, muitas pessoas se deslocam para áreas distantes em busca de trabalho nas propriedades rurais nos três países, principalmente nos períodos de plantio e colheita. Se eu fosse seguir estes deslocamentos espaciais certamente teríamos um desenho do espaço bem diferente deste que apresento aqui. Neste aspecto, esclareço que as áreas de deslocamento descritas nesta tese são como a fotografia de um instante, são os rumos que meus acompanhantes tomaram enquanto caminhávamos juntos.

Os *Mbya* e os *Nhandéva* na Tríplice Fronteira

A confluência dos rios Paraná e Iguazu marca o limite dos três países. O rio Paraná (represado num trecho de 170 km para formar o lago da Hidrelétrica de Itaipu) separa os territórios do Brasil e Paraguai; o rio Iguazu demarca os limites entre o Brasil e a Argentina. As cidades de Foz do Iguazu, no estado do Paraná, Puerto Iguazú, na província de Misiones e Ciudad Del Este, no departamento de Alto Paraná, são os principais pólos urbanos em cada lado das fronteiras. A agricultura, principalmente o cultivo de soja, milho e trigo, é o que fomenta a economia regional. O turismo, alavancado pelas Cataratas do Iguazu, e o comércio

de produtos importados do Paraguai constituem-se também em atividades econômicas importantes para o desenvolvimento da região.

Os aldeamentos se localizam sobre duas formas do relevo bem distintas. Os aldeamentos *Nhandéva* (com exceção de Koendy Porã) estão localizados nas planícies que margeam o rio Paraná, um entalhe profundo escavado no Planalto de Guarapuava. São terras planas ou levemente onduladas, com altitude média de 190 m. Até o início do século XX abrigavam densas florestas tropicais fluviais. O clima é subtropical úmido, com verões quentes e invernos com ocorrência de geadas. As chuvas são bem distribuídas ao longo do ano.

Nas terras altas situadas às margens direita e esquerda do rio Iguazu localizam-se as aldeias *Mbya* (e a *Nhandéva* Koendy Porã). As altitudes variam entre os 600 e os 1.200m predominam as florestas subtropicais com manchas de florestas de Pinheiro do Paraná (*Araucaria angustifolia*). O clima é quente e chuvoso no verão e frio e seco no inverno, com ocorrências de geadas.

Com a colonização agrícola das fronteiras a partir da década 1930 e, mais tarde, com a inundação produzida pela construção da hidrelétrica no início da década de 1980, a mata original foi praticamente extinta. O Parque Nacional do Iguazu, com 106,6 km², é a única área de floresta nativa ainda preservada. As florestas de Pinheiro do Paraná das terras altas, de grande valor comercial, foram quase completamente devastadas. Hoje, as margens do rio Paraná, inundadas pelo reservatório, são ocupadas por extensos campos de soja, principal produto agrícola da região. As terras altas, pouco férteis, são utilizadas para a pastagem, plantio de trigo e cevada.

Os *Mbya*, *Nhandéva* e os Kaingang (Jê Meridionais) são os três grupos indígenas a ocupar esta região atualmente. Os Kaingang vivem no lado brasileiro, nas terras altas cortadas pelo rio Iguazu, no oeste e sudoeste do Paraná. Partilham com *Mbya* os Postos Indígenas Rio das Cobras (18.681 ha.) e Mangueirinha (17.308 ha.). O Posto Indígena Marrecas (16.538 ha.) é Kaingang, como já foi dito possui uma aldeia *Nhandéva*.

As aldeias estão cercadas por extensos campos de soja, outras estão tão próximas da cidade que se confundem o quadriculado urbano. Uma cerca de arame e uma placa informando ser “área indígena” avisa aos transeuntes que ali é “proibida a entrada”. Em boa parte dos aldeamentos o acesso se dá por estradas rurais. Em muitos deles, pode-se encurtar o caminho furando a cerca de algumas propriedades rurais. Outros aldeamentos, como Acaray-Mi e Palmeirinha, beiram a rodovia e é preciso ficar atento às paradas dos ônibus para não deixá-las passar. Mbororé é tão próxima à Puerto Iguazú que ao menor burburinho dos turistas

as crianças correm em direção ao centro da cidade para pedir *plata* (dinheiro) ou vender artesanato.

As casas são feitas com materiais disponíveis na área dos postos ou aqueles encontrados enquanto se caminha na cidade: pedaços de tábuas, lonas plásticas, latão, capim, folhas de palmeira, papelão, tijolos, telhas de barro ou amianto. Pratica-se a agricultura de coivara, sendo a mandioca, o milho e o feijão os cultivos principais. A criação de galinhas, patos e porcos, criados à solta aumenta um pouco a oferta de carne. Sem áreas de florestas a caça é inexistente e a pesca dificultada pelo alto nível de contaminação dos cursos d'água por agrotóxicos das lavouras vizinhas. Boa parte dos alimentos consumidos é comprada na cidade. O dinheiro é obtido através de trabalhos ocasionais nas propriedades rurais vizinhas.

Os Postos Indígenas Rio das Cobras, Marrecas, Mangueirinha, maiores em extensão, ainda possuem franjas de mata secundária e manchas de floresta de Pinheiro do Paraná. No entanto, sendo áreas de domínio de grupos Kaingang, restam aos Guarani apenas os terrenos no entorno dos aldeamentos. A água encanada já chegou no Ocoy, no entanto, em boa parte dos aldeamentos a água é obtida de poços perfurados pela população e córregos. A luz elétrica, mesmo quando se está ao lado da maior hidrelétrica do mundo, é privilégio apenas dos postos de saúde, escolas e das administrações dos postos indígenas. Em aldeamentos como o Ocoy, perigosas ligações clandestinas fornecem energia às casas próximas.

Foto 1



Casas na aldeia Palmeirinha

Descrição das aldeias pesquisadas

Subgrupo *Nhandéva*:

1) Posto Indígena Ocoy: localiza-se às margens do lago da Hidrelétrica de Itaipu, no município de São Miguel do Iguazu, Paraná. Tem 231 ha. e 620 pessoas moradores em média⁵. A área foi demarcada pela FUNAI em 1982 como compensação pela inundação da antiga aldeia Jacutinga, submersa após a construção da Hidrelétrica de Itaipu. As únicas construções de alvenaria com água e luz elétrica são a sede do Posto da FUNAI, uma escola de ensino fundamental e um Posto de Saúde.

2) Posto Indígena Tekoa Anhetete: localiza-se próximo ao município de Diamante do Oeste, Paraná, a 100 km ao norte do Ocoy. Tem 1744 ha. e 300 moradores. Com a demarcação desta área, os planos da direção da Hidrelétrica de Itaipu era que toda a população do Ocoy se transferisse para este posto, o que não ocorreu. Avaliam como imprópria a localização do Posto Indígena Ocoy às margens do lago, em área que deveria ser de mata ciliar. O Posto tem uma escola de ensino fundamental e um posto de saúde. Não existe administrador da FUNAI, e quem responde por ela é o administrador do Ocoy.

3. Posto Indígena Marrecas: localiza-se próximo ao município de Guarapuava, sudoeste do Paraná, tem 16.538 ha. Os 58 moradores da pequena *Koendy Porã* ocupam um local de difícil acesso. Saltando na estação rodoviária de Guarapuava é preciso pegar outro ônibus até a cidade de Turvo. A partir desse ponto caminha-se por uns cinco ou seis quilômetros em estradas rurais e trilhas no meio do mato. Há uma escola e um posto de saúde, mas localizam-se em área Kaingang, distante uns cinco quilômetros.

4. Área Indígena de Acaray-Mi: situa-se no departamento de Alto Paraná, Paraguai, a 80 km da cidade de Foz do Iguazu, às margens do rio Acaray, afluente da margem direita do Paraná. Possui 2.700 ha. e uma população estimada em 650 habitantes. A área é administrada

⁵São números estimativos, fornecidos pelos próprios moradores.

pelos padres da Congregação do Verbo Divino. Boa parte da área é ocupada por lavouras de soja, cuja produção é organizada através de uma cooperativa administrada pelos padres.

5. Área Indígena de Kiritó: encontra-se a 80 km ao norte de Acaray-Mi, próximo ao rio Itabó Guazu, afluente do Paraná, no departamento de Alto Paraná, Paraguai. Possui 1.062 ha. e tem uma população estimada em 450 habitantes. Tal como as terras de Acaray-Mi, foi adquirida pela Congregação do Verbo Divino para abrigar as populações *Nhandéva* desalojadas quando da inundação pela Hidrelétrica.

6. Área Indígena de Arroyo-Guazu: situa-se a 130 km ao norte de Kiritó, na divisa dos departamentos de Alto Paraná e Canindeyú, Paraguai. É um grande agrupamento de aldeias *Nhandéva*, com uma população total estimada em mais de 2.000 habitantes. As freiras da congregação *Siervas del Espíritu Santo* mantêm escola e um posto de saúde. Os aldeamentos principais são: *Pilico Kue*, *Chopa Kue*, *Ka'a Guazu*, *Arroyo-Guazu Azul*, *Arroyo-Guazu Centro*, *Koenju*, *Yaryty Miri*, *Ypora Poty*, *Jukury* e *Yryvaja Ygua*. Permaneci apenas no Arroyo Guazú Centro.

Foto 2



Casa Nhandéva no Ocoy

Subgrupo *Mbya*:

1. Posto Indígena Mangueirinha: situa-se no sudoeste do Paraná, à margem esquerda do rio Iguaçu, possui 17.308 ha. ocupados em maior parte por grupos Kaingang (1.617 habitantes)⁶. A aldeia Palmeirinha tem uma população estimada em 220 habitantes. Existe uma escola exclusiva para as crianças *Mbya* e um posto de saúde.

2. Posto Indígena Rio das Cobras: situa-se no sudoeste do Paraná, às margens do rio das Cobras, afluente do Iguaçu, possui 18.681 ha. – é a maior área indígena do estado. A maior parte de sua população é Kaingang (2.270 habitantes). A população *Mbya* está estimada em 320 habitantes divididos em três aldeamentos: Lebre, Taquara e Pinhal.

3. Área Indígena Fortín Mbororé: situa-se na província argentina de Misiones, fronteira com o Brasil. A aldeia se localiza entre o Parque Nacional Iguazú e a periferia da cidade de Puerto Iguazú. Possui 600 ha. e uma população estimada de 250 pessoas. Além desta, existem dois outros pequenos aldeamentos: Yriapu e Mboca'i constituídos por grupos de Mbororé que se afastaram e fundaram seus próprios aldeamentos.

A seguir descrevo em poucas palavras um grande período histórico que começa no século XVI, com a chegada dos colonizadores aos dias atuais. Como foi dito na Introdução, o objetivo não é uma descrição histórica deste período, empreitada que exigiria muitas páginas e muito estudo para um não-especialista. Minha intenção é apenas mostrar ao leitor que existem ligações entre os Guarani do passado e aqueles apresentados aqui. Caso contrário, poderíamos ficar com a impressão de haver um vácuo histórico entre eles.

O tempo dos caminhos

Fontes histórico-documentais dos primeiros anos da conquista já faziam referência à existência de inúmeras “províncias”, termo pelo qual ficaram conhecidas as múltiplas unidades sócio-espaciais de dimensões e populações variadas que ocupavam de modo disperso e descontínuo grandes extensões de terras que abrangiam desde a Bacia do Prata ao rio Tietê, da ilha de Cananéia ao interflúvio Paraná-Paraguai (Susnik & Chase-Sardi,

⁶As estimativas sobre a população Kaingang foram obtidas através da Casa Civil/Governo do Estado do Paraná – Assessoria Especial para Assuntos Indígenas (ASEAI/1995)

1995:43). Os autores comentam que muitas “províncias” foram identificadas pelos conquistadores em referência aos nomes de rios próximos ou de acordo com os “caciques principais”. Assim, tornaram-se conhecidas na história da conquista “províncias” tais como: Cariós, Tobati, Guarambaré, Itati, Mbyasá, Guayrá, Tayobá, Yguasuense, entre outras (Susnik,1979:22-46).

O que as fontes históricas demonstram é que nos séculos XVI e XVII, na medida em que as frentes conquistadoras avançavam, o termo “Guarani” foi se tornando uma designação genérica, extensiva a todos os grupos que apresentavam entre si certa homogeneidade lingüística e cultural (Meliá,1988:17:29). Forçados pela situação histórica a se deslocar e a se reagrupar em novos arranjos sócio-espaciais impostos pelos conquistadores, muitos grupos que antes viviam em “províncias” distintas passaram a viver juntos nos “pueblos”, nas “encomiendas”, nos engenhos de açúcar e nas reduções jesuíticas, de modo que suas antigas aglomerações sócio-espaciais foram se dissolvendo e novas unidades sociais, orientadas pela ocupação colonial, foram se constituindo.

O poder político dos caciques e pajés, as guerras e as alianças entre índios e conquistadores, a atuação dos padres jesuítas e dos bandeirantes paulistas, os grandes deslocamentos populacionais forçados pelas circunstâncias históricas, são lances da história da conquista e da colonização que precisariam ser considerados aqui se quiséssemos entender melhor todo o processo histórico que produziu os subgrupos atuais. Como já justifiquei acima, falta fôlego e, principalmente, conhecimento de minha parte para aceitar esta tarefa.

Sendo assim, proponho darmos um grande salto histórico em direção ao final do século XIX. A escolha desse período não é aleatória. De acordo com Meliá (1987), esse período inaugurou a moderna etnografia dos Guarani estabelecida a partir do estudo dos Guarani “sobreviventes”, “grupos periféricos, estranhos ao corpo político do estado, “selvagens”, porque ainda “livres no mato” (Meliá, 1987:34). Em geral, os pesquisadores aceitam, ao menos como marca distintiva de seus campos de investigação, a separação entre os chamados “Guarani Históricos” e os “Guarani etnográficos”. Os primeiros seriam os Guarani do passado, assimilados à sociedade nacional e que compõem as populações de países como o Brasil, o Paraguai e a Argentina. Os “etnográficos” seriam aqueles que os viajantes do final do século XIX encontraram às margens do rio Paraná e que, uma década depois, Nimuendaju teria encontrado se deslocando em direção ao litoral paulista. No entanto, essa distinção é, como foi dito, apenas para destacar um campo investigativo, já que boa parte dos estudiosos consideram que os Guarani contemporâneos são os descendentes de diversos grupos de língua Guarani que, em diferentes períodos históricos, e em circunstâncias diversas,

estabeleceram contato com os conquistadores e colonizadores (Meliá, 1988:19). Independentemente das relações históricas e sociais estabelecidas no passado, compartilho o que diz Monteiro (1992) ao afirmar que são considerados Guarani aqueles grupos que apresentam aspectos sócio-culturais consistentes com um “modo-de-ser” que aparece tanto nas fontes históricas, quanto nas etnográficas (Monteiro, 1998:476). Neste aspecto, penso que podemos considerar os *Mbya* e os *Nhandéva* que vivem hoje na Tríplice Fronteira como uma população que é parte integrante e inseparável dos antigos Guarani das fontes históricas do passado colonial.

Registros históricos sobre a presença de grupos Guarani na região conhecida hoje como Tríplice Fronteira são muito antigos. Um dos registros mais antigos é do explorador espanhol e governador do Rio da Prata Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca. Em 1542, partiu com suas tropas do litoral catarinense e, seguindo uma das trilhas abertas pelos índios, o conhecido “Caminho de Peabiru”, cruzou o atual oeste e sudoeste do Paraná, atravessou o rio Paraná, na foz do rio Iguaçu e dali atingiu a cidade de Asunción. Ao longo desta trajetória entrou em contato com diversos grupos Guarani, registrando em seu diário suas primeiras impressões. Vale lembrar que o explorador já tinha contato com os Guarani na Ilha de Santa Catarina, sendo alguns deles parte das tropas organizadas nesta expedição. Sobre sua passagem por esta região diz:

Estes índios pertencem à tribo dos guaranis; são lavradores que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, criam galinhas e patos da mesma maneira que nós na Espanha, possuem muitos papagaios, ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua. Mas também comem carne humana e tanto pode ser dos índios seus inimigos, dos cristãos ou de seus próprios companheiros de tribo. É gente muito amiga, mas também muito guerreira e vingativa (Cabeza de Vaca, [1555]1999:129).

A viagem de reconhecimento do explorador, embora tenha sido pouco promissora em termos do interesse que a motivava - encontrar minas de ouro e prata - marcou a presença do domínio espanhol na região. Como sabemos, o que sucedeu às expedições exploratórias foi a fundação das primeiras povoações coloniais. Asunción, fundada em 1536, torna-se o principal núcleo do poder econômico e político dos espanhóis. Rivaliza com São Paulo, fundada pelos portugueses em 1554. Entre estas duas cidades localizava-se a antiga Província do Guairá, domínio espanhol que compreendia a região localizada entre os rios Paraná, a oeste, o Tietê e Anhembi, ao norte, o Iguaçu ao sul e, a leste, a linha imaginária do Tratado de Tordesilhas (Schallenberger, 1998:16).

A fundação dos núcleos povoadores exigia uma enorme transferência de braços para manter o sistema de produção colonial e a solução encontrada pelos colonizadores foi utilizar a mão-de-obra indígena. Em 1556 o governador da Província do Paraguai, Domingo de Irala, introduziu o sistema de trabalho das *encomiendas* forçando o deslocamento de grandes contingentes populacionais indígenas para as áreas de produção agrícola. Para termos uma idéia do que isto representou em números, estima-se que entre 200 a 800 mil índios tenham sido reunidos somente no Guairá (Meliá, 1989:296).

O cenário colonial se complexifica a partir de 1610, com a fundação das primeiras reduções dos padres jesuítas. De um lado, o interesse dos missionários em transformar “gente rústica em cristãos civilizados” (Montoya [1639] 1985:22), de outro, *encomenderos* espanhóis e bandeirantes paulistas em busca de braços para o trabalho nas colônias. Por volta de 1750 havia mais de 120 mil índios reduzidos em trinta povoados missioneiros. Eram índios pacificados e treinados para os trabalhos essenciais à vida das povoações coloniais, o que explica a freqüência dos ataques organizados de bandeirantes e *encomenderos* às reduções jesuíticas, obrigando esta população a buscar refúgio em áreas cada vez mais distantes dos povoados coloniais (Quevedo, 1998:253). Os padres jesuítas, por sua vez, ao reduzir os índios nas missões alegavam ser esta uma necessidade de defesa contra as “entradas” dos caçadores de escravos nas florestas (Flores, 1997:115).

O mais conhecido ataque, por seu poder de destruição e mobilização humana, ocorreu em 1631, chefiado pelo “bandeirante” Raposo Tavares. Ele liderou uma grande expedição de ataque que saiu de São Paulo em agosto de 1628, com mais de 400 portugueses e “2.200 índios tupis aliados” (Montoya [1639] 1985:133), em direção ao Guairá. Amedrontados, mais de 12 mil índios missioneiros foram obrigados a se deslocar do Guairá em direção à Província do Uruguai, ao sul, onde fundaram as reduções de Loreto e San Ignacio (atual província de Misiones, Argentina). O próprio Montoya organizou a retirada descendo o rio Paraná:

(...) fabricaram-se, em tempo brevíssimo, 700 balsas, sem contar canoas soltas em quantidade, embarcando nelas mais de 12.000 almas, as quais importavam nas únicas a escaparem deste tão tempestuoso dilúvio. (...) o ruído da ferramentas, a pressa e confusão, davam a impressão de aproximar-se o juízo final (...) Chegaram os Paulistas ao ‘pueblo’ já despovoado, investiram contra as portas dos templos e, encontrando resistência em abri-las, por estarem bem trancadas, fizeram-nas em pedaços (Montoya, [1639]1985:135).

Em 1750, com a assinatura do Tratado de Madrid, firmou-se o acordo entre as coroas portuguesa e espanhola que passava grande parte do Guairá ao controle português. Mas é com

a expulsão dos Jesuítas, em 1768, que a então próspera província sofre um brusco decréscimo populacional e mergulha em profunda estagnação econômica. Este período, que vai da expulsão dos Jesuítas ao final do século XIX, representa, na avaliação de Meliá (1987), “um vazio quase total na produção etnográfica Guarani de primeira mão” (Meliá, 1987:31). O que ocorreu foi uma transferência do pólo de produção econômico da Província Guairá para as minas de ouro descobertas em Minas Gerais. As poucas notícias sobre o antigo Guairá vem de viajantes ocasionais, demarcadores de fronteiras à serviço dos governos provinciais e nacionais e dos extratores de erva-mate e madeira que exploravam a região.

No início do século XIX começam as guerras de independência do Paraguai (1811), Argentina (1816) e Brasil (1822), mas é só após a Guerra da Tríplice Aliança, também chamada de Guerra do Paraguai (1865-1870), que as três fronteiras internacionais serão reconhecidas.

As informações históricas resumidas acima nos dão uma idéia do quanto é difícil fazer afirmações precisas sobre o passado histórico dos *Mbya* e *Nhandéva* atuais. Serão eles os descendentes de grupos que se refugiaram nas matas, mantendo-se por quase quatro séculos sem contato com os colonizadores? Será que seus antepassados viveram nas reduções jesuíticas? Na seção seguinte, veremos que os historiadores tendem a considerar como mais provável a hipótese de que os Guarani antigos, desde a conquista, viveram múltiplas experiências culturais, alternando períodos de vivências na mata, mais ou menos distantes dos colonizadores, com períodos de contato mais intenso, nas reduções jesuíticas ou como trabalhadores nas cidades e nas propriedades rurais dos colonizadores. Fica evidente também que os três subgrupos que conhecemos hoje (*Mbya*, *Nhandéva* e *Paĩ Teyviterã*) teriam se constituído a partir dessas experiências vividas no contexto colonial.

A cidade e a floresta

As fontes documentais do final do século XIX e início do XX referem-se aos grupos indígenas que viviam nas matas às margens do médio Paraná como “Monteses” ou “Kaigua”⁷. Susnik (1979/1980) explica que estes termos eram utilizados pelos colonizadores para identificar os diversos grupos Guarani, que até pelo menos o final do século XIX viviam

⁷ Koenigswald (1908:02) enumera algumas grafias que podem ser encontradas para o termo *Kayguá*: *cayua*, *caygua*, *caaygua*, *cayagua*, *cagoa*, *cayoa*, *caygoa*, *cayowa*, *cainguá*, *caa-owa*, *cahayaba*, *cahuahiva*, *cabaiva* e *ubayha*. Nimuendaju (1987:16) ao identificar as diversas “hordas Guarani” diz que o termo *Kaigua* é utilizado no Paraguai para denominar as “diversas hordas Guarani da mata”. Termo que, de acordo com autor, foi “transfigurado pelos brasileiros em Caiuá, Cayuáses etc.

refugiados em pequenas áreas residuais de floresta na serra de Maracaju, e entre os afluentes Monday, Acaray e Iguaçu (Susnik, 1979:180-190).

Em 1840, quando o espanhol Félix Azara percorreu a margem esquerda do Paraná, à serviço do governo paraguaio, observou que os monteses “aunque carecem de religión y leyes tienen alguna noticia del cristianismo adquirida por los indios desertores (...) hay entre ellos descendientes de los que fueram cristianos (...)” (Azara, [1847]1990:142).

Esta situação observada por Azara nos diz sobre como os diversos grupos Guarani sobreviveram física e culturalmente aos séculos que se seguiram à conquista e à colonização. Diferentemente do que se poderia supor, sua sobrevivência não foi garantida somente pelo isolamento geográfico e social nas matas, mas também por atitudes que combinavam diversos modos de interação com a sociedade colonial e pós-colonial. Essa questão é levantada por Branislava Susnik (1979:181) ao identificar, nos séculos XVII e XVIII, a existência de duas unidades sócio-espaciais características daquele período: o “pueblo” (táva) e o “monte” (ka’a) nas quais os Guarani encontravam-se duplamente inseridos. A autora explica que os “Guarani dos pueblos” eram compostos por “gente criolla, mestiza o Guarani” (1979:181), empregados nos povoados coloniais, principalmente na extração de erva-mate. Distintos dos “Kaýguá-Monteses”, “índios infieles”, que atacavam aqueles que ousassem adentrar seus territórios (Susnik, 1979:184). Seu argumento é que teria havido, ao longo de todo período colonial, um fluxo contínuo de “pueblinos” e “Kayguá-Monteses” circulando entre as aldeias na mata e os povoados coloniais. De um lado os “prófugos ‘cristianos’ o bautizados de los ‘táva’ y refugiados de las revueltas fracasadas” (Susnik,1979:181) buscavam refúgio nas matas fugindo ao assédio de missionários e colonizadores, de outro lado, os Monteses que saíam da floresta em busca de trabalho ou de proteção contra os ataques dos colonizadores.

A partir de meados do século XVII, prossegue a autora, após a expulsão dos padres jesuítas, houve um grande fluxo de “Guarani de los pueblos” em direção aos territórios dos Monteses, criando condições para o surgimento de uma clara distinção étnica e social entre eles, surgindo daí “una conciencia de dos ‘oréva’ mutuamente discriminatorios” (Susnik 1979:181). Essa observação é importante porque aponta uma possibilidade de entendermos como teriam se constituído os atuais subgrupos. A autora conclui que os antigos “Guarani de los pueblos” seriam os antepassados dos atuais Chiripá (*Nhandéva*), enquanto os *Mbya* e os *Pai Tevyterã* seriam, por sua vez, os descendentes diretos dos Monteses. Anos antes, num artigo de 1962, León Cadogan havia sugerido hipótese semelhante, dizendo que os Guarani que retornaram às matas, findas as reduções jesuíticas, seriam os antepassados dos atuais Chiripá e que no convívio com os Monteses teriam passado por um processo de

“reguaranización” (Cadogan, 1962:44). Ainda assim, argumenta, os Chiripá são o subgrupo “más aculturado” e “aparaguayado” entre os demais subgrupos (Cadogan, 1959:66)⁸.

Como podemos perceber, parece haver um consenso entre estes pesquisadores de que os três subgrupos atuais teriam se constituído em função de experiências históricas distintas no contexto colonial, e que as matas às margens do médio-Paraná teriam atuado como um local de gestação das suas identidades. Na seção seguinte, apresento a fase posterior desse processo, momento em que o território Kayguá é definitivamente conquistado pelos colonizadores. Tem início a dispersão daqueles grupos em direção a áreas geográficas bem distantes das margens do Paraná, como os litorais sul e sudeste brasileiros.

A grande dispersão

O final do século XIX parece ter sido o momento crítico no processo de desestabilização dos territórios dos *Kayguá*. As poucas fontes histórico-documentais disponíveis sobre este período demonstram que os ervateiros, madeireiros e as frentes de colonização agrícola, oriundas dos três países, que há séculos pressionavam a desocupação daquelas terras, finalmente, tiveram êxito.

Uma das melhores fontes de informação sobre a dispersão dos antigos *Kayguá* nos é apresentada por Nimuendaju ([1914]1987). Sua obra dá notícias sobre os deslocamentos de diversos “bandos” que, “demandando o mar”, teriam deixado o atual sul do Mato Grosso do Sul (área que corresponde ao território Kayguá) entre 1830 e 1913. Nessa grande onda dispersiva os grupos teriam chegado também em diversos pontos do planalto meridional e dos litorais sul e sudeste brasileiros. É difícil traçar o itinerário seguido por cada grupo, não apenas porque as informações de Nimuendaju são muitas vezes imprecisas e confusas, mas principalmente pelo modo como se dava o deslocamento. Ao longo das caminhadas os grupos se formavam e se dissolviam, se fundiam ou se separavam, dando origem a novas unidades sociais. O resultado é um emaranhado de caminhos ligando as margens do médio Paraná ao oceano Atlântico. Para se ter uma idéia, tomemos a descrição do itinerário seguido por alguns grupos *Apapocuva*: sua trajetória inicia-se no sul do Mato Grosso do Sul, passa pelo interior paulista e atinge o litoral paulista. Ali os *Apapocuva* se juntam a grupos que já haviam chegado ao litoral e retornam para o interior paulista. No entanto, a certa altura, tomam a

⁸ O viajante Juan Bautista Ambrosetti (1895) já se referia à existência de distinções subgrupais entre os Guaraní da margem esquerda do Paraná, deixando-nos a informação de que haveria entre eles os *Chiripá*, os *Apuitere*, *Baticola* ou *Baa-berá* (os três últimos Meliá diz tratar-se dos atuais *Mbya* (1987:33).

direção do oeste estado do Paraná até alcançar a foz do rio Ivaí, afluente do rio Paraná. Daquele ponto seguem novamente para o interior paulista onde são interceptados pelo próprio Nimuendaju que os convence a permanecer na Reserva do Araribá. De acordo com as informações do autor, membros desse mesmo grupo seguem outra vez para o litoral paulista.

O exemplo *Apapocúva* nos mostra como é difícil traçar um percurso que nos dê alguma pista sobre a história dos *Mbya* e dos *Nhandéva* na Tríplice Fronteira. Em minha opinião, sendo esta região a ponta sul do território Kaygua, o mais plausível é considerá-la como uma área de passagem e assentamento de diversos grupos Guarani que sobreviveram na região sob maior ou menor pressão dos colonizadores aos longos de todos estes séculos. Não me parece, como ocorre em determinadas áreas dos litorais sul e sudeste, que esta área seja de ocupação recente. As fontes históricas apresentadas aqui demonstram que a região manteve-se ocupada por diversos grupos Guarani desde a conquista no século XVI aos dias atuais. Não quero dizer com isso que seus ocupantes atuais sejam remanescentes diretos dos Guarani da conquista. Considerando sua mobilidade e os deslocamentos forçados que estes grupos viveram em mais de quinhentos anos de contato, seria uma hipótese absurda. Mas não me parece de todo absurdo imaginar que esta área manteve-se “viva” ao longo dos séculos como rota de passagem e assentamentos de diversos grupos que vão e vêm em direção ao litoral Atlântico ou para o interior em direção à bacia platina e médio Paraná.

Cruzando as informações fornecidas por Nimuendaju entre 1830 e 1913 com aquelas apresentadas por Schaden (1962), correspondentes à década de 1940, é possível, grosso modo, demonstrar um esquema com as principais rotas de deslocamento dos grupos Guarani num período aproximado de cem anos (1830-1940). A dificuldade de se cruzar as informações dos dois autores é que as unidades sociais identificadas por Nimuendaju são dezenas de “bandos”, “hordas” em deslocamento no espaço. Schaden, por sua vez, identifica as unidades sociais em três grandes subgrupos (Mbüa, Ñandéva e Kayová). De todo modo, o próprio Schaden reconhece que as informações sobre as “migrações recentes” que ele descreve partiram daquelas fornecidas por Nimuendaju no começo do século. Como meu interesse nesta seção é tratar dos subgrupos, adotei a perspectiva de Schaden que diz respeito aos deslocamentos dos subgrupos.

Partindo dos antigos territórios Kayguá, teríamos as seguintes rotas de deslocamento:

a) leste do Paraguai/sul do Mato do Grosso do sul, passando pelo interior de São Paulo até atingir seu litoral. Esta rota teria sido seguida por grupos *Nhandéva* (principalmente *Apapocúva*).

b) leste do Paraguai/nordeste argentino, passando pelo interior do Rio Grande do Sul, até atingir o seu litoral. Esta rota teria sido seguida por grupos *Mbya*.

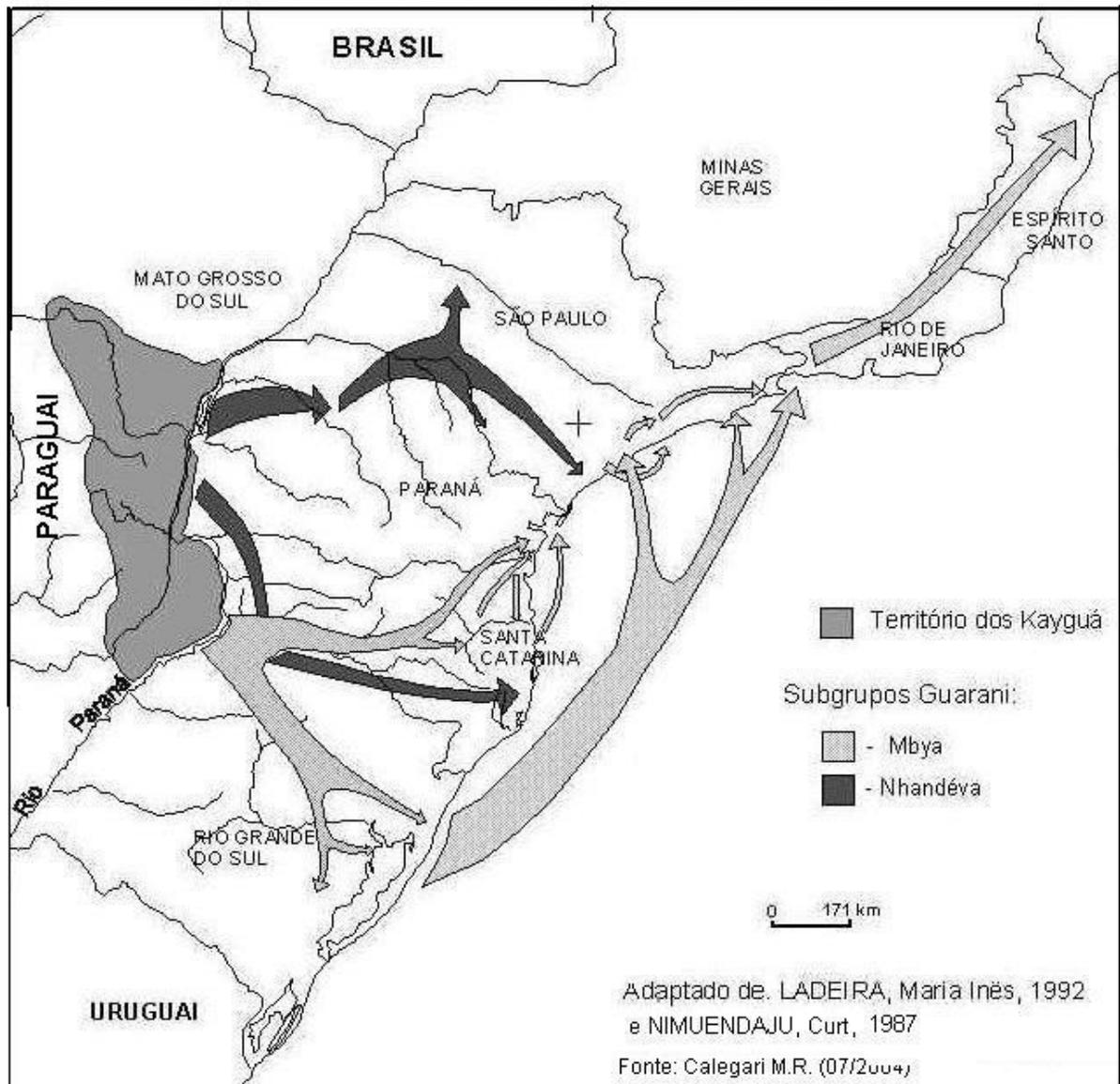
c) leste do Paraguai/nordeste argentino em direção ao oeste do Paraná. Esta rota teria sido seguida por grupos *Mbya* e *Nhandéva*. Os *Mbya* teriam seguido o rumo leste, em direção à bacia do rio Tibagi, no Paraná, de onde teriam atingido o sul do estado de São Paulo e, finalmente, alcançado o litoral sudeste. Sobre os deslocamentos dos *Nhandéva* (com exceção dos *Apapocúva* que estão bem documentados por Nimuendaju) são poucas as informações disponíveis. Na obra de Nimuendaju as margens do rio Paraná, entre Brasil e Paraguai, aparecem como a principal área de deslocamento de diversos pequenos grupos como os *Avachiripá*, *Yvytyiguá*, *Catanduva*, *Jatahy*, *Taňyguá*, *Oguauíva*, *Apapocúva*, (Nimuendaju, [1914]1987:14), grupos que são considerados por Schaden (1962) como pertencentes ao subgrupo *Nhandéva*.

Estas rotas de deslocamento podem ser visualizadas no mapa 4. Ele representa a ampla área entre a Bacia do Paraná e o oceano Atlântico, espaço através do qual os Guarani teriam se movimentado entre o final do século XIX e meados do XX. Conforme as descrições de Nimuendaju, na medida em que os grupos se movimentavam este espaço foi aos poucos pontilhado de aldeamentos, formando uma extensa rede de aldeias e caminhos. Se compararmos estas antigas rotas com as áreas de ocupação das aldeias Guarani atuais, veremos que os contornos são muito semelhantes.

Uma vez que grupos *Mbya* e *Nhandéva* teriam atingido a região de confluência dos rios Iguazu e Paraná, resta-nos saber como este espaço geográfico foi apropriado pelos dois subgrupos. Tanto as informações de Nimuendaju, quanto àquelas fornecidas por Schaden levam-nos a supor que já haveria uma clara distinção entre os dois subgrupos, de modo que cada um teria traçado o seu próprio rumo migratório estabelecendo uma rede de pontos de passagem (aldeias) na região.

Mapa 4

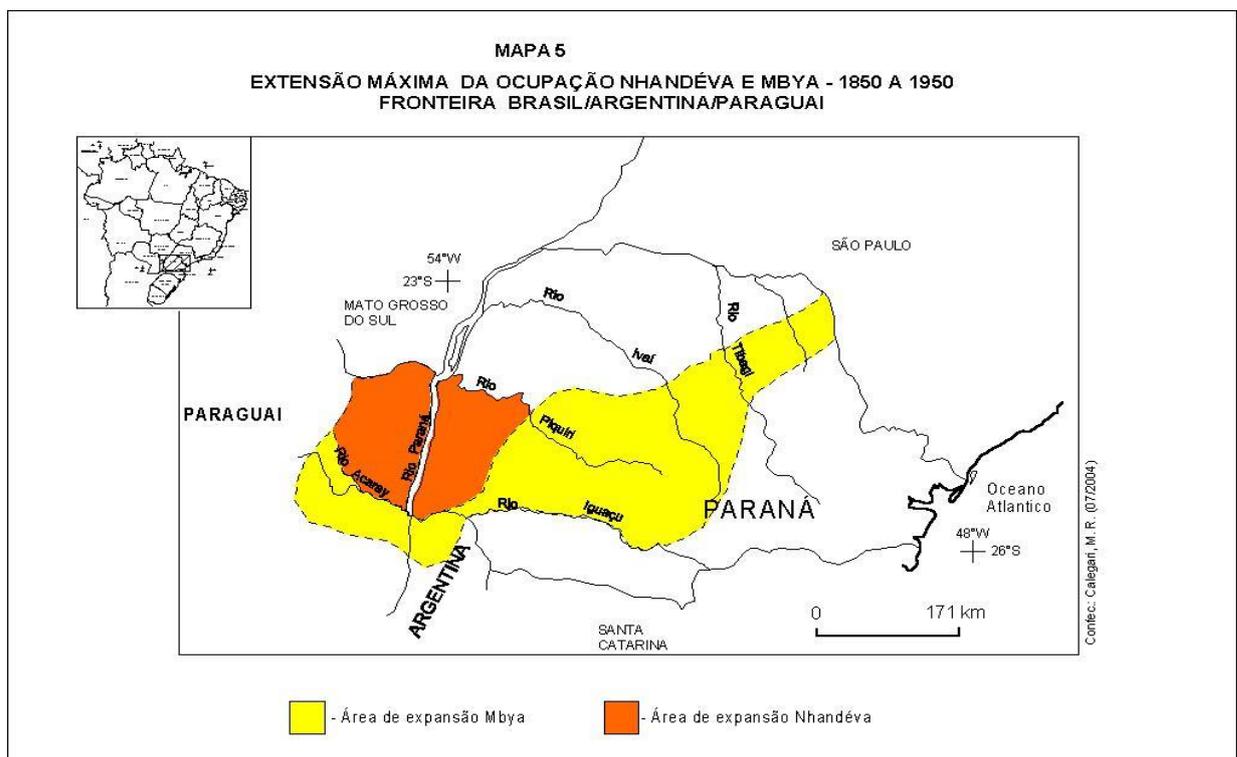
ÁREA DE DESLOCAMENTO DOS SUBGRUPOS MBYA E NHANDÉVA A PARTIR DOS "TERRITÓRIOS KAIGUÁ" - SÉCULOS XIX E INÍCIO DO XX



Os aldeamentos *Mbya* na Tríplice Fronteira seriam parte de um extenso cordão de aldeias ligando o médio Paraná aos litorais sul e sudeste. Informantes idosos *Mbya* contam que nas décadas de 1930 até meados de 1940, era possível alcançar as aldeias de seus parentes no litoral sudeste caminhando à pé, de aldeia em aldeia, desde a foz do rio Iguazu, passando pela bacia do Tibagi, vale do Ribeira no sul de São Paulo e litoral. Viagens que duravam muitos meses, não apenas por que a distância era enorme, mas também por que os grupos iam parando nas diversas aldeias ao longo do caminho.

Às margens direita e esquerda do rio Paraná, entre os afluentes Iguazu (sul) e Paranapanema (norte), aparecem como área de predomínio das “hordas” que Schaden reúne sob a denominação de *Nhandéva*. Um dos “bandos” identificados e localizados por Nimuendaju às margens deste rio - os *aváchiripá* – interessou-me especialmente, porque as informações oferecidas pelo autor coincidem com o que me disseram alguns informantes *Nhandéva*. Eles localizam a área ocupada por suas antigas aldeias (até aproximadamente a década de 1940) às margens do Paraná, entre os afluentes Iguazu e Piquiri, na margem brasileira, e Acaray e Monday, na margem paraguaia. Além disso, eles reconhecem o termo *aváchiripá* como umas de suas autodenominações. No entanto, os *aváchiripá* não seriam os únicos a ocupar esta porção do médio Paraná. Nimuendaju dá notícias da existência de diversos outros grupos aparentados entre si e estabelecidos naquela mesma região.

Cotejando as informações de meus informantes com aquelas apresentadas por Nimuendaju e Schaden, teríamos, conforme ilustra o mapa abaixo, duas áreas de ocupação e passagem dos *Mbya* e *Nhandéva*.



Se, como vimos, faltam-nos informações sobre a história desses grupos na região, mais difícil ainda é encontrar informações sobre como eles teriam se organizado neste espaço. O que se sabe é que até meados do século XIX havia, além de grupos Kaingang, madeireiros e

ervateiros, cuja atividade extrativa não foi capaz de fixar povoamentos. Em torno dos portos do rio Paraná, que serviam ao escoamento dos produtos extraídos na mata, existia pequenos povoados. Somente após a guerra do Paraguai (1865-1870) é que começaram a se concretizar os projetos estatais de ocupação efetiva das três fronteiras.

Os trabalhos de Pires (1975) e Ribeiro (2002) são dos poucos que envolvem pesquisa histórica sobre os grupos Guarani locais. Embora estejam focados nos processos históricos de desestabilização dos territórios indígenas ante a presença do colonizador, oferecem informações importantes acerca de sua constituição antiga.

Juntos, os dados das pesquisadoras cobrem um período de aproximadamente 120 anos: do final do século XIX aos dias atuais. Baseiam-se, sobretudo, em fontes histórico-documentais locais (companhias colonizadoras e órgãos da administração estadual), mas há também alguns depoimentos orais. Uma das informações históricas mais antigas diz respeito a um conflito entre grupos Guarani e Kaingang às margens do rio Iguaçu. Seu registro é importante porque mostra como os avanços migratórios dos Guarani “abriram passagem” em território Kaingang. Por outro lado, é surpreendente constatar que no final do século XIX, após 300 anos de conquista, grupos Guarani ainda estivessem utilizando as mesmas táticas guerreiras de avanço territorial de seus antepassados. Com base em fontes documentais da antiga província do Paraná e de relatos orais colhidos na década de 1970 entre lideranças Kaingang, Pires (1975:40-47) explica que, na medida em que os grupos *Mbya* avançavam pelo oeste do Paraná com destino ao litoral sudeste, os Kaingang que ali viviam eram gradativamente expulsos para o sul em direção às terras altas e de clima frio nas florestas de Araucária⁹. Estas informações fazem supor que os grupos *Mbya* recém-chegados teriam forçado a criação de um enclave territorial em pleno território Kaingang.

Os Brancos começam a se fixar na região nas últimas décadas do século XIX, quando são instaladas as bases militares em torno das quais surgiram os primeiros povoados: a Colônia Militar de Chopim (1882), às margens do rio Iguaçu, sudoeste do estado do Paraná, e a colônia militar de Foz do Iguaçu (1898), no extremo oeste, que deu origem à cidade de Foz do Iguaçu¹⁰. Em 1901 é fundada a cidade argentina de Puerto Iguazú, na outra margem do rio. As iniciativas dos governos em “nacionalizar as fronteiras” ocorrem, paradoxalmente, com a

⁹De acordo com Pires (1975:40) estes grupos Kaingang teriam vindo do estado de São Paulo em época muito anterior à chegada dos Guarani. A autora reúne vários documentos históricos que evidenciam a presença de grupos kaingang no sudoeste do Paraná desde pelo menos 1800, época dos primeiros registros históricos sobre a presença deles na região.

¹⁰Na fronteira brasileira as frentes de colonização avançaram no sentido leste/oeste, ou seja, de Curitiba em direção ao rio Paraná. Deste modo os Kaingang, que ocupavam com os Guarani o sudoeste do Paraná, na divisa com a Argentina, foram empurrados em direção ao oeste e noroeste do estado. Em meados do século XIX são criadas os primeiros aldeamentos Kaingang na região de Palmas e Guarapuava.

concessão da exploração comercial da madeira e da erva-mate a grandes empresas de capital estrangeiro, como a companhia Mate Laranjeiras S/A, que atuava no oeste do Paraná, a Companhia de Maderas del Alto Paraná, que explorava a área contígua em território argentino e La Industrial Paraguaya, na margem esquerda do rio Paraná, em território paraguaio¹¹.

Com a expansão da indústria extrativa surgem as estradas necessárias ao escoamento da produção: elas cortam de ponta a ponta as áreas ocupadas pelas aldeias guarani, ligando as áreas produtoras de mate e madeira das margens do rio Paraná ao oceano atlântico através da estrada Foz do Iguaçu/Guarapuava, construída no início do século XX, que ligava o extremo oeste do Paraná ao porto de Paranaguá, no litoral do estado.

É nesse período que serão criados os primeiros aldeamentos indígenas na região, destinados aos Kaingang e aos *Mbya* das margens do rio Iguaçu: Pinhalzinho (1912), Guarany e Jacutinga (1914). Com vida curta, estas áreas serão invadidas por posseiros e entregues à colonização agrícola pouco depois (Pires, 1975:40)¹². Alguns depoimentos que colhi entre os *Mbya* indicam que, uma vez expulsos das margens do Iguaçu no sudoeste do Paraná (na divisa entre o Brasil e Argentina), teriam buscado abrigo em áreas onde viviam seus parentes:

a) no oeste do Paraná: distante do rio Paraná, na área que corresponde aos atuais municípios de Cascavel e Toledo (onde a pressão das frentes de expansão só chegaria mais tarde, na década de 1940);

b) na província de Misiones (Argentina), ainda pouco povoada por Brancos naquele período:

c) nos litorais sul e norte de São Paulo e em diversos trechos da Serra do Mar.

Na década 1930, com a crise no chamado “ciclo da erva-mate” e o declínio na extração da madeira, a etapa seguinte no processo colonizador regional foi a limpeza do terreno e sua preparação para a implantação das colônias agrícolas, levado a cabo por

¹¹Desconheço a existência de pesquisas históricas sobre o trabalho dos Guarani nos ervais na Tríplice Fronteira. Uma ótima leitura para quem se interessa pelo assunto é o livro de Rafael Barret (1929). O livro, menos preocupado com dados históricos e etnográficos, faz uma denúncia ao mesmo tempo crua e comovente das condições de trabalho semi-escravos dos *Nhandéva* das margens do rio Paraná nos ervais no Paraguai no início do século XX. Obtive alguns depoimentos de velhos *Nhandéva* que trabalharam na extração de erva-mate nas décadas de 1920,30 e 40 e que confirmam a dureza do trabalho, como carregar nos ombros pesados fardos de erva-mate da mata até os portos no rio Paraná ou permanecer por horas a fio junto as fomalhas de secagem das folhas.

¹²Mota (1994:67) as comentar sobre as iniciativas oficiais de se criar áreas indígenas nesta região diz que elas eram frequentemente invadidas por fazendeiros interessados em expandir suas pastagens. Além disso, argumenta o autor, a falta de apoio oficial, a pouca terra disponível aos índios, as epidemias de varíola e a “extrema indigência” a que eram expostos, fazia com que muitos índios abandonassem as áreas recém-criadas. O autor avalia que o plano de criação destas áreas tinha por objetivo pacificar os índios hostis que atacavam os pequenos povoados e caravanas de viajantes e, assim, abrir espaço para a expansão das atividades pecuárias

companhias colonizadoras. São empresas de capital privado que se apropriaram das terras e depois as venderam para pequenos e médios agricultores. As Companhias que mais se destacaram nesta iniciativa foram a brasileira Industrial Madeireira e Colonizadora do Rio Paraná S/A (MARIPÁ) e as argentinas La Cía. Eldorado Colonización y Explotación de Bosques Ltda. S.A. e La Sociedad Colonizadora Alto Paraná Culmey. Na fronteira paraguaia, como vimos, a colonização agrícola se deu sem a mediação de companhias colonizadoras, sendo mais comum a invasão de terras por parte de agricultores brasileiros e paraguaios.

Se acompanharmos a trajetória das frentes de colonização no final do século XIX até as três primeiras décadas do século XX, nos três países, teremos o seguinte quadro: no estado Paraná, como já foi dito, ela seguiu do leste em direção aos campos de Guarapuava, atingiu a Bacia do Iguaçu, no sudoeste, e só alcançou as margens do Paraná, no oeste, mais tarde, por volta do final da década de 1930. Na província de Misiones, Argentina, ocorreu o mesmo. Em 1881, com a autonomia política desta província (antes ligada administrativamente à província de Corrientes) ocorre um surto de migração de colonos que irão ocupar inicialmente a Bacia do Iguaçu e Uruguai, na divisa com os estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Porém, em poucas décadas, estas frentes atingirão a área de confluência dos rios Iguaçu e Paraná. No Paraguai, o fenômeno das frentes de colonização ocorreu um pouco mais tarde. Na verdade, a ocupação da margem paraguaia do Paraná foi resultado do avanço das frentes colonizadoras brasileiras sobre aquele país, na década de 1960. Neste período, muitos agricultores brasileiros atravessaram a fronteira em busca de terras para o cultivo de soja, passando a ser conhecidos como “brasiguaios”. Esse atraso na chegada das frentes colonizadoras às margens do Paraná ajudou alguns grupos *Nhandéva* a manterem-se mais ou menos livres de pressão para abandonar suas terras, até pelo menos o início dos anos 1960.

As décadas de 1930/40 e 50 são especialmente marcantes na história dos dois subgrupos. É o período em que se implantam e se desenvolvem na região os projetos de colonização agrícola. No oeste do Paraná os colonos vêm do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina - são descendentes de alemães e italianos que migram em busca de terras para a agricultura familiar. Processo idêntico ocorre nas terras vizinhas da Argentina e do Paraguai. É o período de delimitação das áreas indígenas pelos governos nacionais. Entre as décadas de 1940/50 são criados três postos indígenas no sudoeste do Paraná: Mangueirinha, Rio das Cobras e Marrecas. Foram criados para abrigar inicialmente as populações Kaingang - somente mais tarde é que os *Mbya* que ainda ocupavam terras às margens do rio Iguaçu são

levados para Mangueirinha e Rio das Cobras. Até hoje eles são tratados como “hóspedes permanentes” pelos Kaingang (Pires, 1975:46)¹³.

Sobre as aldeias *Nhandéva* nesse mesmo período, o trabalho de Ribeiro (2002) traz informações importantes. O primeiro aldeamento *Nhandéva* foi criado em 1912, chamado Colônia Guarani, área de 500 hectares no que é hoje o bairro Três Lagoas, em Foz do Iguaçu. Como frequentemente ocorria, poucos anos depois a área foi tomada por agricultores. Como havia ainda terras disponíveis às margens do Paraná, na medida em que a colonização agrícola avançava os grupos *Nhandéva* iam se entrincheirando em pequenas manchas de floresta ainda livres. Sobre essa forma de ocupação dos espaços, informantes disseram-me que até as décadas de 1940/50 e 60 havia mais de vinte e cinco aldeias às margens do rio Paraná entre os afluentes São Francisco, São Francisco Falso e Arroio Guaçu (margem brasileira), e entre os afluentes Acaray, Arroio Pirapytã, Arroio dos Hermanas e o rio Itabo Guazu (margem paraguaia).

É difícil avaliar se esta busca por áreas de floresta por grupos *Nhandéva* significava o desejo de manterem-se longe dos Brancos ou se assim procediam por que os Brancos iam confiscando suas terras e os empurrando para áreas ainda não ocupadas. Levanto essa questão apenas para comentar que as informações históricas disponíveis nesse período indicam que havia contatos freqüentes entre Brancos e grupos *Nhandéva*. Aqui também parece se repetir aquele modelo de contato que vimos em períodos históricos anteriores, em que os índios mantêm-se ligados aos seus aldeamentos, mas desenvolvem diversas atividades de trabalho juntos aos Brancos, alternando vivência nas aldeias e povoados Brancos. Como veremos adiante, esse modelo perdura até hoje.

Os registros históricos indicam que a utilização da mão de obra *Mbya* e *Nhandéva* nesta região já ocorria desde o século XIX. Eram empregados na extração de erva-mate e madeira, no transporte destes produtos até os portos, no carregamento dos navios, na abertura de estradas para o escoamento da produção. Com o início da colonização agrícola na década de 1940, os índios são utilizados como mão-de-obra na construção de estradas, pontes e na construção civil, auxiliando na fundação dos assentamentos agrícolas.

Ribeiro (2002) chama a atenção para o fato de que nas fontes histórico-documentais sobre a colonização do oeste do Paraná, os *Nhandéva* aparecem identificados como

¹³ Esta não parece ser uma situação particular dos Guarani locais. Coelho dos Santos (1971:421) avaliando as condições de vida dos Guarani em diversos postos indígenas no sul do Brasil, na década de 1970, diz: “(...)Os Guarani, por sua vez, vivem nas reservas indígenas praticamente como intrusos, pois não há um único Posto no sul do Brasil para eles especialmente criado. Assim eles estacionam nos postos existentes, criados para atender Xokleng e Kaingang. E, evidentemente, nestes postos os Guarani se tornam minorias, vivendo marginalizados de tudo que ali ocorre”

“paraguaios” ou “estrangeiros”. Assim, em muitos episódios, a passagem deles entre as fronteiras foi considerada uma ameaça à soberania nacional. A autora argumenta que boa parte dos trabalhadores que extraíam erva-mate e madeira no lado brasileiro, os chamados *mensus*¹⁴, eram, na verdade, os “guarani modernos” que se comunicavam em espanhol com os colonizadores porque viviam a se deslocar entre o Brasil e o Paraguai (Ribeiro, 2002:167). Essa informação será importante para entendermos, mais adiante, a dificuldade dos Guarani, na década de 1980, para “provar” sua identidade étnica aos órgãos indigenistas quando tiveram suas terras inundadas pela hidrelétrica de Itaipu.

O quadro que se tem sobre a ocupação *Mbya* e *Nhandéva* nas décadas de 1950 em diante é bastante desolador. As aldeias *Mbya* às margens do Iguaçu já não mais existiam. Restavam pequenos aldeamentos *Mbya* entrincheirados entre as inúmeras colônias agrícolas na região de Cascavel, Toledo e Marechal Cândido Rondon. Meus informantes disseram que a desocupação dessas áreas foi feita pela polícia, outros dizem que foi por soldados do exército. Contam que eles chegavam em caminhões e obrigavam os moradores a abandonar suas casas. Ameaçados por armas, os moradores subiam nos caminhões e eram levados para os postos indígenas de Rio das Cobras e Mangueirinha. Com medo ou por não aceitarem a transferência, uma parte da população foi procurar abrigo nas aldeias de seus parentes em Misiones ou no litoral sudeste. No entanto, contam que as terras em Misiones, tal como o oeste paranaense, sofriam o mesmo processo de substituição da floresta pela agricultura. Assim sendo, o litoral sudeste tornou-se a alternativa mais adequada para quem não queria viver nos postos indígenas.

Informantes contam que depois de serem levadas aos postos indígenas de Mangueirinha ou Rio das Cobras, muitas famílias retornavam, à pé, para o mesmo local de suas antigas aldeias. Irritados, os soldados (ou policiais), com a ajuda dos colonos, ateavam fogo nas casas e roças, ou passavam por cima com tratores para impedir a reocupação das terras. Diversos informantes não continham as lágrimas ao falar de seus parentes (filhos, pais, mães e irmãos, famílias inteiras) mortos em emboscadas ou em conflitos pela desocupação organizados por Brancos armados.

No Paraguai, em 1965, sob ameaça de invasão dos colonos brasileiros, os padres e a freiras das congregações do Verbo Divino e Siervas del Espíritu Santo que atuavam junto aos *Nhandéva* desde o início do século XX, compraram alguns hectares de terra para abrigar os grupos desalojados pelos invasores.

¹⁴ Nas palavras de Bonato (2002:126) “(...) mensus, palavra de origem espanhola que significa mensalista, ou aquele que recebe por mês”.

Na margem brasileira do rio Paraná no final da década de 1960 restava apenas uma única aldeia *Nhandéva*, chamada Jacutinga, entre o rio Ocoy e o córrego da Jacutinga, afluentes do rio Paraná. De acordo com meus informantes, a aldeia foi perdendo terras na medida em que os colonizadores iam conquistando espaço para a agricultura. No início da década de 1970, a aldeia encontrava-se superpovoada (meus informantes falam em 120 famílias).

Em 1977, um ato expropriatório do governo federal coloca esta área à disposição do INCRA para fins de assentamento de colonos, que seriam retirados da área do Parque Nacional do Iguaçu (Almeida, 1995). Parte da população da Jacutinga, agora apenas uma estreita faixa de terra cercada por propriedades rurais, parte em direção ao Paraguai. Uma outra parte resiste até que, na década de 1980, começam os trabalhos de desocupação desta área, que seria inundada pelo lago da hidrelétrica. Sem um trabalho de investigação histórico e etnográfico adequado, argumenta Almeida, os dirigentes da Itaipu, em acordo com a FUNAI, destinam um área de apenas 231 hectares aos *Nhandéva*, espremida entre o lago e as propriedades rurais, no Município de São Miguel do Iguaçu. É o atual Posto Indígena Ocoy¹⁵.

Essas questões ficarão mais claras a seguir, através dos depoimentos dos meus informantes. Procurei reconstituir através da memória um pouco do passado histórico sobre a presença dos *Mbya* e *Nhandéva* nesta região. Começo descrevendo as dificuldades que se apresentaram nesta etapa da pesquisa, principalmente por tratar-se de um espaço de passagem, não de fixação das pessoas. Em seguida apresento alguns episódios dessa memória.

¹⁵Almeida (1995), em laudo antropológico sobre os *Nhandéva* do Posto Indígena Ocoy, aponta uma série de dificuldades enfrentadas por este grupo para “comprovar” sua identidade étnica juntos aos órgãos oficiais como a FUNAI e o INCRA (Instituto Nacional para Colonização e Reforma Agrária). Além da questão da “nacionalidade” dos *Nhandéva* que se deslocam entre as fronteiras, o etnógrafo cita outro problema que dificulta a demarcação de terras. Ocorre que nem sempre é possível aos técnicos responsáveis pelos laudos antropológicos estabelecerem relações históricas e sociais entre o grupo e um espaço territorial específico. Esta situação, argumenta Almeida (1995) “cria fatos jurídicos” que acabam por favorecer empresas, colonos e fazendeiros que se apoiam na alegação de que os Guarani seriam “nômades” - sem direito, portanto, a reivindicar uma área específica. O etnógrafo levanta ainda o problema de que boa parte dos grupos *Nhandéva* que na década de 1970/80 viviam na margem brasileira do rio Paraná, foram considerados “índios isolados”, “dispersos” ou em “processo de aculturação” pelos órgãos responsáveis pela demarcação das terras indígenas no Paraná. O autor chama a atenção para o fato de que os funcionários designados para contatar aqueles índios, desconheciam aspectos essenciais da sua organização social. Assim, os pequenos aldeamentos localizados pelos funcionários às margens do Paraná, argumenta Almeida, não eram “grupos de índios dispersos”, mas sim “comunidades/tekoha Guarani inseridas em amplo contexto social específico” (Almeida, 1995). Este e uma série de outros equívocos apontados em seu laudo contribuíram para que, em meados na década 1980, após a inundação pela hidrelétrica, o Posto Indígena Ocoy, com 231 ha. fosse demarcado.

Andar e conduzir a memória

Minha idéia inicial para esta etapa da pesquisa era conversar com pessoas mais velhas com o objetivo de reconstituir um pouco da memória histórica dos dois subgrupos nesta região. Enfrentei logo no início um problema: onde encontrar esses idosos ou idosas? Eles existiam nas aldeias, o problema é que eles pouco ou nada sabiam informar sobre o passado do lugar, porque não haviam vivido apenas ali. Comecei a perceber que teria dificuldades em reconstituir a memória local se insistisse em aprisioná-la aos limites da região da Tríplice Fronteira. E, se caso optasse por ampliar minha investigação histórica para outras áreas geográficas citadas por meus informantes, corria o risco de me perder num emaranhado de dados da memória difíceis de ordenar. Para que se tenha uma idéia o informante *Mbya*, Solibrano da Silva, 63 anos, relembando os locais por onde havia vivido desde a infância, citou passagens suas por Santa Catarina, litoral do Paraná, província de Misiones e litoral de São Paulo. De fato, de cada um destes locais por onde ele passou havia registros muito precisos em sua memória. Lembranças da sua infância numa aldeia “que os Brancos tomaram”, no início dos anos quarenta, próximo ao município de Iguape, litoral sul de São Paulo. Memórias das visitas aos parentes em aldeias próximas, na planície litorânea e na serra, caminhando a pé em “belos caminhos” (*-ape porã*) abertos na Mata Atlântica. E também os deslocamentos de grandes distâncias, como a visita que ele, seus pais e três irmãos menores fizeram a parentes em Misiones. Solibrano era adolescente e tem boas memórias desse período. Não foi uma viagem planejada por sua família. Na verdade, como ele mesmo diz, eles “foram andando, até chegar na Argentina”. No começo da viagem, quando deixaram o litoral, andaram uns trechos a pé, parando para descansar na mata. Ao aproximarem-se da divisa dos estados de São Paulo e Paraná conta que havia muitas estradas e que pegavam carona em caminhões que transportavam madeira. Passavam dias morando em acampamentos de madeireiros Brancos. Trabalhavam na derrubada de árvores, na carga e descarga dos caminhões e depois conseguiam carona para seguir em frente. No norte do Paraná, descansaram em Laranjinha, e foi nessa aldeia que seu irmão menor morreu de sarampo. Foi ali também que se separou de seus pais e seguiu sozinho para trabalhar com Brancos numa fazenda de café na região de Londrina. O “patrão era muito ruim”, comenta, dizendo que passava fome e que chegou a ser surrado. Com dezenove anos, partiu em direção ao Posto Indígena Rio das Cobras, onde reencontrou seus pais e os dois irmãos. Numa viagem de caminhão ao oeste catarinense (contratado por madeireiros), conheceu sua esposa, Benícia, recentemente falecida. Após o casamento o casal foi viver em Misiones, junto aos pais dela,

num aldeamento chamado Tekoa Jagua Pytã. Tempos depois, quando nasceu o segundo filho do casal, eles retornaram ao Rio das Cobras. Mas estes não foram os únicos deslocamentos que Solibrano descreveu. Houve retornos ao litoral paulista, antigos e recentes. Deslocamentos em várias direções e por razões diversas, como mortes ou desentendimentos familiares, procura por oportunidade de emprego, ameaças de invasão de terras pelos Brancos e inúmeros “passeios” em visitas aos parentes em outras aldeias.

Fui percebendo que para reconstituir a memória histórica da Tríplice Fronteira teria que considerá-la como área de deslocamento contíguo a outras áreas geográficas distantes. Sem forças para tal empreendimento, resolvi organizar uma rede de informações para poder localizar alguns informantes aptos a narrar apenas os episódios locais, independentemente de terem nascido nesta área. Importava apenas que tivessem alguma memória de sua passagem pela região nos últimos quarenta ou cinquenta anos. No entanto, esta busca não foi tranquila. Quando alguém me dizia que conhecia uma pessoa que atualmente vivia na aldeia x ou y e que ela poderia me informar sobre aquele período histórico eu partia imediatamente ao seu encontro. Mas, nem sempre a alcançava: “acho que foi ao Paraguai”, diziam-me os *Nhandéva*, no lado brasileiro, ou “foi para São Paulo” (referindo-se às aldeias do litoral paulista), diziam os *Mbya*. No caso de pessoas que estavam fora do conjunto de aldeias pesquisadas eu interrompia a busca.

Aos poucos fui percebendo que reconstituir a história daquele espaço territorial a partir da memória de seus moradores era uma tarefa impossível (ou pelo menos imprópria) levando-se em conta que é um espaço de mobilidade, não de fixação das pessoas. A frequência com que elas se movem de um lugar para outro não permite a aderência de uma memória coletiva ao espaço geográfico. São ocupantes de um espaço itinerante, estão de passagem, vieram de outro lugar e em breve estarão partindo.

Isso não significa que sejam incapazes de armazenar conhecimento histórico, guardar e organizar suas lembranças passadas. O conhecimento histórico de que dispõem reflete a sua condição de *guataha*, “caminhante”: são lembranças de suas passagens, idas e vindas **através** deste território de confluência dos rios Iguaçu e Paraná. Este espaço geográfico é visto como uma superfície de percursos. Deste modo, o que pude registrar destas memórias são episódios vividos durante suas passagens.

Isso nos remete à questão do “lugar” da memória histórica dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. Se ela não se cristaliza num determinado território, onde ela se encontra? Será possível falarmos em memória coletiva quando não existem grupos que se mantenham minimamente estáveis no espaço e no tempo? A figura do “homem-memória” (Le Goff, 1996:427), o

guardião da memória coletiva entre os povos sem escrita, parece uma figura ausente entre os *Mbya* e os *Nhandéva*. Sua memória histórica não se acumula num determinado espaço, nem se perpetua num determinado grupo. Ao contrário, ao invés de se acumular num grupo ela se pulveriza, ao invés de se perpetuar no espaço ela é transportada pelas pessoas. O que não quer dizer que ela desapareça ou se apague. Continua a existir, mesmo “fora do lugar”, porque está nas pessoas. Esse “estado da memória” dos meus informantes criou situações curiosas. Muitas vezes, na tentativa de reconstituir a memória histórica na Tríplice Fronteira, meus informantes descreviam com muito mais riqueza de detalhes suas memórias de outros lugares. Esta situação fez com que eu abandonasse o critério que antes havia definido, de conversar com os moradores antigos, pessoas que estavam há mais tempo nos aldeamentos. Em diversas ocasiões, pessoas recém-chegadas nas aldeias tinham muito mais informações sobre o passado daquela região do que os moradores mais antigos. Muitos recém-chegados tinham lembranças de suas passagens antigas pela região, enquanto que muitos moradores antigos, que estavam nas aldeias há dois, três, quatro anos, por não terem se deslocado aqui no passado, pouco ou nada sabiam sobre esta região.

A grande mobilidade das pessoas através de um amplo espaço produz um universo heterogêneo de experiências históricas. Isto dificulta qualquer tentativa, por parte do pesquisador, de enquadrar os Guarani num contínuo histórico quanto ao “grau de integração na sociedade nacional”, nos moldes propostos por Darcy Ribeiro (1996:254). Um mesmo informante pode narrar episódios impregnados pela presença dos Brancos e, em um outro momento, descrever sua vida vivida no mato por vários anos longe do contato com os Brancos.

Os *Mbya* e os *Nhandéva* chamam de *nhanerembyppy nhepyrõ reko nhemombe’u*, as histórias relativas à criação do mundo pelos deuses. As *yaguare nhemombe’u*, são as “histórias de antigamente”, também chamadas de *casos* (com acento hispânico) no falar dos *Nhandéva*. Enquanto as primeiras têm uma estrutura fixa e invariável, ou seja, são contadas da mesma maneira (com pequenas variações) pelos dois subgrupos, as *yaguare nhemombe’u*, ou *casos*, são narrativas pessoais ou no máximo circunscritas memória de pequenos grupos familiares que passaram pela região.

O que poderemos depreender dos episódios a serem narrados a seguir é a gradativa transformação de um espaço que era aberto à passagem dos grupos *Mbya* e *Nhandéva* em um espaço medido e esquadrihado por estradas, cidades e fronteiras internacionais. As narrativas deixam evidente que o contato com os Brancos não constitui um problema em si. O problema começa quando a presença dos Brancos cria uma barreira à mobilidade.

As narrativas cobrem um período aproximado de oitenta anos, das primeiras décadas do século XX aos dias atuais.

Os *Mbya* vão à guerra

Um episódio dos mais antigos descreve um conflito entre grupos *Mbya* e, provavelmente, grupos Kaingang, no oeste do Paraná, no início da década de 1920. A narrativa foi feita por Maria Benitez, uma senhora *Mbya* de 88 anos, no Posto Indígena Ocoy, casada com o *Nhandéva* Gerónimo Alves, de 87 anos. Pela idade da informante hoje e sua idade presumível à época do episódio, é possível situar sua ocorrência por volta de 1920.

O registro é importante porque faz referência ao modo como podem ter se dado os deslocamentos de grupo *Mbya* das margens do rio Iguaçu, no sudoeste do Paraná, na divisa com a Argentina, em direção ao oeste do Paraná, muito provavelmente tentando abrir um caminho em direção ao litoral sudeste. No período de ocorrência do episódio é quase certo que este caminho já existia, e que o conflito pode ter ocorrido com pequenos grupos Kaingang que resistiram à ocupação.

Maria conta que, quando criança, ela, seus pais, seus irmãos e outras cinco famílias saíram de uma aldeia às margens do rio Iguaçu, na divisa com a Argentina para visitar parentes num aldeamento *Mbya* às margens do rio Memória, distante aproximadamente 300 km, na área que corresponde hoje ao município de Toledo, no oeste. No caminho, quando o grupo atravessava o rio Guarani, afluente da margem direita do Iguaçu, foi atacado por um grupo que Maria chama de *Tupi* - denominação que os *Mbya* e os *Nhandéva* aplicam a todo grupo indígena não-Guarani.

O ataque foi dirigido aos homens que haviam saído para caçar, enquanto as mulheres e as crianças descansavam numa *paraje*, pequena área de acampamento que se abriu na floresta para o abrigo dos caminhantes. Eles voltaram assustados para avisá-las que haviam sido atacados por flecheiros *Tupi*. Dois deles, um solteiro e um casado, haviam sido mortos. Com medo de seguir caminhando, o grupo permaneceu escondido na mata por três dias. Enquanto procuravam se esconder dos agressores, dois *xondáro* (rapazes solteiros) voltaram ao aldeamento de onde haviam saído, para pedir reforço para revidar o ataque. Enquanto esperavam o retorno dos rapazes todos falavam baixinho, o choro das crianças era abafado pelas mães, o fogo, não podia ser aceso, tudo para não chamar a atenção dos *Tupi*. Para se alimentar comiam os frutos do *apepu* e da guabiroba que encontravam caídos. Três dias depois, os rapazes retornaram acompanhados de mais de vinte e cinco homens, armados de arco e flecha,

foice, facão e espingardas. Não haviam encontrado nenhum *Tupi*, mas tinham uma boa notícia para o grupo: com medo de ataques os *Tupi* teriam fugido e abandonado sua aldeia, há poucos quilômetros do acampamento. Deixaram para trás suas casas e roças e até mesmo alguns pertences como panelas, baldes, bacias, enxadas e até roupas. A terra era boa, havia muita caça e um rio ali bem perto. O grupo fundou ali sua própria aldeia e logo novas famílias foram chegando. Os *Tupi* nunca mais foram vistos.

A redescoberta dos Brancos

A narrativa feita pelo pajé *Mbya* Manoel Firmino, 76 anos, na aldeia Palmeirinha, Posto Indígena Mangueirinha, mostra que embora o contato com os Brancos fosse muito antigo e bastante freqüente, as crianças e as mulheres pouco os conheciam. O próprio Manoel conta que até os 13 ou 14 anos nunca havia visto um Branco de perto. Não que não houvesse Brancos na região onde nasceu. Seu pai freqüentemente trabalhava com Brancos na extração de erva-mate e madeira às margens do rio Iguaçu, no lado argentino, perto do atual município de Deseado. No entanto, como ele era pequeno não participava dessas frentes de trabalho, não sabia falar português, nem espanhol como seu pai e os homens mais velhos. Conta que nesta época tinha muita curiosidade para saber como era um Branco fisicamente, o que eles comiam e como era a sua língua. Seu pai e outras pessoas mais velhas lhe contavam. Mas, como ele era pequeno, costumavam inventar estórias para zombar do medo que ele dizia ter. Uma destas histórias dizia que os Brancos matavam os *Mbya*, abriam-lhes a barriga enquanto ainda estavam vivos e retiravam-lhes com as mãos as entranhas para cozinhar e fazer sabão num grande tacho de metal¹⁶. Outra estória, não menos aterradora, contava que os Brancos matavam e comiam os *Mbya* caso os encontrassem no mato. É por isso que os Brancos teriam barba e bigode: eram os cabelos dos *Mbya* presos entre seus dentes¹⁷.

Seu primeiro encontro com Brancos teria ocorrido às margens do rio Iguaçu, no lado brasileiro. Manoel conta que ele e sua família vinham da Argentina visitar parentes. A

¹⁶ Esta estória fez-me lembrar de Leandro, um velho *Nhandéva* do *Ocoy* com deficiência auditiva: toda vez que nos encontrávamos ele sorria e fazia um gesto esfregando as mãos apontando-me a barriga. Intrigado, perguntei a seu irmão o que ele queria me dizer. O irmão respondeu-me que sendo eu um Branco Leandro queria jocosamente dizer-me que não fizesse sabão com suas entranhas!

¹⁷ Ladeira (1992:25) explica, sem referir-se às fontes, que o termo *Jurua*, utilizado pelos *Mbya* para denominar os Brancos, em significado literal seria: “(...) ‘boca com cabelo’”, uma referência à barba e ao bigode dos europeus portugueses e espanhóis conquistadores”. O vocabulário de Guarani/Português organizado por Assis (2000:51), também traduz o termo *Jurua* como: “bigode, barba que nasce na lábio superior”. Montoya (1876) traduz o termo *yuruá* como “boca abierta”. Apesar destas informações considero prematura qualquer associação entre o que diz meu informante e os sentidos apresentados pelo termo.

caminhada era longa, mais ou menos três dias pela mata. A travessia pelo rio era feita nos barcos que transportavam erva-mate. Já em território brasileiro, a certa altura o grupo encontrou uma trilha estreita que parecia desbastada a facão há poucos dias. Seu pai e irmãos mais velhos sabiam tratar-se de uma trilha aberta pelos Brancos: era assim que começavam as estradas, disseram-lhes. Seguindo adiante o grupo viu um acampamento aparentemente vazio. Havia sinais de fogo pelo chão, ferramentas de trabalho, roupas e panelas - evidências de que os Brancos estavam por perto. Caminhando mais um pouco já era possível ouvir bem perto os motores dos caminhões. O grupo foi avançando aos poucos pela estrada. Não é que tivesse medo dos Brancos, afinal seu pai os conhecia bem e entendia sua língua. É que corria a notícia, na época, que a “polícia” (provavelmente soldados dos batalhões de fronteiras) estariam impedindo a passagem das pessoas entre os países. Avaliando que pudessem ser presos ou até mortos, o grupo decidiu que era preciso encontrar um outro caminho. Mas os Brancos já estavam por todo lado, recorda-se Manoel: não havia mais como continuar a caminhada sem que se deparassem com Brancos nos caminhos.

Seu pai avaliou que talvez a melhor estratégia fosse ir à frente e verificar quem eram os Brancos que estavam adiante na estrada. De qualquer maneira, ele voltaria imediatamente para avisar sua família. Manoel, sua mãe e seus quatro irmãos mais velhos ficaram escondidos na mata às margens da estrada. Ao longo da estrada seu pai teria visto inúmeras barracas de lona e muitos soldados uniformizados e armados. Mas sentiu-se encorajado para a aproximação porque, de longe, viu que havia parentes seus trabalhando com os soldados. O pai retornou para onde estava a família, contou o que havia visto e decidiu que se aproximaria dos soldados, e talvez mesmo conseguisse trabalho com eles. Caminharam por mais de meio dia até avistarem um acampamento com barracas de lona. Era a primeira vez que Manoel via um Branco. “Tive medo”, confessa, “naquele tempo os Brancos nos matavam”. Caminharam sem facões ou flechas que usavam para caçar nos caminhos. Deixaram guardados no mato para pegar mais tarde. A recepção dos soldados foi pacífica. Ofereceram comida e trabalho no carregamento de caminhões de toras. Seus parentes ofereceram-lhe abrigo em sua própria *paraje*, uma cabana coberta de folhas de palmeira às margens da estrada. Sua mãe ganhou panelas como pagamento para lavar e cozinhar para os soldados. Seu pai ganhou roupas e ferramentas.

O caminho do sonho

Outro episódio de encontro com Brancos é narrado por Guillermo, pajé *Nhandéva* do Ocoy. Desta vez, a passagem pela fronteira foi barrada e o grupo teve que buscar um caminho alternativo. Guillermo afirma que na época tinha dezoito anos. Como me disse que tem hoje noventa e três anos, presumo que o episódio tenha ocorrido na década de 1920. Seu grupo saiu de uma aldeia no Paraguai e ia participar de uma cauinagem oferecida pelo pajé de uma aldeia na margem brasileira: “onde todos se alegravam e ficavam bêbados de cauim”.

O grupo era composto por quatro ou cinco casais e seus filhos, e muitos rapazes solteiros interessados em encontrar possíveis esposas. Guillermo foi com seus pais e três de seus irmãos maiores. Os rapazes solteiros, excelentes flecheiros, andavam à frente do grupo para defendê-lo dos possíveis ataques de onças. Com eles seguia também o tocador de *mimby*, flautista que anunciava a chegada dos visitantes. O som dos *angu'a*, os tambores dos anfitriões, era o sinal das boas-vindas aos visitantes.

Antes da viagem as mulheres cozinhavam *mandi'o* (mandioca) e *jety* (batata-doce) e preparavam *mbojape* (bolinho de massa de milho assado) e *mbeju* (beiju) para alimentar o grupo na viagem. Aos homens cabia prover a carne de caça, para o que faziam pequenas incursões na mata à beira dos caminhos. Matavam com flechas, espingardas ou armadilhas capivaras, pacas, veados, tatus.

Para chegar às margens do rio Paraná, o grupo seguiu um caminho antigo, utilizado somente pelos *Nhandéva*, mas que nesta época já era usado como via de transporte dos produtos dos ervateiros e madeireiros para escoamento em direção aos portos do rio Paraná. No local conhecido como *Paso Kue*, hoje inundado pelo reservatório da hidrelétrica, tomou um barco carregador de erva-mate e entrou em território brasileiro. Depois de andar uns poucos quilômetros em território brasileiro, o grupo foi interceptado por soldados do exército que, confundindo-o com paraguaio, exigiu que retornasse. Os soldados disseram: “se vocês são brasileiros podem ficar, mas se forem paraguaios tem que ir embora”. “Nós não entendíamos direito o *karaí ayvu* (a língua dos Brancos), explicou-me Guillermo, “e eles não entendiam o *nhandeayvu* (nossa língua). Os soldados diziam “volta, volta” e apontavam a beira do rio. “Ficamos com medo das armas deles”. O grupo concordou em voltar, mas como era noite foi-lhes permitido dormir ali mesmo onde estavam. Naquela noite o pai de Guillermo, que era pajé, sonhou que caminhava num *tape porã*, um “caminho bonito” na floresta: estreito, sinuoso e quase fechado pela mata. Enquanto ele caminhava podia até mesmo sentir o *mbiroy*, a sensação de

frescor na pele de quem caminha na mata. Era muito diferente dos *-ape ü* (“caminhos pretos”) estradas asfaltadas por onde se caminha hoje.

Seu pai acordou, fumou o cachimbo e contou o sonho. Disse que sentia muita raiva dos Brancos e que não queria voltar. Juntou o grupo bem cedo, fazia muito frio e ainda tinha estrela no céu. Mandou que todos o acompanhassem. Tomaram outro caminho no meio do mato, “o mesmo caminho que ele viu em sonho”. Fizeram menção de voltar, apenas para enganar os soldados, e entraram numa trilha na mata que os levou, dois dias depois, à aldeia de destino.

O cerco aos caminhos

Os episódios sobre a transferência dos *Mbya* e *Nhandéva* para as áreas delimitadas pelos governos, os postos indígenas, mostram que ocorreram diversas situações de enfrentamento, fuga e negociações com os Brancos. Mas o que chama a atenção nestes episódios é que, além de tudo isso, há ainda outro componente em particular que fazia com que rejeitassem, de início, a vida nos postos: a possibilidade de perderem a sua liberdade de locomoção.

Até o final da década de 1970, os *Mbya* e os *Nhandéva* alternavam períodos vivendo em áreas delimitadas pelos governos e vivências em seus próprios assentamentos, livres do controle oficial. Do final da década de 1970 em diante todas as áreas por eles ocupadas se encontravam sob a jurisdição de governos e/ou instituições religiosas. Em determinadas situações, a criação destas áreas, administradas por Brancos, representou ameaça à mobilidade dos seus moradores. O problema maior era a incompreensão e, muitas vezes, a recusa por parte dos administradores, em permitir que os moradores visitassem seus parentes em outros lugares e que recebessem a visita deles. Essa incompreensão subsiste até hoje. Nas conversas que mantive com diversos administradores, o assunto principal era a dificuldade que eles têm em implantar e desenvolver projetos agrícolas ou de criação animal como alternativa de renda e de produção de alimentos nos postos indígenas *Mbya* e *Nhandéva*. O comentário mais freqüente é que os “Guarani não param” e que por isso os projetos iniciados são sempre interrompidos.

A narrativa feita pela *Mbya* Maria Gonçalves, de 72 anos, da aldeia Pinhal, Posto Indígena Rio das Cobras nos ajudará a entender melhor essa questão. Ela conta que no início da década de 1940 todos os moradores de um aldeamento próximo ao atual município de Toledo foram obrigados pela “polícia” a transferirem-se para o Posto Indígena Mangueirinha.

Em décadas anteriores, comenta, havia um grande número de pequenas aldeias naquela região mas a população foi se dispersando à medida em que os Brancos chegavam. Por diversas vezes seu grupo já teria sido levado de caminhão pela “polícia” ao Posto Indígena Mangueirinha, aproximadamente 200 km da cidade de Toledo, mas sempre retornavam ao local e reconstruíam as aldeias. A recusa em permanecer naquele Posto, deve-se, de acordo com Maria Gonçalves, ao administrador da época que, com a ajuda dos Kaingang, tentava controlar a entrada e a saída dos moradores. Para entrar e sair da área era preciso pedir permissão ao administrador e aos caciques Kaingang. Como as visitas e a chegadas de parentes eram freqüentes, os conflitos começaram: os *Mbya* querendo sair ou entrar e o administrador e os Kaingang não permitindo. Maria conta que pessoas que desobedeceram as ordens dos “donos” foram surradas e expulsas, ou enclausuradas por vários dias em cadeias construídas e vigiadas pelos próprios Kaingang¹⁸. Revoltados com a medida, o grupo resolveu abandonar o posto indígena. Muitas famílias foram para Misiones, outras para o litoral sudeste ou procuraram abrigo no Posto Indígena Rio das Cobras. A situação parece ter sido resolvida mais tarde, quando uma nova área dentro do Posto - distante dos Kaingang - foi destinada aos *Mbya*, área que corresponde hoje ao Pinhal¹⁹.

Queremos o nosso caminho

O início da década de 1980 foi particularmente marcante para os *Nhandéva* do lado brasileiro. Já no final de década de 1970 os governos do Brasil e do Paraguai vinham fazendo estudos sobre a viabilidade técnica da construção da Hidrelétrica de Itaipu. Nesse período, os *Nhandéva* da Jacutinga, último aldeamento na margem esquerda do Paraná, teriam sido

¹⁸ Informantes contam que ainda hoje, nos postos que dividem com os Kaingang, em situações de conflito com eles, como em brigas entre indivíduos dos dois grupos, a prática das surras e prisões são muito freqüentes.

¹⁹ No mesmo Posto Indígena Mangueirinha, outro episódio, ocorrido na década de 1970, descreve situação semelhante. Um administrador teria implantado um projeto agrícola e, sob ameaça de uso de força, obrigava os *Mbya* a trabalhar por muitas horas seguidas. Um informante que serviu ao exército brasileiro na juventude comparou a vida no posto com a vida no exército. Disse que havia toque de corneta para acordar pela manhã, para o almoço e para o jantar no fim da tarde. O administrador fiscalizava pessoalmente o trabalho, punindo aqueles que apresentassem baixo rendimento na produção ou que parasses para descansar sem suas ordens. Teria ainda proibido a entrada dos *Mbya* vindos de Misiones dizendo tratar-se de “estrangeiros”. Uma versão desse episódio é descrito por Pires (1975) que, no entanto, se baseia em depoimento dos Kaingang, o que torna mais verdadeiro o fato pela semelhança dos detalhes. Segundo sua informação o chefe do posto seria um tenente da reserva “que procurou implantar no Posto um regime de quartel” (...) “os índios contam que as sete horas tocava-se a alvorada e eles tinham que ir para o trabalho. Se algum deles faltasse (homens ou mulheres) o Chefe do Posto mandava a polícia indígena a sua casa para buscá-lo”. Diz ainda que nesse período das 54 famílias Kaingang 14 teriam abandonado o Posto. E conclui, “como era de se esperar, as lavouras coletivas fracassaram. Seguiu-se um período de fome e penúria” (Pires, 1975:53).

contatados por diversos agentes do governo brasileiro para tentar convencê-los a abandonar a área.

Alejo Bogado, pajé *Nhandéva* do Posto Indígena Tekoa Anhetete, lembra-se das negociações com os Brancos (agentes do INCRA, de acordo com o Laudo Antropológico de Almeida de 1995), e deixa claro qual era a opinião de seu grupo sobre a questão. As primeiras ações dos Brancos visavam impedir os deslocamentos entre as fronteiras dos dois países, facilitada pela construção da Ponte da Amizade na década de 1950. Os Brancos teriam avisado aos aldeões que estava proibida a vinda de “paraguaios”. Alejo era nascido no outro lado do rio, no Paraguai, mas estava no lado brasileiro quando foi interrogado. Um deles teria lhe perguntado:

- *Ndepa paraguaio he 'i?* (“você é paraguaio?”)

Ao que ele respondeu:

- *xe ndaha 'ei paraguayo Guarani ha 'e ixupe* (“eu não sou paraguaio, eu sou Guarani”).

O Branco então perguntou:

- *ha möo renasce ?* (“onde você nasceu?”)

E Alejo respondeu:

- *xeve ndaikwaai voi xe moo pa anasce ha 'e ixupe ambojaru ixupe!* (“eu não sei onde nasci!”).

Alejo respondeu que não sabia o seu local de nascimento por que teria percebido que a verdadeira intenção do agente com a pergunta era expulsar aqueles que dissessem ter nascido no Paraguai.

Os Brancos teriam retornado outras vezes, numa delas teriam oferecido dinheiro para a passagem de volta àqueles que declarassem a nacionalidade paraguaia. E ameaçou: “aquele que não voltar ao Paraguai ficará para sempre no Brasil, não poderá mais atravessar a fronteira”. Ao que Alejo respondeu:

- *xe ndaipotai plata!* (“eu não quero dinheiro!”)

- *roipota rape yma!* (“queremos nosso caminho antigo!”)

O episódio teve outros lances dramáticos, como a oferta de lotes de terras semelhantes aos que receberiam os agricultores locais que tiveram suas propriedades inundadas. Na interpretação de Alejo, o então cacique da Jacutinga, Fernando Martins, o *Camba'y*, teria, agido de má fé e fechado um acordo com os Brancos. Ele teria aceito um lote de terras e partiu com sua família para um loteamento que estava sendo construído há uns trinta

quilômetros da Jacutinga. No entanto, teria retornado dias depois à Jacutinga ao constatar que seu lote tinha apenas 1 hectare, e que era impossível produzir alimentos e acomodar sua família. Alejo conta que neste período muitas famílias retornaram ao Paraguai e se estabeleceram nas aldeias de Acaray-Mi, Kiritó e Arroyo Guazú.

Os agentes teriam retornado a Jacutinga às vésperas da inundação para avisar à população que as águas iriam subir nos próximos dias. Tiveram que abandonar suas casas e roças e seguir os agentes. Foram alojados num terreno mais alto com a promessa de que ali poderiam ficar. Alejo diz que quando as águas foram subindo deu-se conta de quão pequena era a área que lhes foi destinada. Espremida entre o reservatório e as propriedades rurais é o Posto Indígena Ocoy, com 231 hectares.

* * *

Quando conversava com os *Mbya* e os *Nhandéva* sobre o período em que perderam suas terras para os Brancos, surpreendeu-me saber que mesmo com as transferências forçadas de um lugar a outro e as barreiras impostas à liberdade de movimento, os seus deslocamentos continuavam. Varias pessoas afirmaram que com o crescimento das cidades, o surgimento de estradas asfaltadas e linhas de ônibus os seus deslocamentos foram facilitados, podendo agora visitar parentes distantes gastando poucas horas de viagem. Mesmo com todas as dificuldades impostas à sua locomoção, seus deslocamentos nunca deixaram de ser realizados.

O que parece relevante é, mais uma vez, a constatação da importância que os *Mbya* e os *Nhandéva* dão ao caminhar, e o papel central do deslocamento espacial na estruturação das unidades aldeãs. Sobrevivendo a tantas mudanças eles conseguiram um modo de transpor o conceito de território dos postos indígenas oficiais, transformando-os em pontos de passagem. Ouvi de muitos moradores o argumento que aqueles postos indígenas que estão localizados bem próximos das cidades ou de estradas asfaltadas são melhores para se viver. Possuem linhas de ônibus regulares que facilitam as idas e vindas à cidade para fazer compras, ir ao médico, à escola e as visitas aos parentes. É por esta razão que moradores de Koendy Porã, no Posto Indígena Marrecas, prevêm que se não for posta uma linha de ônibus na estrada que liga o aldeamento à cidade de Turvo, ele poderá desaparecer. A população está diminuindo - as pessoas chegam e percebendo a dificuldade de acesso ao transporte, partem pouco tempo depois. Quem está longe se sente desencorajado a visitar seus parentes no local. Em conversa, alguns moradores disseram-me que foram enganados pelo pajé que os conduziu do Ocoy até ali. Dizem que o pajé lhes falou que era um *tekoa porã*, um “aldeamento bonito” e que nada disso era verdade. Além da dificuldade em se obter transporte, a terra é pouca e infértil e os Kaingang, os “donos” do lugar, não permitem a ampliação da área ocupada.

Para finalizar, quero relacionar a questão dos deslocamentos espaciais à observação dos administradores dos postos indígenas, citada anteriormente, de que os “Guarani não param”. Esta percepção dos Brancos parece ter se dado apenas no momento em que os postos indígenas foram criados. No início os Brancos tentaram impedir seus deslocamentos, talvez porque olhassem os dois subgrupos Guarani e os Kaingang, com quem dividiam as mesmas áreas, como um conjunto constituído por “índios”. Por sua vez, em diversos depoimentos, os *Mbya* e os *Nhandéva* argumentam que só passaram a saber que “andavam muito”, que “não paravam” quando os Brancos lhes disseram, quando começaram a impedir de fazê-lo. “Nós sempre andamos”, comentou um informante contando uma ocasião em que um administrador lhe aconselhava a “parar”. “Nós somos assim”, argumentou, “é o nosso jeito”.

Como veremos no próximo capítulo, o “caminhar” é o lugar onde se constrói a semelhança e a diferença, porta de entrada e saída da sociabilidade *Mbya* e *Nhandéva*. Ao continuar caminhando, eles, mostram aos Brancos que queriam continuar sendo o que são: Guarani.

Capítulo 2

Deuses, animais e humanos

As divindades, assim como os homens, vivem em movimento, percorrem dia após dia as *yvarape*, os “caminhos dos céus”, parando de vez em quando para descansar ou visitar seus parentes nos *amba*²⁰, as “moradas” divinas. São os “Pais” (-*ru*), as “Mães”(-*xy/-cy*), os “Filhos” (-*a’y*) e as “Filhas” (-*ajy*) das *Nhe’ë*, as “Palavras-Alma”. Eles não tocam o chão com seus pés, flutuam bem acima da superfície da Terra e abaixo dos céus. Se olharmos para o alto é possível identificar os sinais de suas passagens: *Kuaray* e as *Kuarayretã*, sua “família” divina, seguem os movimentos do sol: ao nascer do dia eles estão em *nhanderovai*, (“literalmente, “nosso rosto” ou, “nossa frente”), o leste, de acordo com nossos pontos cardeais, ao meio-dia estão em *ara mbyte*, o “meio do céu” e, ao cair da tarde, em *nhandekupe*, às “nossas costas” (o oeste). *Tupã* e as *Tupãretã* se deslocam do poente em direção a *ara mbyte*. Utilizam, como meio de transporte, de uma tábua sob os pés, semelhante ao *skate*, comparou o *Nhandéva* Cornélio Alves, apontando um grupo de *skatistas* adolescentes que se divertiam na praça do Mitre, em Foz do Iguaçu²¹. Os trovões e relâmpagos são sinais da passagem dos *Tupã*, por isso, quando estrondam os trovões se diz: “*Tupã ipoxi!*”, “*Tupã está bravo! Jakaira* e as *Jakairaretã*, *Karai* e as *Kararetã*, respectivamente, os da “esquerda” e os da “direita” seguem em direção a *Ara Mbyte*, os ventos frios e os ventos quentes são os sinais de sua passagem.

A Terra, assim como os céus, é povoada por inúmeros seres: humanos, animais e pelas almas dos mortos, chamadas *ãgue* ou *ayvu kue*. Assim como os deuses nos céus, estes seres também passam a vida caminhando. Como me explicou certa vez o pajé *Mbya* Valdomiro: “na Terra, tudo que tem alma (*nhe’ë*) e fala (*ayvu*), anda (-*guata*)”, desse modo a Terra é concebida como uma imensa superfície de deslocamento, não apenas dos *Mbya* e dos *Nhandéva*, mas de todos os seres que a habitam. Eles passam a vida caminhando: visitam seus parentes, andam por aí, movidos por suas necessidades de movimento: caminham para caçar,

²⁰ Cadogan (1952:3) explica que o termo *amba*, dos Guaraní modernos, se traduz por “morada” e tem sua origem em *ambába*, que Montoya (1876) registra como “lugar en donde se está”. Meus informantes *Mbya* e *Nhandéva* disseram que *amba* são as aldeias onde vivem os deuses. Sendo moradas divinas também podem ser chamadas de *Yvy Mara e’y*, “Terra sem mal”. *Amba* é também como é denominado o “altar” na Casa de Rezas. Uma armação feita com pequenos troncos de árvores que pode ter diferentes formatos. Pode ser em forma de cruz ou ter uma cruz central emoldurada por quatro troncos de madeira. Os apetrechos rituais dos pajés (maracá, colares e enfeites de cabeça) quando não estão em uso, ficam pendurados no *amba*. Também é chamado de *amba* um andador de madeira feito para as crianças, por isso é chamado de *amba mitã*. Consiste de duas cerquinhas paralelas fincadas no chão onde a criança que está aprendendo andar se apóia e dá os primeiros passos.

²¹ Nimuendaju (1987:67) refere-se ao *apya*, um banco em forma de canoa, onde *Tupã* viaja pelos céus.

pescar, plantar seu alimento ou para comprá-los no supermercado, para buscar água na fonte ou tomar banho no rio, para fazer uma consulta médica, para ir à igreja rezar ou à Casa de Rezas para dançar e cantar. Também caminham à toa, sem uma motivação aparente, quando querem passear para se distrair, esfriar a cabeça, espantar a tristeza, se divertir: vão à cidade olhar as vitrines das lojas, ao campo de futebol para jogar ou assistir uma partida, ao lago da hidrelétrica para brincar, à casa de um vizinho para conversar, tomar tererê. Mesmo quando, aos meus olhos, eu via imobilidade, meus informantes enxergavam movimento. “Há quanto tempo você mora aqui?”, eu perguntava, em português, ao morador da aldeia. “Eu ando aqui há mais de dois meses”, me respondia. Se outra vez eu perguntasse: “você já morou no Paraguai?” ou, “conhece as aldeias do litoral de São Paulo?”. Outra vez a resposta dada deixava evidente que a relação com o espaço físico era como um suporte de deslocamento e não de fixação: “sim, já andei muito no Paraguai” ou, então, “não, nunca andei em São Paulo”.

O espaço geográfico como uma superfície de passagem surge também quando se fala sobre como vivem os Brancos. Certa vez, pedi a um informante *Nhandéva* que me dissesse em que locais ele tinha estado desde a sua infância (minha idéia era mapear sua trajetória de deslocamento). No final, surpreso com a longa lista, comentei que os *Nhandéva* caminhavam muito, muito mais que os Brancos. Meu informante achou engraçado meu comentário e quis provar que os Brancos é que caminhavam mais. Pediu-me, assim como fiz com ele, que listasse os locais por onde passei desde pequeno. Vendo que minha lista era muito maior que a dele, me interrompeu com um sorriso estrondoso, contente por ter conseguido provar sua teoria. Querendo desafiá-lo, argumentei que aqueles “passeios” eram ocasionais, nas férias, a trabalho, visitando parentes e amigos no final do ano. Diferentemente, os *Nhandéva*, disse-lhe, “passeiam” com muito mais freqüência, em qualquer época do ano. Como se formou um grupo ao nosso redor, meu informante foi auxiliado por ele na contra-argumentação: juntos, fizeram uma lista dos meus *-guata* diários, aqueles que eles supunham que eu fazia freqüentemente vivendo na cidade: minhas idas e vindas de casa para o trabalho, meu deslocamento matutino acompanhando minha filha à escola, minhas caminhadas ao supermercado e, ainda, listaram os meus *-guata rei*, meu “andar à toa”, minhas saídas à “procura de mulheres” nas ruas, minhas perambulações pelos bares, bailes e festas na cidade. Lembrou, ainda, que nós, Brancos, não apenas nos deslocamos com muito mais freqüência que eles, como também vamos mais longe porque dispomos de maior acesso aos automóveis, ônibus e aviões. O fato é que qualquer modalidade de deslocamento espacial, seja de curta ou longa distância, dentro ou fora dos postos indígenas, com ou sem uma motivação consciente, será sempre um *-guata*, um “passeio”, na tradução dos meus informantes.

Andando de pé e de frente

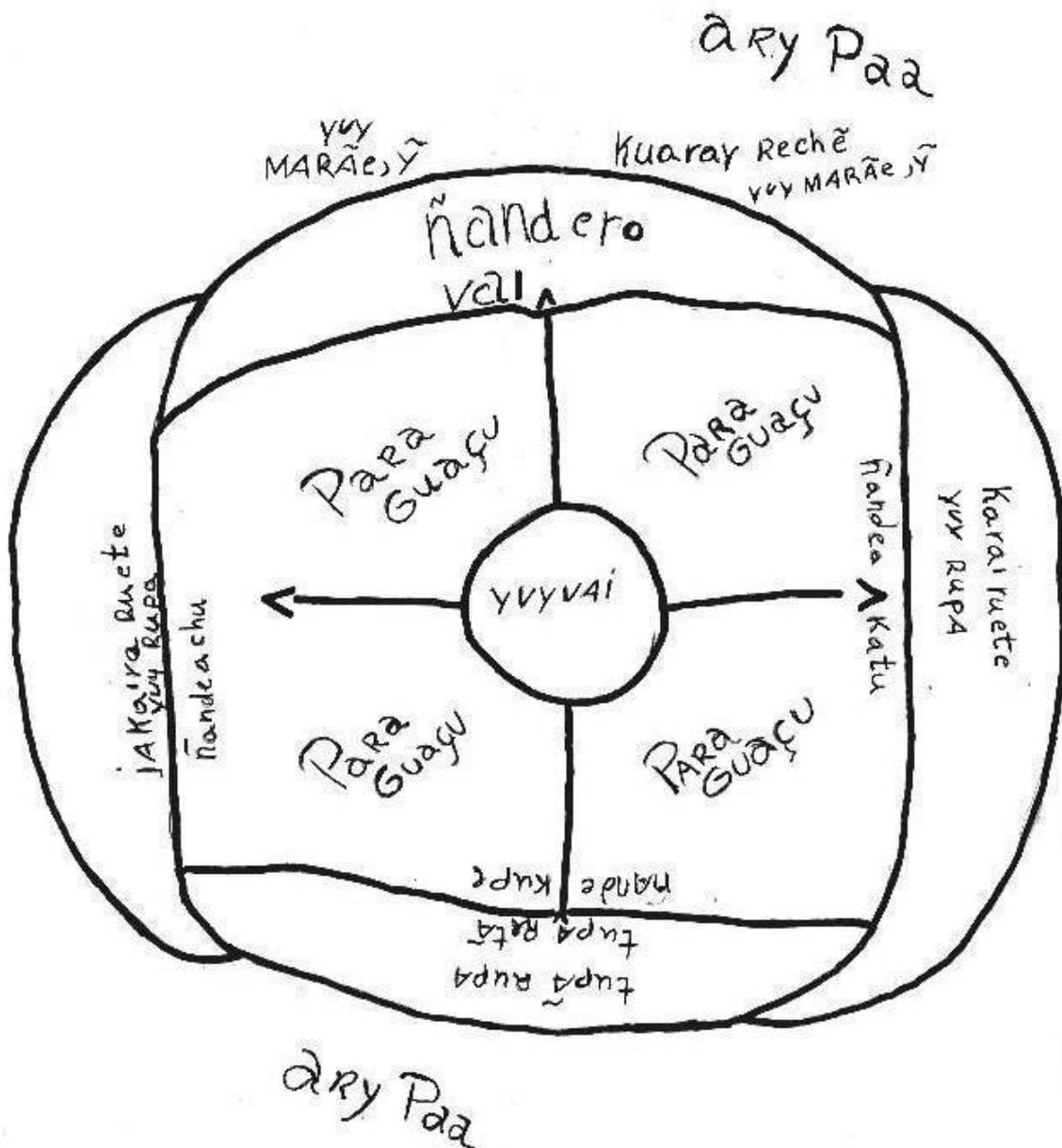
As *nhanerembypy nhepyrõ reko nhemombe'u*, as “narrativas sobre o começo do mundo” nos ajudam a esclarecer os pontos que considero essenciais. Por serem bastante semelhantes no que diz respeito ao enredo central, irei, ao longo do texto, sempre que necessário, apontando as diferentes versões contadas por meus informantes *Mbya* e *Nhandéva*. Esta Terra (*Yvy*), onde vivemos, é também chamada de *Yvy Vai*, a “Terra Má”. No entanto, trata-se de uma “Segunda Terra”, pois a primeira, *Yvy Tenonde*, “Primeira Terra”, a “verdadeira Terra” dos *Mbya* e dos *Nhandéva*, teria sido destruída por um dilúvio universal. A catástrofe teria ocorrido devido ao “mal” (*-axy*)²² praticado por seus habitantes, ou, como traduziram meus informantes, devido aos seus “pecados”, “erros”, “maldades”. Durante o dilúvio, todos os homens e mulheres “sem mal” (*marã e’y*) teriam atingido um “estado de perfeição” que chamam de *-aguyje*, tendo, por fim, se elevado (*-upi*) aos céus (*Yva*), onde tornaram-se “pais” (*-ru*), “mães” (*-xy/-cy*) e “filhos” (*-a’y*) da grande família “daqueles que não se acabam” (*imarãve e’y va’e*).

Destruída a “Primeira Terra”, “Nosso Pai” (*Nhanderu*) teria moldado do barro, com suas próprias mãos, uma nova terra, *Yvy Vai*: uma ilha que flutua sobre as “Águas Grandes”²³. Para habitá-la, esculpiu na madeira (*yvyra*), as “*ã*”, “imagens” dos “pais”, “mães” e “filhos” celestiais e as colocou “de frente” (*-ovai*) e “de pé” (*-ã*) sobre a Terra: são os *ava ete*, os “humanos verdadeiros”, como se autodenominam os *Mbya* e os *Nhandéva*. Estas duas posições corporais parecem indicar a continuidade da relação entre os deuses e os humanos, ainda que estes vivam na “Terra Má”. Conforme as explicações dos meus informantes “de frente” ou “de rosto” (*-ovai*) - termos equivalentes na língua Guarani - significa dizer que eles, nesta Terra, vivem com os rostos voltados para os céus, isto é, que continuam a “falar”, “ouvir” e “lembrar” de *Nhanderu*, e que *Nhanderu*, por sua vez, continua a “falar”, “ouvir” e a “lembrar-se” deles.

²² Na variação lingüística *Mbya* se diz *-axy* e na *Nhandéva* se diz *-acy*. Sempre que houver diferenças ortográficas entre os subfalares *Mbya* e *Nhandéva* chamarei uma nota explicativa.

²³ *Y Guaçu*, literalmente, “Água Grande” é uma das muitas denominações que os *Mbya* e os *Nhandéva* empregam para referirem-se à imensa massa de água no meio da qual flutua *Yvy*, a Terra. Outras denominações que eu frequentemente ouvi de meus informantes eram: *Yy re’ë*, *Yramõi*, *Para Guaxu*, *Yguaxu Rovai*, *Para*, *Para Rovai*.

Figura 1



Desenho feito pelo Nhandéva Cornélio Alves
Representação da Terra e dos paraísos celestiais

Quanto ao ficar “de pé”, as etnografias clássicas demonstram que a verticalidade é um aspecto importante da estética corporal dos Guaraní. Nos Cânticos Mbya, Cadogan (1959) já observava que os atos de “levantar”, “ficar de pé”, “subir” (- *upi*) e, “descer”, “baixar” (- *guejy*) descreviam momentos cruciais de transformação de estados corporais. No capítulo 1, *Nhamandu* se faz deus após “levantar-se” em meio à neblina; de maneira análoga, a criação humana é descrita como o “erguer-se” das “Palavras-Alma”, quando enfim o “corpo

humano”, “ossos de quem porta a vara insígnia”, “se elevou ao céu”, “levantou a cabeça”, como comenta o autor. Nimuendaju ([1914]1987) observa que no *Mongaraí*, a cerimônia de nomeação dos Apapocúva, o nome só é dado à criança quando ela se põe em pé e anda sozinha. Seu “nome”, *-ery mo'ã a*, (“aquele que mantém erguido o fluir da palavra” (Cadogan, 1959), oriundo de um dos paraísos celestiais, “entra pelo alto de sua cabeça”: “o pajé como que apanha no ar com as mãos esta matéria, por sobre sua cabeça, enrola-a e então a desdobra sobre a criança” (Nimuendaju, [1914]1987:30). A meu ver, até mesmo a ascese corporal dos *Apapocúva*, que consiste em tornar o “corpo leve”, evitando alimentos e vestimentas de origem européia, bem como, o “alívio do cadáver” do canibalismo Chiriguanos (Combés & Saignes, 1991), podem ser vistos como formas de “levantar” o corpo, tornando-o leve o suficiente para ter “o acesso ao reino de todas as delícias” (Combés & Saignes, 1991:101). No que se refere aos *Mbya* e aos *Nhandéva*, no Capítulo 3 descrevo em detalhe seus esforços no sentido de manterem-se “em pé”, através de práticas observadas no cotidiano da vida aldeã, como o andador de madeira (*amba*), que põe os bebês em pé, quando ainda nem podem andar, e outros aspectos da vida social dos dois subgrupos, que podem ser melhor compreendidos no horizonte de análise da “subida” e “descida” dos corpos.

No dia-a-dia, esta estética define um conjunto de atitudes rituais e posturas corporais que seriam próprias daqueles que vivem a condição humana. Assim, voltados para o “leste” fica a porta de entrada da Casa de Rezas e o *amba*, o “altar”. De pé e de frente para ele, antes do início da cerimônia religiosa, posicionam-se o pajé principal, os dançadores, os cantadores. Os próprios moradores reconhecem que suas casas deveriam ter as portas de entradas voltadas para o “leste”, como eram as casas dos antigos, e como ainda hoje são algumas poucas casas. O “leste”, *kuaray oua re*, “onde vem sol” é, de acordo com meus informantes, o “caminho de *Nhanderu*”, por onde ele passa, de modo que abrir as portas nesta direção significa abrir a casa para *Nhanderu* entrar. Reconhecem também que seus parentes mortos, como se fazia antigamente, deveriam ser enterrados com os pés nesta mesma direção: “para que sua alma possa encontrar o caminho de *Nhanderu*”.

Quanto aos demais habitantes da Terra, os não-humanos, eles são a “imagem” dos que não ascenderam aos céus, isto é, daqueles que não experimentaram o *-aguyje*. Estes, por sua vez, teriam alcançado uma espécie de *-aguyje* ao contrário - isto é, ao invés de ascenderem ao céus, permaneceram “deitados” (*-tui*), literalmente, “nascidos” da Terra e de “costas” (*-kupe*) para os deuses: posições corporais que indicam o rompimento total entre as dimensões divina e terrena. Assim, por exemplo, o veado (*guaçu*), que era humano, preferiu, pouco antes do dilúvio, colher a sua roça de feijão ao invés de “levantar-se” e “de frente” seguir em direção

aos céus. Por essa razão, ficou na Terra e, dessa forma, até hoje, os veados gostam de comer o feijão das roças. De maneira análoga, os *ãgue* são a “imagem” dos mortos, dos que andam nos caminhos assustando quem passa: “só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo” (Schaden,1962:117).

O que considero importante ressaltar no mito é a distinção que se faz entre aqueles que são a “imagem” dos que alcançaram o *-aguyje* e que foram colocados “em pé” e “de frente” sobre a “Terra Má”, e os outros seres, que são a “imagem” dos que ficaram “deitados” e “de costas” sobre ela, denominados de *yvygua*, literalmente, “terrestres”. Entender a origem divina dos *Mbya* e dos *Nhandéva* será importante, não por revelar este aspecto, já bastante enfatizado nos estudos etnográficos, mas por nos ajudar a entender o valor simbólico do seu caminhar sobre a superfície terrestre. Vemos assim que eles caminham sobre uma Terra que não é a sua, e que, além do mais, é habitada por diversos seres “deitados” e “de costas” sobre ela. A meu ver, o mito fala do maior desafio do caminhante Guarani que é manter-se “em pé” e “de frente” num mundo onde todos os demais seres andam “deitados” e “de costas”. A seguir, veremos como estes seres se movem sobre a Terra e como seus movimentos podem afetar o caminhar daqueles que são “verdadeiramente humanos”.

Movendo-se sobre a superfície da Terra

Todos os seres vivos que caminham sobre a Terra se organizam em “comunidades” que se definem por constituírem-se em duas dimensões essenciais: a primeira, chamada *-eko*, diz respeito ao seu modo de vida: ao “ser, estado de vida, condicion, estar, costume, ley, habito”, conforme tradução (Montoya,1876) que, aliás, é muito próxima daquela sugerida por meus informantes: “jeito”, “costume”, “maneira de viver”. Uma outra dimensão da sua existência é o *-etã*, que pode ser definido como um princípio de identidade daqueles que partilham de uma mesma composição corporal. O que ocorre é que há uma distinção entre a forma corporal, ou seja, o “corpo físico” (*-ete*), que cada um à sua maneira, humanos e não humanos possuem, e o elemento de composição corporal, matéria original a partir da qual o corpo foi “fabricado”. Por isso, os *Mbya* e *Nhandeva* referem-se aos seus corpos de dois modos: *xerete* (“meu corpo”), referindo-se ao corpo físico, sua forma e as partes que o compõem e, *xe yvyra* (“minha madeira”), termo que se usa, em geral, no contexto religioso quando se quer enfatizar a diferença entre a matéria a partir da qual seus corpos foram constituídos ou, como se diz, “levantados”, e a matéria que compõe os corpos de outros seres.

A “madeira” é a “imagem” refletida na Terra dos corpos dos deuses nos céus: *-ete ju*²⁴: corpos “resplandecentes” ou “indestrutível” (Cadogan, 1959:58). Talvez, por essa razão, os deuses, assim como os pajés, são chamados de *yvyrai’ja* os “donos da madeira”, enfatizando-se neste caso a unidade primordial entre deuses e humanos. Os Brancos, como argumentou um pajé *Nhandéva*, têm os seus corpos constituídos pelo barro, “como está escrito na bíblia”. Estas distinções, em termos do elemento que compõem os corpos, podem servir como argumento para justificar diversos males que afligem os *Mbya* e os *Nhandéva*. Uma mulher *Mbya* comentou que as crianças que nascem dos relacionamentos entre Brancos e *Mbya* quase sempre, nascem mortas ou, quando sobrevivem, vivem fracas, não vivem muito. Apanhando um punhado de terra nas mãos, explicou: “(...) nós somos de madeira. Vocês (Brancos) são de terra. Desta terra aqui (...)”.

Quanto aos outros seres que habitam a Terra, embora meus informantes dissessem que cada espécie tem seu próprio corpo, quando lhes perguntava como eram constituídos respondiam dizendo que cada espécie tem seu “dono” (*ja*) ou “pai” (*-ru*) de onde teria se originado seus corpos, no entanto, não sabiam dizer quais eram os elementos primordiais que os comporia.

Essas “comunidades”, que andam sobre a Terra, não possuem vínculos com a sua superfície, nem com um lugar específico. O que constitui a sua singularidade é a sua unidade na “maneira de viver” (*-eko*) e a sua identidade corpórea (*-etã*). Assim, os cachorros teriam a sua *jaguareko* e sua *jaguaretã*, as galinhas a sua *urureko* e sua *ururetã*, os sapos a sua *ju’ireko* e sua *ju’iretã*, os Brancos (que os *Mbya* chamam de *jurua* e os *Nhandéva* de *karai*), teriam sua *jurua/karaireko* e sua *jurua/karairerã*, as almas dos mortos, a sua *ãguereko* e sua *ãgueretã*, assim por diante. O *-eko* e o *-etã* dos *Mbya* e dos *Nhandéva* é chamado, respectivamente, de *nhandereko* e *nhanderetã* (sendo *nhande*, pronome da 1ª pessoa do plural, “nós”, inclusivo).

O modo como é descrito o *-nhandereko* deixa evidenciar uma clara oposição entre este e o *-eko* dos Outros. Ela engloba um amplíssimo repertório de elementos constitutivos da vida individual e coletiva definindo para cada espécie uma perspectiva do mundo, um modo de ver e existir no mundo. A “maneira de viver” apresenta-se como uma dimensão do visível que se manifesta através de comportamentos e atitudes individuais ou coletivas, preferências alimentares, padrões estéticos, “visões de mundo” que são próprias a cada espécie. Sendo a

²⁴ Na apresentação d’As lenda da Criação, de Nimuendaju, Viveiros de Castro (1987:xvii) explica que o sufixo *-ju* (do nome de Nimuendaju) tenha talvez o significado original de “amarelo” ou “brilhante” e que “é usado na linguagem religiosa para indicar que o conceito ao qual é posposto remete o domínio do sagrado, celeste, transcendental”.

“imagem” dos deuses na Terra, os *Mbya* e os *Nhandéva* consideram-se sua “maneira de viver” a “verdadeira maneira de viver” (-*eko ete*), reflexo da “maneira de viver” dos deuses nos céus. São muitos os adjetivos empregados para referirem-se à sua “maneira de viver”: “viver sem mal” (-*eko marã e ’y*), “viver alegre” (-*eko erovy’a*), “viver com saúde” (-*eko exai*), “viver bem” (-*eko porã*), “ter uma boa maneira de viver” (*marãreko*), termos que parecem pertencer a um mesmo campo semântico, vejamos: de acordo com Montoya (1876), “alegria” é ‘*Teçã yndába*’, que também quer dizer “placer”, “placentero”. Por sua vez, *teçã y* na fala dos atuais *Mbya* e *Nhandéva* quer dizer “saúde” (-*exai*). “*Salud*” no *Tesoro* de Montoya (1876) é: *mãrãñëy*, termo que Nimuendaju ([1914]1987) tornou clássico traduzindo-o por “sem mal”. Assim, se os Brancos são fisicamente fracos, os *Mbya* e os *Nhandéva* são fortes, se as onças são violentas e vorazes, eles são pacíficos e comedidos, se os coelhos têm um apetite sexual desenfreado, eles são sexualmente moderados, se os cães são egoístas, brigam entre si e não dividem seus alimentos nem com seus próprios filhos, eles prezam a cooperação e a solidariedade. Têm também sua própria dança, seu canto, seu modo de construir casas, sua maneira de plantar e colher, sua língua, suas próprias formas de preparo dos alimentos.

Por viverem “de pé” e “de frente” para os seus deuses desenvolveram capacidades próprias de ouvir (-*japyxaka*: “saber escutar”), “falar” (*nhe’ë*) e “ver”, ou melhor, de “reconhecer” (-*exa kuaa*) e interpretar a vida e o mundo onde vivem. Essa observação é importante porque nos mostra uma diferença fundamental entre os humanos e os Outros: a capacidade de autopercepção, reflexão e avaliação de sua própria existência. Estas capacidades são essenciais à medida que permitem às pessoas reorientar suas vidas, buscando novos caminhos quando se percebe que não se está vivendo bem. Por sua vez, a “maneira de viver” dos Outros, dos que estão “deitados” e “de costas” sobre a Terra, se impõe como uma visão única, dada por suas próprias condições de existência. Incapazes de ver além, pois não possuem o ponto de vista externo que lhes permite refletir sobre si mesmos, vivem alienados, alheios às “verdades” sobre o mundo, a vida e o seu próprio destino

Embora cada indivíduo nasça com um corpo e uma “maneira de viver” próprios, esta identidade não é permanente. Ao longo de sua vida ela pode ser transformada, o que significa dizer que para um indivíduo continuar pertencendo à sua “comunidade” ele precisa atuar permanentemente na construção da sua identidade. Na teoria *Mbya* e *Nhandéva*, a identidade entre os seres humanos e não-humanos é construída por meio da troca de substâncias corporais que ocorrem entre aqueles que mantêm alguma forma de proximidade física em situações como andar, dormir, comer juntos. O problema que se coloca ao caminhante *Mbya* e *Nhandéva* (e, de modo geral, a todos os seres) é que enquanto se deslocam sobre a superfície

da Terra podem entrar em contato com seres substancialmente distintos. Esta aproximação pode alterar o seu *-eko* e o seu *-etã* transformando-o num outro ser.

Não é difícil encontrar pessoas que reconheçam que, em algum momento de suas vidas, tiveram a experiência de viver de forma distinta ao seu *-eko*, o *nhandereko*. Mais fácil ainda é identificar quem, no seu grupo de parentes ou em sua aldeia, apresenta o que chamam de *-eko axy*, *-eko'ã*, *anhareko*, *-eko avy* ou *-eko vai*, termos que, na tradução dos meus próprios informantes, querem dizer: “viver errado”, “viver em pecado”, “viver mal”, “ficar doente”, “desviar-se do caminho de *Nhanderu*”. O *Nhandéva* Carlos Villalba se disse preocupado com o comportamento voraz de um homem, seu parente, que come carne de frango quase crua, não espera cozinhar, tritura os ossos com força bruta, se irrita com facilidade, bate na esposa e nos filhos por qualquer motivo. Por tudo isso, avalia que o homem está adquirindo o “jeito de ser de onça”, o *xivireko*. Quando, duvidando, disse que ali onde estávamos, cercados por extensos campos de soja, era impossível haver uma onça, Carlos argumentou que “aqui entre nós há muitas onças que vêm de longe, das matas na beira do rio (Paraná) no Paraguai. E conclui: “parecem homens (*ava*)” - querendo dizer que têm corpo de homem, porém, “com jeito de onça (mas) não são homens, são *vixo*”. Frequentes também são os casos, descritos por meus informantes, de pessoas (muitas vezes, eles próprios) que, em um (ou mais) período de suas vidas, adquiriram a “maneira de viver dos Brancos” devido à situações em que estiveram fisicamente próximos deles, quando, por exemplo, viveram ou andaram na cidade. Por sua vez, a transformação do *-etã*, isto é, mudanças na forma do corpo físico e em sua composição original parecem bem mais difíceis de ocorrer, embora haja sempre uma pessoa disposta a contar um caso que presenciou ou que ouviu falar.

Como veremos a seguir, os corpos e suas “maneiras de viver” são extremamente sensíveis às variações decorrentes da proximidade física entre seres distintos. No entanto, nem toda aproximação física é capaz de desencadear transformações: aquelas pessoas que têm o “corpo forte” (*-ete mbaraete*), isto é, que vivem “sem mal”, não correm riscos de serem transformadas. A vida “sem mal” de que nos falamos, diz respeito a um ideal de vida o: *hete rexai reve oiko*, “viver com o corpo são”, sendo este o desafio do caminhante: manter seu “corpo são”, “sem mal”, “humano”, caminhando sobre uma superfície povoada por seres não-humanos. Essa questão é importante porque nos remete ao cerne do sistema social: o potencial de transformação do *nhande* (nós) em *yvygua*, (os “terrestres”, os “Outros”) e o esforço para assegurar a prevalência do *nhanderetã* e do *nhandereko* como o único modo de perpetuar a humanidade e fazer cumprir o seu destino que é a divindade.

O mal que vem de longe

O “mal” (-*axy*) que dizem haver neste mundo é o principal empecilho à realização plena da perfeição humana. O pensamento *Mbya* e *Nhandéva*, como ocorre em diversas cosmologias ameríndias, considera o “mal” como exterior à humanidade uma vez que, originalmente, foram concebidos para viverem como humanos sobre a Terra. O “mal” que “vem de longe” (-*mombyry*) se instala entre os humanos trazidos por seres que não são “verdadeiramente humanos”. “Existem pessoas com ‘más maneiras de viver’ (-*eko axy*) entre nós”, “eles não são ‘verdadeiramente humanos’ (*ava ete*)”, “não são nossa gente (*nhande va’e*)”, “não são nossos ‘parentes’ (*nhanderetarã*)”, comentavam meus informantes, sem, no entanto, apontá-las publicamente quem eram essas pessoas. Por sua vez, privadamente, não escondiam de mim seu descontentamento com pessoas, grupos de pessoas e até aldeamentos na condição -*eko axy*. No Ocoy, por exemplo, não raro, eu ouvia dizer que “aqueles vêm do Paraguai”, referência à população das aldeias *Nhandéva* da margem esquerda do rio Paraná muitas pessoas viviam sob esta condição. O mesmo dizia-se dos *Mbya* que vinham de “São Paulo” (das aldeias do litoral sudeste). Nestes casos, não se tratava de uma referência a lugares, mas às pessoas que, com mais frequência chegavam daquelas regiões. O argumento é que “aqueles que vêm de longe” podem trazer consigo o “mal” colocando em risco o próprio sentido da vida que é viver como humanos na Terra. O “mal”, nestes casos específicos em que se apontavam pessoas e aldeias, referia-se a determinados comportamentos concretamente observados por meus informantes e que eram considerados contrários ao *nhandereko*: o alcoolismo, a promiscuidade sexual, a violência, o desrespeito aos mais velhos, o desapego aos valores culturais tradicionais, como a dança, o uso do cachimbo e a própria língua Guarani. No entanto, -*axy* é um termo que define um universo muito mais amplo de significados. Pode, por exemplo, indicar mal estar físico: desânimo para andar, para trabalhar, sonolência, falta ou excesso de apetite alimentar ou sexual. Dores no corpo, como em: *xeakã raxy* (“tenho dor de cabeça”), febre, feridas, manchas ou sinais na pele, vômitos, diarréias.

Diferentes estados de ânimo que deixa a pessoa com a “cabeça quente” (*akã raku*): tristeza, raiva, desejo de vingança, remorso, irritabilidade, inquietação, desamor, desprezo, arrogância. Há, ainda, os -*axy* relacionados especialmente aos Brancos como quando se come um alimento que faz “mal”. Uma mulher *Mbya*, cujo filho é albino, atribuiu o -*axy* aos biscoitos industrializados que ela ingeriu durante a gravidez. Um *mestre Mbya*, aquele que treina os dançadores na Casa de Rezas, comentou que a comida dos Brancos é que estava deixando os rapazes com as pernas fracas, sem resistência para dançar. Se diz também que as

crianças nascidas de relações com Brancos nascem *-axy*, fracas, se não morrem na primeira infância, quando adultas, não viverão muito.

A compreensão quanto aos agentes e agências causadores de *-axy* abrange um amplíssimo conjunto de processos. Embora meus informantes tenham se referido ao envio de *-axy* por forças espirituais, espíritos dos mortos, elementos da natureza, feitiçarias, devo admitir que tenho poucas informações a esse respeito. Meu foco no deslocamento espacial ofereceu-me uma percepção sobre os perigos possíveis que se apresentam ao caminhante ao andar na Terra e, por essa razão, limitou minha compreensão a apenas uma das suas múltiplas dimensões.

Na língua Guarani, se uma pessoa diz: *xe rete roguatata Ocoy py* que, em tradução livre, poderia ser: “eu vou (à aldeia) Ocoy”, ela está dizendo rigorosamente: “faço andar o meu corpo até (a aldeia) Ocoy”²⁵. Como a expressão sugere, o que parece definir o caminhante é seu andar conduzindo o próprio corpo. Talvez possamos enxergar aí sua responsabilidade e, ao mesmo tempo, a sua preocupação em saber conduzir seu corpo pelos caminhos. Dos perigos que se apresentam ao caminhante, o “mal” mais freqüente diz respeito àquele transmitido pelo contato físico entre corpos de outros seres distintos ou, pelo contato com as superfícies por onde eles andaram recentemente. O “mal” que se adquire pelo contato físico se manifesta, em geral, através de manchas ou sinais na pele, febre, cansaço, falta de apetite. Por sua vez, o “mal” adquirido pelo contato com superfícies onde andaram se dá através do “calor” (*-aku*). Os corpos aquecem com seu “calor” (*-aku*) a superfície por onde passam, a casa onde vivem, os bancos onde sentam. A transferência de calor de um corpo para outro pode causar “mal” à pessoa. Ao escolherem um local para descansar ou dormir na cidade meus acompanhantes diziam preferir os locais “frios” (*ro’y*), ou seja, aqueles que os Brancos não ocupavam de modo permanente, como os gramados das praças, as marquises das lojas, os canteiros centrais das avenidas. É também, por esta mesma razão que, ao partir, os moradores derrubam suas casas: é preciso derrubar para “fazer esfriar o calor” (*-mboaku ro’y*) dos antigos moradores. Por isso, não é bem vista a atitude daquele que, partindo, deixa sua casa em pé, obrigando outros a derrubá-la para poder construir uma nova casa no mesmo terreno.

As margens ou o próprio lago da hidrelétrica de Itaipu, por onde passam as *-etã* de peixes, sapos, cobras, patos e pássaros é, na maior parte dos casos que ouvi, o cenário onde pescadores e banhistas (em geral, crianças e adolescentes) teriam sido atingidos pelo que os *Nhandéva* chamam de *calentura* produzida pela proximidade física com estes animais

²⁵ Tradução sugerida por Eduardo Viveiros de Castro em comunicação pessoal.

enquanto nadavam, pescavam, brincavam ou caminhavam. Os *-axy* mais freqüentes nestas formas de contato são as febres (*pire raku*), as manchas (*ove*) na pele, a indisposição física, o cansaço (*-kane'õ*), a falta de apetite. Uma mulher *Nhandéva* do Ocoy contou que seu filho apresentava “escamas de peixe” (*pira pekue*) na pele e que o menino havia adquirido o *-axy* nos banhos diários às margens do lago da hidrelétrica: “o calor do peixe ‘passou’ (*-mboaxa*) para ele”, argumentou a mãe, explicando que o menino, depois das intervenções de cura por um pajé, voltou a banhar-se no lago. Agora, tinha o “corpo forte” (*-ete mbaraete*).

Há outro aspecto do “mal que vem de longe” envolvendo o caminhante que diz respeito à sua captura pelo Outro, por aqueles que vivem “deitados” e de “costas”. Minha análise tentará demonstrar que essa captura é um modo de trazer a pessoa capturada para junto de si, torná-la semelhante a si, fazer dela um parente. Em se tratando do caminhante *Mbya* e *Nhandéva* essa possibilidade de captura pelo Outro, o risco de tornarem-se parentes dos que andam “deitados” e de “costas” sobre a Terra representa a perda de sua própria humanidade. Antes de abordar diretamente essa questão, procurarei entender primeiro o processo de constituição do parentesco *Mbya* e *Nhandéva* que, em parte, é muito semelhante ao que tem sido observado pelos americanistas em outros grupos Tupi-Guarani. Concluída esta exposição, irei, em seguida, propor uma compreensão do “mal que vem de longe” como um elemento fundamental no processo de produção do parentesco.

Consangüinidade e proximidade

Começamos pelo processo de constituição da consangüinidade. De acordo com a teoria da concepção *Mbya* e *Nhandéva* é o sêmen do pai (*tyy*) que constitui o corpo do bebê, sendo o útero da mãe o “recipiente da criança” (*kyri va'e ryru*), descrito como uma “cama” onde o corpo do bebê se deita e ganha forma à medida em que o pai insemina a mãe por meio de diversas relações sexuais durante a gravidez. Como o mais freqüente é que a mulher uma vez inseminada por um homem receba novas inseminações somente dele, a criança ao nascer será reconhecida como seu filho. No entanto, pode ocorrer de uma mulher ser inseminada por um homem e, ao longo da gravidez, receber o sêmen de outro homem, sendo considerado o pai aquele que, com mais freqüência, contribuiu na oferta de sêmen.

Como ilustração, cito uma mulher *Nhandéva* que tem quatro filhos, sendo um deles visivelmente diferente dos demais na aparência física (tem a pele, os olhos e os cabelos claros). Ela não omite o fato de que, em certa ocasião, quando se deslocou à cidade, teria mantido relações sexuais com um Branco, de quem teria engravidado. No entanto, considera

seu marido atual (*Nhandéva*) como o pai da criança. Explicou-me que, embora seu filho tenha um “pedaço” (*pě*) do pai Branco (por tê-la inseminado uma única vez), foi seu marido quem “concebeu a criança” (*kyri’i va’e oguereko*). Notem que o verbo transitivo direto *-ereko* tem aqui o sentido de “gerar”, “conceber” e que em outros contextos gramaticais indica também proximidade física, convivência, cuidar, criar, estar juntos.

A mãe não participa diretamente da concepção, mas alimenta o bebê “passando” (*-mboaxa*) sua comida para ele pelo sangue, pois o que a mãe come se transforma em sangue e alimenta o feto. O sêmen é o que dá forma ao corpo, lhe dá o aspecto humano, enquanto que o alimento o faz crescer, desenvolver-se. São processos interdependentes: sem a comida um corpo não se desenvolve, morre, ou “seca”, como dizem os *Nhandéva*. À primeira vista, a impressão que se tem é que a fabricação do corpo pelo pai o transforma em consubstancial de seu filho no próprio ato da concepção, enquanto que a consubstancialidade com a mãe é gradual, construída através da comensalidade. De todo modo, mãe e filhos são, desde a concepção, consubstanciais, processo que se dá pela alimentação materna. Para os *Mbya* e os *Nhandéva* a consubstancialidade, a identidade entre seres que possuem a mesma substância corporal, se dá pela proximidade física e pela partilha de alimentos. Pessoas que vivem próximas e comem juntas a mesma comida seriam consubstanciais e parentes entre si. É por isso que a família nuclear, formada por um grupo consanguíneo, se alimenta em torno do fogo de chão da cozinha. Como vimos, a dieta alimentar é um dos componentes que constitui o *-etã* e o *-eko*, a substância corporal e a “maneira de viver” de cada espécie.

Meus informantes costumavam dizer que como não podem mais comer somente os alimentos que são de sua dieta, a *nhanderembi’u*, (“nossa comida”), que havia nas antigas florestas, comem a comida dos Brancos e que muito do “mal” que apresentavam devia-se a esta alimentação imprópria²⁶. Se uma criança nasce morta, morre ao nascer ou apresenta sinais físicos ou mentais que se considera incomuns, a origem do problema poderá ser

²⁶ Da grande variedade de alimentos que meus informantes listaram como sendo própria da sua dieta alimentar, chamada de *nhanderembi’u*, a “nossa comida”, boa parte encontrava-se nas florestas subtropicais, hoje inexistentes. Certos produtos comprados no comércio e que são utilizados para o preparo dos alimentos são considerados de sua dieta: o óleo de soja, a banha de porco, a farinha de trigo, o fubá. Com estes produtos se prepara o *mbojape* (bolinho feito de farinha de milho assado na brasa) o *reviro*, uma farinha grossa que se obtém misturando farinha de trigo ou de milho com óleo de soja, água e sal. A mistura deve ser frita e ao ser insistentemente revirada na panela vai adquirindo a consistência de uma farinha grossa. Há também os alimentos de sua dieta que são produzidos nas roças, especialmente aqueles de coloração amarelada (*ju*) como o milho amarelo (*avatiju*), banana, abóbora, cana-de-açúcar, a batata-doce amarela, a mandioca amarela, o amendoim e o apepu (*Citrus vulgaris*). As larvas da palmeira (*pindo*) e do bambu (*takua*) são hoje raramente encontradas e pouco consumidos. Só observei seu consumo em uma ocasião, na aldeia *Mbya Mbororé*. Citaram ainda as bebidas feita com erva-mate, como o *terere* e o *chimarrão* (*Ka’a*) e o cauim de milho (*caui* ou *caguijy*). Informantes comentaram que os alimentos em tons amarelados (*ju*) são consumidos pelas divindades nos céus sendo seu consumo na Terra um modo de “fortalecer o corpo” (*mbaraete ete*). Arroz, feijão e mandioca são alimentos de consumo diário da população das aldeias.

identificada no pai ou na mãe. Pode-se argumentar que o pai não inseminou a mãe como deveria, que a mãe exagerou na ingestão de comidas que fizeram mal à criança, como as carnes que podem fazer com que a criança adquira traços físicos ou a “maneira de viver” do animal consumido.

A idéia central é que a proximidade física, em atitudes como andar ou permanecer na mesma aldeia por breves períodos, a solidariedade e a partilha dos mesmos alimentos (comensalidade), gerariam consubstancialidade, que é o que define o parentesco consangüíneo. Teríamos, grosso modo, uma gradação de parentesco onde os que caminham juntos ou vivem juntos na mesma aldeia, seriam parentes mais próximos, e os que estão fisicamente separados seriam parentes mais distantes²⁷. São dois os modos de se constituir parentes: o primeiro diz respeito aos consangüíneos cujo cálculo obedece à ordem genealógica. O segundo refere-se a outro modo de consangüinização que classifica pessoas ou grupos pela proximidade física e social entre eles. Temos assim uma gradação do parentesco, desde a maior proximidade física até a menor:

a) *-etarã*: “parentes”. Termo que identifica diversos conjuntos de pessoas: *nhanderetã kuery*: “nossos parentes”. Pode incluir os Guaraní como um todo, os “nossos parentes espalhados”, como costumam dizer, bem como a população dos dois subgrupos, de uma aldeia, de um conjunto de famílias nucleares ou mesmo os moradores de uma unidade residencial.

b) *-etarã ae’i*. Termo composto por *-etarã* (parente) + *a’e* (“o mesmo”) *ae’i* (“à parte, em particular”) que chamo de “parente chegado”. O termo é *Mbya* e é equivalente ao *-e’yi* dos *Nhandéva*. Nos dois casos, constituem agrupamentos residenciais: casas e roças bem próximas;

c) *-etarã ae’ive va’e*: “parente bem chegado”. São os membros da família nuclear. Pode incluir também todas as pessoas que, não sendo consangüíneos, vivem na mesma casa.

No discurso, referem-se tanto à genealogia quanto às relações. Quando uma pessoa diz que é *pëgue* “pedaço” (como dizem os *Nhandéva*), ou *-egua, jo joo rami, ae*, “o mesmo”, “do mesmo tipo”, “semelhante um ao outro”, “parecidos”, (como dizem os *Mbya*) de outra pessoa, pode estar apontando relações genealógicas, onde *pëgue* ou *-egua* quer dizer irmão/irmã (*kyvy/-eindy*) ou, de maneira análoga, enfatizando um determinado tipo de agrupamento que pode incluir diversos conjuntos de *-etarã ete*, parentes que não necessariamente estão unidos por relações genealógicas. Na Casa de Rezas os pajés dirigem-

²⁷ Essa gradação é detalhada por Viveiros de Castro em “Pensando o parentesco Ameríndio”, na coletânea “Antropologia do Parentesco” (1995:7-24).

se aos aldeões dizendo: *xera'y kuery/xerajy kuery* (“meus filhos”/ “minhas filhas”), enquanto que os aldeões os chamam de “*nhanderu/xy(cy)*”, “nosso pai/nossa mãe” ou, “*nhanderamoi/-jaryi*”, “nosso avô/nossa avó”. É neste sentido que os *yvyra'i ja ra'y kuery*, os “filhos dos pajés” consideram-se *pëgue/kyvy/-eindy*, “irmãos/irmãs” uns do outros. Pelo que pude observar isso não acarreta uma reclassificação de parentesco, mas sim, uma mudança de atitude que leva, por exemplo, os rapazes solteiros a procurar esposas fora de suas aldeias, pois, do contrário, estariam se casando com suas “irmãs”. Lembro que um rapaz revelou-me que gostava muito de uma jovem moradora de sua aldeia, que queria se casar com ela, mas que sendo ela seu *pëgue* não a escolheria como esposa. Uma idosa, reclamando que não tinha ninguém no aldeamento que lhe ajudasse na roça, disse-me: “com tantos *pëgue* não tenho ninguém que me ajude a plantar”.

Se é fato que as visitas entre parentes são, na maioria das vezes, visitas entre parentes com relações genealógicas, é verdade também que é a freqüência do contato entre eles (e não a relação genealógica em si) que irá assegurar a consangüinidade. Assim, os dois modos de constituir parentesco - genealógico ou relacional - podem ser utilizados quando se quer enfatizar o parentesco consangüíneo. Na casa destes parentes o recém-chegado terá abrigo e alimentação e, caso sua permanência se prolongue, poderá construir sua própria casa e roça num terreno próximo, cedido por estes parentes. Como veremos na próxima seção, embora aquele que recebe uma visita em sua casa seja, o mais freqüentemente, um parente genealógico, a visita será também uma oportunidade de atualizar esta relação que, para continuar existindo, precisa ser validada por visitas freqüentes. Neste aspecto, é interessante observar que, ao mesmo tempo em que o deslocamento pode ativar e atualizar as relações genealógicas e de consangüinidade pré-existentes, reaproximando as pessoas que estavam fisicamente distantes, pode também, influir para tornar estas relações menos marcadas que outras na vida da pessoa. É o caso de recém-chegados que não têm parentes genealógicos na aldeia anfitriã ou, de outro modo, tendo parentes genealógicos não se reúne a eles. O exemplo do jovem *Nhandéva* Augusto Martinez, da aldeia Koendy Porã, revela bem o modo como o parentesco genealógico, mesmo sendo reconhecido, pode perder sua importância em razão de outros modos de se constituir parentes. O jovem *Nhandéva* Augusto contou-me que devido a desentendimentos pessoais deixou seus pais e cinco irmãos no Ocoy e veio morar em Koendy Porã há dois anos. Neste aldeamento, foi acolhido pelo casal Patrício e Josefa Benitez, que não são seus parentes genealógicos, mas o convidou para morar na mesma casa porque Augusto é muito amigo de um dos filhos do casal. Augusto contou que, com o tempo, foi se afeiçoando à família, passando a chamar o casal de “pai” (-ru) e “mãe” (-cy), os quatro filhos

do casal (três rapazes e menina) de “irmãos” (*pëgue ou kyvy/-eindy*) e os pais de Josefa, que vivem na casa ao lado, de “avô” e “avó” (*-amoi/-jaryi*). Ao elaborar seu cálculo genealógico, Augusto segue o pai e a mãe que estão no Ocoy, no entanto, argumentou que Patrício e Josefa, seus filhos e seus avôs maternos são “seus parentes de verdade”, *-etarã ete*.

Outro exemplo de que o parentesco genealógico e o consubstancial podem, num determinado contexto da vida de uma pessoa se equiparar vem de um adolescente *Mbya* de Palmeirinha. Ele veio de uma aldeia do litoral norte paulista acompanhando um casal que não era seu parente genealógico, há pouco menos de um ano. Como vivia na casa do casal disse-me que aqueles eram os seus pais e os filhos do casal seu irmãos. No entanto, continuava a classificar como parentes genealógicos seu pai, mãe, irmãos, tios, tias e avós que ficaram no litoral. Referia-se à família que o acolheu em Palmeirinha como sua “seus pais e irmãos daqui” e os que ficaram no litoral, seus “pais e irmão de lá”. Como comentou que sua família do litoral se preparava para vir morar em Palmerinha, perguntei-lhe, então, quem, afinal considerava como sendo seus “parentes de verdade”. Depois de considerar vários aspectos da sua relação com o casal que o acolheu em Palmeirinha, os atos de solidariedade entre eles como o abrigo em casa, a comida que lhe é servida, suas roupas que são lavadas e cuidadas pela mulher, respondeu que estes eram seus “parentes de verdade”. Os exemplos acima nos fazem pensar que não são apenas as relações genealógicas que estão em jogo no deslocamento espacial das pessoas. Parentes genealógicos que deixam uma aldeia, ao instalarem-se em outra (sem abrir mão dessas relações, porém, tornando-as menos marcadas) poderão constituir outras relações que considerarão mais relevantes para si aquele momento e contexto.

A distinção entre os subgrupos *Mbya* e *Nhandéva* parece seguir também essa mesma lógica que tende a classificar aquelas pessoas que estão fisicamente mais próximas como consubstanciais (“parentes de verdade”), e os que estão distantes, em outras aldeias, como “parentes”. A regra geral é que uma pessoa pertença, do nascimento até a morte a um dos dois subgrupos. Isto porque, em tese, uma pessoa passará toda a vida se deslocando entre as aldeias de seu próprio subgrupo. No entanto, isto não quer dizer que o local de nascimento determine a sua filiação, nem que uma vez filiado a um determinado subgrupo não possa, ao longo de sua vida, alterar, mais de uma vez, esta filiação. Tudo vai depender das relações que poderão ser estabelecidas com outros grupos.

O caso de Simão Villalba, nascido de pai e mãe *Mbya*, revela bem o modo que a filiação ao subgrupo pode ser constituída e desfeita. Ele nasceu numa aldeia *Mbya* do oeste catarinense, aos 19 anos, quando foi trabalhar na colheita de algodão numa fazenda no Paraguai, conheceu sua atual esposa *Nhandéva* Adriana Duarte. Após o casamento, o casal foi

viver na aldeia *Nhandéva* Acaray-Mi, desde então, o casal e seus filhos se deslocam entre as aldeias *Nhandéva* da fronteira Brasil/Paraguai e nunca mais Simão visitou as aldeias *Mbya*. Perguntei a Simão se ele se considerava *Mbya* ou *Nhandéva* e me respondeu: *xe chiripareiko rami aiko*”, algo como, “eu vivo conforme a maneira de viver dos Chiripá (*Nhandéva*)”. Tornei-lhe a perguntar: “você é *Mbya* ou Chiripá (*Nhandéva*)? Respondeu-me em português, “Sim. Se estou no meio dos meus parentes Chiripá, eu sou Chiripá”. No caso de casais exogâmicos, os filhos pertencerão ao subgrupo da mãe ou do pai, sendo que o que vai definir a filiação da família é sua inserção numa ou noutra unidade social.

Como vimos no capítulo 1, muitos estudiosos dos Guaraní têm enfatizado as distinções entre os subgrupos com base em territórios bem demarcados e identidades étnicas constituídas a partir de processos históricos e culturais diferenciados. Não tenho dados para argumentar a esse respeito, nem é minha intenção fazê-lo. No entanto, ao menos nas aldeias onde realizei a pesquisa, as diferenças entre os subgrupos, quando apontadas, mostram-se menos rígidas se comparadas ao que tem sido considerado na literatura. Isso não quer dizer que elas não existam ou que não sejam importantes, pois, como veremos adiante neste capítulo, os deslocamentos das pessoas entre as aldeias operam a partir dessa diferença. Quando digo que parecem menos rígidas, estou querendo dizer que elas não estão claramente referidas a espaços territoriais, nem a identidades fechadas. No Ocoy, onde grupos *Mbya* e *Nhandéva* convivem no mesmo aldeamento, pessoas de subgrupos diferentes consideram-se “parentes de verdade” e se utilizam de termos de relacionamento consanguíneo. No entanto, ao referirem-se aos habitantes de outras aldeias, seja do seu próprio subgrupo ou não, consideram-se “parentes”. Por outro lado, a identidade de cada subgrupo fica bem marcada quando se deslocam para visitar seus parentes.

Pessoas que pertencem ao subgrupo *Mbya* visitam apenas as aldeias onde estão os seus parentes *Mbya*, o mesmo se dá com os *Nhandéva*. A resposta que sempre ouvia quando perguntava a razão pela qual indivíduos de subgrupos diferentes não se visitavam era que não eram “parentes de verdade”, diziam: “quem irá me receber em sua casa?”, “quem irá me alimentar quando?”.

No Ocoy onde dois subgrupos estão substancialmente relacionados, o deslocamento das pessoas deixa evidenciar a identidade de cada subgrupo: os *Mbya* deslocam-se em direção às aldeias *Mbya* e os *Nhandéva* apenas em direção às aldeias *Nhandéva*. Uma das explicações possíveis é que, como vimos, as visitas entre parentes são, freqüentemente, visitas entre parentes genealógicos o que poderia justificar o fato das unidades de deslocamento serem constituídas apenas por indivíduos de um mesmo subgrupo.

O que parece ocorrer é que a consubstancialidade fabricada entre os membros dos dois subgrupos no Ocoy, não se estende para outros postos indígenas onde os subgrupos vivem em aldeamentos separados. O deslocamento espacial de indivíduos *Mbya* e *Nhandéva* em unidades sociais separadas parece atuar para desfazer o parentesco consubstancial que, no entanto, pode ser refeito se estas pessoas se reencontrarem no Ocoy. Este caso leva-me a supor que o subgrupo de origem também pode ser concebido como um limite da categoria dos “parentes de verdade”, o que não quer dizer que as identidades dos subgrupos devam sempre ser consideradas do mesmo modo.

Se aqueles que estão próximos, na mesma aldeia, são “parentes de verdade”, aqueles que estão distantes em outras aldeias são “parentes”. “Nossos parentes estão todos espalhados por aí” é o comentário que freqüentemente se ouve quando a questão é saber onde estão os seus parentes. O que talvez explique afirmações como estas em que pessoas fisicamente distantes consideram-se “parentes” (*-etarã*) é o fato de haver entre elas o que chamo de parentesco original, constituído pela origem divina de todos os Guarani.

Como vimos no início deste capítulo, no mito da criação humana, *Nhanderu* teria “levantado” da “madeira” os corpos dos “verdadeiramente humanos”, ato que parece ter se constituído como a primeira atitude a gerar consangüinidade entre todos os Guarani. Neste aspecto, o *-etarã* como expressão do nível mais amplo do gradiente da consangüinidade é o próprio “parentesco humano” que identifica todos os Guarani onde quer que estejam.

Os afins e os Outros

De um modo geral, quando se quer enfatizar a relação de parentesco dada pela origem comum se usa *-etarã*: “somos todos parentes” se diz quando se quer incluir todo o grupo étnico, os “Guarani espalhados”. O termo *-etarã ete*, “parentes verdadeiros” é usado em referência às pessoas que estão fisicamente próximas, na mesma aldeia, no mesmo grupo doméstico, na mesma unidade de deslocamento. É importante ressaltar que embora um parente distante possa ser classificado como parente genealógico sua transformação em “parente de verdade” será gradativa e só se dará através da aproximação física. Se a distância física não é capaz de dissolver a consubstancialidade original, por outro lado, a aproximação tem por meta atualizar uma relação pré-existente.

Dentro desta perspectiva, o parente que veio de longe é, ao mesmo tempo, um afim e um não-parente. Como parente distante é um afim típico, como não consangüíneo será bem recebido por seus anfitriões e tudo farão para consolidar o processo de construção gradativa

de uma consangüinidade que se presume existir entre eles, mas que para ser consolidada precisa antes ser averiguada. O fato é que “aquele que vem de longe”, por ter vivido longe dos seus parentes é, ao menos como possibilidade, um não-parente. Vindo de longe, não se sabe por onde ele andou, com quem esteve, qual a sua “maneira de viver”. Ainda que consolidar o “parentesco verdadeiro” seja um desejo de todos, quando não se sabe exatamente quem é a pessoa com quem se quer aparentar, existe sempre um risco. Um parente distante será sempre um “parente”, no entanto, somente trazendo para perto de si é que será possível saber se ele é um “parente de verdade”. Como veremos adiante, fazer parentes, trazê-los para junto de si, é uma forma de desmarcar a diferença entre os humanos e os Outros. Uma estória, bastante conhecida entre os *Nhandéva*, contada pelo pajé Laureano, ilustra bem o princípio segundo o qual a aproximação de uma pessoa junto a outros seres com identidade física e “maneira de viver” distintos pode romper seus vínculos com seus parentes de origem.

“Um homem gostava de ir à cidade beber com os Brancos. Bebia nos bares. Tomava cachaça, jogava cartas, ficava bêbado. Mantinha relações sexuais com as mulheres dos Brancos, aquelas que ficam nos bares e bebem. Ele sempre ia no bar. Seus parentes não gostavam. Diziam para ele:

‘Não vá. Você fica bêbado. Você cai’.

Mas ele não queria saber de ouvir ninguém. E continuava indo. Não queria mais trabalhar na roça, não se importava com seus filhos, com sua esposa, com ninguém. Logo cedo, pegava a estrada, caminhava, caminhava, caminhava, chegava na cidade e entrava no bar. Ficava lá o dia todo, bebendo, comendo, gastando dinheiro. Sua esposa pedia aos pajés que dessem bons conselhos a seu marido:

‘Não beba, meu filho. *Nhanderu* não está contente com você. Nosso povo não está contente com você. Sua família está sofrendo. Você não está nos alegrando’, diziam os pajés. Mas que nada. O homem não sabia escutar. Continuava bebendo e procurando a mulherada.

Um dia ele foi à cidade e ficou muitos dias por lá. Passou lá muito tempo. Todos os seus parentes pensaram: ‘ele morreu’, ‘ele morreu de tanto beber’, ‘ele não volta mais ao nosso meio’. A esposa dele chorou muito. Mas ele estava vivo. Estava lá bebendo no meio dos Brancos.

Um dia o homem resolveu voltar para a sua gente. Ele estava bêbado e veio caminhando na estrada, mas caiu numa encruzilhada. Uns Brancos que passavam, para zombar dele, cortaram-lhe os cabelos. Ele não viu nada. Levantou e saiu andando. Quando chegou em sua casa seus parentes perguntaram:

‘Quem é você?’

E o homem falou:

‘Eu sou o fulano, vocês não me conhecem?’

‘Não sabemos quem é você! Você não é dos nossos, você é um Branco’, disseram-lhe seus parentes.

O homem começou a chorar, dizendo: ‘você são meus parentes, você são meus parentes’.

Os parentes então disseram:

‘Você não é nosso parente. Seu cabelo é cabelo de Branco. Está cortado como cabelo de Branco’. E deram um espelho para que ele pudesse se ver. O homem olhou no espelho e ele mesmo não se reconheceu. Seu rosto estava diferente. Ele se parecia mesmo com um Branco. Então ele voltou para a cidade e nunca mais viu seus parentes. Foi viver no meio dos Brancos’. (Acaray-Mi (Paraguai), 16 de julho/2002).

A estória contada acima nos ajudar perceber que o ideal da relação entre parentes orienta a sociabilidade *Mbya* e *Nhandéva*. Desligar-se dos parentes, mais do que reorientar os referenciais de relacionamento da pessoa, significa uma mudança profunda na sua identidade física e em sua “maneira de viver”, alterando seu próprio ponto de vista sobre o mundo.

Muitas das minhas dificuldades com a língua Guarani, com o entendimento dos sentidos de determinados conceitos emitidos por meus informantes, minhas preferências alimentares ou mesmo minha falta de jeito para dançar, a pouca resistência para caminhar e os acessos de tosse ao experimentar o cachimbo, eram interpretados como dificuldades que adquiri por ter vivido no meio dos “meus parentes” Brancos (*xeretarã kuery*) e que seriam gradualmente superados caso eu convivesse entre os *nhanderetarã kuery*, os “nossos parentes” que é como os *Mbya* e *Nhandéva* se autodenominam. O parentesco de que nos falam os *Mbya* e os *Nhandéva* envolve o ato de “fazer parentes”, isto é, trazer para junto de si aqueles com os quais se quer aparentar e, de outro modo, afastar os não-parentes. Neste aspecto, o parentesco afirma-se como lugar da sociabilidade, uma forma de sociabilidade que, no entanto, não é absolutamente segura. Como não existe uma barreira ontológica separando os “parentes” e os “não-parentes” a sociabilidade se constitui sob “estados” ou “condições” marcadamente inconstantes.

Parentes na Terra e parentes nos céus

Tomando como referencial de análise os *Wari*’ da Amazônia ocidental, Vilaça (2002) argumenta que os princípios de produção do parentesco não incluem apenas os domínios da vida tribal. Diferentemente, estendem-se para outros domínios da vida que extrapolam o campo das relações entre humanos, e incluem os animais. Teríamos, portanto, um processo de construção de grupos que se constituem através da identidade corporal de seus membros. Fausto (2001; 2002a) também aborda essa problemática enfocando o modo como estes grupos

se relacionam. Sua proposição é que, neste universo povoado por inúmeros seres humanos e não humanos, a oposição fundamental não é entre ser ou não ser humano, mas sim entre ser ou não ser parente, ter ou não ter parentes. É o que etnólogo chama de a “predação familiarizante”, processo segundo o qual humanos e não humanos, vivos ou mortos, procuram capturar as pessoas para transformá-las em parentes (Fausto 2002b:14). Esse “desejo cósmico de produzir parentesco” (2002b:14-15) estaria presente no xamanismo, nas atividades guerreiras e em rituais de diversos grupos ameríndios, orientando o parentesco em direções diversas, seja quando humanos são capturados, seja quando capturam outros serem para transformá-los em membros de sua comunidade.

De acordo com Nimuendaju ([1914]1987:33-34) essas forças transformadoras são representadas por dois princípios anímicos que “vem juntar-se” à pessoa: *ayvucue*, a “alma de origem celeste”, responsável pelas “disposições boas e brandas do homem” e o *acygua*, a “alma animal”, responsável por atitudes “más e violentas”. Com a morte o *acygua* se desprende do corpo da pessoa e se transforma em fantasma (*ãgue*). Os efeitos práticos da junção entre alma e pessoa são identificados no comportamento individual, no “temperamento”, nas “disposições individuais”, sendo *ayvucué* e *acyguá* “diferentes temperamentos humanos: ao fleumático-melancólico se contrapõe o sanguíneo-colérico” (Nimuendaju, [1914]1987:45). Embora a alma de origem divina “se junte” ao indivíduo durante a concepção, sua permanência junto à pessoa só se assegura através de um trabalho incessante que envolve dieta vegetariana, dança e fumo que deixam o “corpo leve” facilitando sua subida ao céu. Enquanto Nimuendaju enfatiza as transformações na história de vida das pessoas destacando as mudanças comportamentais, o foco de Cadogan (1959:58) são os “estados do corpo”: as “metamorfoses” e “metempsicoses” a que são submetidos tanto aqueles que alcançaram a “perfeição” (*aguyje*), momento em que em seus corpos ascenderiam aos céus “sin sufrir la prueba de la muerte”, quanto aqueles que foram atingidos pelas “enfermidades” (*mba’achy*), pelas “imperfeições humanas” (*teko achy*) que, por esta razão, estariam condenados a viver na Terra. Depois de morto, o “ex-corpo” (*-ete kue*) se transformaria em *angue* ou *mbogua* (fantasma).

As “enfermidades” e “imperfeições” adquiridas em nosso corpo seriam o resultado de nossas próprias ações, produzidas por “(...) nuestras propias pasiones (...) a la inobservancia de los preceptos divinos y las infracciones al código moral”. “De nuestro imperfecto vivir se apoderan de nosotros nuestras enfermedades”, diz um informante *Mbya* de Cadogan (Cadogan, 1959:107). De maneira análoga, a “perfeição” se alcança através de ações concretas codificadas pelos *nhandereko*.

Na análise de Cadogan, as transformações corporais emergem como produto da ação concreta das pessoas. No entanto, o que se nota é uma ausência de limites claros entre as ações conscientes, produto de escolhas pessoais e as ações orientadas por “inspiração divina”, as “*guero-ñemongeta* (...) conversaciones mantenidas entre los dioses y a las palabras por ellos comunicadas a quienes se dedican a los ejercicios espirituales” (Cadogan, 1959:46). Assim, ao mesmo tempo em que a pessoa é o sujeito das suas ações ao produzi-las e orientá-las, o produto destas ações, isto é, o “mal” se junta à pessoa e passa a orientar o seu comportamento. Esta dimensão das ações humanas se produz pela existência de uma capacidade de comunicação entre os homens e os deuses. Neste caso, os homens agiriam orientados pelo conhecimento obtido através do *arandu porã*, o (bom) “entendimiento”, “ciência”, “saber”, conforme tradução sugerida pelo autor. Diferentemente, as *guero-pochy* seriam as conversações mantidas por quem deixou “entregarse al mal, al dejarse dominar por la cólera” chamadas, por essa razão, de o “mal conhecimento” (*arandu vai*).

Muitos trabalhos sobre os Guarani contemporâneos parecem apontar estas formas de “comunicação” como o elemento principal da sociabilidade nativa. O que estes estudos demonstram é que capacidades que envolvem diferentes modos de comunicação como “falar”, “ouvir”, “rezar”, “sonhar”, “ver”, “lembrar” corresponderiam, no nível cosmológico, ao desejo de se restabelecer a unidade primordial rompida entre os humanos e os deuses. No trabalho de Schaden (1962), sobre os *Mbya, Nhandéva e Pai (Kayová)*, o princípio da comunicabilidade parece atravessar todo o sistema nativo. Está presente desde o momento da concepção quando os deuses comunicam, através de sonho, o nascimento da criança ao pai (e este conta à mãe). É também através de sonho que o pajé “escuta” o nome da criança na cerimônia de nomeação (*-mongaraí*). Do mesmo modo, o *porahêi* (a “reza” individual) é um “presente dos deuses ou espíritos que:

(...) é transmitido através do sonho (...) Rezas que se cantam em cerimônias coletivas são passíveis de instrução. O Ñhanderú se faz tanto por inspiração como por instrumento: além de receber umas tantas rezas por via direta, é bom que faça curso com algum especialista” (Schaden, 1962:122).

Estas capacidades comunicativas seriam produzidas pela *nhe'ë* que Schaden traduz por “fala”, cuja “(...) função primordial, básica (...) é a de conferir ao homem o dom da linguagem”. Dentro desta perspectiva, a vida social dos Guarani pode ser compreendida como um sistema de “comunicação e intercâmbio de mensagens” (Meliá, 1989:324). Neste aspecto, o “fluir da palavra”, como disse Cadogan (1959), significa a comunicação perfeita entre deuses e

homens, enquanto que o mal, as enfermidades e a morte são interpretadas como acontecimentos onde a comunicação entre eles parece interrompida. Como comenta Chamorro (2004:134): “cuando la palabra no tiene más lugar, la persona muere y tórnase una palabra-que-no-es-más, ayvukue, ñe’engue, ãngue, asykue. Portanto, restituir o “dizer” compreende uma tarefa de restauração de uma ordem primeira que foi perdida. Neste aspecto, pajés, os “donos das palavras”, cumpririam a importante função mediadora de restabelecer a comunicação entre o divino e humano:

(...) el Ñhande Ru (o pajé) recibe el saber de los dioses por medio de los sueños (...) A su vez, utiliza su conocimiento para efectivizar la curación por medio del ritual, utilizando el otro comunicador que es el humo del tabaco. El acto de curación en sí mismo cumple reiteradamente este ciclo de conexões sagradas, determinadas y convalidadas por los mitos (Hita:1994:85).

Estas abordagens procuram compreender práticas sociais orientadas fundamentalmente pela religião, pela busca da divinização, concebendo-as, portanto, como produto de instruções divinas transmitidas aos homens através de um “sistema de comunicação”. O objetivo final desta “comunicação” seria o de reproduzir na Terra as mesmas condições de “perfeição” da vida existentes nos céus. No entanto, a Terra, ao oferecer condições impróprias ao pleno “fluir do dizer” pode reorientar a “escuta” dos homens em direção aos outros seres. Deste ponto de vista, interromper a “comunicação” com os deuses significa que as práticas dos homens passariam a ser instruídas pelo “conhecimento” daqueles que vivem na Terra. Pode vir daí a ênfase que estes estudos dão à dimensão da vida individual e da autoconsciência marcadas pela observação minuciosa do próprio comportamento, pela reflexão contínua sobre as próprias atitudes e condutas, pela procura incessante de poderes e saberes fortalecedores da própria existência. Um esforço que orienta a prática individual no sentido de assegurar que sejam realmente inspiradas e orientadas pelas instruções divinas.

O trabalho de Pissolato (2006) com grupos *Mbya* do litoral do Rio de Janeiro, procura articular a "teoria Mbya da aquisição de bons entendimentos" com uma análise da sociabilidade nativa. Neste aspecto, a etnógrafa procura distanciar-se da idéia, consagrada na literatura sobre os Guarani, segundo a qual a dimensão religiosa é o núcleo da vida social, perspectiva que define a superação da condição humana no devir, na busca incessante pela imortalidade (H. Clastres, 1978:90). Os *Mbya*, diferentemente, querem "fazer a vida durar" aqui mesmo nesta Terra que se apresenta “como condição precária à existência humana” (Pissolato, 2006:100). Viveriam, portanto, sob a permanente tensão de uma busca plena de

realização do seu *nhandereko* e as condições concretas de sua existência numa Terra imperfeita. A vida social Mbya é, assim, um permanente movimento em prol da "duração da vida" sobre uma superfície imprópria ao desenvolvimento humano. Neste aspecto, suas andanças não são interpretadas como uma busca por lugares, já que “lugar ‘verdadeiramente bom’ não há”, mas, como um “meio possível de realização desta mesma existência” (Pissolato (2006:100), uma existência que se define pela “alegria”, pela “busca de satisfação” de viver a vida. Como comenta a autora, é “na luta atual, digamos, contra as forças de 'doença' (-axy) ou 'raiva' (-poxy) impeditivas das boas condições de vida na Terra” que os *Mbya* mudam freqüentemente de lugar. Portanto, ao deslocarem-se os *Mbya* estariam procurando condições de continuar existindo, de "fazer a vida durar" aqui mesmo nesta Terra, num incessante “movimento de produção de humanidade” (Pissolato, 2006:355).

Seja para dar fim a uma situação de vida que não esteja trazendo contentamento, seja para buscar algo de melhor que possa vir pela frente, os deslocamentos são sempre traduzidos em termos da satisfação pessoal dos envolvidos (Pissolato, 2006:111).

Se a Terra não oferece condições de realização plena da "humanidade", Os *Mbya* então se “erguem” nesta Terra procurando manter a continuidade de suas vidas através do “fluxo das forças” que os ligam aos céus:

Justo por que a vida é uma condição altamente instável, deve-se estar cuidadosamente atento ao que *pode acontecer* às pessoas, e, mais que isto, deve-se “erguer” (-*gueropu'ã*) aqui na Terra, para fazer frente àqueles outros saberes (nocivos) que se levantam, os “bons” ou “belos” (*porã*) conhecimentos transmitidos pelos deuses. Isto vale para cada pessoa, mas é também a forma de compreensão da continuidade da humanidade de modo geral. É preciso manter o fluxo das forças que as divindades continuam enviando à Terra desde a sua criação, a começar pelo envio de almas através da concepção de crianças, e de nomes-palavras que a elas se ligam. É o pôr em prática as capacidades de entendimento adquiridas da relação com Nhanderu que garante a soma renovada de forças existenciais (Pissolato, 2006:207-208) (grifos da autora).

A "sabedoria" ou o “conhecimento” que vem dos deuses assume um papel mais abrangente do que, simplesmente, o fundamento religioso: são “formas determinantes da reprodução social”. Em outras palavras, a “busca de saberes” próprios ao “modo de vida” *Mbya* produziria uma “alternância de perspectivas tanto no nível da pessoa quanto no dos agrupamentos”. Com isso a autora pretende conjugar num mesmo nível a “*dimensão da experiência*” individual e coletiva na produção da sociabilidade *Mbya*. A individualidade se constituiria pelo modo como os *Mbya* obtêm a “sabedoria” dos deuses. Trata-se, conforme a

autora, de uma “experiência individual” concretizada pela “busca pessoal de saberes e capacidades *para* a própria vida”. Esse individualismo presente na relação humanos/deuses teria sua origem na noção *Mbya* de *nhe’ë*, a alma-palavra: “meu argumento”, explica a autora:

(...) toma como ponto de partida a noção de *nhe’ë*, a alma-palavra enviada pelos deuses, como princípio de consciência e autonomia pessoal. Aqui o princípio da vida coincide com o do entendimento. É por portar este princípio anímico que podem os *Mbya* existir primeiramente e pelo mesmo motivo é que lhes é possível adquirir repetidamente consciência para manter a condição de vivente. *Nhe’ë* é a sede da atividade subjetiva de cada um, é a condição e via do ‘saber’ (*mba’ekuaa*) originado dos ‘pais’ e ‘mães’ divinos (Pissolato, 2006:353).

Vemos assim o peso que é dado à “consciência individual”, tendo em vista que a obtenção da “sabedoria” envolve uma ação racional que calcula os possíveis riscos que envolvem o “ficar na Terra, para não morrer”. Por sua vez, a dimensão da vida coletiva projeta-se a partir desta experiência individual. O processo de transformação da experiência individual numa experiência de grupos envolve, num primeiro plano, a busca pessoal pela durabilidade da vida. Esta pode atuar como um elemento aglutinador das pessoas, quando uma coletividade se identifica pelos mesmos propósitos que é o de “fazer a vida durar”. Ou, pode atuar em sentido oposto, dissolvendo aquelas unidades sociais e constituindo outras, pois, como observa a autora, “a questão para os *Mbya* é menos a de achar um lugar definitivo ideal para a prática de um *modo tradicional* de vida, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espaços e tempos alternativos ao atual” (Pissolato, 2006:100). É nesta busca incessante por lugares e contextos sociais apropriados à durabilidade da vida que a autora situa a constituição do parentesco *Mbya*, o “parentesco a se fazer”. Desse ponto de vista, a inconstância das formas sociais *Mbya* estaria relacionada à “consciência do parentesco”: um processo “através do qual o contexto atual é sempre interpretado como uma possibilidade, entre outras, de vivência do parentesco” (Pissolato, 2006:177). Teríamos assim, um parentesco “consciente” que se oferece à pessoa como um campo de possibilidades de “duração” da sua própria vida. Em síntese, o desejo pessoal de fazer a vida durar e a impossibilidade de sua plena realização num contexto ou local específico, daria origem a um sistema de vida marcado pela instabilidade da pessoa, que se quer humana, mas que é permanentemente ameaçada por outros “modos de ser” existentes na Terra. Esta instabilidade da pessoa teria vínculos com os deslocamentos espaciais levando o caminhante a uma busca constante por lugares/contextos apropriados à “duração da vida”.

O próprio tempo histórico *Mbya* parece se orientar por esta lógica, segundo a qual o indivíduo, através de sua experiência pessoal, reinventa seu próprio “modo de ser”, “cuja realização envolve sempre certo grau de diferenciação ou *individualização* no viver o próprio ‘costume’” (Pissolato, 2006:101) (grifo da autora). Desse modo, o que conhecemos por “tradição” ou, como dizem os *Mbya*, “o modo de ser antigo”, longe de ser uma intenção de continuidade de um “modo tradicional”, se transforma, de fato, num campo de livre interpretação subjetiva, abrindo às pessoas “uma perspectiva existencial que orienta a escuta ao ‘antigo’” permitindo-lhes “alterações constantes sobre o modo de vida”.

Sugiro, a partir de minha experiência etnográfica, que para os *Mbya* e os *Nhandéva* “escutar” ou “falar” com as divindades é um modo de procurar manter um relacionamento mais direto com eles. Vimos anteriormente como o trabalho de produção do parentesco consubstancial toma forma através de um investimento no aparentamento daqueles que estão distantes, trazendo os que estão longe para junto do seu convívio. Se assim se pode dizer, a busca da “humanidade” pelos *Mbya* e os *Nhandéva* se dá pela via do parentesco através de diversos modos de aproximação entre os humanos e divindades. A vivência de relações compreendidas como adequadas entre parentes envolve diretamente dois eixos principais: o eixo horizontal que, como vimos, se constitui pela aproximação entre humanos, trazendo para perto aqueles com os quais se quer aparentar, e o eixo cosmológico vertical que, como veremos nas duas próximas seções, envolve a “descida” das divindades para viver entre os humanos na Terra e, ao mesmo tempo, a “subida” dos humanos em direção aos céus.

Antes de demonstrar como na prática da vida cotidiana estes movimentos são efetivados, considero importante compreendermos de que modo o “viver sem mal” pode se dar pela vivência do parentesco. Em primeiro lugar, gostaria de ressaltar que esta perspectiva não invalida, nem contesta os postulados da etnologia clássica e contemporânea, qual seja, a existência dos domínios terrestre e divino como fundamento essencial para a compreensão da sociabilidade destes grupos. A meu ver, só é possível falarmos em relação de parentesco entre humanos e divindades se tivermos como ponto de partida a existência destes diferentes domínios. O parentesco, aqui entendido como uma relação de aparentamento entre pessoas que, vivendo distantes, se aproximam, reafirma a importância destes domínios. Em minha opinião, se posso através desta pesquisa oferecer alguma contribuição para pensarmos a relação entre os domínios da divindade e da humanidade, será a de pensá-los como domínios articuladores do parentesco. O que procurarei demonstrar aqui é que diversos aspectos da sociabilidade *Mbya* e *Nhandéva* (que as etnografias clássicas e atuais descreveriam como

formas de “comunicação” entre homens e deuses) serão pensados como modos de se constituir relacionamento de parentesco.

Não estou dizendo com isso que os grupos *Mbya* e *Nhandéva* com os quais permaneci não fizessem referência a uma dimensão de suas próprias experiências que chamavam de “conhecimento” (*-kuaa*) ou de “boa palavra” (*nhe'ë porã*) cujo princípio básico é que toda ação (individual ou coletiva) é orientada por um “saber” que se junta à pessoa, que a instrui no agir. Mais de uma vez, observei meus acompanhantes comentando sobre episódios passados ou recentes cujos desfechos são atribuídos aos “avisos” (*-endu*) de *Nhanderu* em forma de sonho. “Sonhei com um caminho muito feio”, disse-me certa vez um rapaz *Nhandéva* do Ocoy justificando-me o adiamento da visita que faria aos seus parentes em Acaray-Mi, viagem a qual eu pretendia acompanhá-lo. “É um aviso de *Nhanderu*. Ele está pedindo para ficarmos”, explicou dizendo que, no sonho, viu um acidente de automóvel e sangue espalhando-se no asfalto da rodovia. Seria preciso muitas páginas para descrever as diversas situações em que o “conhecimento” se inscreve na experiência individual e dos grupos, não apenas através de sonhos, também de premonições e visões interpretadas como “conhecimentos” orientadores da vida da pessoa. A “escuta” atenta ao “conhecimento” pode auxiliar uma pessoa a decidir entre casar ou ficar solteira, entre visitar um parente ou ficar, pode auxiliar os pais na educação dos filhos, pode ajudar os cônjuges a “viver bem” a vida conjugal, pode auxiliar o pajé no diagnóstico de cura de uma doença, pode orientar um grupo a deslocar-se no “bom caminho”, protegendo-o de perigos. A “fala” (*nhe'ë*) e a “escuta” (*-endu*) podem ainda, definir o caráter e as atitudes individuais impondo à pessoa uma perspectiva sobre a vida e o mundo. Um homem *Mbya* de Palmerinha comentando sobre um período recente de sua vida em que deixou parentes converteu-se à religião evangélica e foi viver na cidade, contou:

(...) eu vivia nervoso e sofria com muita dor de cabeça. Parei de fumar e não dançava. Não mais escutava *Nhanderu*. Nem *Nhanderu*, nem meus parentes. Eu não me lembrava deles, só escutava os Brancos.

O retorno à aldeia de seus parentes é descrito como um momento de retomada da “escuta” perdida:

(...) Estou começando a sentir vontade de fumar. Eu fumo e me lembro de *Nhanderu*, lembro das suas boas palavras, dos ensinamentos dos mais antigos. Agora que estou voltando a dançar (na Casa de Rezas), meu corpo

quer ‘conhecer’ (-kuaa)²⁸ a dança. Eu vou à Casa de Rezas e fico olhando (as pessoas dançar). Agora estou achando bonito ver meus parentes dançar (...).

O que chamou minha atenção nesta e em outras falas dos meus informantes é que termos como “escutar” (-*endu*), “falar” (*ayvu*), “ver” (-*exa*), “sonhar” (-*exa ra’u*), “lembrar-se” (*ma’endu’a*) parecem emergir de uma perspectiva corporal da produção e da transmissão do “conhecimento”. Houve informantes que descreveram a aquisição do “conhecimento” utilizando o verbo “passar” (-*mboaxa*): *xe kuaa amboaxarete*, literalmente: “meu conhecimento passou para o meu corpo”, sendo também utilizado no sentido de “entrar”, de “se fazer entrar” (-*moinge*) no corpo. Essa perspectiva do “conhecimento” apreendido pelo corpo parece distinta do sentido de aquisição cognitiva de transmissão pela mente. O que se considera é que cada espécie que vive sobre a Terra tem seus próprios “conhecimentos”, suas próprias “falas” (*nhe’ë*) e “escutas” (-*endu*). A “boa fala” (*nhe’ë porã*) e a “boa escuta” (-*endu porã*) dos *Mbya* e dos *Nhandéva* se produz através da ligação primordial que existe entre eles e as divindades, por isso mesmo o “conhecimento” que lhes orienta o viver é chamado de o “bom conhecimento” (-*kuaa porã*). As potências dessa “fala” são os “cantos” (-*mboraei*), as “rezas” (-*porahei*) as “boas palavras” dos pajés (que meus informantes traduziam como “conselhos”) e, até mesmo, os sons produzidos pelo maracá, as taquaras, o violino, o violão, o tambor. “Saber escutar” (-*japixaka*) estas “falas”, ouvi-las atentamente, deixar-se orientar suas ações por elas é o princípio eminente da “humanidade”.

Em diversas matérias meus informantes chamavam-me a atenção para as habilidades particulares de um indivíduo em esculpir na madeira, dançar, tocar um instrumento musical, preparar o cauim, cozinhar, construir casas, curar, estudar, jogar futebol, discursar, embriagar-se, mentir, roubar sem ser visto, contar piadas, reconhecendo que estas habilidades (ou inabilidades) estavam em suas mãos, cabeça, pernas, pés, dedos, braços, boca. Ainda que sendo individuais, teriam sido adquiridas pela convivência com outras pessoas ou outros seres não-humanos. Sendo boas habilidades (-*eko porã*) teriam sido adquiridas no convívio dos humanos, seus “verdadeiros parentes”. Sendo más habilidades teriam sido adquiridas fora do limites da sociabilidade *Mbya* e *Nhandéva*. Sobre este tema, Brancos e Kaingang são os que mais freqüentemente são responsabilizados por “passar” aos *Mbya* e *Nhandéva* más habilidades como roubar, mentir, matar. De modo análogo, a referência à “maneira de viver” antiga é descrita em termos de uma memória corporal cuja atualização no presente se dá através do convívio entre as gerações. A “tradição”, se assim se pode dizer, está pois guardada

²⁸ O verbo transitivo direto -*kuaa* pode ser utilizado no sentido de “saber”, “aprender”, “conhecer”.

“na maneira de viver” dos mais velhos, são eles que melhor do que ninguém sabem dançar, fumar, preparar a comida, discursar, curar. Desse modo, se podemos considerar que os “antigos” são os portadores da “tradição”, do “modo de ser antigo”, diríamos que o elo entre passado e presente se dá através de um processo de transmissão que, se passa pelo intelecto, tem sua origem no estado dos corpos que podem estar mais ou menos “abertos” à recepção do “conhecimento”.

O “conhecimento” que orienta as ações dos não-humanos é chamado de o “mau conhecimento” (*-kuaa vai*), justamente por não ser produzido através do relacionamento com as divindades. São, por essa razão, “falas” e “escutas” “más” (*nhe’ë vai; -endu vai*). Quando uma pessoa diz estar bem, com saúde, ela pode dizer “*xerendu porã*” que, em tradução livre seria “eu estou ouvindo bem”. De outro modo, estados em que a pessoa encontra-se destituída da sua “humanidade”, como quando está *-axy* (“mal”) parece se configurar como um estado em que se põe em dúvida sua capacidade de ouvir. Para uma pessoa que parece estar mal pode se perguntar: *mba’eaxy pa endu?* Em tradução literal: “que ‘mal’ ele está ‘ouvindo’”?

O que está em jogo é saber de onde vem a “fala” (*nhe’ë*) que “entra em nosso corpo” e orienta a nossa própria vida e que “escuta” fazemos dela. Neste aspecto, pode-se sugerir que as capacidades da “boa fala” e da “boa escuta” de uma pessoa podem servir com medida da sua própria “humanidade”. A voz que não se escuta do interior da sociabilidade humana não é a “boa fala” e dar ouvidos a ela pode produzir o “mal” sob a pena de inviabilizar a própria comunicação. As perdas da “boa fala” e da capacidade de “saber escutar” se dão na medida em que a pessoa vai se aproximando de outras “falas” até perder definitivamente os laços comunicativos com os humanos. A perda da “fala” e da “escuta” junto com outras transformações como a dos hábitos alimentares, apetite excessivo por carne, desejo sexual intenso servem como índice para identificar alterações na “maneira de viver” (*-eko*) da pessoa. O comentário de uma idosa *Nhandéva* sobre uma de suas filhas que viveu por muitos anos trabalhando como empregada doméstica na cidade e que, ao retornar recentemente, só falava em espanhol com seus filhos, evidencia a importância de se manter a *nhe’ë* (“palavra”, “lenguaje” como sugere Montoya (1876) junto à pessoa como um modo de afastar o “mal”. Sobre os filhos de sua filha a idosa comentou:

(...) nós não entendemos o que elas dizem. Elas não nos entendem. Não comem a nossa comida, não têm ‘*-ery*’²⁹ (não foram nomeadas). Me chamam

²⁹ Os *Mbya* e *Nhandéva* têm dois nomes: um nome “para chamar”, de origem brasileira ou hispânica, registrado em seus documentos pessoais, pelos quais são conhecidos dentro ou fora dos aldeamentos; outro, recebido na cerimônia de nomeação, que os *Mbya* denominam *-ery* ou *’epy* e os *Nhandéva* denominam *kaaguy rery*. Diferente do que observou Cadogan (1962) quanto ao segredo que envolve o conhecimento destes “nomes” entre os *Mbya* do Paraguai, os *Mbya* e os *Nhandéva* anunciavam publicamente seus nomes

de ‘abuella’, o que é ‘abuella’? Não é assim que chamavam os antigos. Não sou ‘abuella’ de ninguém. Elas são como os Brancos, não são como nós (...).

Em seguida, ainda sobre os filhos de sua filha, comenta:

Elas não ‘sabem ouvir’ nossas boas palavras. Como poderão escutá-las? Têm uma ‘má maneira de viver’ (-*eko axy*). Não viverão muito. Ninguém vive muito tempo sem ouvir a palavra.

A morte não atesta o fim da comunicação entre vivos e mortos. Aqueles que viveram “sem mal” sobre a Terra falam com os vivos através de sonhos, os orientam nos “bons caminhos”. No entanto, aqueles que morreram destituídos da “boa fala” não conseguem se comunicar com os vivos: aparecem como vultos, assustam, falam uma linguagem incompreensível. A alma e a fala (*nhe’ë*), alma-palavra, são princípios estritamente pessoais, nascem com a criança, no entanto, o seu potencial, o “saber falar” e “saber ouvir” é desenvolvido socialmente. Sendo um princípio cumulativo, se diz que a “fala” das crianças é uma “fala tola” (*nhe’ë rive*) e sua “escuta” uma “escuta sem atenção” (-*endu rive*). Os mais velhos teriam a “boa fala” e “boa escuta”, daí serem chamados de “donos da palavra”, especialistas em orientar as pessoas sobre seu agir, em dar bons conselhos. Falar bem, dizer “boas palavras” é o corolário do “conhecimento” (-*kuaa*). Assim, se a dimensão da “fala” e da “escuta” é, na origem, individual, “vem com a pessoa” pelo nascimento, assegurar sua permanência depende das formas de sociabilidade da pessoa. “Um corpo forte sabe escutar a boa palavra”, respondeu-me um pajé *Mbya* quando perguntei o que torna uma pessoa portadora da “boa palavra”.

O que considero interessante observar é que quando eu perguntava aos meus informantes o que uma pessoa precisava fazer para “saber ouvir” e “saber escutar” a “boa palavra” as respostas, quase sempre, envolviam atitudes muito semelhantes àquelas consideradas na constituição do parentesco, marcadas por atitudes de aproximação física entre as pessoas, diziam: “é preciso viver no meio de nós”, “é preciso dançar muito”, “viver bem”, “não fazer o mal”, “fumar o cachimbo”, “viver no meio dos parentes”. O “envio” se assim se pode dizer, da “palavra” pelos deuses, assim como sua “escuta” pelos humanos na Terra parece possível por se conceber que entre eles existem alguma aproximação. Se a Terra oferece condições precárias à afirmação da humanidade, trazer as divindades para junto de si ou, de outro modo, elevar-se até elas, é um modo de fortalecer a existência nesta Terra. A junção desses domínios na constituição do parentesco *Mbya* e *Nhandéva*, é comentada por Schaden (1962:111-121) ao referir-se às noções de concepção, nascimento e morte como uma

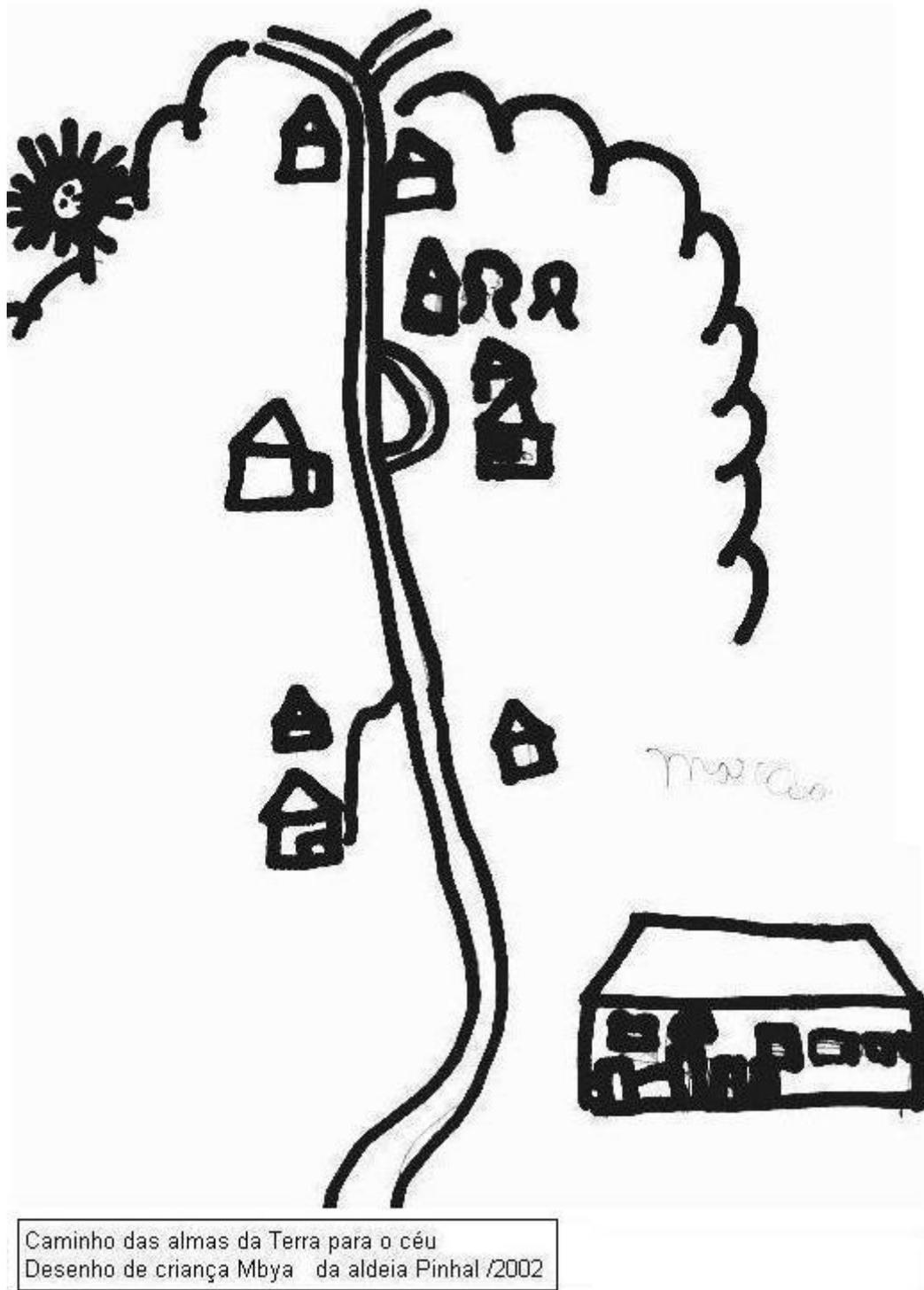
“(...) comunhão perene entre este mundo e o Além, que para a mentalidade Guaraní constituem um todo indissolúvel”.

Como veremos a seguir, o nascimento e a morte, parecem ensejar o deslocamento físico de humanos e divindades entre o céu e a Terra. Neste “caminhar vertical”, a questão que me parece importante destacar são as relações estabelecidas nestes deslocamentos. Deste ponto de vista, o trabalho de produção do parentesco estabelece a distinção e o limite com os seres não-humanos, internamente constitui-se num contexto apropriado de “vivência da palavra”. Neste aspecto, o pressuposto principal da etnologia Guaraní segundo o qual a separação entre o humano e o divino não é uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado, possa talvez ser pensado como um movimento de articulação do parentesco.

Almas dos céus a caminho da Terra

Os *Mbya* e os *Nhandéva* dizem que quando uma criança nasce é um parente do céu que veio visitar seus parentes na Terra. Diz-se que *nhe'ë*, a alma da criança recém-nascida, veio “passear” (-*guata*) na Terra. Traduzem *nhe'e* por “alma”, “espírito”, “palavra”, tradução muito próxima da que sugere Cadogan (1952:33): “linguagem”, “alma de origem divina”. O termo *ayvu* também pode ser usado como sinônimo de *nhe'ë*, proximidade semântica, conforme apontada por Cadogan (1959), no *Ayvu Rapyta*. Neste livro, no capítulo dedicado à criação da humanidade, Cadogan demonstra que a humanidade surge como um desdobramento do divino, produto de uma metamorfose gradual em que o deus *Nhamandu* “se ergue” em direção à humanidade. Divindade e humanidade estão originalmente ligados pelo envio à Terra das *nhe'ë* (“palavra-alma”) pelo *Nhe'eng Ru Ete*, os “Pais das Palavras-Almas” que habitam os sete “paraísos celestias”: “está por tomar assento”(*ñemboapyka*), diz o primeiro verso do capítulo IV, indicando que um novo ser (humano) está por nascer na Terra. “Dar assento”, ao invés de simplesmente “nascer” ou “ser concebido”, indica a origem divina da humanidade, visto que, “tomar assento” é uma condição exclusiva dos deuses. O próprio surgimento de *Nhamandu* é descrito como um movimento em que ele “ergue” em meio à “neblina primitiva” e toma assento no *apyka*, um banquinho zoomorfo de madeira.

Figura 2



De acordo com os *Mbya* e *Nhandéva* as almas são “pessoas como nós”, embora sua “maneira de viver” nos céus seja diferente da vida dos seus parentes na Terra. A caça é farta, basta atirar a flecha e elas vão sozinhas em direção à presa, a mata é espessa e a roça nasce e cresce sem que se precise cultivar a terra. Não existe a morte, quando as almas envelhecem

trocam de pele e ficam jovens outra vez. Elas também visitam seus parentes em outras aldeias localizadas nos sete paraísos. Nesses encontros elas dançam, cantam e fumam “alegres” (-*erovya*) reunidas na Casa de Rezas.

É para trazer “alegria”, “saúde” e “fortalecer o corpo” (*mbaraete ete*) que os deuses enviam ou permitem que, por vontade própria as almas venham à Terra visitar seus parentes. A concepção descreve o momento em que a alma deixa os seus parentes nos céus e se desloca em direção aos seus parentes na Terra. A vinda da alma à Terra é anunciada (-*mombe'u*) em sonho à mãe da criança ou, a um parente próximo de sua família. É muito freqüente, tanto entre os *Mbya*, quanto entre os *Nhandéva*, relatos das próprias mães ou de parentes seus (marido, mãe, pai, irmã ou irmão) dizendo que, antes da confirmação da gravidez pela mãe, a alma da criança que iria nascer “fizeram-no ver” (-*moma'ë*) ou “ouvir” (*monhendu*) que estava a caminho. Pode ser um sonho de mensagem direta, quando a própria alma que está por vir “anuncia” que está chegando ou, de outra maneira, pode ser um sonho cuja mensagem só é compreendida quando a gravidez já está confirmada. A *Nhandéva* Maria Lopez, mãe de três filhos, disse-me que na primeira gravidez, “viu em sonho” uma revoada de papagaios voando baixo, girando e tagarelado em torno de sua cabeça. No entanto, só entendeu que os papagaios eram a alma de seu filho anunciando-lhe a chegada quando, dias depois, mudanças no seu ciclo menstrual lhe deram a certeza de que estava grávida.

Embora reconheçam que a concepção se dá através das relações sexuais entre um homem e uma mulher, afirma-se que a concepção, de fato, começa quando um dos “deuses-pais” (-*Ru*), “assenta” (-*pyrõ*) a alma na barriga de uma mulher. Diz-se que a alma, “descendo do céu”, entra pela boca, pelo umbigo ou pela vagina da mãe durante o sono e se aloja em seu ventre. Uma informante, tentando me explicar esse processo, levantou as mãos para o alto e as trouxe em forma de concha em direção à sua barriga, explicando-me que o “corpo é furado” (-*ete opu*), isto é, poroso, permeável à entrada da alma. A vinda da alma criança que irá nascer é descrita como se deslocando de seu *amba* de origem, a “aldeia divina”, onde vivia com seus parentes, para outra aldeia e um novo grupo de parentes aqui na Terra.

Meus informantes consideram diferentes possibilidades para explicar a escolha da alma por um determinado grupo de parentes na Terra. Para uns a alma do filho ou filha se origina do mesmo *amba* ao qual se originou a alma de seu pai. Assim, por exemplo, se a alma do pai é oriunda do *amba* de *Tupã*, as almas de seus filhos e filhas também se originarão dali. Neste caso, há uma continuidade, na Terra, do parentesco que há no céu, uma ligação que se confirma pelos “nomes” (-*ery*) que aqui recebem. Como ilustração, cito a família do *Nhandéva* Cecílio Benitez, cujo “nome” - recebido em cerimônia de nomeação - é *Tupã*

Mirin (“*Tupã* pequeno” ou “filho de *Tupã*”). Seu filho mais velho, Arnaldo, é *Tupã Ju* (“*Tupã* resplandecente”), sua filha do meio, Adriana, é *Tupã Cy ete* (“ Verdadeira mãe de *Tupã*”) e, o mais novo, Daniel, é *Tupã Vera* (“*overa*” quer dizer, “relâmpago” e, assim, teríamos: “*Tupã* Reluzente”). Nestes casos, o mais freqüente que é o “parentesco divino” se constitua pela linhagem paterna, com os filhos recebendo em seus “nomes” uma partícula do “nome” do seu pai, que, como na família de Cecílio, pode ser uma palavra ou expressão que indica uma característica física, personalidade ou locais por onde anda o “deus-Pai” da família. Uma mulher (solteira ou viúva) que tem filhos e que não sabe ou não declara quem é o pai, gera uma criança “sem nome”. Isto dificulta o trabalho do pajé que conduz a cerimônia de nomeação, já que um dos recursos que ele dispõe para “escutar o nome” da criança é perguntar aos deuses que enviaram a alma do seu pai, de onde veio a alma do seu filho. Portanto, uma criança cuja mãe não sabe o “nome” do pai, fica exposta a toda sorte de “mal”, visto que sua orientação na vida dependerá, em grande parte, da sua capacidade de comunicação com o “deus-pai” que o enviou a Terra.

O que acontece nos casos de crianças de pais desconhecidos é que o marido da mãe, o pai, o irmão ou quaisquer outros parentes com os quais ela conviva, “passe” seu “nome” à criança. Foi o que aconteceu com Justina Gonzáles que teve um filho de pai Branco, que ela conheceu na cidade e com o qual não teve mais contato depois do nascimento da criança. Como ela não sabia de onde teria vindo o “nome” do pai do seu filho, seu pai (o pai de Justina), cujo “nome” é *Karai Ju*, “passou” para o neto o seu “nome”, que foi nomeado *Karai Poty*³⁰. Pode ainda o pajé, num esforço maior, “escutar o nome” da criança sem que seja preciso identificar o “nome” do seu pai, ou então, o pajé “passa” seu próprio “nome” à criança, já que todo pajé é o “pai” ou o “avô” de todos.

Quanto ao nome da criança relacionar-se ao nome da “mãe” ou de outra pessoa do sexo feminino argumentam que, nesses casos, o pajé teria agido de má fé ou a criança não teria sido nomeada por um “pajé verdadeiro”. No entanto, para outros informantes, o *amba* de origem da “alma” da criança que irá nascer não tem a ver com seu pai, nem com qualquer membro da família com a qual ela irá se reunir aqui na Terra. Diz-se que ela vem por escolha própria ou segue as ordens do seu “deus-pai” para “se assentar” numa família. Houve ainda quem afirmasse haver um ciclo interminável unindo humanos na Terra e almas nos céus: almas “descendo” na Terra e pessoas (ao morrer) “subindo” aos céus e, assim, sucessivamente,

³⁰Os Brancos também têm “nomes”, mas só poderão “escutá-los” se passarem pela cerimônia de nomeação.

“indo” e “vindo”, às vezes na mesma família, como se houvesse uma continuidade infinita entre o parentesco constituído na Terra e aquele constituído nos céus.

A figura do pai (-ru) é central na passagem da alma da unidade familiar divina para uma unidade familiar na Terra (apesar de na estrutura da família o parentesco ser considerado bilateral). Se, nos céus, é o “deus-pai” quem envia a alma à Terra, aqui, quem “fabrica” a criança é o seu pai. É o sêmen do pai (tyy) que constitui o corpo do bebê, sendo o útero da mãe o “recipiente da criança” (*kyri va'e ryru*), descrito como uma “cama” onde o corpo do bebê se deita e ganha forma na medida em que o pai insemina a mãe por meio de diversas relações sexuais durante a gravidez. A mãe não participa diretamente da concepção, mas alimenta o bebê “passando” (-mboaxa) sua comida para ele, pelo sangue, pois o que a mãe come se transforma em sangue e alimenta o feto. O sêmen é o que dá forma ao corpo, o que lhe dá o aspecto humano, enquanto que o alimento o faz crescer, desenvolver-se. A “fabricação paterna” e a “alimentação materna” dos corpos têm importância equivalente já que são processos interdependentes: sem a comida um corpo não se desenvolve, morre, ou “seca”, como dizem os *Nhandéva*. À primeira vista, a impressão que se tem é que a fabricação do corpo pelo pai o transforma em consubstancial de seu filho no próprio ato da concepção, enquanto que a consubstancialidade com a mãe é gradual, construída através da comensalidade.

Como o mais freqüente é que a mulher uma vez inseminada por um homem receba novas inseminações somente dele, a criança ao nascer será reconhecida como seu filho. No entanto, como já observei acima, pode ocorrer de uma mulher ser inseminada por um homem e, ao longo da gravidez, receber o sêmen de outro homem, sendo considerado o pai aquele que, com mais freqüência, contribuiu na oferta de sêmen.

Após o nascimento o esforço dos pais será no sentido de assegurar a permanência da *nhe'ë* na criança, um esforço que persistirá por toda a vida da pessoa. Essa questão será abordada no capítulo 4, pois diz respeito a uma série de procedimentos que os anfitriões devem tomar ao receber seus parentes recém-chegados, assim como os pais com os seus filhos que acabaram de nascer. Na seção seguinte, descrevo o caminho inverso das almas: da Terra em direção ao céu, quando uma pessoa morre. Tal como é dito sobre o nascimento, se diz também que a alma do morto deixa seus parentes na Terra e que irá visitar os seus parentes nos céus. No entanto, a trajetória da alma que “sobe”, diferente daquela que “desce”, só alcançará seus “verdadeiros parentes” se, na Terra, tiver andado no “bom caminho” (-guata porã). Do contrário, sua alma, ao invés de “subir”, permanecerá na Terra, aparentando-se aos seres que aqui vivem.

Almas da Terra a caminho dos céus

Os destinos diversos seguidos pela pessoa após a morte realçam dois aspectos essenciais na teoria das almas dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. O primeiro deles é a *nhe'ë*, o princípio vital que anima a pessoa, que se instala no corpo da mulher que irá conceber uma criança. Permanece com a pessoa enquanto vive, ainda que possa liberar-se, ocasionalmente, do seu corpo, voltando, após a morte, à condição divina de origem. O outro, é o 'ã, a “sombra”, uma projeção da pessoa que, na morte, torna-se *ãgue* (“fantasma, “espectro”) e fica na Terra. Essa dualidade, que encontra correspondência em diversos grupos Tupi-Guarani, apresenta certas peculiaridades entre os diversos subgrupos Guarani³¹.

Os trabalhos de Nimuendaju ([1914]1987), sobre os *Apapokúva* (*Nhandéva*), de Cadogan (1952) sobre os *Mbya* e *Paï Tevyterã*, de Schaden (1962) sobre os *Mbya* e os *Nhandéva*, podem ser considerados como aqueles que melhor decodificaram as bases do dualismo espiritual Guarani. A meu ver, o dualismo radical que marca a cosmogênese Guarani, opondo céu e Terra, humano/divino, bem/mal, cujo reflexo na etnologia clássica define a separação, igualmente radical, entre a religião e a sociedade, são o suporte para a percepção do dualismo da pessoa Guarani. Em linhas gerais, o que estes estudiosos apontam é que o dualismo da pessoa Guarani se fundamenta, claramente, em dois aspectos essenciais: um celeste e outro terrestre; o primeiro marcando o pólo da divindade e o segundo o da animalidade. A articulação entre estes dois pólos daria acesso à nossa compreensão do cerne do sistema Guarani, qual seja, a idéia da superação da condição humana e o reencontro com a divindade. Na análise de Nimuendaju a base desta articulação pode ser observada através das noções de *ayvucue*, *acyguá* e *anguery* : a primeira, alma de origem celeste; a segunda, de caráter animal - ambas habitando o corpo da pessoa em vida, desde o nascimento. A terceira são as “assombrações” dos mortos que assustam os vivos. Cadogan define a existência de uma alma divina, *nhe'ë* ou *ayvu* (“linguagem humana”), e o *teko achy kue*, “alma de origem telúrica”, mas não animal que, após a morte da pessoa, toma formas espectrais (*mbo-gua* ou *angue*) (Cadogan, 1952:33). Entre os *Mbya*, as noções correspondentes apontadas por Schaden (1962) são a *ayvúkuê-porãvê*: “ (...) responsável pelos desejos, sentimentos, e manifestações mais nobres do indivíduo (...) depois da morte vai para o céu (...)” (Schaden, 1962:115); e, *anguéry* e *atsygua*, ambas “ruins”. A primeira, após morte da pessoa, “(...) fica

³¹ Viveiros de Castro (1986:623-700) analisa as diferentes noções de pessoa em diversos grupos Tupi-Guarani, incluindo uma discussão bibliográfica sobre as noções Guarani.

vagando pelo chão, vai morar no cemitério”. A segunda, que se manifesta na pessoa em vida, “representa, pois, o caráter animal da pessoa” (...) as tendências vitais e instintivas” (Schaden, 1962:115).

Pissolato (2006:210-215) observa que não encontrou, entre os *Mbya* do litoral do Rio de Janeiro, “(...) nenhuma noção de um aspecto da pessoa que, em vida, acumularia os efeitos de seu ‘comportamento imperfeito’ (...) que produzisse, como efeito, (...) qualquer espécie de alma que pudesse desenvolver-se juntamente com sua trajetória individual. Ainda assim, de acordo com a etnógrafa, a dualidade da alma *Mbya* pode ser definida pela existência, além da *nhe’ë*, de uma outra alma, dita *ã*, “sombra”, a “alma do corpo”. Em sua análise, o “comportamento imperfeito” dos indivíduos, seus hábitos alimentares, seu temperamento e mau comportamento, não estariam relacionado às almas que se constituem na história pessoal. Sua abordagem é que tais comportamentos seriam orientados pela “agência humana”: “(...) saberes e poderes que são percebidos como de origem externa” (...) “capacidades que vêm se juntar, colar-se às pessoas, orientando-as no agir” (Pissolato (2006:212). Com isso, a autora não nega haver entre os *Mbya* comportamentos que se associam ao caráter animal, mas nega que tais comportamentos sejam relacionados à concepção de uma alma animal que vem se juntar à pessoa. Na sua teoria da pessoa *Mbya*, o foco principal seria a *nhe’ë*, “princípio de vida e de consciência”, enquanto que os maus comportamentos, *-eko axy*, constituiriam-se em “desfechos perigosos”, acidentais na vida da pessoa que, por sua vez, poriam em risco o projeto principal dos *Mbya* que é “fazer durar a vida”.

A teoria da alma *Mbya* e *Nhandéva* admite que todos os seres vivos, humanos e não-humanos, por terem sido criados por *Nhanderu*, possuem originalmente a *nhe’e*. Ela é descrita como “resplandecente” (*ju*) e muito leve (*-vevui*). “Os Brancos têm *nhe’ë*, os cachorros têm *Nhe’ë*, os peixes, os pássaros, todos têm *nhe’ë*”, explicou-me o pajé *Nhandéva* Guillermo Almeida, argumentando que, na origem: “somos todos irmãos, filhos de *Nhanderu*”³². Portanto, o que define a humanidade de um ser não é portar e, sim, manter a *nhe’ë* junto de si. É esta capacidade que define a fronteira entre humanos e não-humanos. Neste aspecto, pode-se concluir que a disposição de um ser para uma existência não-humana não é inata, ela é adquirida no mundo - são modos de existir neste mundo. A diferença entre nós (Brancos), animais, fantasmas e os *Nhandéva*, é que estes últimos mantêm ou ao menos procuram manter sua *nhe’ë* junto de si, enquanto que os outros seres, por serem “terrestres”, por terem uma “má maneira de viver”, trouxeram para junto de si o “mal” e afastaram suas *nhe’ë*.

³²Ouvi informantes dizendo que as plantas têm *Nhe’e*, afirmação que não é compartilhada por outros informantes dizendo que só os seres que andam têm alma.

Devo admitir que não consegui entender bem qual o princípio que anima um ser quando sua *nhe'ë* se afasta, visto que, nem os *Mbya*, nem os *Nhandéva* consideram haver outra alma capaz de se juntar à pessoa, além da sua própria *nhe'ë*. O que meus informantes respondiam quando eu perguntava o que acontecia com a *nhe'ë* de uma pessoa com um “comportamento imperfeito” era que ela ia “para longe, passear”, que “retorna à *Nhanderu*” ou, que fica “escondida”, perto da pessoa. Não tenho dados para esclarecer essa questão. No entanto, parece-me que a *nhe'ë* goza de certa autonomia em relação à pessoa que a porta. Digo isto porque houve quem me dissesse que, mesmo quando a *nhe'ë* se afasta da pessoa, quando “não mais se lembra dela”, ainda assim se diz que a *nhe'ë* “cuida da pessoa”, “olha por ela”.

Não se está supondo aqui que uma pessoa porte duas almas distintas, como apontaram Cadogan (1959:118) e Meliá & Grünberg (1976:248) referindo-se a “alma espiritual”, “que se manifesta através do falar”, e a *ã*, a sombra do corpo que se projeta no chão: “produto da mortalidade de um ser humano”. Ao que parece, a “desumanização” da pessoa surge pelo afastamento da sua *nhe'ë*, mas não por uma ruptura total entre ela e seu dono. A ligação entre a *nhe'ë* e seu portador continua a existir, mesmo quando o indivíduo “não se lembra dela”. Assim, o que define a “má maneira de viver” de uma pessoa (*-eko axy*) não é uma alma estrangeira que se apossa do seu corpo, mas sim um processo em que o indivíduo e sua *nhe'ë* se distanciam. Esse “esquecimento” ou “distanciamento” abre uma brecha para que se desenvolva uma outra “maneira de viver” na pessoa. Vemos assim que a função da *nhe'ë* é, essencialmente, assegurar a “humanidade”, isto é, “a verdadeira maneira de viver” (*-eko ete*). Práticas como o uso do cachimbo, a dança, o canto, a ingestão de cauim de milho, as “boas palavras” (ditas e ouvidas), o “bom comportamento” são interpretadas como formas de “lembrar” (*-mbopyau*) e de ser lembrado, de “alegrar-se” e “alegrar” a sua própria *nhe'ë*.

De outro modo, o *-jepota*, que é quando a pessoa adquire a “maneira de viver” de um animal, é considerado um “mal” porque introduz na pessoa afetada uma nova “maneira de viver” que se assemelha, em muitos aspectos, ao comportamento e à aparência de um animal. A observação das preferências alimentares, do temperamento, do apetite sexual ou mesmo aspectos da aparência física, como pêlos e manchas no corpo, podem indicar que uma “maneira de viver” animal veio se juntar à pessoa. Nestes casos, se diz que a pessoa não está alegre, nem alegrou, não se lembrou ou não foi lembrada por sua *nhe'ë*.

Se uma pessoa morre portando uma “má maneira de viver”, sua *nhe'ë*, que em vida já se encontrava distante, retorna à *Nhanderu*, ao seu *amba* de origem. O que fica na Terra é a

“sombra” do corpo morto (o “ex-corpo”, *-ete kue*), que se transforma em *ãgue* (fantasma), que assusta os vivos nos caminhos:

o corpo fica aqui na Terra, apodrece, vira pó. A alma resplandecente (*nhe'ë ju*), sai pela boca, no último suspiro. Vai subindo. Anda na casa dos seus parentes, vai no *amba* (aldeia) de *Karai Ru Ete*, *Jakaira Ru Ete*. Visita todos os seus parentes, mas, só pára para descansar. Vai andando (em direção) à “nossa frente” (*nhanderovái*) (o leste), até encontrar-se com *Nhanderu*, nosso parente verdadeiro”.(pajé Guillermo Almeida , Posto Indígena Ocoy, set./2002).

Em tese, o que se espera é que uma pessoa nasça, cresça e morra portando sua *nhe'ë* de nascimento, sem nunca se distanciar dela. Os *Nhandéva* definem como *-aguyje*, o movimento de subida da *nhe'ë* de volta ao seu *amba* de origem, através da morte da pessoa. No entanto, outros informantes, dizem que o *-aguyje* é a subida do corpo vivo da Terra em direção aos céus. Entretanto, tanto uns como outros, consideram impossível, hoje, se alcançar o *-aguyje* com o corpo vivo dizendo que os corpos estão “pesados” (*-ete poyi*), “maus” (*-ete axy*), “cheios de pecado”.

Não é difícil encontrar, principalmente entre os idosos, quem se disponha a contar, relembando suas memórias da infância, um episódio de *aguyje* que tenha ouvido falar. A bibliografia Guarani é farta em informações sobre ascensão de pessoas à Terra sem mal, “sem passar pela prova da morte”. O caso mais conhecido é do *Kapitã Chiku*, que teria ocorrido no Paraguai, descrito por Cadogan (1959). No capítulo XVI, Cadogan descreve assim a chegada de *Kapitã Chiku* à Terra sem mal, depois de meses “comendo farinha de milho, dançando e orando com fervor”:

(...) obteve *Chiku* a perfeição; das palmas de suas mãos e das plantas de seus pés brotaram chamas; seu coração se iluminou com o reflexo de sua sabedoria; seu corpo divino se converteu em orvalho incorruptível, seu adorno de plumas se cobriu de orvalho; as flores no alto de sua cabeça eram chamas e orvalho (Cadogan, 1959:148).

Esta descrição se assemelha, em diversos aspectos, ao que disseram meus informantes *Mbya* e *Nhandéva*: um homem (não ouvi caso de mulheres) vai se livrando das suas imperfeições mediante exercícios espirituais: dança, rezas, cantos, fumo, dieta vegetariana. Seu corpo vai perdendo peso, até tornar-se suficientemente leve para levitar em direção à “nossa frente”, o leste. Tal como foi descrita a descida da *nhe'ë*, no *aguyje* o corpo que sobe “passeia” por diversas aldeias celestiais até encontrar um *amba* para assentar sua casa.

A junção entre corpo e alma na constituição da pessoa parece se dar através de uma relação em que um e outro devem “alegrar-se” e “lembrar-se” mutuamente. A filha do *Nhandéva* Pedro Alves, Alícia, de dez anos, precisou ser renomeada porque sua *nhe'ë* queria “voltar para os seus parentes no céu”. Pedro me contou que a menina começou a ficar triste, calada, não queria comer e falava coisas incompreensíveis quando dormia, à noite. Pedro me explicou que as *nhe'ë* que vêm à Terra, às vezes, sentem saudades de seus parentes no céu e querem voltar. Se isso ocorresse, sua filha iria morrer. O diagnóstico do problema foi dado pelo pajé *Mbya* Honório Benitez que, de início, tentou “assentar” (*-moiny*) a *nhe'ë* da menina, dizendo-lhe “boas palavras”, incensando seu corpo com a fumaça do seu cachimbo, pedindo à Alícia que dançasse e cantasse na Casa de Rezas para “alegrar” sua *nhe'ë* convencendo-a ficar aqui. No entanto, em vista da persistência do “mal”, o pajé concluiu que a *nhe'ë* não desistiria de partir. Sem outra solução, o pajé resolveu “assentar-lhe” um outro “nome” (*-ery*), diferente daquele que ela havia recebido na cerimônia de nomeação, aos dois anos de idade. Após a renomeação, na qual a menina recebeu o novo “nome” de *Ara Rete Poty Ju*, Pedro contou que sua filha começou a melhorar, até curar-se definitivamente. Por fim, perguntei a Pedro qual era e para onde teria ido o antigo “nome” da sua filha, ao que me respondeu taxativo: “não sei. Não quero lembrar. Faz mal lembrar”.

Desvincular-se da *nhe'ë* em vida, como no caso da renomeação, parece um recurso extremo, quando não há possibilidade de reconciliação entre ela e seu portador. Em determinados momentos da vida social, como durante a concepção, após o nascimento, nos rituais de nomeação (*-mongarai*), nos rituais de cura parece haver um esforço em assegurar uma aproximação, o mais possível, entre alma e corpo. A proximidade entre um e outro parece definir um relacionamento em que um “alegra” o outro, um se “lembra” do outro, muito semelhante à relação ideal entre parentes. De outro modo, o afastamento entre corpo e alma parece produzir um efeito transformador em ambos: o corpo, quando não se “lembra” da alma, adquire uma nova “maneira de viver”; a alma, sem a lembrança do corpo, se distancia, retorna aos seus parentes no céu. O efeito desse “esquecimento” não é o desligamento entre eles, mas sim o não reconhecimento, ou seja, corpo e alma não se reconhecem mutuamente. Sem a alma como horizonte de reconhecimento de si, o corpo se identificará com seus iguais: seres que, como ele, vivem também sem a lembrança de suas almas.

Os pressupostos apresentados até aqui reafirmam a idéia, já referida mais de uma vez, que o esforço dos *Mbya* e dos *Nhandéva* em assegurar seu parentesco com as almas divinas surge como um modo de evitar o aparentamento com os “terrestres”. Esta evidência emergiu com mais clareza a partir da minha experiência acompanhando os seus

deslocamentos espaciais. Produzir o parentesco ou, de outro modo, lutar contra a efetivação desse processo são questões que só vieram à tona com a observação da prática efetiva dos deslocamentos das pessoas. Presenciar o modo como se organizam nas aldeias antes de iniciar o deslocamento, acompanhá-las em suas trajetórias, observar suas interações nos caminhos e ver como são recebidas por seus anfitriões nas aldeias possibilitaram-me uma compreensão mais consistente do lugar do parentesco na vida social destes grupos. São estas as questões apresentadas no próximo capítulo.

Capítulo 3

A sociabilidade no deslocamento

Andando à toa no estacionamento

Em todos os postos indígenas onde permaneci existe um ponto onde os aldeões se reúnem enquanto aguardam uma carona para a cidade mais próxima. Ficam à espera da partida dos carros dos Brancos que visitam ou trabalham nos postos: administradores da FUNAI ou da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), médicos ou enfermeiros dos postos de saúde, professores das escolas indígenas e visitantes ocasionais, como os grupos de estudantes da cidade que chegam em ônibus escolares, grupos de missionários católicos e protestantes que atuam na evangelização e na assistência social, vendedores de produtos diversos, como roupas e utensílios domésticos que atendem ao produtores rurais vizinhos e que entram nas aldeias para vender, agricultores vizinhos que vêm recrutar mão-de-obra. Em quase todos os postos indígenas, estes pontos de espera localizam-se em frente aos prédios da administração, próximos às escolas ou aos postos de saúde. No lado brasileiro, nos postos indígenas Mangueirinha, Rio das Cobras e Marrecas, estes pontos localizam-se em frente aos prédios da administração da FUNAI, em área Kaingang. Portanto, para alcançá-los, é preciso caminhar através de um emaranhado de trilhas que cortam florestas de Araucárias já muito degradadas. Em média, caminha-se uns quatro a cinco quilômetros dos aldeamentos até os pontos de embarque.

No Posto Tekoa Anhetete não é preciso caminhar muito, uma vez que o prédio do posto de saúde, aonde os carros estacionam, fica bem próximo ao aldeamento. No lado paraguaio, a casa do *Paí*, como é chamado o padre polonês da Congregação do Verbo Divino que, há mais de vinte anos vive em Acaray-Mi, é o ponto de parada dos visitantes. Em Kiritó o ponto de parada é o prédio de alvenaria da escola indígena, construído com doações da comunidade chinesa de Ciudad del Este. Em Arroyo Guasu, o ponto é um prédio de madeira no qual funciona uma escola, um posto de saúde e um alojamento construído com a ajuda das irmãs da congregação católica “Siervas del Espiritu Santo”. No lado argentino, na aldeia Mbororé, o ponto fica em frente ao prédio da escola.

As condições do clima influenciam no tráfego de automóveis entre as cidades e as aldeias. Como são estradas rurais, sem asfalto, nos dias de chuvas são poucos os automóveis

que passam. Mesmo com maior oferta, conseguir uma carona não era uma tarefa tão fácil. Dependíamos da boa vontade dos condutores em nos aceitar como passageiros, de vaga nos automóveis, do dia e da hora em que os motoristas chegavam e do momento em que decidiam partir. Experientes, meus companheiros sabiam identificar entre os motoristas mais freqüentes aqueles que melhor assentiriam aos nossos pedidos de carona. Imélio, o administrador, era o mais generoso, transportando pessoas todos os dias, quando ia à cidade almoçar. Os motoristas da FUNASA eram reticentes, temiam ser flagrados com superlotação pela fiscalização da polícia rodoviária. Para contornar o problema e, ao mesmo tempo, atender ao nosso pedido, evitavam o contorno rodoviário asfaltado e seguiam por estradas rurais até a entrada de São Miguel do Iguaçu. Houve ocasiões em que os motoristas, negando o pedido, chamavam-me num canto e explicavam-me que não queriam sujar os bancos dos seus carros (a médica, antes de nos deixar entrar, estendia uma toalha de banho sobre o banco dos passageiros). No entanto, a reclamação que eu mais ouvia dos motoristas era que, ao permitirem o embarque de duas ou três pessoas, aparecia um número sempre maior do que o que fora combinado. De fato, pequenas aglomerações formavam-se em torno dos veículos, mas os passageiros não forçavam a entrada e só embarcavam depois de aceitos pelos motoristas.

Sei que minha presença como Branco pesquisador, o “professor”, como os motoristas conhecidos me chamavam, facilitava nosso contato. Sabendo disto, meus acompanhantes punham-me à frente para pedir-lhes carona, deixando a mim a tarefa, desconfortável, de convencê-los a nos transportar. Houve até quem me instrísse quanto aos argumentos que eu deveria utilizar durante a abordagem, dizendo que eu deveria falar que estava doente, precisando ir ao médico, que teria que fazer compras na cidade e até mesmo que eu iria visitar meus parentes na cidade! Para minha tranqüilidade, nas ocasiões em que conseguimos carona as razões da minha pesquisa bastavam como motivo para convencer os motoristas a nos transportar.

Quem não consegue carona (e, de fato, poucas pessoas conseguem), apela para outras formas de deslocamento. Como existe uma boa malha viária composta por estradas federais, estaduais e rurais ligando os postos às áreas urbanas, pode-se ir e vir tomando os ônibus das linhas regulares que transportam a população rural. Em aldeamentos como Acaray-Mi e Palmeirinha, localizados às margens de rodovias muito movimentadas, basta acenar para parar o ônibus. Nos demais aldeamentos existe um sistema de transporte organizado, oferecido pelos Brancos aos índios. Os agricultores que vivem ao redor aceitam transportar os índios até à cidade mais próxima, mediante o pagamento em dinheiro ou, como pude observar uma vez,

em troca de milho e mandioca de suas roças. No Ocoy, por exemplo, a caminhonete do dono do Mercadinho Santa Rosa, vizinho ao posto, transportava a população à taxa de um real por pessoa³³. Serviço semelhante era oferecido aos *Nhandéva* de Marrecas pelos Kaingang locais. Cláudio, o filho do cacique, tem um fusca branco que faz o serviço de transporte do aldeamento ao trevo rodoviário “Três Pinheiros” e vice-versa. O preço do transporte é negociado na hora com os passageiros que se cotizavam para custear o combustível. Em aldeias onde o acesso rodoviário é mais difícil, como em Kiritó e Arroyo Guazú, os índios chamam, através de seus próprios telefones celulares, os motoristas dos táxis-lotação no povoado vizinho de Troncal Cuatro. Às vezes, enquanto se caminha por estas estradas, aparece uma carona. Foi o que ocorreu numa ocasião em que os jovens *Nhandéva* Ismael Palácio, Aparecido Centurión, Gervásio Benitez e eu, saltamos na estação rodoviária de São Miguel do Iguazu, vindos de Acaray-Mi, Paraguai. Como já era quase uma e meia da tarde, disseram-me que deveríamos ir caminhando pela estrada, pois, no caminho, poderíamos interceptar a *toyota* de Imélio, que retornava ao posto depois do almoço. Caminhamos aproximadamente uns dois quilômetros quando encontramos um agricultor dirigindo um trator com carroceria. Os rapazes, que já o conhecia, acenaram. Ele parou e nos transportou até bem perto do portão de entrada posto.

Foto 3



PR 473 - Posto Indígena Rio das Cobras

³³ Neste mesmo posto, logo que iniciei a pesquisa, um trator com arado e um automóvel de propriedade do *Mbya* Simón Villalba, transportava regularmente os passageiros entre a sede do posto e a estrada asfaltada que dá acesso à cidade. No entanto, poucos dias depois, por problemas mecânicos e falta de combustível, os dois veículos foram recolhidos ao galpão e ali permaneceram até o momento em que finalizei a pesquisa.

Pelo que pude observar, longas caminhadas a pé nestas estradas que ligam as cidades aos postos só acontecem quando não surge nenhuma possibilidade de se conseguir transporte. Em diversas ocasiões, pela janela do veículo que nos transportava, observei pessoas andando a pé, parando aqui e ali para descansar sob árvores à margem das estradas. Nunca vi ninguém pedindo carona para motoristas desconhecidos. Alguns informantes disseram-me que se sentiam envergonhados, que tinham medo que os motoristas pudessem fazer-lhes algum mal, assediarem as mulheres, roubassem as crianças. Ou então que sabiam que os motoristas não parariam por medo ou desconfiança de que pudessem ser roubados pelos índios.

O Ocoy, meu principal ponto de partida, o local aonde os carros estacionam fica em frente a uma casa de alvenaria, onde funciona o escritório de administração da FUNAI. O local serviu-nos como plataforma de embarque e desembarque. É uma esplanada de chão batido e cascalho, aonde estacionam, quase todos os dias, a *toyota* de Imélio, o administrador, o Gol da médica, a paraguaia Dr^a Luz, e o “carro da saúde”, que é como os índios chamam, em português, o automóvel oficial dirigido pelo *Nhandéva* Alfredo Martinez, responsável pelo transporte de doentes que precisam de tratamento hospitalar na cidade. Foram estes os motoristas que nos deram carona, na maior parte das vezes até o centro de São Miguel do Iguaçu, primeiro ponto de parada após deixarmos o posto indígena.

Naquele ano, especialmente, o tráfego de automóveis nos postos parece ter sido bem maior do que o normal. Suponho que isso tenha a ver com o tema da Campanha da Fraternidade da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), intitulada “Fraternidade e Povos Indígenas - Por uma Terra Sem Males”, e também por ser, no Brasil, um ano eleitoral em que diversos candidatos vinham pedir votos nas aldeias. Como os próprios índios reconheciam, estes eventos parecem ter contribuído para aumentar a frequência das visitas dos Brancos. Outros visitantes motorizados freqüentes naquele ano foram os funcionários da FUNASA. O vai e vem de seus automóveis deveu-se, como reconheciam os próprios agentes, à descoberta de um foco de malária e dengue no verão, logo que comecei a pesquisa. Além dos carros do “fumacê” e dos veículos que transportavam os doentes aos hospitais em Foz do Iguaçu, houve também, ao longo de todo ano, o trabalho de instalação de água encanada e torneiras na frente das casas, aumentando consideravelmente as nossas chances de carona até a cidade.

O movimento de pessoas em direção ao estacionamento começa perto das oito da manhã, quando chegam os primeiros automóveis. Mas não chega a se formar uma grande aglomeração de pessoas. O que se pode observar é um vai e vem diário nos caminhos que ligam as casas ao estacionamento, fluxo regulado pela chegada e partida dos automóveis.

Desde a porteira de entrada do posto, quando se ouve o som dos motores, pequenos grupos de pessoas se deslocam apressados em direção ao estacionamento. Nem todos esperam obter uma carona para a cidade. Há quem aguarde a chegada da médica para uma consulta no posto de saúde (ao lado da administração da FUNAI), enquanto outros aguardam o administrador, que uma ou duas vezes por semana, distribuía saquinhos de leite de soja e lonas plásticas para a cobertura das casas dos recém-chegados. O movimento diário em direção ao escritório da FUNAI se deve também aos serviços que são oferecidos: emissão de registros de nascimento, carteira de identidade, título de eleitor, encaminhamento dos papéis para a aposentadoria ou o cadastro no programa de assistência do governo federal brasileiro. Como costumam se movimentar numa área de fronteiras internacionais, sabem que portar documentação pessoal facilita seu trânsito. Há também a movimentação de estudantes, crianças e jovens que passam diariamente pelo estacionamento em direção à escola indígena de ensino fundamental, os vendedores de artesanato que esperam vender para os Brancos que chegaram e mulheres que vem se informar se os visitantes trouxeram doações de roupas ou alimentos.

Naquela aglomeração não é possível identificar quem vai se deslocar para além da área do posto, quem vai ficar, quem vai visitar parentes em outras aldeias ou quem pretende ir à cidade fazer compras, pagar contas no comércio, receber aposentadoria do banco. Este fato constitui-se como um problema para mim pela minha dificuldade em identificar quem se deslocaria para fora do aldeamento. Minha idéia era encontrar pessoas dispostas a percorrer trajetórias geograficamente mais distantes permitindo-me um tempo de observação maior da vida fora dos aldeamentos. Mesmo quando resolvi perguntar diretamente às pessoas o que estavam fazendo ali, para onde pretendiam ir, quase sempre respondiam: “estou passeando”, “dando uma volta”, “andando à toa”. Aqueles que, pretendendo deixar o aldeamento, detalhavam suas intenções de viagem respondiam que iam a uma competição de futebol, a um baile, ao modo dos regionais, que iam em busca de um emprego nas lavouras, que pretendiam sair para “escolher” (*-poravo*) uma possível esposa, que receberam um convite do cacique ou pajé de outra aldeia para ajudar as crianças e jovens ensaiar o canto e dança. Havia também quem alegasse um contrato de trabalho como agente de saúde, auxiliar de enfermagem ou professor em um posto indígena, um convite para participar de um mutirão para a construção ou reforma da Casa de Rezas, uma reunião com as lideranças locais, a busca por um pajé curador, uma visita para cuidar de um parente doente, idoso ou de uma mãe com bebê recém-nascido. Saudades de alguém, alegria em ver os parentes, gosto pelos “passeios” em outras terras, sonhos premonitórios em que o parente “chama” a visita, ressentimentos, brigas,

desentendimentos pessoais, separações conjugais, oferta de um pedaço de terra maior para a sua roça.

Ainda que meus informantes nunca tenham reclamado dessa minha intromissão em suas vidas, prontificando-se a me detalhar suas trajetórias e destino, avalio que minhas perguntas foram, na verdade, um erro tático e uma dificuldade minha em compreender que todos ali eram “caminhantes” (*guataha*). O fato é que, mesmo quando meu olhar insistia em ver fixação, aos olhos dos meus informantes, não havia. O que ocorria era que pessoas que partiam dizendo que iam, por exemplo, ao banco, podiam, a partir dessa ida ao banco, iniciar um deslocamento de longo percurso. Encontros ocasionais com outras pessoas na cidade podiam produzir uma mudança de rota levando a pessoa a um destino que inicialmente não parecia previsto. Situações como estas, muito freqüentes, levaram-me a percorrer trajetórias impensadas. Lembro-me que, em uma de minhas primeiras viagens, acompanhando um jovem casal *Nhandéva* com um filho de quatro anos, tínhamos como meta inicial chegar ao Tekoa Anhetete, a 100 km de distância do Ocoy, onde estávamos. O casal informou-me que, chegando à estação rodoviária de São Miguel do Iguaçu, tomaríamos o ônibus do Expresso Princesa dos Campos até o município de Diamante do Oeste e, de lá, aguardaríamos uma carona no ônibus escolar rural que nos deixaria na entrada do aldeamento. No entanto, na estação rodoviária, com bilhetes comprados, encontramos dois rapazes *Nhandéva* que vinham de Marrecas. Aquele encontro modificou por completo a trajetória planejada. Os rapazes, que iam ao Paraguai, via Foz do Iguaçu, convidaram o casal para acompanhá-los dizendo que havia trabalho numa serraria próxima a Acaray-Mi. Interessado, o casal resolveu acompanhar os rapazes, dizendo-me que, se quisesse poderíamos ir todos juntos, sugerindo que eu, a mulher e a criança ficássemos em Acaray-Mi, na vizinhança da serraria.

Devido a uma série de acontecimentos inesperados, ficamos perambulando em São Miguel e Foz do Iguaçu por dois dias inteiros. Como desistimos da viagem para Diamante do Oeste e não havia mais ônibus para Foz do Iguaçu naquele dia, dormimos na estação rodoviária de São Miguel do Iguaçu. Na manhã seguinte, perdemos o ônibus que passava às sete da manhã porque um dos rapazes se ausentou dizendo que voltaria logo e só apareceu perto do meio-dia. Embarcamos para Foz no ônibus das quatorze horas, mas, chegando lá, ficamos impedidos de sair da estação rodoviária devido a uma forte chuva. Perto das seis da tarde, com o tempo bom, tomamos ali mesmo o ônibus da *Línea Internacional* rumo à Ciudad del Este. Enfrentamos um enorme engarrafamento na ponte da Amizade.

Perto da noite, aproveitando a movimentação de pedestres, fizemos uma parada para tentar vender bichinhos esculpidos em madeira nas ruas de Ciudad del Leste. Como voltou a

chover, resolvemos dormir na estação rodoviária. No dia seguinte, pela manhã, finalmente, tomamos o ônibus que nos deixaria às margens da *Carretera Internacional*, próximo a Acaray-Mi. Como já era tarde, fomos todos ao aldeamento. Como retornei sozinho ao Ocoy no dia seguinte, não sei se os rapazes foram trabalhar na serraria. Situações como esta me ensinaram a manter a mochila sempre pronta para viagem.

Quem chegava mais cedo no estacionamento do Ocoy acomodava-se nos bancos de madeira nas varandas da sede da administração da FUNAI e no Posto de Saúde. Quando faltavam assentos, sentavam nas calçadas de cimento em torno, ou recostavam em pé nas paredes de tijolos. Dentro dos prédios ocupavam as cadeiras das salas de espera e, quando não cabia mais ninguém, sentavam no ladrilho. Na sombra projetada pelos prédios, as mulheres se acocoravam ajeitando as longas saias de retalhos coloridos entre as pernas. As crianças pequenas corriam, muitas delas nuas, entre os automóveis estacionados. As crianças maiores e os adolescentes tinham uma função específica: eram as responsáveis em abastecer e fazer circular as cuias de tererê. Para isso, passavam o dia enchendo baldes de água fria e cubos de gelo da geladeira do posto de saúde. Outra tarefa era a de passar de mão em mão, punhados de fumo para os cachimbos, os fósforos e os maços de cigarros. Esta etapa de aproximação, de “conversa fiada”, regada a fumo e tererê, é uma etapa importante na constituição das unidades de deslocamento. É a partir daí que começam a se definir os pequenos grupos, que poderão, em momento oportuno, sair em deslocamento.

O estacionamento, mais do que um ponto de embarque/desembarque, é também um dos poucos espaços públicos e de socialização aldeã. Com exceção deste espaço e das cerimônias religiosas na Casa de Rezas, a vida ordinária nas aldeias se passa dentro de casa, em torno do fogo de cozinha. No estacionamento, os aldeões encontram as melhores oportunidades de conhecer e/ou reencontrar os parentes recém-chegados, trocam informações sobre aqueles que estão distantes, comentam sobre os lugares por onde andaram ou para onde pretender ir. Informações importantes para quem acaba de chegar de mãos vazias e precisa encontrar acolhida, e que também podem influir na decisão de quem se prepara para partir. Notícias sobre ofertas de trabalho, parentes doentes precisando de ajuda, uniões ou separações conjugais, conflitos familiares, mortes, nascimentos, festas, colheitas, condições climáticas, podem influir nas decisões de ficar ou partir.

As oportunidades de carona para a cidade eram uma das etapas no processo de constituição das unidades sociais de deslocamento. Muitas vezes, era o ajuntamento aleatório de pessoas que partiam num mesmo automóvel que dava origem a uma unidade de

deslocamento. Para ilustrar a influência do acaso, descreverei a ocasião em que, pela primeira vez, tomei parte em uma unidade de deslocamento.

Tudo começou quando entrei numa roda de tererê na varanda do Posto da FUNAI. Ali, enquanto a cuia ia e vinha de mão em mão, fiquei sabendo que o jovem Clemente Villalba aguardava uma carona para a cidade, e que dali partiria de ônibus para *Acaray-Mi*, onde iria visitar sua mãe. Estava acompanhado de sua esposa, Atanásia Gonzales - em pé à nossa frente, segurando nos braços o pequeno Eugênio, filho único do casal. Era pouco mais de dez da manhã e eles aguardavam a saída para o almoço do administrador da FUNAI. Perguntei-lhes se poderia acompanhá-los e, uma vez aceito, fiquei por ali observando o movimento. O fato é que ninguém permanecia muito tempo no mesmo lugar. O banco onde sentávamos era ocupado e desocupado de tempo em tempo. Por instantes cheguei a perder de vista o casal, mas reencontrei-os na sala de espera do Posto de Saúde. Ali fiquei sabendo que um outro jovem, Cláudio Bogado, que também tinha parentes em *Acaray-Mi*, havia combinado com o casal de partir conosco. Resolvemos tentar uma carona com os funcionários da FUNASA que passaram de automóvel em frente ao Posto de Saúde. O próprio Cláudio foi quem correu na direção do automóvel voltando em seguida para dizer a Clemente que o motorista aceitou nos deixar na estação rodoviária de São Miguel do Iguazu, mas que teríamos que aguardar mais um tempo. É que um dos funcionários estava orientando o trabalho de escavação de uma vala para a instalação de encanamento nas imediações da escola. Com a demora, nosso grupo parecia ter se dispersado. Para não perdê-los de vista, passei a seguir os passos de Cláudio. O segui até sua casa e vi sua esposa, Mercedes, preparando uma sacola plástica de supermercado com roupas. Ela e a filha mais velha do casal, Letícia, de 13 anos, disseram-me que também iriam conosco. Mercedes parecia pronta para partir, usava batom vermelho, brincos em forma de flores, uma camiseta branca, uma longa saia azul clara e sandálias havaianas. Letícia usava calça jeans, uma blusa laranja de alças e tênis. Cláudio tirou a bermuda, vestiu calça jeans, cinto, camisa listrada de manga longa, boné e tênis. Disse-nos que deveríamos voltar ao estacionamento perto das três da tarde, horário estimado pelo motorista da FUNASA para a nossa partida. De tempos em tempos Cláudio consultava seu relógio de pulso.

Como era a hora do almoço, Mercedes preparou e nos serviu arroz, com feijão e mandioca cozida. Comemos sentados em banquinhos de madeira em torno do fogo de chão da cozinha, uma cobertura de palmeira separada da casa. Letícia pegou seu prato e comeu dentro de casa, ouvindo rádio. Chegamos de volta ao Posto de Saúde bem na hora combinada para partida. Dentro do carro, nos aguardavam Clemente, Atanásia e o bebê Eugênio. Letícia, a filha do casal, havia saído de casa um pouco antes de nós mas não conseguimos encontrá-la

no estacionamento. Cláudio e Mercedes até que tentaram procurá-la nas imediações mas, apressados pelo motorista, desistiram e partimos sem ela. Dois funcionários foram no banco da frente. Nos bancos de trás foram Atanásia com Eugênio nos braços, Mercedes e mais um funcionário. Clemente, Cláudio e eu nos abaixamos, agachados sob a lona da carroceria da *Pick Up*. Dividíamos o pequeno espaço com caixas de ferramentas, pás, enxadas, escavadeiras, canos de plástico e torneiras. Ainda cedemos espaço para o adolescente Mariano Perez, que surgiu de repente, se enfiou pela abertura da lona e parece que nem foi notado pelos motoristas. Disse-nos que ia “andar na cidade”. Quinze minutos depois fomos deixados na entrada de São Miguel do Iguaçu para evitar a fiscalização da polícia de trânsito. Deste ponto em diante, nossa unidade sofreu diversas mudanças, tanto em sua composição, quanto em sua trajetória.

Do grupo que partiu do Ocoy, somente o casal Cláudio e eu chegamos, no dia seguinte, em Acaray-Mi. Clemente, Atanásia e Eugênio ficaram em Foz do Iguaçu. Meses depois os reencontrei em Kiritó. Quanto a Mariano, soube que se casara e vivia em Marrecas. Letícia, a filha de Cláudio e Mercedes, reencontrou seus pais quando retornei com eles, uma semana depois, ao Ocoy.

A composição das unidades de deslocamentos

Não há um termo nativo específico para designar as unidades sociais de deslocamento. Referindo-se a elas, meus acompanhantes diziam-me que estávamos “andando juntos” (*-guata jogueravy*), “acompanhando uns aos outros”, ou apenas que estávamos “juntos”, “próximos uns dos outros” (*-joguereko*). No entanto, estas expressões não são utilizadas apenas para descrever a situação de deslocamento das pessoas. Em situações diversas, quando se quer enfatizar a proximidade física, pode-se também utilizá-las, como quando as pessoas estão dançando e cantando juntos na Casa de Rezas, quando estão morando no mesmo aldeamento, quando vivem juntas na mesma casa - diziam que estavam “juntas”, “próximas umas das outras”. Como vimos, a proximidade e o distanciamento físico constituem-se como elementos importantes na definição das fronteiras da sociabilidade. Como veremos adiante, distantes dos seus aldeamentos de origem, andando nas ruas, os membros destas unidades sociais constituíam pequenos *tekoa*, aldeias itinerantes.

É visível a predominância de crianças, adolescentes e jovens nas unidades sociais de deslocamento. Boa parte delas é formada por famílias nucleares: pais jovens com filhos (as) pequenos (as), ou pais adultos com filhos (as) adolescentes. Podem agregar-se a eles os

viajantes independentes, moças e rapazes solteiros, que participaram juntos ou que foram interceptados em um ponto qualquer. Os mais velhos diziam-me que, cansados de caminhar longas distâncias, agora eram seus parentes mais jovens que deveriam vir visitá-los. O que não quer dizer que não os visitem ou que se concebiam como vivendo fixos no espaço. Mesmo que permaneçam anos vivendo na mesma aldeia, sem sair para visitar seus parentes, vêm a si próprios como vivendo em constante movimento. Destacam outras modalidades de deslocamento diários ou ocasionais que têm lugar em suas vidas, como os “passeios” na Casas de Rezas, na casa de seus parentes na própria aldeia onde vivem e as idas e vindas à cidade quando vão às compras, ao médico ou ao banco para receber a aposentadoria. Por sua vez, a predominância dos mais jovens nas unidades de deslocamento é justificada por aquelas mesmas razões apontadas anteriormente: dizem que vão jogar futebol, procurar trabalho, visitar parentes, encontrar esposas, se divertir, encontrar amigos etc. Mesmo os jovens, é bom lembrar, mantêm um fluxo de deslocamento muito variável. Conheci pessoas jovens, famílias inteiras, que viviam há meses e até há dois, três anos sem sair de suas aldeias para visita os parentes entre outras aldeias. É importante notar que as visitas entre parentes distantes se, por um lado, apresentam importantes implicações na vida social destes grupos, por outro lado, não é a visita em si, mas o deslocamento espacial – o andar das pessoas sobre a superfície da Terra - que reveste-se de significado especial.

Sobre a quantidade de pessoas que compunham estas unidades, o número era bastante variável. Considerando o ponto de partida dos postos, o número dependia, em grande parte, da boa vontade dos motoristas e da disponibilidade de assentos nos seus automóveis. Podia ocorrer de sairmos num grupo de duas, três, quatro pessoas, após saltarmos na cidade, juntarem-se a nós uma ou duas pessoas que encontrávamos nas ruas. Ou, de outro modo, saíamos do Posto num grupo de três ou quatro pessoas e, mais adiante, um ou dois membros se separavam, sendo que cada um tomava um rumo independente. O fato é que nunca formávamos grupos muito grandes - o maior deles, que cheguei a acompanhar, foi o da família *Nhandéva* de Miguel Ocampo e Roberta Delgado, que saíram de Acaray-Mi, em direção ao Ocoy, com seus nove filhos e um neto (filho de sua filha mais velha de 15 anos). Este número, no entanto, parece constituir uma exceção. Pelo que pude perceber, mesmo as famílias nucleares compostas por muitos membros, quando se deslocam, repartem-se em grupos menores. Justificam o fato à falta de dinheiro para o transporte e a alimentação ou situações particulares em que um ou mais membros da família precisa partir. A *Mbya* Iracema Vitorino, disse-me que seu marido e seus dois filhos mais velhos partiram, há mais de um ano, para um aldeamento no litoral paulista, próximo à Ubatuba, para trabalhar na extração de

palmito. Ela ficou em Palmeirinha com três filhos menores e espera reunir novamente a família quando tiver o dinheiro suficiente para as passagens de ônibus.

O tempo de permanência das pessoas nas ruas é bastante variável e até bem difícil de se precisar. O que ocorre é que, quando se concebe a vida em movimento constante, ou seja, quando o referencial da vida é o movimento e não a fixação, é impossível se estabelecer um termo de comparação entre movimento e parada. Deste ponto de vista, a aldeia e a rua são concebidas como espaços contínuos e indiferenciados, abertos ao deslocamento das pessoas. Não se distingue o tempo de viver nas ruas do tempo de viver nas aldeias, os dois constituem um tempo único, posto que, como vimos acima a vida é concebida como um constante caminhar. “Você não cansa de andar na rua?”, perguntei certa vez a um informante: “cansar?” respondeu-me meio intrigado: “nossa vida é andar, a nossa vida é assim. Eu não sei viver de outro jeito”. E, em seguida, lançou-me uma pergunta para qual não tive resposta: “você conhece outro jeito de viver, sem andar?”.

Na maioria das vezes, nosso deslocamento durava um dia, às vezes um dia e meio, uma manhã, uma tarde e, até mesmo, umas poucas horas quando, por exemplo, conseguíamos uma carona que nos levava de uma aldeia a outra ou, quando o percurso era curto, como as idas e vindas à cidade. O tempo máximo que permaneci, ininterruptamente, andando nas ruas, foi de três dias. Com isso quero dizer que andar nas ruas da cidade não é uma atividade obrigatória ao caminhante, nem tem um significado distinto do caminhar em outros espaços. Quando se anda nas ruas, se anda porque é preciso andar, para tomar um ônibus, comprar, vender colares e bichinhos esculpidos em madeira, comer, descansar, dormir, pedir dinheiro, abrigar-se da chuva, do sol ou do frio, fazer uma consulta médica, solicitar o dinheiro de passagens nas secretarias de assistência social das prefeituras municipais, procurar emprego. Também se anda nas ruas para se distrair, olhar vitrines, observando o movimento dos pedestres e dos automóveis. Às vezes nossas caminhadas na cidade tomavam um rumo jamais pensando por mim. Lembro-me de uma ocasião em que, voltando de Acaray Mi, atravessamos a ponte e chegamos a Foz do Iguaçu. Ali, Pedro Alves, meu acompanhante *Nhandéva*, lembrou-se de procurar uma planta que curava feridas, a qual não me lembro o nome. Parentes seus haviam lhe informado que esta planta existia, em grande quantidade, no Bosque Guarani, onde se localiza o zoológico da cidade. Caminhamos até o local, bem distante do ponto onde estávamos. Passamos toda tarde à procura da planta, vasculhando o bosque e observando minuciosamente as espécies que ali se encontravam. Finalmente, Pedro a identificou, colheu e, só então, partimos em direção a estação rodoviária.

Não há um líder ou guia que conduza o grupo nestas caminhadas. As pessoas caminham juntas por razões que apontei acima: seja porque constituem uma família nuclear, seja porque o acaso os uniu num mesmo automóvel ou num mesmo ponto de encontro, seja pela amizade, afeição, interesses em comum em visitar o mesmo aldeamento, em passear ou resolver questões pessoais na cidade. Na prática, um membro pode, numa ocasião qualquer, abandonar sua unidade, juntar-se a uma nova unidade encontrada no caminho ou passar a andar sozinho. O que pode ocorrer é que uma pessoa que conheça melhor as ruas da cidade, homem ou mulher, poderá sugerir um trajeto, um ponto de ônibus, uma parada para descanso, um local para dormir, mas nunca obrigará ninguém a segui-lo.

A sobrevivência nas ruas é bastante difícil para quem, como eu, nunca viveu a experiência. Parece paradoxal que após quinhentos anos sejam os índios que perguntam sobre a *plata* aos Brancos. Nas ruas de Puerto Iguazú e Ciudad del Este, na frente dos hotéis de luxo de Foz do Iguaçu ou no portão de entrada das Cataratas, é corriqueira a presença de crianças *Mbya* e *Nhandéva* pedindo *plata*, “moeda”, “dinheiro”, em espanhol. “*Plata, señor?*” Interrogam as crianças, estendendo a mão aos turistas. Se o turista diz não ou se esquiva, as crianças pedem comida: se estão no lado argentino ou paraguaio, pedem *galletita*, *pan*, *caramelo*; se estão no lado brasileiro, dizem: “biscoito”, “pão”, “bala”. Se o turista entabula uma conversa, o diálogo não se estende - as crianças pequenas não entendem o português ou o espanhol; outras, de tão pequenas, ainda não sabem falar, apenas estendem aos mãozinhas.

Foto 4



Pedro e Leandro na parada de ônibus na BR 373 (Aldeia Palmeirinha)

Embora a mendicância seja uma atividade que contribui para a sobrevivência econômica na cidade, não é uma prática bem vista pela maioria dos meus acompanhantes. Uns a consideravam vergonhosa, argumentando ser um problema das novas gerações que não gostam de trabalhar ou que não têm terras suficientes para garantir seu sustento. Havia quem permitisse a prática em situações específicas, quando não havia outro meio de se conseguir dinheiro para a comida ou para as passagens de ônibus. Para se ter uma idéia, em um dia perambulação, parando nos semáforos mais movimentados, na frente de hotéis e pontos turísticos, as crianças conseguiam em média menos de cinco reais em moedas. Aliás, pedir moedas e comida é uma atividade exclusiva das crianças e das mulheres. Enquanto elas saíam para pedir, meus acompanhantes e eu as aguardávamos sentados numa praça, num canteiro central, fumando cigarros, esculpindo bichinhos em madeira, furando sementes com agulha para fazer colares, jogando sinuca num bar, ouvindo um radinho de pilha, jogando baralho, conversando, dormindo, até que retornassem. Em cidades bem pequenas como São Miguel do Iguaçu, Vera Cruz do Oeste e Diamante do Oeste, as mulheres já sabiam, por experiências anteriores, em quais casas deveriam pedir, quais famílias eram generosas e quais não contribuía. Ao retornarem, traziam sacolas de roupas usadas, pães, restos de comida e algum dinheiro.

A venda de colares e bichinhos de madeira é pouco lucrativa. Boa parte da produção é vendida aos comerciantes de Foz do Iguaçu, Puerto Iguazú e Ciudad del Este que, por sua vez, revendem aos turistas como *souvenir* por um preço muito mais elevado. A miniatura de uma onça, tatu, quati, macaco, cobra, lagarto, vendida nas ruas pelos próprios índios, sai por dois ou três reais. Um colar de sementes de Lágrima de Nossa Senhora (*Coix lacrima*), enfeitado com penas é vendidos por um, dois ou três reais, preços que são negociáveis. Outra fonte de renda vem da contratação temporária de trabalho dos caminhantes enquanto estão na cidade. Em diversas ocasiões fomos abordados nas ruas por proprietários rurais oferecendo posto de trabalho no campo. Episódios como estes alteravam a composição e a trajetória das unidades de deslocamento, podendo prolongar por vários dias e até meses a permanência dos caminhantes no campo. Numa destas ocasiões, acompanhando dois jovens *Nhandéva*, Dionísio e Hilário, tivemos nossos planos de chegar ao Tekoa Anhetete interrompidos quando, andando em São Miguel do Iguaçu, fomos abordados por um agricultor, conhecido dos jovens, que lhes ofereceu trabalho na colheita de algodão em sua propriedade. Como eles aceitaram a proposta, voltei ao Ocoy sozinho.

Mas a sobrevivência não dependia exclusivamente das fontes obtidas na cidade. Parte do dinheiro que meus acompanhantes traziam vinha da remuneração de trabalhos realizados

nas propriedades rurais vizinhas às aldeias: limpeza e aragem, plantio, dedetização, colheita, carga e descarga de caminhões e armazenamento dos sacos de grãos em galpões de cooperativas agrícolas. Além disso, havia também, a prática da cotização entre parentes, extensível aos diversos grupos parentais, da unidade doméstica à unidade aldeã. Pude observar mais de uma vez os apelos dos pajés e caciques, na Casa de Rezas, para que os aldeões contribuíssem com dinheiro para as viagens de uma ou mais pessoas às aldeias de seus parentes. Através de “boas palavras”, apelavam à generosidade “daqueles que nada têm”, mas que “se alegrarão” em fazer alegre um parente que vai para longe. Essas situações remetem-nos às observações de Pierre Clastres (1990) sobre a chefia indígena e a generosidade como fundamento da organização política de diversos grupos sul-americanos. Como exemplo, cito um trecho do discurso da pajé *Mbya* Cecília da aldeia Taquara, Posto Indígena Rio das Cobras, em que pede a colaboração, em dinheiro, para a viagem de um jovem casal *Mbya* que queria visitar seus parentes numa aldeia do litoral paulista:

Meus bons parentes, estamos nesta noite em nossa Casa de Rezas, que seja como bem quer *Nhanderu*, que seja como bem queremos nós. Que *Nhanderu* nos dê força e coragem.(...) Agora, eu quero falar com vocês, meus parentes, nesse dia em que estamos aqui sentados em nossa Casa de Rezas. Nosso parente (referindo-se ao casal em pé ao seu lado) nos trouxe alegria. Todos nós ficamos contentes com ele no meio de nós. Vamos fazer com ele quer, para que ele tenha boas lembranças de nós. Se fizermos como ele quer, ele voltará contente. Estou muito feliz com a presença dele. Ele vai para longe. Vamos todos nos alegrar e ele também se alegrará conosco (...) Eu não tenho nada, nós não temos nada. Ele é nosso parente, como ele vai andar? É assim que temos que viver, se o nosso parente vem de longe, temos que saber por que veio, o que eles vão fazer, se eles precisam de nós. Vamos fazer para ele o que ele precisa. Assim, todos nós ficaremos contentes. Eu vou contar de novo para vocês, vocês já sabem, mas eu vou contar. Na verdade, nós temos muitos parentes longe Nossos parentes estão em muitos lugares. É por isso que eles (os parentes de outros lugares) se lembram de nós e vêm nos visitar (...) Nosso parente (o casal) ficará contente se nós o ajudarmos. Vamos ajudá-lo. Ele vai visitar nossos parentes que estão longe. Nosso parente (o casal) precisa de dinheiro. Sem dinheiro, como vai andar?(...) (Aldeia Taquara, Posto Indígena Rio da Cobras, 22 de setembro de 2002).

O apelo da pajé parece que serviu para sensibilizar os presentes, embora ninguém tenha contribuído naquele momento. O dinheiro foi reunido no dia seguinte, através de visitas do cacique e da pajé às casas dos moradores. A própria pajé disse-me ter contribuído com uma pequena quantia de sua aposentadoria. No dia seguinte o casal partiu levando seus dois filhos e os dois netos adolescentes da pajé.

Garantir a alimentação enquanto se está na rua é uma das maiores dificuldades, principalmente quando há crianças pequenas. Quanto é possível planejar a viagem, há quem

prepare com antecedência a comida que irá comer enquanto caminha. Observei que algumas mães trazem consigo, em sacolas plásticas, dessas de supermercado: mandioca, milho, batata doce cozidos, *reviro*, *chipa*, *mbojape*, banana, manga. No entanto, boa parte do que se come, obtém-se na rua, comprando, pedindo ou ganhando. Em certa ocasião, enquanto andávamos em Foz do Iguaçu, segui meu acompanhante *Nhandéva* que foi comprar cigarros numa padaria. Um funcionário nos ofereceu um saco enorme de pães dormidos. A quantidade foi suficiente para alimentar também a sua esposa, os dois filhos e um cunhado por um dia todo. A alimentação comprada é aquela que o dinheiro permite comprar: pães, biscoitos, garrafas de refrigerante. Para “enganar a fome”, como diziam meus acompanhantes, o *tererê* e o *chimarrão* são duas opções ao caminhante. No entanto, para o preparo do *chimarrão* é preciso água quente, difícil de se obter na rua. Por sua vez, para o preparo do *tererê*, basta a erva, um copo ou lata, a bomba de sucção e água fria. Alguns informantes carregam consigo os apetrechos do *tererê* e conseguem água nas torneiras das praças públicas.

Foto 5



Pedro e Silvano na estação rodoviária de São Miguel do Iguaçu

Dormir nas ruas era o motivo de minha maior preocupação, afinal era algo totalmente novo para mim. Meu maior temor era que pudéssemos ser molestados por moradores ou pela polícia. Nestas ocasiões, a imagem do pataxó Galdino, queimado enquanto dormia num ponto de ônibus em Brasília, não saía de minha mente. Meu temor era justificável, pois não faltavam histórias contadas por meus acompanhantes, de humilhações, expulsões, agressões físicas e até tentativas de homicídio envolvendo índios e Brancos na cidade. Notando meu medo, meus

companheiros me tranquilizavam, diziam que sabiam onde podíamos ficar sem sermos incomodados, que me protegeriam se necessário fosse. Às vezes, para zombar do meu medo, me assustavam gritando: “olha a polícia!”, “olha o ladrão!”, riam na hora e muitas horas depois, imitando meus gestos, exagerando meus trejeitos.

Não demorou muito para que o meu temor se confirmasse. Era o dia 23 de julho, uma das noites mais frias do ano, segundo a previsão do tempo no noticiário da TV que assistíamos na estação rodoviária de São Miguel do Iguazu. O *Nhandéva* Francisco Herrera e eu dividíamos um copo de café bem quente que comprei na lanchonete. Maria Rojas, sua esposa, sentada num banco atrás de nós, segurava nos braços o pequeno Elias, de dois anos, enrolado em minha toalha de banho, para se aquecer. Seus filhos maiores, Neusa e Hermes, de seis e quatro anos, dormiam sobre os bancos com as cabeças recostadas em cada uma das pernas da mãe. Descalças e com *shorts* curtos, tentavam se aquecer encolhidas. Aquele tinha sido um longo dia de viagem, que começou quando saímos de ônibus, pela manhã, de Acaray-Mi. Saltamos em Ciudad del Este, andamos pelo centro da cidade.

Perto do meio-dia atravessamos a pé a Ponte da Amizade e fomos caminhando até a estação rodoviária de Foz do Iguazu. Era sete da noite quando tomamos o ônibus do Expresso Princesa dos Campos para São Miguel do Iguazu, nosso último ponto de parada antes de chegar ao Ocoy. A parada na rodoviária foi para descansar e para avaliar como faríamos para chegar ao Ocoy. Poderíamos seguir a pé, mas Maria Rojas argumentou que nem ela, nem as crianças, suportariam a caminhada de dez quilômetros até o posto. O seu cansaço era compreensível, considerando que foi ela quem carregou Elias e Hermes nos braços a maior parte do tempo. Carona de automóvel com Brancos conhecidos àquela hora da noite era pouco provável. Resolvi, como última alternativa, procurar um taxista, que queria nos cobrar cinquenta reais, que não tínhamos. Francisco sugeriu que passássemos a noite ali e que pela manhã tentássemos uma carona na *Toyota* de Imélio, que mora na cidade. O problema, explicou-me, é que teríamos que nos manter acordados a noite toda. O vigilante da estação rodoviária não costuma permitir que se durma no local. De fato, de tempos em tempos o vigilante passava por nós como que para averiguar se estávamos dormindo.

Perto da meia-noite, o frio tinha tornado nossa estada ali quase insuportável. Um vento gelado e persistente varria o ambiente. Tentamos agasalhar as crianças com uns pares de meias e camisetas que eu trazia na mochila. Neusa vestiu sob a saia uma calça de moletom que lhe emprestei. Como o frio só aumentava à medida que avançava a madrugada, Francisco sugeriu que saíssemos à procura um local onde pudéssemos fazer uma fogueira. Indicou-nos a praça central, a cerca de mil metros da estação rodoviária. Saímos carregando as crianças nos

braços. Levei Hermes, em sono profundo. Escolhemos um espaço gramado, ao abrigo de uma muralha de arbustos. Francisco coletou rapidamente um feixe de gravetos e papel. Como estavam molhados pelo orvalho, ficamos um bom tempo assoprando, fazendo fumaça. Enfim, uma fina língua de fogo surgiu e nos aproximamos postando nossas mãos sobre ela. Maria Rojas, outra vez cercada pelos filhos, não podia se aproximar muito do fogo. Francisco trouxe mais gravetos e o fogo cresceu. Voltei a sentir a circulação do sangue nos pés e nas mãos.

Francisco comentou que o vigilante da rodoviária, agora de bicicleta, rondava a praça e nos observava. Ficamos em silêncio. Ele parou, deitou a bicicleta na calçada e veio caminhando em nossa direção. Pediu-nos que apagássemos o fogo, argumentando que o calçamento poderia trincar com o aquecimento. Respondi que o fogo aceso era no chão, que estávamos com muito frio, que não havíamos conseguido transporte até o posto. Enquanto eu falava o vigilante lançava sobre mim um olhar de estranhamento ao qual teria que me habituar ao longo de toda a pesquisa. Observei que era a minha fala, e não a minha aparência física, que me identificava como Branco pelos Brancos na cidade (e, de maneira análoga, como não-índio pelos *Mbya* e *Nhandéva* nas aldeias: um *Karai ramigua*: “Branco que se parece com índio”, como diziam meus informantes *Nhandéva*). Mas, desta vez, o vigilante não me perguntou se eu era “paraguaio”, “padre” ou se “trabalhava com os índios”, como os Brancos costumavam me perguntar quando andávamos na cidade. Disse-nos que apagasse o fogo, do contrário chamaria a polícia. Francisco interveio dizendo-me baixinho em Guarani: “*Jaha, jaha. Karai ipoxy*” (“Vamos, vamos. O Branco está bravo”). Irritado, talvez por não compreender o que Francisco me dizia, o vigilante chutou nossa fogueira, disse-nos uns palavrões, pegou sua bicicleta e saiu. Francisco avaliou que deveríamos sair imediatamente.

Não queria complicações com a polícia, tinha medo de ser preso. Hermes e Neusa foram acordados e pareciam muito assustados. Francisco tomou Hermes nos braços e estendeu a mão para Neusa, ainda sonolenta, ficar em pé. Elias, dormindo, ficou nos braços da mãe. Segui o casal ainda tentando ajeitar minha mochila nas costas, sem saber para onde iríamos. Mas, Francisco, nosso guia, parecia conhecer bem aquele trajeto. Passamos sob um viaduto de acesso à BR 277, atravessamos a pista e fomos para o outro lado, nos jardins da Igreja Matriz. Mais que um abrigo, Francisco queria um esconderijo. Talvez nem fosse preciso, estávamos protegidos pela forte neblina. Era quase duas horas da manhã quando, finalmente, pudemos nos sentar num pequeno corredor entre a Igreja e o salão paroquial. Ficamos ali, acordados, em silêncio, protegidos do vento e da polícia, sem fogo, até as seis da manhã, horário em que reiniciamos nossa caminhada a pé em direção ao Ocoy.

Situações como a que descrevi acima não são comuns. De um modo geral os meus acompanhantes faziam de tudo para não provocar conflitos com os Brancos, para não ocupar espaços que têm “dono” (-ja). Acostumados a andar na cidade, eles sabiam muito bem, melhor do que eu, que havia lugares em que não podíamos ou não deveríamos permanecer por muito tempo: as calçadas em frentes as residências, em frente a prédios residenciais ou edifícios comerciais (explicavam-me que os moradores poderiam pensar que éramos ladrões ou mendigos), na porta de lojas, hotéis, restaurantes e do comércio em geral (os proprietários achariam que atrapalharíamos a entrada dos clientes).

Não parecia que a escolha destes lugares se dava apenas como um modo de não incomodar ou ser incomodado pelos Brancos. Falo destas escolhas como um desejo de nos tornar invisíveis aos olhos dos Brancos. Uma invisibilidade que, a meu ver, parecia desejada, e até mesmo planejada, por meus acompanhantes. É possível que parte dessa minha impressão pessoal tivesse a ver com certas atitudes dos Brancos em relação aos meus companheiros, os “bugres”, os “paraguaios”, como são chamados os *Mbya* e os *Nhandéva* no lado brasileiro, os “kaingua”, “salvajes”, no lado paraguaio e argentino. Mais de uma vez, vi Brancos fingindo não nos ver, entender ou não nos ouvir quando, em português ou espanhol alto e claro, pedíamos informações sobre um ponto de ônibus, um horário de partida na estação rodoviária ou um simples “que horas são, por favor?”. Não tenho dados para argumentar sobre o que os Brancos pensavam de nós, mas o fato é que certas atitudes deles para conosco deixavam claro que éramos vistos e identificados, seja quando um passageiro trocava de assento no ônibus para afastar-se de nós ou quando pedestres nas ruas se aproximavam para conversar, afagar as crianças, comprar um colar de sementes ou bichinho esculpido em madeira, oferecer comida, dinheiro ou trabalho.

Esta “invisibilidade” de nossa permanência na cidade se revelava no modo como ocupávamos os espaços. Pelo que pude avaliar, os locais escolhidos por meus acompanhantes, além de possibilitar um certo isolamento físico e social do nosso grupo em relação aos Brancos ao nosso redor, eram também espaços que “não têm dono”, de ocupação temporária de Brancos, locais de passagem, não de permanência deles. Assim, por exemplo, nas estações rodoviárias, preferíamos aguardar o ônibus sentados num canto no chão, ao invés de sentarmos nas cadeiras. Caso tivéssemos que esperar muito tempo, sentávamos na parte externa da estação: nas escadarias, no calçamento ao redor ou nos jardins do entorno. Nas ruas, os locais escolhidos para descanso eram os canteiros centrais das avenidas e as praças. As marquises do comércio eram abrigos para trinta minutos, uma hora, às vezes nem

chegávamos a sentar ficávamos ali até passar a chuva ou esfriar o sol, quando, então, tentávamos vender peças artesanais, fumar um cigarro.

O modo como se relacionam com os Brancos deixava-me também a nítida impressão de que queriam passar por ali sem deixar vestígios, sem criar vínculos com as pessoas e os lugares. Falavam baixo, muitas vezes sussurrando nos ouvidos uns dos outros; os gestos eram contidos, o riso abafado com as mãos, o choro das crianças apaziguado com o carinho insistente dos pais. As conversas com os Brancos, quando ocorriam, eram monossilábicas, restritas ao que parecia ser o essencial ao caminhante: pedir uma informação, comprar, vender. Mesmo nestas situações, quase sempre me incumbiam de falar com os Brancos, mesmo havendo entre nós quem falasse o português ou o espanhol fluentes.

Em diversas ocasiões, tive a impressão de que esse distanciamento físico e social dos meus acompanhantes em relação aos Brancos na cidade era praticado também comigo. Ainda que eu tentasse falar em Guarani e me esforçasse para entender o diálogo e participar das conversas, quase sempre meus companheiros encontravam formas de me excluir, seja falando muito baixo, fingindo não me entender ou respondendo apenas “*ta*”, o “*sim*” dos *Nhandéva*, com se quisessem encurtar a conversa comigo. Quando dormíamos, ficavam bem próximos uns dos outros, e costumavam indicar-me um local, a uns palmos de distância, onde eu poderia estender meu colchonete. Penso que atitudes como estas são compreensíveis, principalmente em se tratando de um estranho como eu no meio de um grupo que se conhece bem, que fala a mesma língua. É importante lembrar que meus deslocamentos constantes colocavam-me em contato com diferentes pessoas quase todos os dias, e muitas delas aceitavam minha presença minutos antes de partirmos, sem ter muita clareza das minhas intenções. Mesmo nestas circunstâncias, considero que tive boa acolhida juntos aos meus acompanhantes, sempre preocupados com o meu bem-estar no grupo, parando para descansar quando eu me sentia cansado, carregando minha mochila quando seu peso parecia insuportável, alimentando-me, ouvindo-me e respondendo-me com atenção, falando em português, mesmo quando eu insistia que falassem em Guarani.

Avalio ainda que essas atitudes dos meus acompanhantes para comigo, ora demonstrando um certo distanciamento afetivo, ora demonstrando proximidade, se deviam ao fato de ser um Branco, um não-parente andando com eles. Tais atitudes podem nos levar a pensar sobre os limites da constituição de relacionamento de parentesco no caminho: seja pela exclusão daqueles que não são parentes de modo algum, como os Brancos, seja pelo esforço de trazê-los para junto de si transformando-os em parente.

A descrição que tinham ao andar e ocupar os espaços na cidade, também podia ser observada no uso de certas peças de roupas e adornos. Em casa, nas aldeias, os homens passam a maior parte do tempo de calção, sem camisa, com ou sem chinelos. No entanto, quando vão à cidade, seus trajes são muito semelhantes àqueles dos trabalhadores pobres. Vestiam calça comprida, camisa ou camiseta, boné, sapato, tênis ou chinelos. No caso das mulheres, não há muita diferença nos trajes usados nas aldeias e aqueles usados na cidade. Usam saias pouco abaixo dos joelhos, que elas mesmas costuram remendando tecidos, blusas ou camisetas. No entanto, quando vão à cidade usam maquiagem e adereços como brincos, pulseiras, fita no cabelo, produtos que elas compram no comércio ambulante das fronteiras e que não são usados em casa, no dia a dia. Nas aldeias, observei de longe algumas com os seios à mostra, que corriam para dentro de casa quando eu me aproximava. As moças, especialmente as solteiras, são que demonstram maior cuidado com a aparência quando vão à cidade. Muitas, ao invés das saias longas das mulheres casadas, usavam também calças *jeans*, *shorts* e blusas, saias ou vestidos acima dos joelhos. Enfeitavam-se com brincos, anéis, pulseiras, esmalte nas unhas, batom, pó compacto, sombras coloridas nas pálpebras, rímel nos cílios. Carregam pequenos espelhos consigo e estão sempre arrumando os cabelos, retocando a maquiagem. As crianças vestiam-se como as locais: calça, *shorts*, vestido, camiseta, sandália, chinelo ou tênis. É interessante observar que os colares de sementes que umas poucas usam nas aldeias, eram retirados na cidade e guardados nos bolsos, nas sacolas plásticas ou ocultados sob a camiseta. Assim também o cachimbo e os enfeites de cabeça (*acãgua*), objetos de uso pessoal, utilizado nas cerimônias na Casa de Rezas e que algumas transportavam consigo e que só voltavam a utilizar quando chegavam à aldeia dos seus parentes.

Estes deslocamentos, invisível e errante, fazem-me lembrar o que Virilio (1977:46) chama de *fleet being*: a “arte do movimento dos corpos não vistos”, em alusão à estratégia militar dos exércitos rebeldes que cruzam os oceanos sem que sejam detectados pelo inimigo. De fato, nosso deslocamento no espaço esquadrihado das cidades deixava-me, por vezes, a sensação de que caminhávamos sobre uma superfície aquática: andávamos como se não deixássemos pegadas, em um espaço aberto, sem obstáculos aos movimentos, nem trajetórias predefinidas. Outra vez ressurge a imagem do caminhar dos “Pais” e “Mães” das “Palavras-Alma” que se deslocam acima do oceano sem tocá-lo com seus pés. Enquanto andávamos parecíamos caminhar “acima” do espaço recortado da cidade, de tal modo que os obstáculos da superfície não nos detinham, nem orientavam nossos movimentos. Retomando a questão colocada na Introdução, poderíamos dizer que “surfávamos” por sobre o quadriculado urbano

(Deleuze, & Guatari, 1980:487). Como já disse, o “surf”, ao qual os autores se referem, diz respeito a uma figura espacial (*l'espace lisse*) e a uma modalidade de movimento (*espace nomade*) próprias de certos esportes atuais, como o surf, wind-surf e vôo-livre. Nestes, não se coloca o problema do ponto de partida ou de chegada, nem a fonte enérgica do movimento: “é uma maneira de se por em órbita” ou, a “inserção sobre uma onda preexistente” (Deleuze, 1990:165). É um espaço amorfo, desprovido de um centro, de pontos de partida e chegada. Opõe-se ao *espace strie*: delimitado, esquadrinhado, com ponto e linhas que orientam partidas e chegadas. Nele se desenvolve o movimento sedentário: orientado, guiado, calculado, previamente estabelecido. Aqui a fonte energética do movimento são os pontos de apoio que se subordinam às trajetórias.

Deste ponto de vista, posso dizer que éramos surfistas pegando carona em sucessivas ondas. Tínhamos, a nosso favor, o movimento dos automóveis, dos ônibus, a condutibilidade das ruas, mas sem permitir que nos guiassem. Ao contrário, serviam como impulsos aos nossos movimentos. Neste esforço em “alisar” o espaço e favorecer nossa condução, transformávamos praças em casas, canteiros centrais em locais de descanso e lazer para as crianças, marquises em pontos de venda de colares e estação rodoviária em quarto de dormir.

A seguir, procurarei demonstrar que as unidades sociais de deslocamento constituem-se pela reunião das pessoas que caminham juntas e que é este ajuntamento ocasional que dá o sentido de unidade aos caminhantes. Em poucas palavras, andar juntos sobre a superfície da Terra é um modo de se estabelecer limites precisos entre os “humanos” e os Outros. Internamente, os caminhantes asseguram sua unidade atualizando os relacionamentos de parentesco. O que ficou evidente é que o espaço físico não atua como uma dimensão importante na constituição destas unidades sociais. O andar imprevisível e errante, o abandono constante dos lugares, o caminhar incessante, tudo isso nos faz pensar que estas unidades não se definem pela espacialidade. Esta questão nos remete diretamente à noção de *tekoa* da etnologia clássica sobre os Guarani, onde o “lugar” é uma dimensão fundamental. Começo discutindo a noção de *tekoa* como é apresentada na etnografia e historiografia contemporâneas e, no final, introduzo os dados etnográficos para melhor problematizá-la.

Um *tekoa* itinerante

Vimos na Introdução o modo como o espaço geográfico tem sido abordado nos estudos dos Guarani. Em muitos estudos o *tekoa* é concebido como uma unidade sócio-espacial que dá acesso ao pensamento e a vida dos Guarani. Esta capacidade totalizadora que

se atribui ao termo, em parte, se deve aos sentidos enunciados. De acordo com Meliá (1989:336) *tekohá* é composto por *tekó*: “modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes”, acrescido do sufixo nominalizador, (*há*), “é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser Guarani”. Nesta perspectiva, o *tekoa* seria o ponto de convergência que une a dimensão sócio-cosmológica (o “modo de ser”) e a dimensão espacial (o “lugar”) constituindo-se, assim, como um sistema total.

Pensando nos dias atuais, parece paradoxal que um grupo reconhecido por sua intensa mobilidade espacial, encontre sua expressão máxima num espaço físico localizável, cercado de arame farpado, como são os postos indígenas onde permaneci. No entanto, são essas as condições encontradas pelos estudiosos que insistem no enfoque no *tekoa*. É exatamente esta situação vivida nos postos que tem orientado os enfoques que tem servido a estudos sobre os três subgrupos.

A questão que se coloca nestas abordagens diz respeito à adequação ou, mais freqüentemente, à inadequação do “modo de ser” dos Guarani às condições efetivas de reprodução social. Este embate é colocado tanto pela historiografia, quanto pela etnografia clássica ao destacar a espacialidade como a dimensão que ordenaria diversos aspectos da vida social dos Guarani (as relações sociais, econômicas, políticas, religiosas), em síntese, o seu “modo de ser”. Assim, grandes domínios territoriais, como os antigos *Guára* dariam suporte às relações de parentesco e de reciprocidade econômica (Meliá, 1990), à vida política, pela união de diversos conjuntos populacionais espacialmente dispersos, formando alianças multicomunitárias sob a chefia de homens com grande prestígio político e espiritual (Susnik, 1979; Cortesão, 1951; Bejarano, 1979; Black, 1948; Monteiro, 1992). Por sua vez, os *Guára* seriam subdivididos em unidades sócio-espaciais menores, os *Tekohá*. Eles dariam suporte às relações de parentesco, econômicas e políticas no nível da vida aldeã: aos grupos locais, as multilinhagens, ao *te'yi* (o grupo de parentes composto por até sessenta famílias nucleares) e às famílias nucleares (*ogpe guará*) (Chase-Sardi, 1989; Susnik, 1979; Almeida, 1991). O que fica claro nestes trabalhos é que a organização espacial seria um elemento definidor das formas sociais dos Guarani. O espaço físico não seria apenas o suporte para a organização social. Para que o sistema se mantenha em equilíbrio seria necessário a apropriação de um “espaço ideal” sobre no qual os Guarani pudessem “viver seu modo de ser autêntico” (Meliá, 1981:11). Ainda conforme Meliá (1989:337), em que pesem as profundas mudanças históricas e culturais que teriam atingido os Guarani da conquista aos dias atuais, o modo como o espaço físico é vivenciado por eles é, basicamente, o mesmo: hoje, o “monte”, a “roça” e a “aldeia”

seriam os “espaços ideais”, assim como no passado eram os “montes, sierras y valles (Montoya [1639]1985:29).

Trabalhos recentes com o de Almeida & Mura (2004) criticam a noção de *teko* (o “modo de ser”) e de seu correlato, o *tekoa* (o espaço físico e social) como núcleos de resistência histórica e cultural dos Guarani. A crítica não diz respeito aos sentidos que têm sido dados pela etnografia, mas à imutabilidade histórica que se lhes atribui, como se *tekoa* e *teko*, espaço e sociedade, não pudessem resistir a transformações. Para isso, focalizam os processos históricos que teriam atuado na transformação da concepção e uso dos espaços entre com *Kaiowa* (*Paï Tevyterã*) e os *Nhandéva* no sul do Mato Grosso do Sul. Noções espaciais tidas como fundamentais na organização social daqueles grupos, como os antigos *Guará*, o *tekoa* e o *te'yi* teriam sofrido transformações, tanto em suas dimensões e arranjos concretos, quanto simbólicos. De maneira análoga, o “modo de ser”, é visto como uma categoria que precisa ser contextualizada e contemporizada levando-se em conta as condições atuais de vida destes grupos. Os contatos interculturais e a escassez de terras teriam levado estes grupos a desenvolver novas estratégias de sobrevivência física e cultural, adaptando-se a novas formas de trabalho (agricultura, *changa*), o que teria promovido a reorganização da esfera doméstica (modificando as relações entre as famílias nucleares e a família extensa). A meu ver, a crítica de Almeida & Mura (2004) quanto à imutabilidade histórica e cultural dos conceitos de *teko* e *tekoa*, e a necessidade de observá-los na perspectiva do contato interétnico, não resolve o problema. Se consideramos que o *teko* e o *tekoa* dos Guarani atuais são leituras nativas da tradição numa situação de contato intercultural, a imutabilidade histórica, que criticam, reaparece como projeção do passado (ligeiramente distorcida pela situação do contato) sobre o presente.

Pissolato (2006:95-101) propõe uma definição de *tekoa* menos centrada na espacialidade e na tradição, isto é, sem “uma definição forte de lugar”, nem “um modo plenamente determinado de ser”. A noção do *tekoa Mbya* aparece como produto da articulação entre a “consciência desta condição da ‘imperfeição’” vivida sobre a Terra e o desejo de encontrar nesta mesma Terra um lugar apropriado para viver, para “fazer a vida durar”. Antes de nos atermos à sua definição é importante observar que autora não estava interessada nos deslocamentos espaciais propriamente ditos, mas na “análise de uma filosofia mbya da existência” (Pissolato, 2006:19). Ainda assim, o tema do deslocamento espacial se evidencia à medida em que se verifica que a “cosmologia da duração da pessoa” (Pissolato, 2006:19) possui vínculos inseparáveis com a dimensão espacial. Os *Mbya* viveriam na permanente tensão entre uma busca plena de realização do seu *nhandereko*, “seu modo de ser” (busca que é

possível graças ao envio de “conhecimento” entre os homens em si e seus deuses), e as condições concretas de sua existência numa Terra imperfeita. A autora critica a noção segundo a qual a impossibilidade de realização do “modo de ser” *Mbya* nesta Terra, projetaria sua existência ao domínio religioso, questão clássica na etnografia Guarani que já tratei acima. Ao reorientar o eixo do sistema Guarani para a vida na Terra (e não nos céus), a autora procura se afastar daquele viés fundamentalmente religioso das etnografias Guarani já comentadas aqui, que entendem a relação com as divindades e a busca da divinização como o núcleo da vida nativa. Em sua análise, o núcleo da vida social dos *Mbya*, a “produção da humanidade” se constitui no estreito limite entre o desejo de conquistar o *teko porã*, a “vida boa” e uma Terra que não oferece condições de durabilidade da vida humana. O conflito entre ideal de vida e as condições concretas de existência teria propiciado o desenvolvimento do “*ethos buscador guarani*” (Pissolato, 2006:99) (grifo da autora) que o auxilia na busca por lugares melhores, mais adequados à “duração da vida”, visto que, sobre a Terra, “lugar ‘verdadeiramente bom’ não há” (Pissolato, 2006: 99). Dentro desta perspectiva, o deslocamento das pessoas emerge como um produto da busca incessante por condições melhores de vida.

Foto 6



Família Nhandéva aguardando transporte na estrada para Arroyo Guazú

Considero haver semelhanças e diferenças importantes entre o dizem os *Mbya* do litoral, pesquisados por Pissolato e os *Mbya* e os *Nhandéva* desta pesquisa. Em primeiro lugar, a ausência de um vínculo forte com o espaço geográfico pode ser apontada como a semelhança mais evidente entre nossos trabalhos. Embora minha experiência etnográfica com os Guaraní tenha se dado quase que inteiramente nas ruas, isto é, fora das aldeias, o *tekoa* foi uma categoria que surgiu em diversos momentos da pesquisa. Tentar compreendê-lo me ajudou muito a entender os sentidos envolvidos nos deslocamentos.

Enquanto caminhávamos, meus acompanhantes diziam que juntos formávamos um *tekoa*, chamado de *nhanderekoa*, (“nosso *tekoa*”), deixando evidenciar que o *tekoa* ao qual se referiam não era somente a aldeia de onde havíamos saído, embora esta também seja chamada *tekoa*. “Onde tem nossos parentes reunidos, ali é o nosso *tekoa*”, “onde tem nossa gente, ali está o nosso *tekoa*”, “aqui onde nós estamos (estávamos em frente à lanchonete Três Pinheiros) é o nosso *tekoa*”, eram comentários que eu ouvi quando pedi que me explicassem o que era, afinal, um *tekoa*.

Lembro-me de uma ocasião quando o *Nhandéva* Domingo Vitorino e eu caminhávamos nas ruas do centro de Hernandarias. Ele apontou diversos locais onde ele e seus companheiros costumavam parar para dormir e descansar, explicando que: “são todos nossos *tekoa* porque nós paramos aqui para descansar”, destacando, não os locais, mas o ajuntamento ocasional dos seus parentes ali.

Deste ponto de vista, até mesmo as aldeias parecem se definir não por seus limites geográficos, mas por reunirem “nossos parentes” (*nhanderetarã*). Até mesmo nos aldeamentos pode haver um ou mais *tekoa* reunindo diversos conjuntos de pessoas. Na aldeia Pinhal, por exemplo, embora exista uma Casa de Rezas principal, existem três ou quatro Casas de Rezas Menores, as *Opy'i*, que funcionam nas próprias residências dos pajés. O pajé Valdomiro, que se diz o principal, disse-me que a existência destas *Opy'i* deve-se a intrigas entre pajés, que acabaram por dividir a população. De fato, conversando com os moradores das casas em torno das *Opy'i* referem-se ao conjunto de casas como um *tekoa'i* (“pequena aldeia”). Na aldeia Palmeirinha a separação é ainda mais evidente, de tal modo que o pajé Pedrinho Gabriel denomina de *Tekoa Yguaxu* o conjunto de casas em torno de sua *Opy'i*, separadas de Palmeirinha por menos de quinhentos metros.

O *tekoa* aparece assim como um elemento definidor de limites precisos entre parentes e não parentes atuando através de um processo de inclusão e exclusão de pessoas. Certa vez perguntei a um informante *Mbya* se juntos, eu, ele e nossos dois acompanhantes poderíamos nos considerar como formando um *tekoa*. Depois de pensar uns segundos, explicou-me que

sim, dizendo que ainda que eu fosse Branco, estando no meio deles, era como um deles, mas, quando eu voltasse a viver com meus parentes Brancos constituiria junto com eles nosso próprio *tekoa*, o *juruarekoa*. Quando os meus acompanhantes *Mbya* e *Nhandéva* referiam-se ao *tekoa* falavam da “condição” ou “estado” (sinônimos apresentados no Vocabulário de Montoya) dos seus membros, destacando aspectos da “maneira de viver” das pessoas: “fortalecidas”, “com saúde”, “sem mal”, portadoras da “boa palavra”, “verdadeiras” ou, de outro modo, portadora de uma “má maneira de viver”. Isso não quer dizer que ao referirem-se ao *tekoa* (aldeia) não pudessem avaliar, além dos comportamentos individuais, as condições ecológico-ambientais do local onde vivem, quase sempre muito precários à subsistência material. Neste aspecto, o que aponta a bibliografia comentada acima, quanto ao desejo destes grupos de viverem num local com mata espessa, caça abundante, comida farta, mantendo entre si relações de solidariedade, “reciprocidade”, como diz Meliá (1990), são questões que também aparecem na fala dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. Em minha opinião, não podemos deixar de considerar que há uma dimensão da existência desses grupos que mantém um diálogo constante com as condições que chamamos de ambientais. De fato, quando avaliavam sua “maneira de viver” meus informantes citavam diversos aspectos referentes às condições materiais de suas vidas para definir o que chamavam de uma “boa” ou “má maneira de viver”. Diversas vezes ouvi as pessoas argumentando que viviam num *tekoa vai* (“aldeia ruim”) em contextos nos quais o que se ressaltava era o espaço geográfico dos postos indígenas e a ausência de condições mínimas de sobrevivência: falta de lenha para o fogo de cozinha, de espaço para as roças, de madeira para a construção das casas, solo infértil, água contaminada. O que quero deixar claro é que a ausência de uma forte ligação com a terra como um elemento estruturante da vida social não significa a ausência de uma reflexão sobre o espaço onde vivem.

Mesmo na situação de deslocamento, em que a noção de *tekoa* parece se definir com mais força como unidade social em que as pessoas andam juntas, a ocupação efetiva dos espaços por estas pessoas pode surgir como um problema, principalmente quando se trata de ocupar um lugar na cidade, lugar que, como diziam meus informantes, tem “dono” (-*ja*). Como ilustração, descrevo um episódio envolvendo um grupo de jovens *Mbya* em deslocamento da aldeia Pinhal, no oeste do Paraná, em direção à Mbororé, na Argentina. Era o dia 16 de agosto de 2002, perto das três da tarde, quando Cristiano Gabriel, Marcelo Ribeiro e eu saltamos do automóvel de Martin, o chefe do Posto Indígena Rio das Cobras, em frente à Lanchonete Três Pinheiros. Havíamos saído do Pinhal antes das oito da manhã, caminhamos uns três ou quatro quilômetros de trilhas no que parecia ser uma antiga floresta de Araucária,

até a sede do posto, em área Kaingang. Lá soubemos que Martin levaria uma jovem Kaingang, grávida, ao posto de saúde municipal de Nova Laranjeiras. Esperamos a carona até duas e meia da tarde, quando Martin finalmente deu a partida. Da sede do posto até o entroncamento rodoviário onde fica a Lanchonete são menos de quinze minutos de carro. Antes de levar a gestante ao hospital, Martin nos deixou em frente da Lanchonete. Fazia muito calor. Sentei-me no parapeito de tijolos na entrada e recostei-me na parede de vidro. Cristiano e Marcelo foram se informar sobre os horários de ônibus para Foz do Iguaçu. Nossa intenção era chegar a Foz do Iguaçu e, de lá, tomar o ônibus da Linha Internacional para Puerto Iguazú, na Argentina. Voltaram dizendo que só às sete da noite passaria um ônibus do Expresso Princesa dos Campos, vindo de Curitiba para Foz. Com sorte, poderíamos tomar o ônibus da Viação Sulamericana, às cinco da tarde (caso o motorista resolvesse parar e se houvesse assento disponível).

Com tempo de sobra, aproveitei para conhecer melhor meus companheiros de viagem. Soube que iriam à Mbororé ajudar no ensaio das crianças que gravariam um CD de músicas *Mbya* patrocinado pelo governo do Paraná. Cristiano, de 19 anos, havia chegado há poucos meses da aldeia Mboi Kua no litoral paulista. Marcelo, de 17 anos, vivia no Pinhal com seus pais há pelo menos dois anos, intercalando curtas permanências nas aldeias vizinhas de Água Santa e Lebre. Sem nada para fazer, nos distraíamos olhando o movimento de ônibus e passageiros nas plataformas de embarque e desembarque da Lanchonete.

Como passou da seis da tarde e o ônibus da Viação Sulamericana não chegou, presumimos que teríamos mesmo que esperar até às sete da noite pela Princesa dos Campos. Pouco antes desse horário, um ônibus da Viação Penha estacionou. Vi que alguém nos acenava do seu interior. Era o casal *Mbya*, Gelson e Eunice, que estava chegando da aldeia Jaraguá, na capital paulista. Cristiano e Marcelo os conheciam do Pinhal onde teriam vivido antes de partir para São Paulo.

Com a chegada do casal a conversa ficou mais animada, embora eu tenha tido poucas chances de participar. A conversa girava em torno dos seus parentes, notícias sobre nascimentos, casamentos, separações conjugais, doenças, mortes, bailes, trabalhos na roça, nas propriedades rurais, além de episódios em que se envolveram, presenciaram ou ouviram falar, como brigas, bebedeiras, traições conjugais. Temas frequentes nas conversas dos meus acompanhantes enquanto caminhávamos na cidade. Sem que eu solicitasse, Gelson informava-me sobre o conteúdo da conversa explicando-me em português, dizendo: “estamos rindo por que um parente nosso muito velho se casou com uma moça bonita, bem nova. Ela ficou grávida e nós estamos falando que o filho não é dele”. Um pouco depois, voltava-se

para mim e explicava: “tem uma mulher de um parente que foi embora com o marido de outra. Ele derrubou a casa e foi para o Rio das Cobras”. O grupo interrompia a conversa, espera ele me explicar e, em seguida retomavam o bate-papo. Minutos depois, Gelson outra vez me dizia: “lá em Peruíbe tem uma criança que nasceu com as pernas tortas e anda igual ao macaco” (levanta-se e deixa as pernas arqueadas para me explicar como o menino andava. A imitação, exagerada por gestos faciais, foi motivo de muito riso). A encenação de uma briga entre bêbados que teria ocorrido no Pinhal foi a mais engraçada.

Perto das sete da noite, Marcelo e Gelson saem para comprar cigarros e desaparecem por mais de duas horas. Às sete e meia da noite nosso ônibus estacionou e, apesar de procurarmos os dois na lanchonete e arredores, não os encontramos. Sem eles não fazia sentido partir sozinho. Resolvi esperá-los. Passava das nove da noite quando retornaram dizendo que estavam jogando bilhar num bar no outro lado da rodovia. Depois de consultarmos o agente de passagens, soubemos que só haveria outro ônibus para Foz do Iguaçu na manhã seguinte. A notícia parece não ter abalado meus acompanhantes, que riram quando lhes perguntei, preocupado, onde iríamos dormir: “nós dormimos até em cima de uma árvore”, respondeu-me Gelson, fazendo troça da minha preocupação. Juntos, fomos todos jogar sinuca no bar, menos Eunice que ficou sozinha, sentada no parapeito onde passei a tarde. Quando retornamos, perto da meia noite, Eunice cochilava sentada, recostada à parede, segurando nos braços sua bagagem, uma sacola de supermercado com uma blusa de lã.

Trouxemos dois pacotes de biscoitos recheados, bananas, laranjas e uma garrafa de coca-cola de dois litros. Dividimos as refeições e voltei ao assunto sobre o que faríamos naquela hora da noite, se dormiríamos ali ou se procuraríamos um outro lugar. Cristiano saiu dizendo que ia verificar se poderíamos passar a noite numa construção abandonada, conhecida por ele, atrás da Lanchonete, num terreno baldio. Minutos depois voltou dizendo que vistoriou o local e que não havia ninguém o ocupando.

A conversa que se seguiu nos permite pensar sobre o significado dos locais de passagens e, de modo mais amplo, sobre a relação dos *Mbya* e dos *Nhandéva* com o espaço geográfico. Como não gravei a conversa, tentarei reconstituí-la tal como registrada em meu caderno de campo. A conversa é importante porque antecedeu a nossa transferência para o local onde passaríamos a noite. Referindo-se ao prédio abandonado, Gelson pergunta quem é o “dono”. Cristiano diz não saber, mas supõe que é dos “Branco do posto de gasolina”. Marcelo pergunta se há Branco dormindo no local. Cristiano responde que, naquele momento, não, mas acredita que, pelo cheiro de comida, pelas cinzas de um fogo apagado e pelos panos que ele viu no chão parece que já houve Branco dormindo ali. Pelas condições do local, avalia

que é um bom local para dormir. Preocupado, Gelson pergunta o que faríamos se, de repente, o “dono” nos surpreendes-se. Cristiano avalia que é pouco provável que isso possa acontecer, e sugere entrarmos discretamente por uma trilha num terreno baldio, atrás da Lanchonete. Falando em português, me pergunta se eu dormiria no prédio abandonado. Digo que sim, que, se todos forem, eu irei. Cristiano, então, volta a falar em Guarani com seus companheiros dizendo que eu aceitei dormir na casa, que estou cansado, que não estou acostumado a andar, que não sabemos quando irá passar o próximo ônibus para Foz do Iguaçu. Pergunto para Cristiano, em português, se vamos agora ao prédio abandonado. Cristiano me explica, também em português, que Gelson e Marcelo estão com medo. Começa uma discussão, em Guarani, entre Gelson e Cristiano, entremeada por explicações, em português, para mim. Gelson diz que não está com medo, que não tem medo dos Brancos, que não quer brigar, que aceita dormir em qualquer lugar. Diz que teme a polícia e relata um episódio recente em que foi ameaçado de prisão quando dormia ali mesmo onde estávamos. Cristiano acha pouco provável que a polícia possa nos prender apenas por dormirmos numa casa vazia que tem “dono”. Com a relutância de Gelson, Cristiano faz um longo discurso, em português, em que compara o passado, quando “os antigos” podiam andar em qualquer lugar, sem precisar pedir aos Brancos, com a vida atual onde “os Brancos estão em todo lugar”. Disse frases como: “os Brancos não são os donos da terra”; “*Nhanderu* não fez o mundo só para os Brancos”; “os Brancos querem a Terra toda para eles”; Uma de suas falas me chamou a atenção justamente pelo sentido que é apresentado ao *tekoa*. O modo como foi dita foi mais ou menos deste modo: “Os Brancos nos dizem: ‘voltem para o mato, aqui não é o lugar de vocês’. Mas, não é bem assim: onde tem nossa gente ali está o nosso *tekoa*. Aqui onde nós estamos é o nosso *tekoa*. Onde estão os nossos parentes ali é o nosso *tekoa*. A cada afirmação de Cristiano, todos repetiam em coro: *anhete ko* (é verdade!)

Concluídas as “belas palavras” de Cristiano, instala-se um longo silêncio. Cristiano levanta, fica um tempo fumando e observando o movimento dos passageiros. Marcelo me convida para entrar na Lanchonete para comprar comida. Retornamos com biscoito e refrigerante. Cristiano anuncia que iremos todos ao prédio abandonado. Gelson e sua esposa nos acompanham uns passos atrás, calados. Marcelo nos guia por rua asfaltada paralela à Lanchonete, descemos um quarteirão e entramos numa trilha de um terreno baldio coberto de mato. Ali já era possível avistar a construção. Deveria ter funcionado uma oficina mecânica; havia peças de automóveis e pneus velhos espalhados no chão, janelas e portas arrancadas. A luz da rua clareava o interior da casa. Chegando mais perto com minha lanterna vi pedaços de caixa de papelão forrados no chão, como se alguém tivesse dormido lá. Pensei que pudesse

ser os andarilhos que trafegam na BR 277, talvez grupos *Mbya* de passagem como nós. Sentamos no chão, comemos os biscoitos e tomamos o refrigerante passando a garrafa de mão em mão. Aproveitamos os papelões para fazer nossas camas. Gelson e a esposa dividiram o mesmo pedaço. Marcelo, Cristiano e eu deitamos lado a lado, sobre o que parecia ser a embalagem de uma geladeira. Com minha mochila fiz um travesseiro. Para mim a noite foi mal dormida, além da minha preocupação em sermos molestados por alguém que pudesse chegar de repente, havia nuvens de pernilongos no ar. Perto das sete da manhã Cristiano sugeriu que retornássemos à lanchonete para verificarmos o horário do ônibus. Gelson disse-nos que queria dormir mais um pouco e ficou com Eunice. Cristiano, Marcelo e eu embarcamos para Foz do Iguaçu, pouco depois, às sete e meia. Quanto ao casal Gelson e Eunice, soube que ainda viviam no Pinhal.

Andar por andar

Não identifiquei nos meus acompanhantes nenhuma razão orientadora dos seus deslocamentos a não ser as razões pessoais apresentadas por cada indivíduo, já apontadas, como ir ao banco, visitar um parente, fazer compras na cidade, trabalhar, dentre muitas outras. Considero ser esta a principal marca distintiva desta pesquisa se comparada com o conjunto de estudos sobre os Guaraní contemporâneos referidos acima. Vimos que naquele conjunto de estudos existe uma tendência a se interpretar os deslocamentos espaciais como uma “busca por” espaços concretos que ofereçam condições ideais (ou quase ideais) de realização do seu “modo de ser” ou de “duração da vida”. É como se nestes deslocamentos houvesse uma razão de ordem maior, consciente ou inconsciente, impulsionando as pessoas. Vimos que nos estudos que enfatizam a dimensão religiosa a “busca” se afirma pela procura de espaços ideais aptos à plena realização do “modo de ser”. Neste aspecto, o deslocamento se efetiva pela procura por lugares com condições ambientais, ecológicas, agrícolas apropriadas (Mello, 2001), ou por locais onde é possível viver a “plenitude”, a “vida harmoniosa”, o “sistema antigo” (Garlet, 1997). Pissolato (2006:111) considera o deslocamento como produto de “uma situação de vida que não esteja trazendo contentamento” apontando razões de ordem da consciência: a busca por “ficar alegre, “estar bem”, “estar com saúde” como o “argumento principal no tema dos deslocamentos” dos *Mbya* (idem, p. 112). Sabemos que é difícil e temerário estabelecer comparações entre grupos distintos e perspectivas de investigação diferentes. Pissolato parece referir-se a deslocamentos espaciais que envolvem grandes distâncias geográficas e seu interesse em particular foram as visitas entre parentes. A minha

experiência foi a de acompanhar os micro-deslocamentos espaciais sem me preocupar muito com os objetivos neles envolvidos. Ao privilegiar a vivência nas trajetórias de deslocamento, a vida social dos *Mbya* e dos *Nhandéva* emergiu como um movimento constante sem pontos de partida ou chegada.

O que ficou evidente nos deslocamentos que acompanhei é que não existe uma razão ou “busca” a não ser aquela apontada pelo próprio caminhante. Em primeiro lugar, como já foi dito, se a vida é concebida como em deslocamento constante, procurar um motivo que o justifique pode parecer uma atitude etnocêntrica de quem vê a vida pela ótica sedentária. Para os *Mbya* e os *Nhandéva* o movimento do corpo sobre a Terra é sinônimo de vida, sendo o “andar” (*-guata*) a condição primeira de um vivente. Isso não quer dizer que não haja uma reflexão sobre o “andar” na Terra. Se “andar” é uma condição originalmente dada, ou seja, está na ordem do fato, “saber andar” diz respeito à vivência da sociabilidade. A vida é concebida como uma sucessão de caminhos que seguimos desde antes do nascimento, quando nossa alma vem do céu para a Terra, até após a nossa morte, quando nossa alma retorna ao caminho de onde veio (ou, como vimos, segue outros caminhos aqui mesmo nesta Terra). A vida nesta Terra é concebida como um processo que transcorre através de múltiplos “caminhos” (*ape*). Às vezes, seguimos pelos *tape rupa reko porã*, caminhos que nos conduzem a uma ‘boa maneira de viver’, outras vezes nos conduzimos pelos *tape rupa reko axy*, os maus caminhos. A questão que se põe ao caminhante não é a de escolher um ou outro caminho. O caminho não existe por si, é o caminhante quem o faz. Como disse, certa vez, um pajé *Nhandéva*, quando perguntei como podíamos encontrar o nosso caminho: “se você for bom, então andar num bom caminho. Se você for mau, um mau caminho surgirá à sua frente”. Não se trata, pois, de se optar por um caminho, por um local para se viver. O conhecimento sobre os nossos próprios caminhos virá de nossa percepção sobre a vida, sobre os rumos que a nossa vida tem tomado. É esta a questão fundamental que parece estar na base dos deslocamentos espaciais dos *Mbya* e *Nhandéva*: o caminhar como um modo de compreensão dos sentidos da vida. Em contextos diversos o caminhar surge para dar sentido aos acontecimentos da vida cotidiana, à história pessoal ou da coletividade. “Caminhei num mau caminho”, disse-me um homem *Nhandéva* explicando que na juventude se alcoolizava com frequência. Se aqui o caminhar aparece em sentido figurado para representar o movimento da vida, há contextos em que deslocamentos concretos, passados ou atuais, atuam para dar legitimidade às situações já vividas. Neste aspecto, considero a noção de “busca” por lugares dos *Mbya* do litoral, apresentada por Pissolato (*idem*), uma noção que parece não legitimar os deslocamentos dos *Mbya* e dos *Nhandéva* desta pesquisa. A idéia de uma “busca” parece antecipar um situação

que se quer ou não se quer viver, levando a pessoa a procurar sempre contextos melhores, daí a ênfase dada à escolha consciente por lugares. No caso dos *Mbya* e dos *Nhandéva* os deslocamentos não parecem atrelados um desejo de “busca”, nem a qualquer cálculo racional que procure prever e sanar uma situação que se quer viver ou evitar. Diferentemente, os deslocamentos já efetivados é que podem dar sentido a ações da vida no presente ou no passado. Uma pessoa poderá argumentar, ao avaliar etapas passadas da sua vida, que os deslocamentos por ela efetivados (ao aproximá-la ou distanciá-la de seus parentes), trouxeram-lhe “alegria”, “saúde” ou o “mal”, procurando com isso dar um sentido à sua própria existência. Esta perspectiva não exclui a possibilidade de uma busca conscientemente antecipada pelo caminhante que almeja encontrar um contexto melhor de vida num outro local. No entanto, diria que os deslocamentos dos *Mbya* e os *Nhandéva*, mais do que orientar buscas, atuam de modo a dar sentido às suas próprias experiências. Muitos dos meus informantes, referindo-se às suas histórias pessoais, relacionavam suas vivências, “boas” e “más” aos diversos deslocamentos efetuados ao longo de suas vidas. Para ser mais fiel a este pensamento diria que não é o deslocamento em si, a trajetória percorrida por uma pessoa que está em jogo na avaliação da sua experiência. O que de fato ancora os sentidos da experiência individual e coletiva são as múltiplas interações sociais a que se expõe o caminhante. Essa questão será melhor compreendida no próximo capítulo, ao ser abordada a recepção e a inserção dos caminhantes nas aldeias. Veremos que sua inserção nas diversas unidades sociais que compõem a aldeia é gradual, cercada de cuidados por parte dos anfitriões que não sabem se “aquele que vem longe” é mesmo um “parente” ou se nos caminhos que ele percorreu adquiriu outra condição que não a “humana”.

Uma percepção mais ampla dos deslocamentos *Mbya* e *Nhandéva* leva-me a propor que o caminhar se, por um lado, não parece acionado por uma “busca”, por outro lado a efetivação deste ato não se dá sem uma avaliação das suas conseqüências. Neste caso, a conseqüência mais visível é o caminhante interagir com outros seres encontrados nos caminhos e, com isso, alterar a sua “maneira de viver”. Seja em curtas ou longas distâncias, o “mal” estará sempre à espreita. Não é preciso vir de longe, no sentido geográfico do termo, para se dizer que se trouxe o “mal” consigo. Lembro-me que Bernarda Alves, mulher *Nhandéva* do Ocoy, contou-me ter ficado –axy ao caminhar no quintal de sua casa. Ao sair para estender roupas no varal teria pisado num local onde havia passado uma cobra cega (*mboi rexa pyxo e'ÿ/Siphonops* Wagl.). Sentindo fraqueza no corpo e dores de cabeça, resolveu procurar um pajé para saber o que estava acontecendo. No dia seguinte, depois de ser incensada pelo cachimbo do pajé, ele veio contar que viu, em sonho, uma cobra-cega andando

no seu quintal. O animal havia lhe “tirado o espírito” (*nhe'ë mboia*), disse-me Bernarda, repetindo as palavras do pajé.

Mais do que os efeitos práticos da movimentação de indivíduos entre lugares, o deslocamento espacial aciona e produz um modo de perceber e interpretar o mundo. Como veremos no capítulo a seguir, estes modos de percepção e interpretação aparecem com muito mais força nas novas relações que anfitriões e recém-chegados irão estabelecer. Logo, é uma experiência particular da humanidade.

Capítulo 4

Moradores e recém-chegados

*Mombyry gui ou xondaro 'i, xondaria 'i nhane amba jarojere
Mombyry gui ou xondaro 'i, xondaria 'i jaipopy jaro vy'a*".

“*Xondáro* e *Xondária*³⁴ que vieram de longe, cumprimentemo-nos e alegremo-nos” (Cântico *Mbya* de recepção de visitantes na Casa de Rezas)

Nossa chegada aos aldeamentos, quase sempre, era antecipada em sonhos por nossos anfitriões. Diziam-nos, a mim e aos meus acompanhantes, que teriam nos visto em sonho (*-exa ra'u*) ou, que teriam, também em sonho, “escutado” a “fala” (*nhe'ë* ou *ayvu*) de *Nhanderu* ou de um parente morto anunciando-lhe a nossa vinda. Sonhos assim são chamados de “avisos” (*-nhendu*), diferentes dos sonhos comuns porque trazem uma mensagem especial, neste caso a chegada de parentes distantes. O mais freqüente é que o “aviso” seja dado a um dos parentes que abrigará o visitante em sua casa, embora qualquer morador da aldeia possa dizer que recebeu o “aviso”. Os pajés são considerados bons portadores destes “avisos” pela facilidade de comunicação de sua alma com as almas nos céus. Quando o casal *Mbya* Felipe e Teresa, seus filhos pequenos Adriana e Julia e eu chegamos no Pinhal, fomos convidados para irmos, à noite, à Casa de Rezas. Lá, o pajé Salvador contou a todos os que estavam presentes que teve “conhecimento” (*-kuaa*) da nossa chegada, dias antes, num sonho em que via “seus parentes” e um Branco andando juntos, referindo-se, evidentemente, ao casal e seus filhos (que não eram seus parentes genealógicos) e a mim. No sonho, via-nos à distância, andando no acostamento da BR 277, à caminho da entrada do Pinhal, trajeto que, de fato, os visitantes percorrem após saltarem do ônibus. Como estávamos distantes, não podia ver nossos rostos. Identificou-me como Branco pela mochila grande que eu trazia: “meus parentes”, comentou, “não andam carregando bolsas nas costas”. Nem sempre esses sonhos trazem mensagens muito claras, e às vezes a sua interpretação só possível depois da ocorrência do acontecimento, quando o visitante chega e o sonhador reconhece num sonho passado o aviso de sua chegada.

Na primeira vez em que estive em Kiritó em companhia dois jovens *Nhandéva*, uma idosa, vizinha da casa da família que nos hospedou, veio contar-nos que, com a nossa chegada, compreendia seus “sonhos bons” dos últimos dias, sem, no entanto, dizer-nos quais eram. Como veremos, estes sonhos parecem antecipar o desejo de visitantes e anfitriões em

³⁴ *Xondáro* e *Xondária* são termos que designam especialmente as crianças, os rapazes (*xondaro*) e as moças (*xondaria*) solteiros que dançam e cantam na Casa de Rezas. O termo, de acordo com Garlet & Sores (1995) e Dooley (1998), é um empréstimo do português “soldado”.

assegurar os laços de parentesco que a distância física e geográfica pode ter afrouxado. Do mesmo modo, contar o sonho ao parente que chegou parece também uma forma de expressão desse desejo.

Se, como vimos, o sonho antecipa o desejo de incorporação do visitante como “parente de verdade”, por sua vez, sua entrada nos aldeamentos se dá através de um processo gradual de inserção em que visitantes e anfitriões se mantêm em equilíbrio frágil, com desfecho imprevisível. Todo recém-chegado precisa limpar seu “corpo sujo” (*-ete kya*) ou, como dizem os *Mbya*, tornar “nosso corpo leve” (*nhandevvuiipa*), “passar nosso corpo para *Nhanderu*”. A idéia é que o caminhante que acabou de chegar possa estar trazendo consigo, em seu corpo, a “sujeira”, o “peso” de uma “má maneira de viver” adquirida nos contatos com seres com os quais se encontrou nos caminhos. O problema que se coloca é que sua entrada num novo *tekoa* (aldeia, seu grupo de parentes) possa por em risco a continuidade da “verdadeira maneira de viver” destas unidades sócio-corporais.

Antes de aprofundar essa análise, penso que seria conveniente explicitar melhor quem são esses visitantes. Trata-se de uma categoria difícil de definir se considerarmos que no dia a dia das aldeias o fluxo de pessoas chegando e saindo (Branco, inclusive) é intenso. Deste ponto de vista, poderíamos considerar que todas estas pessoas, inclusive os próprios moradores, são visitantes. No entanto, alguns termos nativos talvez nos ajudem a entender melhor as diferenças. “Aqueles que vêm de longe” são os *Mbya* ou *Nhandéva* que chegaram há pouco tempo, não têm casa própria, são também denominados: *joo rupi ake aikovy* (“aqueles que ficam na casa de outrem”), diferentemente daqueles têm suas próprias casas, os “donos das casas” (*ooja*). No entanto, é difícil de prever quanto tempo uma pessoa que acabou de chegar irá levar para construir sua casa, pode ser em uma semana, um mês, talvez nem mesmo chegue a construí-la e passe a viver na casa de seus parentes.

Considerar uma pessoa como moradora ou recém-chegada depende muito mais do contexto de quem fala e sobre quem se fala do que propriamente de uma noção de tempo de permanência na aldeia ou de propriedade de uma casa. Neste aspecto, o recém-chegado é, pela distância física e social em que se situa, o suporte ideal das relações de alteridade. Não são as distâncias física e social em si que geram os princípios de alteridade, mas o que delas decorre: quando uma pessoa passa por outros lugares, convive com outras pessoas, ela pode adquirir outra “maneira de viver”. Esta “maneira de viver”, o *-eko* do Outro, é visto como “mal”, “sujo”, “pesado”: é um *-eko axy*. Nas situações de conflito fica mais evidente o equilíbrio instável que mantém juntos os anfitriões e os recém-chegados. Tudo vai bem até que um conflito, uma briga, um desentendimento, uma provocação, um diz-que-diz e o que antes era a

“alegria” de uma “maneira verdadeira de se viver”, se transforma em “mal”, “sujeira” e “peso” no corpo. Se os desentendimentos ocorrem entre pessoas que estão há mais tempo juntas no mesmo grupo, o conflito até pode ser contornado. No entanto, em se tratando daqueles que acabaram de chegar, por qualquer deslize os anfitriões poderão acusá-los de terem trazido de fora sua “má maneira de viver”. Raivosos, os anfitriões poderão pedir sua expulsão, gerando novos conflitos e trocas de acusações entre ofendidos e ofensores.

Os visitantes Brancos, categoria na qual me incluíam, também podem ser denominados como “aqueles que vêm de longe” e, por essa razão, também deveriam “limpar seus corpos” quando chegam nas aldeias. Mas, argumentam meus informantes, não o fazem por negligência dos pajés e dos caciques que permitem a entrada deles sem antes “limpar-lhes os corpos” ou, porque os próprios Brancos se recusam a “se limpar” por não acreditarem na sua eficácia: “ eles (os Brancos) riem de nós ao nos ver soprando a fumaça do cachimbo (em seus corpos) (...) (os Brancos) têm o corpo sujo, mas não aceitam limpar, riem, não acreditam no poder de *Nhanderu*” (Pajé Guillermo Almeida, Posto Indígena Ocoy).

“Vindos de longe”, Brancos e recém-chegados são transmissores em potencial de uma “má maneira de viver”. No entanto, a diferença é que a limpeza dos corpos destes últimos pode ajudar a transpor as distâncias física e social que os separa, transformando-os em possíveis “parentes de verdade”. De fato, há, por parte de anfitriões e recém-chegados, um desejo mútuo de gerar consubstancialidade, isto é, transformar o parente que vem de longe em “parente de verdade”. Uma música *Mbya* de recepção aos recém-chegados cantada na Casa de Rezas, composta de apenas uma frase, repetida dezenas de vezes noite adentro, deixa evidente a boa vontade de quem acaba chegar: “*mombyry gui xe aju koma aru nevy pe varã yvoty ju*” (“eu vim de longe e trago para você essas flores amarelas”). Nos discursos, os pajés e os caciques exaltam a chegada dos visitantes dizendo-lhes que todos estão contentes, que sua presença traz “alegria”, “saúde”, “fortalecimento” aos que os recebem. Pedem aos aldeões que os recebam bem, que os acomodem e os alimentem, que cedam um pedaço de seus terrenos para a construção de suas casas e roças, que não lhes deixem nada faltar, que evitem brigas, discussões, fofocas, bebidas alcoólicas em excesso, que não cobicem suas esposas ou filhas, que não lhes causem tristeza, lágrimas, ódio ou desejo de vingança. Constituir parentesco com quem acabou de chegar parece ser a melhor forma de dar continuidade à “verdadeira maneira de viver”. A tensão permanente entre o desejo de se constituir parentesco e o temor de que “aqueles que vieram de longe” estejam portando o “mal”, torna a “limpeza dos corpos” uma necessidade vital.

A limpeza do corpo sujo

A averiguação do estado dos corpos de quem acaba de chegar começa logo na entrada do aldeamento. A primeira providência tomada por meus acompanhantes, antes de nos dirigirmos à casa de seus parentes, era procurar o cacique ou o pajé principal. Não importava se havíamos nos apresentado ali semanas ou dias antes, cada vez que entrávamos era sempre este o procedimento: procurar o cacique e/ou pajé ou aguardar que um morador fosse chamá-lo. Cumprimentávamos-nos e indicavam um local para sentarmos e conversarmos, quase sempre a varanda ou o quintal de suas próprias casas ou a Casa de Rezas. Todos que chegam são recepcionados do mesmo modo, a não ser que sejam Brancos – neste caso dirigem-se ao administrador do posto. No meu caso, uma vez tendo a permissão por escrito dos administradores dos postos, optei por seguir meus acompanhantes, não apenas pelo interesse que estes encontros representavam para a minha pesquisa, mas também porque, ao chegar, eram os caciques e pajés que me indicavam onde dormir, a família que iria me alimentar. Não pensei em entrar nos aldeamentos de outra forma, mas meus acompanhantes diziam-me que, entrando com eles, nossos anfitriões ficariam mais alegres, sentiriam que devíamos respeito à sua autoridade.

Imitando meus acompanhantes, sempre que chegávamos, se fôssemos convidados para entrar, deixava minha mochila no quintal, junto com as sacolas de meus companheiros. Nós as recolheríamos mais tarde, depois de concluída a recepção. Estas atitudes pareciam mesmo indicar que não pertencíamos àquele *tekoa*, que éramos de fora e que precisávamos pedir permissão para entrar. “Não somos daqui”, disse-me, em português, um informante quando lhe perguntei se tínhamos mesmo que conversar por duas, três horas, às vezes por toda manhã ou toda tarde com nossos anfitriões antes de buscarmos a casa de seus parentes. Em torno dos nossos banquinhos formava-se um grupo grande de pessoas, mas somente o cacique ou o pajé falava conosco. Diziam-nos “belas palavras”, dando-nos boas vindas, desejando-nos uma estadia feliz, contando seus sonhos conosco, oferecendo-se para nos ajudar no que fosse preciso. As “boas palavras” são um monólogo em que os visitantes escutam e os anfitriões falam. Como já vimos anteriormente, “saber falar”, assim como “saber escutar” as “boas palavras”, são aspectos que indicam a “boa maneira de viver” da pessoa. A cada intervalo de suas palavras, todos respondiam em coro: *anheteko!* (“é verdade!”). São falas marcadas por longos intervalos de silêncio em que os pajés ou caciques e os recém-chegados trocam entre si cigarros, fumo para o cachimbo, cuias de tererê ou chimarrão. Se era a hora do almoço, as esposas dos anfitriões nos traziam pratos de comida com arroz e feijão, mandioca cozida com

carne, *mbojape*, *chipa*, *reviro* ou uma xícara de café. Oferecer comida, comentavam meus acompanhantes, é um modo de dizer que o anfitrião está feliz com a chegada do visitante.

Foto 7



Anfitrião e recém-chegados Nhandéva no Ocoy

Para que tenhamos uma idéia de que é a recepção, descrevo abaixo um pequeno trecho das “belas palavras” do cacique e pajé *Nhandéva* Tranquilino Benitez, ao receber o jovem casal Daniel e Carmelícia Chamorro, sua duas filhas Daniele (cinco anos) e Rosilda (um ano), e eu, na aldeia de Kiritó.

(Tranquilino) “-Estamos alegres com a chegada de vocês. Eu estou alegre, nossos parentes estão alegres. Vocês vieram para nos alegrar. Foi *Nhanderu* quem os guiou até aqui. Ele iluminou os caminhos para vocês nos alcançarem. Ele mostrou um caminho largo, bonito e, assim, vocês foram chegando. Vocês vieram de longe e eu quero que vocês escutem o que tenho para falar. São as boas palavras dos nossos pais, dos nossos avôs, palavras que irão alegrar vocês. Escutem com atenção, abram os ouvidos, é preciso saber escutar. Não são palavras minhas, eu não sei nada. São palavras de *Nhanderu*, ele é quem me fez escutar e agora eu passo para vocês essas palavras”.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) “- Eu vi em sonho que todos vocês estavam chegando. Foi *Nhanderu* quem me avisou. Foi ontem, eu fui dormir cedo, não queria comer. Só tomei *terere*, fumei o meu cachimbo e dormi. *Nhanderu* me mostrou a imagem (*tanga*) de vocês. Eu vi vocês caminhando. No meio de vocês eu vi esse Branco (o etnógrafo). Então eu falei com *Nhanderu*: ‘o que eles vêm fazer aqui no meio de nós?’. *Nhanderu* falou: são meus filhos, eles vêm lhe visitar, vêm trazer alegria, receba-os com alegria”.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) “-Se vocês vieram nos alegrar, então nós queremos que vocês fiquem no meio de nós. Nós vamos dançar, cantar e fumar todos juntos. Nós vamos alegrar *Nhanderu*, assim ele também vai nos alegrar. Nós não temos nada, às vezes nos falta até a comida. As crianças choram e dizem: ‘pai, mãe, eu quero comer!’, ‘eu tenho fome!’. Mas se nós nos alegrarmos todos juntos, então vai ter comida para todos nós. Não vai faltar para ninguém. *Nhanderu* não deixa a comida faltar (...).”

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) –“Nós vamos receber todos vocês muito bem. Se vocês precisarem de alguma coisa, podem falar. Não posso prometer que vou ajudar, por que nós somos pobres, mas tudo faremos para a alegria de vocês. Se o Branco (este etnógrafo) não se importar, pode comer da nossa comida. Eu vou mandar providenciar a comida dele, mas não sei se ele vai gostar. Mas, se ele está no meio de nós, tem que viver como nós. Nossa maneira de viver é só uma, não sabemos viver de outra maneira. Foi assim, dessa maneira que vivemos, que *Nhanderu* nos deixou na Terra”.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) – “Quanto a vocês, meus parentes, vocês já sabem como nós vivemos aqui. Eu não quero problemas. Muitos que chegam aqui nos trazem problemas, bebem, brigam, não aceitam nossos conselhos. Eu quero falar agora para vocês, vocês precisam saber, quem vem para viver no nosso meio tem que viver como nós vivemos. Muitas pessoas dizem: -“mas eu não posso ficar bêbado? Eu comprei minha bebida, a bebida é minha!”. Mas não é bem assim, o bêbado vai brigar, vai bater na esposa, vai deixar os seus parentes tristes. O que o filho dele vai pensar? -“Meu pai é um bêbado”. Não vai lhe respeitar, não vai lhe ouvir, vai adquirir uma maneira má de viver”. É assim que muitos dos nossos parentes estão vivendo.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) - “Meus parentes, ouçam bem, eu estou falando. Eu estou feliz com vocês aqui. Juntos nós vamos viver bem, com saúde, do jeito que *Nhanderu* deixou para nós vivermos. Aqui, no meio dos seus parentes, vocês terão tudo para viver bem. Mas vocês precisam ouvir bem o que eu estou dizendo, porque não é a minha fala, é a fala de *Nhanderu*. São as palavras que ele passou para mim e agora eu passo para vocês. Muitas pessoas podem pensar: -“esse pajé não sabe nada”. Eu nada sei mesmo, tudo que sei é que *Nhanderu* me diz, eu escuto, ele fala e eu falo para vocês.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) – “Hoje a noite eu quero dançar com vocês. O Branco (este etnógrafo) não sabe dançar. A dança dele é diferente, é outra dança. Vamos dançar a nossa dança, a dança que os antigos nos ensinaram. Quem anda com *Nhanderu* não fica cansado, o corpo é forte, ele pode dançar de noite até o amanhecer”.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) – “Estou velho, você podem ver que eu nem agüento mais andar. Vocês é quem têm de nos visitar. Mas eu estou forte, eu danço, eu seguro o maracá e não deixo cair. Quem me dá essa força é *Nhanderu* por que eu ando no caminho dele. Tudo o que ele me pede eu faço. Não tenho preguiça. Ele me pede para dançar, eu danço, ele pede para fumar, eu fumo. É assim que temos que viver, é assim que você irão viver aqui conosco. De que outra maneira pode ser?”

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

(Tranquilino) – “Aqui nós vivemos bem, lembramos todos os dias de *Nhanderu*. Mas não são todos aqui que vivem assim. Tem pessoas com um má maneira de viver no meio de nós. Eu sei quem são elas. Eu tento aconselhar, mostrar o caminho certo, mas elas falam: -“esse pajé não sabe nada”. Por isso, eu estou avisando para vocês, é um aviso que eu recebi, não sou eu quem está falando. Cada vez que eu fumo eu me lembro de *Nhanderu*, ele então me fala uma palavra. Você são meus parentes, nós temos que aceitar vocês aqui. Mas, vocês têm que saber como viver no nosso meio. Têm que ouvir a palavra de *Nhanderu*. Ele sabe tudo”.

(todos nós) “-*Anheteko!*” (“É verdade!”)

Concluída esta primeira parte das “boas palavras”, os anfitriões seguem com os “conselhos” (-*mongueta*) aos visitantes alertando-os sobre como deve ser sua “maneira de viver” juntos aos seus parentes no *tekoa*. Esta é parte mais longa da recepção, nela os anfitriões descrevem episódios presentes ou passados de sua história pessoal, de seu grupo de parentes ou de sua aldeia, tentando ilustrar para o visitante qual é a “verdadeira maneira de viver”. Nestas ocasiões, devido à minha presença, alguns anfitriões alternavam entre o Guarani e o português, dizendo-me que, mesmo sendo Branco, eu também precisava “saber escutar”. Selecionei alguns trechos da fala de alguns “conselheiros” (*nhomonguetaa*), caciques e pajés que nos receberam:

(Ciríaco Pereira) – “Como é que nós devemos tratar nossos parentes? Eu sei que vocês sabem, mas eu vou dizer: aqui nós somos todos parentes, todos somos filhos de *Nhanderu*. O Branco também (este etnógrafo), pode não saber, mas ele também é filho de *Nhanderu*, mas eles (os Brancos) chamam de Jesus Cristo (...) Um parente tem que ajudar o outro, é assim a nossa maneira de viver, é assim que *Nhanderu* quer que vivamos. Vocês chegaram agora, eu não sei o que vocês querem, mas eu preciso mesmo falar para depois não ser tarde demais. Nossos parentes estão contentes, é assim que

deve ser, devemos ficar alegres com a chegada de vocês. Mas, o que vocês querem aqui? Se for para nos trazer alegria, então nós estamos contentes. Se for para passar o mal para os nossos parentes, então nós não vamos aceitar. Um parente alegre outro parente, é assim a nossa maneira de viver” (pajé *Nhandéva* da aldeia Koendy Porã, Posto Indígena Marrecas).

(Clemente Barrios) –“Aqui nós queremos respeito, respeito com nossas mulheres, respeito com os idosos, respeito com as moças solteiras. Aqui todos nós nos respeitamos, é assim que tem que ser para que todos vivam bem. Antigamente os mais velhos contavam que o nosso parente que vinha de longe devia ser tratado com muita alegria, muita comida, muita dança. Era o nosso jeito de mostrar que estávamos contentes. Mas, hoje em dia, nos falta tudo, inclusive o respeito. Nem a Casa de Reza respeitam mais. Aqui bêbados não entram na Casa de Rezas, homens casados que mantém relações sexuais com outras mulheres também não entram. Nem o Branco deveria entrar. Então, agora eu lhes pergunto: será que esses são os meus verdadeiros parentes? Não, eles não são meus parentes”. (pajé *Nhandéva* da aldeia Acaray Mi)

(Valdomiro) –(...) “se um parente que vem de longe começa a viver mal no meio de nós, então ele não é mais nosso parente. Essa não é a nossa maneira de viver, não foi essa a maneira que *Nhanderu* deixou para vivermos. Vocês sabem como têm que viver e nos também sabemos. Então, vamos viver bem, vamos viver como viviam nossos parentes antigos. Suas almas (dos parentes antigos) estão olhando por nós, se nós brigarmos, eles poderão se enraivecer e nos mandar o mal. Hoje em dia eu vejo parente contra parente, irmão contra irmão, pai contra o filho. Esta não é a nossa maneira de viver (...) Agora eu vou falar na “língua do Branco” (*jurua ayvu*)”.

(Em seguida Valdomiro passa a falar em português):

-“Eu estou falando para os meus parentes como é que temos que viver, o jeito certo. Deus falou para vivermos unidos, não brigar, não faltar com o respeito. Tem gente que vai visitar seu parente é só vai levar briga. Então, eu estou falando para eles (os recém-chegados) como é que temos que viver. Aqui sai muita briga, até facada já teve. Então eu estou avisando para eles para ter calma, não brigar, não procurar encrenca. Se um parente falou mal, se ele não gosta de você, então vai embora, procura outro lugar. É assim que nós temos que viver. Se você conversar com ele, sem bater, sem mostrar uma faca, então ele vai entender. Se ele não entender, então você vai embora, não briga, não mata. Onde já se viu parente matar parente? (...) (Pajé *Mbya* Valdomiro, aldeia Pinhal, Posto Indígena Rio das Cobras)

(Pedro Alves) -“Os antigos nos ensinaram como é que temos que viver. Eu aprendi desde criança: quando um parente chegava para nos visitar, minha mãe já falava: -“filho, reparta sua comida, deixa sua cama para o parente, não grita, não responda mal, isto é muito feio”. Nosso parente chegava, ficava alegre, dançava conosco, fumava. Todos juntos lembrávamos de *Nhanderu*. Não era como é hoje. Hoje tem gente que nem lembra do seu parente, não visita, nem gosta que o parente venha lhe visitar. É isso que eu quero entender, mas não consigo, esta não é a nossa maneira de ser (...) Hoje vocês estão chegando, então nós vamos recebê-los com muita alegria.

Antigamente se dizia que quando um parente chegava trazia alegria com ele. Eu não sei, era assim que se dizia. Meus avós é quem diziam. Se for assim, então é por isso que estamos todos alegres” (Pedro Alves, cacique *Nhandéva* do Ocoy)

A etapa final das “boas palavras” parecia ter um objetivo específico: saber por onde andou o visitante, com quem esteve, por quais caminhos seguiu até chegar ao aldeamento. Diria que se parece com um interrogatório, não fosse o fato das perguntas dos anfitriões e as respostas dos visitantes virem diluídas no meio de tantos outros temas, como as notícias de parentes distantes ou a descrição detalhada de um episódio pessoal, às vezes engraçado, como a bebedeira de um homem, às vezes trágico, como a doença ou a morte de um parente. Selecionei abaixo alguns momentos dessa conversa, pondo em destaque os trechos que dizem respeito diretamente à preocupação dos nossos anfitriões em saber por onde havíamos andado.

(Tranquilino) “-Quando foi que vocês saíram (do Ocoy)?”.

(Daniel)- “Saímos ontem cedo. Saímos com o Frederico no ‘carro da saúde’ até (a estação rodoviária de) São Miguel ...”

Interrompendo Daniel, Tranquilino pergunta:

“- Aonde vocês dormiram?”

Daniel responde sorrindo:

“- Nós dormimos sentados (na estação rodoviária) de São Miguel”.

Tranquilino acha graça e pergunta:

“-O Branco (o etnógrafo) também dormiu sentado?”

Daniel responde, provocando risos ao explicar o modo como eu teria dormido:

“-Ele (o etnógrafo) cochilou sentado na cadeira. Mas ele quase caiu por cima da Carmelícia, foi tombando assim, até cair. Carmelícia o empurrou para o outro lado e ele acordou assustado. Levantou, pegou um pano, colocou no chão, encostou a cabeça na sua bolsa grande e dormiu. Nós (a esposa e as filhas de Daniel) ficamos sentados até tarde. Não dormimos quase nada. Eu nem cheguei a deitar”.

Mais adiante, Tranquilino quer saber por quais caminhos nós teríamos andado até chegarmos em Kiritó:

“Eu quero saber: por onde vocês andaram?”

(Daniel) – “Pegamos o ônibus de São Miguel para Foz do Iguaçu e andamos nas ruas para vender *vixo*. (“bichos” são os bichinhos esculpidos em madeira que

Daniel trouxera para vender na cidade). Mas não vendemos nada. Então atravessamos a ponte (para o Paraguai) e ficamos passeando (em Ciudad Del Este). As crianças estavam com fome e o Branco (o etnógrafo) comprou pão e nos alimentou. Então eu falei: “vamos para Hernandarias” (tomamos o ônibus de Ciudad Del Este para Hernandarias, mas antes de chegarmos na cidade, saltamos em Acaray-Mi. Encontramos (na entrada de Acaray-Mi) com o *Pai* (padre Juan). Ele pediu para um Branco (um jovem suíço da Congregação do Verbo Divino) nos trazer até aqui. Tinha muito barro na estrada. Parece que choveu muito. Eu pensei que o carro não ia conseguir chegar. Mas, chegamos bem. O nosso caminho foi bom por que nós andamos com *Nhanderu* à nossa frente. Como os nossos avôs costumam dizer: ele (*Nhanderu*) foi abrindo o nosso caminho, foi mostrando aonde nós devíamos pisar. Foi assim que nós andamos. É isso que eu queria contar”.

Embora entremeadas por diversos assuntos, as perguntas que parecem realmente importantes aos anfitriões são muito diretas e esperam, da parte dos recém-chegados, respostas igualmente objetivas. O cacique João Alves e o pajé Jerônimo, que recepcionaram o casal adolescente Manuel Pereira e Aurora Noceda e eu no Tekoa Anhetete, em determinados momentos da conversa pareciam muito interessados em saber por onde havíamos andado e quais eram nossos reais objetivos naquela visita.

Jerônimo pergunta para Manuel:

-“O que você quer aqui? Aqui já tem muita gente, não queremos mais gente aqui”.

(Manuel) – “eu quero ficar pouco tempo”

(João Alves) – “você vai fazer roça?”

(Manuel) – “Não. Não vou fazer roça. Vou ajudar os alunos na escola, quero ser professor”.

(Jerônimo) – “E o que você vai comer? Quem vai dar comida para você e sua esposa?”

(Manuel) – “minha avó vai nos ajudar. Vamos ficar na casa dela”.

João Alves comenta comigo, em português:

-“Você está vendo? É assim, o jovem de hoje não quer trabalhar. Não tem coragem de pegar na enxada, não tem coragem de plantar sua roça. Isto está errado, não é assim que temos que viver. Um rapaz desse aí, forte, vem aqui só para fazer baile, jogar bola. Assim nós não aceitamos. Nosso costume é diferente, mas hoje mudou tudo”.

Retomando a conversa em Guarani, João Alves pergunta a Manuel:

-“Sua avó está velha, nem agüenta mais catar lenha. Você tem que ajudar a fazer a roça dela. Tem que cuidar dela. A casa dela está caindo, arrume o telhado, eu lhe dou um pouco de embira, você procura sapé. Eu não posso fazer tudo sozinho. Eu também tenho família para cuidar. (...) Mais adiante

eu quero descansar, vou passar o meu trabalho para outra pessoa (...) Você já viveu aqui, ficou dois meses e foi embora. Olha sua esposa, o pai dela sabe que você veio com ela? Aqui você tinha esposa, deixou ela sozinha e foi embora. Agora volta com outra mulher. Elas vão brigar, isso não vai dar certo.

(Manoel) É verdade. É verdade.

Manoel explica que deixou sua primeira esposa por que ela não cozinhava para ele. À noite, ia à cidade, dizendo que ia estudar, dormia por lá e só voltava no dia seguinte. Explicou que já havia conversado com ela, com os pais dela e com o próprio cacique João Alves, e no entanto, a situação não havia se alterado. A alternativa que encontrou foi abandoná-la e retornar ao Ocoy onde viviam seus pais. No entanto, brigas com seu irmão menor o teriam levado a Acaray-Mi, no Paraguai, onde teria passado os últimos seis meses. Lá, teria conhecido Aurora, sua esposa atual. Depois de uma passada rápida de dois dias pelo Ocoy, onde visitou seus pais, partimos juntos em direção ao Tekoa Anhetete.

(Jerônimo) –“por onde você andou? Sua avó me falou que você foi descarregar caminhão lá no *Paso Kue, no Naranjal* (Paraguai)”. Isso é mesmo verdade?

(Manoel) –“Não. Eu trabalhei na roça dos meus parentes. Eu ajudei o pai dela (da sua esposa). Depois fui em Hernandarias. Lá eu trabalhei na colheita na roça dos Brancos. Mas o dinheiro era pouco, os Brancos eram muito ruins. Eu fiquei doente, sentia muita dor de cabeça (...)”.

(Jerônimo) –“O Branco (este etnólogo) veio do Ocoy com vocês. Foi isso que ele me falou. Como foi que vocês vieram?”

(Manoel)- “Sim, ele (este etnólogo) veio nos acompanhando. Pegamos uma carona na *Toyota* do Imélio (o administrador da FUNAI no Ocoy). Depois nós pegamos o ônibus (de São Miguel do Iguazu até Diamante do Oeste). Um Branco (um vereador da cidade de Diamante do Oeste, conhecido de Manoel) nos trouxe de carro até aqui”.

(José Alves) – “Você sabe que nossos parentes de Acaray-Mi brigam muito. Se você pensa que vai viver aqui como eles vivem lá, está enganado. São nossos parentes, eu nem poderia falar, mas tenho que falar. Todos que vem de lá nos trazem problemas, dificuldades. Lá eles andam de revólver na cintura, de facão. O mal exemplo vem do próprios pajés. Aqui está proibido. Essa não é a nossa maneira de viver. Eu queria andar por lá, visitar meus parentes, mas eu fico triste quando vejo como eles vivem(...) Aqui no meio de nós você vai viver da nossa maneira. Você é um *Xondáro*, vai dançar, vai cantar conosco. A sua mulher vai bater taquara, vai cantar. Eu vou providenciar uma taquara para ela”.

Apesar do tom firme da conversa, nossos anfitriões encerram-na dizendo-nos que poderíamos ficar o tempo que quiséssemos. O próprio João Alves convidou-me para ficar em sua casa, enquanto o casal foi para a casa da avó materna de Manoel. Estas conversas ocorrem

sempre entre homens, enquanto que as mulheres e as crianças, anfitriãs ou recém-chegadas, mantêm-se caladas. Permanecem sentadas na mesma roda, ou então, se afastam. As mães procuram a sombra de uma árvore para amamentar os filhos pequenos, conversam com outras mulheres ou são convidadas pelas esposas dos anfitriões para entrar em casa, ficar à beira do fogo da cozinha, ajudá-las no preparo da comida. Minha participação nestas conversas se limitava a apresentar a carta da FUNAI autorizando a pesquisa, explicar sobre meus objetivos, meu tempo de permanência, os locais onde iria dormir e comer. Nem sempre quando eu retornava a um aldeamento onde já havia estado dias antes era recebido pelos mesmos anfitriões. O que ocorre é que, qualquer homem adulto, seja o pajé principal, o cacique, vice-cacique, um liderança respeitada ou um dos muitos pajés especialistas (o “dono da dança”, *jerokyhara*; o “dono da música”, *oporaiva* ou, o “dono do fumo do cachimbo”, *opitava*) pode atuar como anfitriões dos recém-chegados.

Intrigas pessoais entre os líderes podem causar problemas inesperados aos recém-chegados. Numa ocasião em que retornei ao Pinhal, os irmãos Luis e Darci Pires de Lima e eu fomos recebidos por um homem que nos convidou para irmos à sua *Opy'i*, “Casa de Rezas pequena”, que funcionava em sua própria casa. Horas mais tarde, recebemos um recado que nos foi dado por um menino, que o pajé Valdomiro queria falar conosco. Fomos à sua casa e lá disse-nos que havíamos entrado sem sua autorização, identificando-se a si mesmo como o pajé principal, ao qual deveríamos ter nos dirigido na chegada. Meus acompanhantes argumentaram que foi o homem quem nos convidou para a sua Casa de Rezas pequena e que não tínhamos a intenção de entrar sem sua autorização. Valdomiro, mesmo descontente, aceitou nosso pedido de desculpas, deixou-nos ficar, mas desaconselhou-nos a freqüentar a *Opy'i*, dizendo que aquele pajé não era “verdadeiro”, assim como as danças e os cantos ali encenados³⁵.

A parte final da recepção consiste na “limpeza”, chamada “cura” (*-moguera*) dos recém-chegados. No entanto, nem sempre elas eram feitas durante a recepção. Houve ocasiões em que ocorreram mais tarde, à noite, na Casa de Rezas. Nestes casos não apenas os visitantes, mas todos os que estavam presentes na Casa de Rezas eram, um a um, incensados pela fumaça do cachimbo dos pajés. Na nossa recepção em Kiritó, descrita acima, em que fomos recebidos pelo pajé Tranquilino, o ritual foi bem rápido, durou menos de trinta minutos. Encerrou suas “boas palavras” dizendo-nos que iria “passar o nosso corpo para

³⁵ O fato de existir de mais de uma Casa de Rezas num mesmo aldeamento, nem sempre parece resultar de intrigas entre pajés. Houve “donos de *Opy'i*” que argumentaram que ter construído sua própria Casa de Rezas para atender a população do entorno que, antes, precisava caminhar uma grande distância para chegar à Casa de Rezas principal.

Nhanderu (...) xee ma ete'i rive Nhanderu pe amombe'u ha'e aema oikwaarami oja pota (...) porque teríamos andado num “caminho que não era bom” e que “o mal nos pegou levemente” (...). *Tape oi porãe'y jave ma oguata'iarupi ma ojopy vaivai ra'e(...)*. Chamou primeiro as duas filhas do casal Daniel e Carmelícia. Daniele, a maior, sentou-se num banquinho, como é o costume durante a cerimônia. Enquanto circulava à pé em torno dela, soprava a fumaça de seu cachimbo no alto de sua cabeça, nas costas e no peito. Depois, Tranquilino se agachou, colocou as plantas dos pés da menina sobre a sua mão e soprou fumaça por entre dedos. Enquanto fazia estes gestos, dizia as seguintes palavras:

*Xeruete, xexyete, aipo amboaxa nde vy kotete rekoaxy ndepe.
Nde aema ko yvyre ore mo nhevagã rire nde aema rema pu'ã i jevy va'erã.
Tove katu anhete opamba'e ramo rire pe ta'i mbarete'i jevy.
Kova'e aema aguyjevete ndevy, xeruete, xexuete. Aguyjevete!*

Em tradução livre, ele estaria dizendo:

“Nosso Pai, nossa Mãe, eu vou “passar” (*amboaxa*) para vocês “o corpo deste que tem um modo de ser doente” (*kotete rekoaxy ndepe*). Vocês mesmos que nos enviaram para esta Terra, então são vocês mesmos que irão “levantá-lo” (*pu'ã*). Depois de tudo isso, ele (o “recém-chegado”) ficará forte outra vez. “Agradeço” a vocês, meu Pai e minha Mãe Verdadeiros. “*Aguyjevete*”! (saudação utilizada quando se entra na Casa de Rezas)

Todos nós, um a um, sentamos no banquinho e fomos igualmente “curados” com os mesmos gestos e palavras. Daniel e eu tiramos as camisas. Rosilda, a filha menor, foi “curada” no colo de sua mãe. A “cura” encerrou nossa recepção. Naquele mesmo dia, à noite, na Casa de Rezas, voltamos a nos apresentar, mas, desta vez, de forma breve, agradecendo em poucas palavras a acolhida. Agora, finalmente, meus acompanhantes e eu tínhamos permissão para permanecer no aldeamento.

Vimos no capítulo anterior que o mais freqüente é que o visitante procure a casa de seus parentes genealógicos, onde encontrará comida e abrigo. Vimos que está é uma oportunidade de atualizar estas relações pré-existentes que, para continuar existindo, precisam ser validadas por visitas freqüentes. Vimos também que, em outro nível, o recém-chegado passará a pertencer a um novo grupo de parentes, os *-etarã ae'i*, “parentes chegados”, moradores das casas próximas aos parentes que o abrigaram e que no nível mais amplo ele estará se inserindo na unidade aldeã, devendo passar de um “parente que veio de longe” a um “parente de verdade”. Na seção seguinte, destaco como, na prática, estas relações podem ser (ou não) constituídas

Em casa com parentes e inimigos

Sobre o parente que chega e aquele que o recebe diria que o desejo de ambos é que suas relações de parentesco pré-existentes possam ser consolidadas transformando-os em “parente de verdade. A preocupação e, ao mesmo tempo, o desejo de fazer triunfar o “parentesco verdadeiro”, geram diferentes atitudes sociais que no conjunto fundamentam o cotidiano da vida aldeã. Receber um parente recém-chegado na própria casa não é apenas uma questão de oferecer hospedagem a quem não tem onde ficar. É também uma forma de “alegrá-lo” e de “alegrar-se” com a presença dele. Juntos, ajudando-se mutuamente, adquirirão “saúde”, comentário freqüente quando o assunto é a chegada dos parentes distantes. A repartição interna da casa, dividida em apenas dois cômodos (varanda aberta com o fogo de chão e quarto fechado de dormir) favorece a proximidade entre as pessoas. Boa parte do dia, quando não estiverem trabalhando na roça, permanecerão à beira do fogo, comendo, tomando tererê ou chimarrão, fumando, conversando, esculpindo bichinhos em madeira, fazendo colares de contas. À noite, dormirão sob panos, colchões ou papelões espalhados pelo quarto. Se o casal dono da casa tem cama, para ganhar mais espaço poderá cedê-la para acomodar melhor as crianças maiores. A solidariedade entre os parentes na realização das atividades cotidianas contribui para manter a “alegria” dos moradores da casa. Uma mulher Nhandéva reclamando que sua sobrinha adolescente, filha de um irmão recém-chegado em sua casa, não ajudava nas tarefas diárias, explicou que a moça tinha uma “má maneira de viver” argumentando que poderia tê-la adquirida com seus parentes das aldeias do lado paraguaio de onde viera. Referindo-se à importância da ajuda dos parentes nas tarefas da casa, disse: pytyvoko nhanemborovy’a porã, “a ajuda nos alegra muito”. A “parente de verdade”, que quer demonstrar que traz consigo a “alegria” ajuda a dona da casa a cozinhar, catar e rachar lenha, vigiar o fogo aceso, lavar roupas, varrer a casa, costurar, capinar a roça, cuidar das crianças como se fossem seus próprios filhos. As crianças que chegaram com seus pais deverão buscar água na fonte, poços ou torneiras, deverão demonstrar que “sabem escutar” as “boas palavras” dos mais velhos. No maior parte do dia passarão o tempo brincando, jogando bola, nadando nos córregos ou no lago da hidrelétrica, pescando com vara e anzol, caçando passarinhos com atiradeiras, entocando tatu. Freqüentarão as escolas nas aldeias ou, se não houver, caminharão num ponto até onde possam alcançar o ônibus escolar que levam os filhos dos agricultores às escolas na cidade. Uma, duas ou três vezes por semana, de manhã ou à tarde, participarão dos ensaios de canto e dança orientados por um mestre, o auxiliar do pajé. Os homens, jovens e adultos, acompanharão o dono da casa nos

trabalhos na roça, farão pequenos reparos na casa dos seus anfitriões substituindo tábuas, troncos e varas podres das paredes, remendarão o plástico do telhado ou trançarão novas folhas de palmeira. O próprio dono da casa poderá ajudá-los a conseguir um emprego nas plantações agrícolas vizinhas, apresentando-os aos agricultores seus conhecidos.

Para o recém-chegado, viver bem com os parentes das casas próximas é tão importante quanto viver bem na casa do parente anfitrião. A “alegria” como um valor importante para assegurar o parentesco verdadeiro deve estender-se num círculo concêntrico, da unidade doméstica para as casas próximas, e para todo o aldeamento, fazendo “a vida sem mal” propagar-se em todos os níveis. Se a casa do parente anfitrião for pequena ou sua família muito numerosa, os recém-chegados poderão ficar nas casas próximas. Se o dono da casa não pode arcar sozinho com a alimentação de todos os abrigados por ele, receberá ajuda dos parentes das casas próximas em forma de doação de alimentos, empréstimo de dinheiro, convites para comerem juntos. Se tudo for bem e o parente resolver construir sua própria casa e roça, poderá contar com a ajuda deste amplo grupo de parentes. Um deles dividirá seu próprio espaço de terra cedendo-o para construção de uma casa nova. Se espaço for suficiente, ajudarão também no primeiro plantio. Não havendo espaço, cultivarão a mesma roça, trabalharão juntos e dividirão os produtos colhidos.

A disposição em “alegrar” e “alegrar-se” junto aos parentes não deixam esconder, por outro lado, a preocupação dos anfitriões com o comportamento de seus hóspedes. Vindos de longe, não se sabe bem ao certo que “maneira de viver” possuem. Esta desconfiança se traduz por uma vigilância permanente dos comportamentos sociais na tentativa de identificar através deles os portadores do “mal”.

Vigiar e punir os maus comportamentos

Em cada aldeamento existe um grupo composto de três a oito homens chamados de segurança, polícia ou policia (quando se usa o termo hispânico) com o objetivo, segundo meus informantes, de “fazer a segurança”. Muitos deles são caciques, ex-caciques, vice-caciques, ex-vice-caciques e pajés, sendo também chamados de huvixa kuery, “lideranças”. Organizam-se de acordo a nossa hierarquia militar, em capitães, tenentes, cabos ou polícias. São seguranças apenas nos aldeamentos onde vivem, não usam nenhum traje diferente, não portam nenhum tipo arma. João Centurião, segurança/pajé do Ocoy, contou-me que seu trabalho é evitar *heko vai va'e*, que “aquele que tem má maneira de viver” viva “nosso meio” (nhandereko). Os seguranças parecem atuar como guardiões da “verdadeira maneira de viver”

atuação que é visível nas situações de conflito, envolvendo principalmente os recém-chegados que apresentam maus comportamentos. Isso não quer dizer que as pessoas que estão há mais tempo nas aldeias não sejam igualmente vigiadas e punidas pelos seguranças. No entanto, o recém-chegado, por sua condição instável, é o foco preferencial da vigilância dos seguranças. Um desentendimento na família, uma briga entre jovens, a ingestão exagerada de álcool, a descoberta de uma relação extra-conjugal, a desconfiança de que uma moça e um rapaz solteiros estão mantendo relações sexuais são situações em que os seguranças poderão intervir. A intervenção pode se dar de diversas formas, pode ser através das mo'arandu, o "ensinamento das boas palavras", momento em que o acusado é chamado à casa de um segurança (ou o segurança vai até a sua casa), o aconselha, incensa seu corpo com o cachimbo, convidando-o para dançar, cantar e fumar na Casa de Rezas. Se as denúncias contra seu mau comportamento persistem, o acusado poderá receber um "castigo", momba'eapo, que é quando se faz alguém trabalhar contra a sua vontade. Os seguranças poderão obrigar, o homem ou a mulher, em geral adolescentes, a capinar um trecho de mato, a limpar um terreno para o cultivo ou a fazer reparos nas paredes e telhado da Casa de Rezas. Quando uma mulher Nhandéva do Tekoa Anhetete agrediu uma jovem, ao saber que era a amante de seu marido, os pajés e o cacique puniram a jovem obrigando-a a capinar um extenso trecho de capim, e o amante a refazer parte do trançado de palmeira do telhado da Casa de Rezas. A mulher, sentindo-se injustiçada (ela queria a expulsão da jovem do aldeamento), acionou seu grupo de parentes locais e, com a ajuda deles, ameaçou espancar a jovem que, com medo, deixou o aldeamento.

As surras de chicote (*-mbopi*), que os Nhandéva chamam de *-mbopaga*³⁶ são formas de "castigo" menos freqüentes. Ocorrem em situações extremas, quando outras tentativas de afastar o "mal" da pessoa não tiveram sucesso. Não presenciei nenhuma surra, embora tenha ouvido muitos casos de pessoas que disseram conhecer outras que foram surradas³⁷. As repreensões verbais, o trabalho obrigatório e as surras são temas difíceis de falar, são situações humilhantes que expõem o envolvido e seus parentes. Somente um informante admitiu ter sido surrado pelos seguranças no Ocoy. Levantou a camisa e me mostrou as marcas de ferimentos recentes em suas costas. Segundo seu depoimento, foram chicotadas com um chicote feito com fios de freios de bicicleta com pregos nas pontas. Explicou que os

³⁶ É um provável empréstimo do português ou espanhol "pagar", no sentido de pagar por uma ofensa, como em: *pepagapa va'erã xevy pejapo vaiague* ("você vão pagar o mal que fizeram para mim").

³⁷ Desconheço a existência na literatura Guarani contemporânea de referências aos castigos corporais. No livro intitulado "O rosto Índio de Deus", Meliá (1989:341) cita vagamente os "castigos e reprimendas" determinados pelos pajés em situação de conflito e executadas por jovens que o farão por ele.

seguranças o fizeram tirar a camisa, deitar-se de costas sobre um banco e desferiram-lhe oito chicotadas (o número de chicotadas varia conforme a gravidade do delito e é decidido em conjunto pelos seguranças). O motivo da surra foi que ele e uma jovem solteira foram surpreendidos pelos seguranças mantendo relações sexuais em sua casa. Ele acredita que foi denunciado por um vizinho, já que sendo noite, seus pais e seus irmãos estavam na Casa de Rezas. “Não agi corretamente” (ha’eve’yã rami), argumentou o jovem comentando que “errou” (-avy³⁸) ao manter relações sexuais com sua “irmã” (xepë).

Boa parte dos conflitos com os seguranças envolvem rapazes e moças solteiros recém-chegados. Apesar de terem vindo de longe, portanto, serem afins potenciais, teoricamente habilitados a serem cônjuges, a possibilidade de serem portadores do “mal”, dificulta, ao menos nos primeiros meses de permanência, a efetivação da afinidade. Logo, a hostilidade tem relação com a afinidade. Informantes idosos disseram-me que seus pais contavam que antigamente havia o costume de se raptar mulheres de outras aldeias de seu próprio subgrupo, e que isso era motivo de guerra entre eles. Hoje, a guerra não existe mais, parece ter se transformado em hostilidade velada entre as aldeias. No Ocoy, por exemplo, a hostilidade se volta principalmente contra as aldeias que estão no Paraguai, justamente os locais onde os jovens vão e de onde eles vêm em busca de esposa, o mesmo se dando entre os Mbya locais e os do sudeste brasileiro. O que se diz destes casamentos é que não vão durar, que o marido se embriagará, baterá na esposa, terá filhos e a abandonará, que são preguiçosos e dependentes da ajuda dos sogros. Da esposa se diz que não cuidará direito da casa e do marido e os que parentes dele quando os visitar não serão bem alimentados.

Os seguranças fazem rondas noturnas, principalmente em locais onde existem aglomerações de pessoas, sobretudo jovens, como nos arredores da Casa de Rezas e nos bailes de fins de semana. Aliás, eu só soube da existência deles meses depois de iniciar a pesquisa, quando, num baile, organizado no Ocoy, os jovens comentaram que havia seguranças nos observando. Disseram-me que quando vêem caciques, ex-cacique ou pajés por perto ou olhando-os de longe, seguindo-os nos caminhos, sabem que estão sendo vigiados. Os próprios moradores auxiliam o trabalho dos seguranças denunciando os casais suspeitos, indicando o local onde possivelmente se encontram. A minha presença de homem solteiro nas aldeias não me trouxe problemas e, se houve algum, foi abafado pela diplomacia dos meus anfitriões. Acredito que eles não me viam como alguém que procurasse esposa, talvez por eu não ser jovem como um *xondáro* e por saberem que tinha uma filha, que me acompanhou nos

³⁸ O verbo transitivo direto -avy pode ser usado no sentido de “errar”, cometer uma falha. No entanto, o uso mais freqüente é para indicar relações sexuais socialmente desaprovadas.

primeiros meses da pesquisa. Em muitas brincadeiras os homens zombavam de mim dizendo que iam me apresentar às velhas viúvas, mas nunca se referiam às moças solteiras das suas aldeias.

O tempo corre contra quem chega e pretende encontrar um cônjuge. Se demorar demais para encontrá-lo, corre o risco de tornar-se “irmão” (pêgue) pela convivência prolongada, portanto, impedido de casar-se; por outro lado, como poderá conhecer melhor e em pouco tempo um futuro cônjuge se o (a) recém-chegado (a) é permanentemente vigiado pelos seguranças? Moça e o rapaz desenvolvem estratégias tentando manter o “namoro” em segredo até poderem anunciar o casamento. Um rapaz interessado numa moça pode ir e vir diversas vezes na aldeia da sua pretendente, passando curtas temporadas, mantendo um contato rápido e discreto com ela, sem despertar a atenção dos seguranças ou da sua família. Desse modo, pode manter o distanciamento físico e geográfico necessários para continuar sendo um afim em potencial, sem tornar-se um consanguíneo da futura esposa. Cornélio, Nhandéva do Ocoy, conta, rindo, ao lado de sua esposa, sobre suas freqüentes idas a Acaray-Mi. As desculpas que ele inventava para justificar ao cacique que o recepcionava era que iria visitar seus avós ou sua irmã mais velha, casada. Conta que o mais difícil era encontrar um local para conversarem sozinhos e que as amigas de sua esposa, para colaborar, ficavam com eles numa grande roda de jovens conversando, jogando baralho. Eram estas amigas que levavam recados de um para o outro, e que ficavam à espreita dos seguranças quando o casal queria conversar sozinho. Hoje, o telefone celular, bem como o telefone dos postos, são muito úteis para manter o contato não presencial, conversar, marcar encontros dentro ou fora dos aldeamentos sem despertar desconfianças. O envio de bilhetes através de pessoas que irão visitar as aldeias, e que são de confiança do emissor, é também um modo de manter contato entre os jovens. Rapazes me contaram que as melhores oportunidades para conhecer ou reencontrar as moças ocorrem durante os bailes e os jogos de futebol. Nos bailes têm a oportunidade de conversar, dançar, passar um bom tempo juntos, embora as demonstrações de afeto, se flagradas ou denunciadas aos seguranças, possam complicar suas vidas. O mesmo se dá nos jogos de futebol, quando os times se deslocam para outras aldeias e os jogadores podem se encontrar com as moças que vão ao campo assistir a partida. Foi após um desses jogos que quatro rapazes de Palmeirinha teriam sido surrados pelos seguranças do Pinhal. Tudo aconteceu depois do fim do jogo, quando foram convidados por um morador para jogar cartas em sua casa. De acordo com as informações de um dos rapazes, um rapaz que o acompanhava foi flagrado pelos seguranças mantendo relações sexuais com uma moça na casa do morador que os acolheu. Raivosos, os seguranças teriam levado os quatro rapazes

para a casa do cacique. Lá, teriam sido severamente repreendidos e, em seguida, surrados com três chibatadas cada um. Assustados, os rapazes teriam caminhado à pé, à noite, uns cinco quilômetros, até a aldeia Tapiti, no mesmo posto indígena, onde teriam encontrado abrigo na casa de parentes. Na manhã seguinte, retornaram de ônibus à Palmeirinha. O episódio teria causado indignação do cacique de Palmeirinha, que considerou a atitude dos seguranças do Pinhal severa e injusta, já que apenas um dos rapazes teria demonstrado mau comportamento. Em represália, teria proibido a entrada de rapazes vindos do Pinhal, ameaçando-os também de surrá-los. O conflito teve fim quando, na visita de um pajé do Pinhal a Palmeirinha, tentando apaziguar as duas aldeias, ficou acertado que o rapaz e a moça flagrados iriam se casar, o que de fato ocorreu.

O casamento pode ser uma das formas de se evitar a violência dos seguranças. No entanto, a decisão pode tanto apaziguar quanto acender ainda mais o conflito se um dos futuros cônjuges, ambos, ou os parentes dele ou dela forem contrários ao casamento. Uma alternativa para solucionar este problema pode ser casar e, semanas depois, separar. Como não existe nenhuma cerimônia matrimonial, o rapaz e a moça ficam um tempo juntos e, mais adiante, retornam à casa de seus pais. Possivelmente, não haverá conflito envolvendo um (a) solteiro (a) recém-chegado (a) se ele (a), depois um tempo de permanência, sem envolver-se em nenhum conflito, demonstrar interesse em se casar. Se os dois estão de acordo, o primeiro passo será procurar seus futuros sogros, explicar-lhes suas intenções de casamento e obter deles a autorização. Autorizados a se casar, o casal poderá construir sua nova casa num terreno próximo, cedido pelos pais da noiva, morar com seus sogros na mesma casa, deslocar-se em direção a aldeia dos pais dele ou em direção a uma outra aldeia.

A expulsão das pessoas dos aldeamentos é uma atitude extremada, ainda mais rara do que as surras de chicote. No entanto, pode ser uma solução definitiva para afastar o “mal” daqueles ameaçam o “viver sem mal” dos aldeões. Ao longo de toda a pesquisa só acompanhei um caso de expulsão, embora meus informantes relatassem diversos outros casos em que eles próprios ou seus parentes estiveram envolvidos. O caso em questão nos mostra quem nem sempre o fato de uma pessoa já estar vivendo há mais tempo com seus parentes na aldeia assegura a consubstancialidade. Fica evidente que o parentesco que se quer, o “parentesco verdadeiro”, para se manter precisa ser constantemente produzido por atitudes que asseguram a consubstancialidade, do contrário ele se desfaz. O homem que acabou sendo expulso era *Nhandéva*, vivia no Ocoy há pelo menos dois anos com sua esposa e sete filhos, sendo que o mais velho tinha quinze anos. As acusações que lhe pesavam vinham de sua própria esposa e dos parentes das casas próximas à sua. Agressões físicas contra a esposa e os

filhos, bebida alcoólica em excesso, falta de disposição para o trabalho na roça, traições conjugais. João Centurião contou que mais de uma vez o aconselhou, o incensou coma fumaça do cachimbo, o obrigou a trabalhar na roça e o surrou por duas vezes, na última levou quinze chicotadas e teve que ser tratado com emplastro de folhas curativas para cicatrizar os ferimentos. Os homens ficavam bons por uns dias, mas depois, explicou o pajé, voltavam a apresentar mau comportamento.

O estopim que culminou com sua expulsão foi uma briga, à noite, em frente à Casa de Rezas, em que feriu à faca um idoso. O homem tentou entrar, bêbado, na Casa de Rezas, e foi impedido pelo idoso. Com raiva, o homem foi até a sua casa, pegou uma faca e retornou. Outra vez impedido pelo idoso, desferiu-lhe um golpe que pegou de raspão no seu braço. Quando ocorreu este episódio eu estava no Ocoy e pude acompanhar de perto seus desdobramentos. Honório, outro *segurança*/pajé que participou das tentativas de “cura” do homem, ponderou que ele pudesse ter adquirido o “mal” no Paraguai, nas aldeias por onde andou recentemente:

(o homem) (...) não andou bem. Ele viveu no meio de pessoas que não são boas. No outro lado do rio (nas aldeias no Paraguai) também existem pessoas más. Ele (o homem) não ouviu nossas (boas) palavras e agora está sofrendo com este mal. Ele anda muito nervoso, não sabe escutar, só quer beber, beber. Fica bravo, procura briga e, agora, acontece isso ... (o ferimento à faca). Essa não é a nossa maneira de viver. Para ficar no meio de nós ele precisa viver bem. É isso que nossos parentes querem.

Depois do episódio da facada, o cacique Pedro Alves contou-me que ele, junto com os *seguranças*, já haviam decidido, numa reunião, que o homem seria expulso do Ocoy. A notícia de sua expulsão deflagrou um conflito maior, envolvendo seu grupo de parentes, contrários à sua expulsão. Ofendidos, parte dos seus parentes foi falar com o cacique pedindo-lhe que reconsiderasse sua decisão. O cacique, por sua vez, argumentou que o homem deveria partir por um tempo, até que a situação se normalizasse, evitando também possíveis conflitos com a família do idoso esfaqueado. A irmã mais nova do homem, única parente que aceitou falar sobre o caso, reclamou que pessoas que viveram situações semelhantes não foram expulsas e que a intenção dos que queriam expulsar seu irmão era tomar sua casa e sua roça de feijão, em ponto de ser colhido. Se seu irmão fosse embora, explicou-me, teria que levar consigo sua esposa e os sete filhos que não queriam ficar sozinhos. O problema é que não tinham dinheiro suficiente para as passagens para chegar em Acaray-Mi, de onde teriam saído dois anos atrás. No entanto, o próprio cacique argumentou que em casos de expulsão, quando a pessoa expulsa não tem dinheiro, os *seguranças* e suas

famílias se cotizam para custear as despesas com as passagens. Se a pessoa expulsa se recusa a partir ou adia demais sua partida poderá ser surrada ou conduzida à força para fora dos limites do posto indígena. Dois dias depois de decidida a expulsão, o homem partiu sozinho para Acaray-Mi. Passado um pouco mais de um mês, reencontrei o homem vivendo com sua esposa e filhos na sua casa no Ocoy.

Pode parecer um paradoxo o fato de que os pajés que tanto suplicam pelo perdão, a compreensão, a solidariedade e a convivência pacífica entre as pessoas, utilizem-se da violência física como uma forma de impedir ou de afastar o “mal”. No entanto, é por essa mesma razão que a violência se justifica, ou seja, é uma forma radical de impedir uma violência maior, a violência “desumanizadora” do “mal” que insiste em desviar os homens do caminho da perfeição. Parece haver uma correspondência lógica entre “aconselhar” (*mo'arandu*), obrigar uma pessoa a trabalhar exigindo dela um grande esforço físico (*momba'epo*) e as surras de chicote (*-mbopi/mbopaga*). São atitudes que ajudam a “limpar o corpo sujo”, aliviá-lo do peso que o “mal” lhe causa. Vimos no capítulo anterior a força da “boa palavra”, que é capaz de “passar” para o corpo fazendo a pessoa “escutar”. De maneira análoga, o esforço físico pelo “castigo” do trabalho obrigatório e a aplicação das surras de chicote parecem ter também este objetivo. Meus informantes dizem que estas são medidas disciplinadoras utilizadas para “fazer falar” (*-mbo'e*) e “fazer escutar” (*-japixaka*) aos portadores do “mal”. Comenta-se que eles não “sabem ouvir”, nem “sabem escutar” e que essas formas de repreensão ajudam-lhes a “fortalecer o corpo”, trazem “saúde” e “alegria”, fazendo-os “falar” e “escutar” as “boas palavras”. Parece haver uma idéia segundo a qual é através do corpo que se “aprende” (*nhembo'e*) e se conserva uma determinada “maneira de viver”. Esta questão foi tratada no capítulo anterior quando tentei esboçar uma teoria centrada no corpo (em oposição aqui à idéia de “mentalidade” presente nas demais teorias) ao abordar a concepção de relação dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. Arrisco-me a dizer que, do mesmo modo, castigos corporais, como as surras e os trabalhos forçados, assim como a dança, são ações que têm por objetivo principal “fazer o corpo aprender”, domesticá-lo (aqui no sentido de “humanizá-lo”) fazendo-o adquirir a “verdadeira maneira de viver”. Nos contextos em que estava em foco a cura do “mal”, os trabalhos forçados e as surras emergiam como um recurso último para limpar o “corpo sujo”, após diversas tentativas frustradas de “fortalecimento”, como a fumaça do cachimbo, o aconselhamento, a dieta vegetariana, a abstinência sexual, a dança e o canto.

Pode ocorrer de uma mulher ser surrada ou expulsa pelos *seguranças*, mas é muito raro. Mesmo em se tratando de relações sexuais entre um morador e uma recém-chegada (ou

vice-versa), se houver surra ou expulsão, quem será provavelmente punido será o homem, talvez os dois, dificilmente apenas a mulher. Diz-se em que em mulher não se deve bater, apenas castigar com trabalho forçado, para não despertar a ira dos seus parentes. Raivosos eles poderão se vingar agredindo os agressores. A pena para as mulheres surpreendidas ou denunciadas por mau comportamento é capinar um terreno, catar e rachar montes de lenha.

É curiosa a atitude dos aldeões para com aqueles que são identificados como portadores do “mal”. Não se culpa a pessoa pelo seu mau comportamento, ao contrário, são tratados como vítimas e delas se tem pena, se lastima a sua sorte. Os comentários dos seus parentes, mesmo aqueles que foram prejudicados, agredidos ou caluniados por alguém que tem “má maneira de viver”, ilustram bem essa situação. O “mal” é descrito como algo que “passou” para a pessoa num determinado momento de sua vida, independentemente da sua vontade. “Ele (a) andou no mau caminho” diziam uns. Outros comparando o antes e o depois do “mal” na vida dos seus parentes, argumentavam: “ele foi bom até o ano passado, agora vive muito mal”. “Nós não gostamos de bater em ninguém”, comentou um *segurança*, “fazemos isso para ajudar”.

O *-jepota*, a transformação da pessoa em animal, é onde melhor se pode perceber como o “mal” e seu portador se posicionam.

***-jepota*: a força desumanizadora da pessoa**

Silvano Pereira, um rapaz *Nhandéva* do Ocoy de 16 anos, começou a apresentar um comportamento bem diferente do habitual. Antes jogava futebol com seus amigos, nadava e pescava no lago da hidrelétrica, estudava e ajudava seus pais na roça. Era um dos mais resistentes *xandaro* dançador na Casa de Rezas. Com o passar dos dias seus pais foram notando algumas mudanças no seu comportamento cotidiano. Antes, muito falante, o rapaz agora passava muitas horas do dia deitado em casa, calado. Nem mais ligava o rádio para ouvir as músicas das rádios paraguaias, cantadas em Guarani, que ele tanto gostava. Também mudaram seus hábitos alimentares, comia pouco, quase nada, passava o dia com uma xícara de café e um punhado de *reviro* que a mãe lhe preparava e insistia para comer. Os amigos vinham à sua casa convida-lo para ir à escola da aldeia, jogar futebol, cartas, andar de bicicleta, mas ele se recusava. Tinha febre e dor de cabeça. Dormia mal à noite, tinha pesadelos, gritava dormindo e assustava a família. Como não conseguia dormir bem, saía. Um dia sua mãe resolveu segui-lo para ver onde ele ia. A casa ficava bem perto do lago da hidrelétrica, uns duzentos metros de distância. A mãe o viu tirando a roupa e entrando no lago

até a altura dos joelhos, depois o viu se sentar. O rapaz permaneceu nessa posição por quase uma hora. Levantou-se como se fosse retornar para a margem. Para não ser vista, a mãe correu de volta para casa. Minutos depois ele entra e deita novamente. Ele gostava de brincar no lago com os amigos, mas ficar parado ali dentro não era um hábito seu. Mesmo durante o dia, quando sua mãe pedia que fosse buscar um balde de água na torneira no quintal de casa Silvano demorava, e quando ela ia ver, lá estava ele sentado dentro d'água. Ela o chamava e ele vinha, calado, cabeça baixa, como se tivesse uma tristeza profunda.

Um dia, o pai de Silvano, preocupado com a demora do filho, que havia ido à mercearia para comprar farinha de trigo no distrito de Santa Rosa do Ocoy, o viu outra vez sentado dentro d'água. O pai, nervoso, correu para bater no filho. A mãe o impediu. Trouxe o filho pela mão de volta para casa. Preparou um chá bem quente de cidreira e o fez dormir. Naquele dias seus pais conversaram e resolveram chamar o pajé Honório para ver se ele sabia identificar o mal do seu filho. O pajé Honório veio e foi informado do que estava acontecendo. Pediu que Silvano sentasse num banquinho no quintal e tirasse a camisa. Enquanto circulava à pé em torno do rapaz, incensando-o com a fumaça do cachimbo, tentava tirar-lhe o “mal” sugando na altura do peito e nas costas e cuspidno no chão. De vez em quando interrompia seu giro, aproximava-se bem perto do ouvido do rapaz tentando “fazê-lo ouvir” as “boas palavras” de “reza” e “canto”. O canto solitário do pajé era acompanhado pelo maracá que o pai de Silvano tocava. Encerrada a “cura” o pajé recomendava aos pais que o observasse nos próximos dias para ver se havia melhora. O pajé precisa de uns dias até que possa “escutar de onde vem o mal”. No dia seguinte, bem cedo, o pajé mandou chamar os pais de Silvano à sua casa. Queria contar-lhes o que ele havia visto em sonho (*-exa ra'u*). No sonho o pajé se viu rodeado de uma grande quantidade de pererecas (*juytara*). Eram tantas que, para caminhar no meio delas, era preciso afastá-las com seu bastão (*yvyra*). O coaxar que emitiam era ensurdecador e de tão agitadas saltavam à sua frente como que impedindo-o de caminhar. Com dificuldade ele foi avançando até que, de longe, avistou Silvano no meio delas. O rapaz tinha corpo de perereca, coaxava e pulava com elas, mas o pajé o via como “gente” (*ava*). Chegando mais perto, estendeu seu bastão para que o rapaz o agarrasse para tirá-lo dali. O rapaz não queria sair, fugia dele. Num golpe rápido, o pajé conseguiu “pegá-lo” (o gesto é descrito como “levantar” *-upi*) com as mãos e trazê-lo de volta aos seus “verdadeiros parentes” (*nhanderetarã*: “nossos verdadeiros parentes”).

O “mal” que Silvano apresentava, explicou o pajé aos seus pais, vinha do contato com as pererecas que vivem às margens do lago da hidrelétrica. Aquele é um local onde andam as *juytararetã*, bandos de sapos, rã e pererecas. Como o rapaz passava muito tempo brincando e

banhando-se ali acabou adquirindo a “maneira de viver da pererecas” (*juytarareko*). Para livrá-lo do “mal” era preciso fortalecer o seu corpo. O pajé recomendou aos pais que trouxessem o filho até ele nos próximos dias para “limpar” seu “corpo sujo” com fumaça, canto e reza. Aconselhou Silvano a “fazer seu corpo pedir” (*-mbojerure ete*) para dançar na Casa de Rezas todas as noites, até sentir-se que seu “corpo está forte” (*-mbaraete ete*).

Naquele mesmo dia Silvano sentiu fome, comeu, levantou-se da cama. Com o passar dos dias foi retomando seus hábitos cotidianos. Nos primeiros dias evitava as margens do lago. Banhava-se com baldes d’água da torneira, não comia carne. À noite dançava muito na Casa de Rezas, fumava cachimbo, tomava canecas de cauim e deixa-se incensar pelos pajés. Depois, “fortalecido”, voltou a freqüentar como antes as águas do lago.

Silvano diz que “estava virando bicho”, situação que em Guarani é chamada de – *jepota*. O termo descreve um processo específico: o “mal” que a pessoa adquire ao transformar-se em animal. Muitos informantes definiam o *-jepota* como uma “doença”, como um “pecado que deixa o corpo pesado” ou mesmo como uma possessão demoníaca, dizendo que a pessoa “vira *Anhã*”, “encarna o diabo”, deixando evidente a influência do cristianismo. De todo modo, o que se ressalta neste processo é a desumanização da pessoa em direção à animalidade, que pode ocorrer pela convivência prolongada da pessoa com determinadas espécies animais (como no caso de Silvano), pela ingestão da carne ou através da cópula entre homens e animais que se apresentam como mulheres sedutoras. Diz-se que os “animais domésticos” (*-ymba*)³⁹, como galinhas, patos, porcos, bois, cachorros, gatos, cavalos, embora possam ocasionalmente fazer “mal”, “não costumam fazê-lo”. No caso dos quatro primeiros, foram deixados na Terra por *Nhanderu* para serem comidos, produzem “carne para se comer” (*o’okue*). Os três últimos são para “criar” (*monhemonha*) Os mais perigosos são os “animais selvagens” (*ka’aguy rupigua*) ou *bichos* “quem vem de longe”, que vivem nas águas do lago da hidrelétrica, nos córregos e rios, como peixes, cobras, sapos; que vivem embaixo da terra, como vermes, minhocas e cobras-cegas e todos aqueles animais com os quais o caminhante pode se encontrar, que já se viu ou se ouviu falar, que havia nas matas antigas e que ainda podem estar vivendo em matas distantes das aldeia.

O “mal” que esses animais podem transmitir à pessoa depende mais do “estado” da pessoa do que propriamente da vontade do animal. Uma pessoa que tem o “corpo fraco” ou “sujo” está muito mais vulnerável ao *-jepota* do que aquele que tem o “corpo forte”. “O *bicho* não tem culpa”, explicou-me o pajé Honório, a pessoa é que vai “pegando o conhecimento”

³⁹ Os *Nhandéva* também dizem *guaxo* para os animais domésticos.

do bicho (*-jepo kuaa*). O que parece, de fato, abrir esta possibilidade é o mau comportamento do indivíduo. A prática contínua de más ações (que não quer dizer apenas fazer o mal, podendo ser definido também como ações que não asseguram o *nhandereko* como não dançar, não fumar o cachimbo) parecem atuar na perda gradativa da “escuta” e da “fala” da pessoa levando-a a dar ouvidos a outras escutas e a falar outras falas. O desfecho radical deste processo é a transformação do corpo da pessoa num corpo animal. Possibilidade remota, mas possível de acontecer, visto que muitos animais que se conhecem pode ser “gente que virou bicho”. A paca é *Nhandecy*, a mãe dos gêmeos Sol e Lua. Devorada pelos jaguares, seus filhos juntaram seus ossos e da junção surgiu uma paca que saiu correndo para o mato.

A *junta*, *conjuncion*, *conjuntura* que é como Montoya (1876) descreve o *yepotá* parece assemelhar-se ao modo como os *Mbya* e dos *Nhandéva* definem esta transformação. O indivíduo vai adquirindo a “maneira de viver” do animal num processo em que ele vai se juntando à pessoa, alterando o seu comportamento cotidiano: agressividade ou apatia, perda ou exagero do apetite alimentar ou sexual, isolamento social, dores na nuca (*atua raxy*), febre (*-aku*) são alguns dos sintomas da pessoa que está sofrendo *-jepota*. O pajé Honório descreve o *-jepota* como um processo claramente associado à perda dos laços de parentesco humano e o estabelecimento do parentesco com o animal. Comentando sobre os casos de *-jepota* que ele tratou, diz que o primeiro sintoma é quando a pessoa não “escuta” mais seus parentes, não os reconhece como os seus. Sobre o caso recente de Silvano, diz que ele “não escutava” Casemiro seu “pai” (*-ru*), nem Teresa, sua “mãe” (*-xy*) e que só escutava a *juytara ja*, o “dono das pererecas” que ele chamava “pai” (*-ru*) e o “pai” o chamava de “filho” (*-a’y*). Quando perguntei como eles se entendiam o pajé explicou que falavam a mesma língua, *juytara nhe’ë*, “a língua das pererecas” e que não podiam entender a “nossa língua” (*nhe’ë*).

Como vimos no Capítulo 2, esse processo se assemelha aos demais processos de aparentamento de pessoas que, vivendo próximas, tornaram-se semelhantes, relacionando-se como parentes. A reversão deste processo se dá pelo afastamento físico e geográfico da pessoa do grupo com o qual se aparentou, e por sua reinserção no grupo dos seus “parentes verdadeiros”. A cura do *-jepota* é descrita como um ato de trazer de volta a pessoa ao seu meio original, ao convívio dos seus parentes. Um esforço que depende exclusivamente dos poderes pajé em “saber ver”, em reconhecer numa espécie animal a pessoa humana, visto que a pessoa afetada “não sabe escutar” o seu chamado, nem “sabe falar” para pedir-lhe ajuda.

Pode-se argumentar que a vida social dos Guarani se constitui num permanente processo de afirmação/negação do parentesco que começa com o nascimento do indivíduo e se estende por toda a vida. Como o nascimento, o indivíduo é introduzido num novo grupo de

parentes, com os quais terá que se consangüinizar para tornar-se um “parente de verdade”. Vindo dos céus, o recém-nascido é também recém-chegado e, como tal, necessitará passar por uma série de procedimentos que visam, sobretudo, assegurar a permanência de sua divindade (*nhe'ë*) aqui na Terra. Neste aspecto, é diferente do parente recém-chegado na aldeia que, para entrar num novo grupo precisa “limpar o corpo sujo”. No caso dos recém-nascidos a luta é para que se mantenha a divindade original afastando se dele o “mal” que há na Terra.

Queremos parentes verdadeiros

O nascimento de um bebê marca o início do *mboaja*, o resguardo dos pais *Nhandéva*, também chamado *jekoaku* pelos *Mbya*⁴⁰. Este período é bem mais rigoroso e duradouro com o pai do que com a mãe, o que pode ser atribuído à consangüidade entre pai e filho que começa na concepção. Ele dura pelo menos uns trinta ou quarenta dias após o nascimento da criança.

No Ocoy tive a oportunidade de acompanhar de perto o período de resguardo do jovem casal *Nhandéva*, Anselmo e Antônia. Natália, sua filha, estava com quinze dias de nascida. Anselmo pretendia ficar pelo menos uns trinta dias dentro de casa. Passava a maior parte do dia deitado no quarto, ouvindo rádio, levantando-se apenas para comer ou ir ao banheiro nos fundos da casa. Comia comidas leves, sem carne: mandioca cozida, batata doce, reviro, chipa, arroz com feijão. Não saía nem mesmo à noite para dançar na Casa de Rezas. A dieta alimentar, a reclusão e o imobilismo a que o pai se submete é, de fato, uma medida de proteção contra possíveis “males” que podem passar dele ao filho. As restrições ao seu deslocamento e ao contato físico com outras pessoas é para evitar que possíveis “males” contraídos pelo pai passem ao filho. Sobre a diminuição do seu esforço físico (não podia trabalhar na roça, nem jogar futebol ou andar de bicicleta) dizem que é “para evitar que o bebê fique cansado”. Nos próximos trinta a quarenta dias o casal deve abster-se de relações sexuais, pois o “calor” (*-aku*) da intimidade pode passar febre ao bebê.

Antonia tinha um pouco mais de liberdade de movimento e de contato com outras pessoas. Passava a maior parte do tempo com a filha nos braços, amamentava, dava banho, mas não saía de casa. Sua dieta era a mesma do marido, restritiva ao consumo de carne:

⁴⁰ De acordo com meus informantes os termos *mboaja* ou *jekoaku* não se aplicam apenas ao resguardo dos pais nos dias que se seguem ao nascimento dos seus filhos. Assim, por exemplo, uma menina na puberdade, ao permanecer reclusa durante a primeira menstruação, deve observar também o *mboaja* ou *jekoaku*, prática que também pode ser observada pelos pajés ou por qualquer pessoa “que se sente tentada pelo mal”. Não encontrei registro do termo *mboaja* em Montoya (1876), enquanto que *yecoacú* é traduzida por: “*escondarse*”, “*ayunar*” (jejuar), “*vigilia*”, *viernes* (em referência à sexta-feira santa, quando “(...) *los indios solo se les quita el comer carne* (...). Sobre o resguardo entre grupo *Paí* no Mato Grosso do Sul, ver Meliá & Grünberg 1976:236-241) e entre *Mbya* na Argentina, ver Chamorro (1995:101-119).

“comer a carne pode”, o que não pode é “por a mão na carne”, cortá-la, prepará-la. O contato físico da mãe com a carne pode ser prejudicial à saúde do bebê, o “calor” (*-aku*) do bicho pode dar febre na criança. Sua mãe e sua irmã mais nova vieram de Acaray-Mi, uma semana depois do parto, para ajudá-la. Cozinham, limpavam a casa, lavavam roupas, rachavam lenha e faziam fogo, mas pegavam o bebê. A primeira semana de vida do bebê é a mais rigorosa no que diz respeito à proibição de contato físico. Somente seus pais é que podem ficar o tempo todo perto dela, tomá-la nos braços, acariciá-la, beijá-la, dar banho, trocar sua roupa.

Ao menos na primeira semana de vida é bom evitar visitas de parentes, aglomerações de pessoas em torno do bebê para não lhe “passar o mal”. Embora a criança nasça com o “corpo forte”, parece haver uma relação entre infância e capacidades de “fala” e “escuta”. A criança tem o “corpo forte”, mas, diferentemente do adulto, pode ser mais facilmente “enganada” (*-mbotavy*) pelo “mal”, e por isso é necessário protegê-la.

O período de resguardo dos pais permanece enquanto a moleira da criança estiver aberta, o que em geral, leva trinta e poucos dias. O alto da cabeça é, ao mesmo tempo, lugar de entrada da alma (*nhe'ë*) e do “mal” (*-axy*). Por isso, para apressar o fechamento da moleira as mães mantêm a cabeça dos bebês enfaixadas com tecido ou usam um pé de meia. Com a moleira fechada, a família volta à sua vida normal. Desde então os pais levarão a criança com frequência à Casa de Rezas, onde será incensada pelos pajés para que seja fortalecida. Quando a criança estiver engatinhando receberá de seus pais o *amba mitã*: uma espécie de andador que consiste em duas cerquinhas de madeira paralelas onde o bebê se apóia e se põe em pé antes mesmo de aprender a andar. “Arrastar-se no chão”, diziam-me os pais, pode fazer “mal” à criança, “em pé ela estará fortalecida”. O perigo é o “calor” (*-aku*) dos animais que vivem embaixo da terra, como a minhoca e a cobra-cega, ou aqueles que caminham sobre ela, como cães, gatos, galinhas, patos, porcos. Quando a criança puder pôr-se em pé sozinha e caminhar, é sinal que já “sabe escutar” para guiar-se em seu caminho. Receberá então um “nome” (*-ery*) na cerimônia de nomeação, assegurando-lhe o parentesco com as divindades.

Na adolescência, os *mitã guaçu*, as “crianças maiores”, dormirão em camas altas do chão (*nhimbe*), feitas com varas de quase meio metro de altura para evitar o contato direto do corpo com a terra. Nas aldeias *Nhandéva* existe costume de isolar as meninas num quarto da casa durante o período da primeira menstruação. Diz-se que a medida é necessária para evitar que animais atraídos pelo cheiro do sangue menstrual queiram copular com as meninas. Moças e rapazes na puberdade, “quentes” que estão pelo desejo sexual, podem deixar de

“escutar”, “enganar-se” como as crianças por outros chamados e assim serem tomados pelo “mal”.

A Casa de Rezas, por ser um local de reunião quase que diária dos aldeões, constitui-se como um núcleo privilegiado para se observar o processo gradativo de construção do “parentesco verdadeiro” e de afastamento do “mal”. Como veremos a seguir, os rituais que ali se desenvolvem são parte do esforço coletivo de fazer prevalecer e perpetuar o parentesco humano.

Cantar e dançar e se transformar

*“Nhanderuede, Nhandexyete amba’ire nhandemandu’a mavy jaje’oi
Opy’ire nharõporandu nhanderete’i.
Jaguata mavy tape miri re nha nguaë aguã jaexa guã Para rovai
Yvy ku’i ju re javy’aguã”*

“Quando nos lembramos do *amba* de Nosso Pai Verdadeiro e de Nossa Mãe Verdadeira vamos à Casa de Reza para perguntar-lhes como está o nosso corpo.

Se caminarmos no caminho estreito que nos leva para o outro lado das “águas grandes” encontraremos uma terra amarela e fina que irá nos alegrar”
(Cântico *Mbya* da Casa de Rezas)

As Casas de Rezas - *Opy* para os *Mbya* e *Oga Guaçu* para os *Nhandéva* - são as construções que mais se destacam nos aldeamentos. Não por sua localização, pois nem sempre estão em pontos centrais ou facilmente visíveis. O destaque são suas dimensões, bem maiores e mais altas que as casas dos moradores. As dimensões são variáveis, conforme o número de moradores nos aldeamentos. Casas de Rezas grandes, como a do Ocoy, medem aproximadamente quatro metros de largura por seis de comprimento e altura máxima de três metros. Em aldeamentos pequenos, como Koendy Porã, Tekoa Anhetete e Água Santa, as Casas de Rezas têm aproximadamente dois metros de largura por quatro de comprimento. O telhado, de duas águas, pode ser coberto com folhas de palmeira (*pindo*) trançadas, sapé, telhas de barro, tábuas, lonas plásticas ou mesclado com todos esses materiais. A diferença mais evidente entre a *Opy Mbya* e a *Oga Guaçu Nhandéva* é que a primeira tem paredes fechadas, com ou sem janelas laterais e apenas uma pequena porta de entrada. A outra tem paredes abertas com o telhado sustentando-se sobre quatro, seis ou oito toras grandes e altas. O espaço interior das Casas é muito semelhante: instalado na direção leste fica o *amba*, o “altar”, como se diz em português, uma cruz feita de galhos, emoldurada por outros quatro galhos bem polidos e cortados. Nele ficam dependurados os apetrechos rituais do “dono da

Casa de Rezas”, o pajé principal da aldeia: o maracá, enfeitado de penas e contas, o *acãgua* ou *jeguaka* (enfeite que se usa em torno cabeça como um colar de contas e penas com um fio que pende atrás da cabeça até a altura dos ombros). O *jeaxaa*, feito com os mesmos materiais do *acãgua* é usado como uma faixa atravessada sobre o peito.

Foto 8



Casa de Rezas Mbya da aldeia Palmeirinha

Embora os *amba* sejam muito semelhantes, cada pajé principal enfeita-o a seu gosto, com seus objetos rituais pessoais: uns são adornados com o *tukambi*, a “flor do *amba*” (*amba poty*), uma corda de penas coloridas, outros com o *popygua* ou *javaete*, duas hastes de madeira presas numa das extremidades por uma corda, utilizadas pelo auxiliar do pajé (*yvyra’i ja* ou “mestre”), para impor o ritmo da dança. Cada *amba* tem o “nome” (-*ery*) do seu “dono”, assim, por exemplo, o dono da Casa de Rezas do Ocoy é o pajé Honório Benitez, cujo “nome” é *Karai*, de modo que seu *amba* é chamado de “*amba de karai*”. As Casas de Rezas *Mbya* costumam ter um recipiente escavado numa pequena tora de madeira de uns trinta a quarenta centímetros de comprimento, suspenso sobre duas varas de um metro de altura, chamado *yvyra nha’ë*. Nele, depositam um composto aromático de água e casca de cedro, a “água benta”, como é dito em português. Tal como nos rituais católicos, o líquido é aspergido pelos pajés sobre as pessoas presentes ou então as pessoas se dirigem ao *amba* e com as pontas dos dedos fazem o sinal da cruz na testa. Nas *Oga Guaçu Nhandéva*, as *yvyra nha’ë* são grandes toras de madeira escavadas, de um ou dois metros de comprimento, suspensas sobre pequenas estacas de uns trinta centímetros, sobre as quais se deposita o cauim de milho

(*kaguijy*, não-alcoólico), distribuído em canecas durante as cerimônias. Não observei distribuição de cauim nas cerimônias *Mbya*.

Foto 9



Casa de Rezas Nhandéva na aldeia kiritó

No plano da organização do espaço interno, se imaginarmos a Casa de Reza como um grande retângulo, teríamos o seguinte ordenamento: o *amba* fica a leste; nos lados norte e sul ficam os bancos de madeira onde sentam-se os homens (jovens, adultos, idosos e crianças maiores); a oeste ficam as mulheres (jovens, adultas, idosas e mães com filhos de colo), umas em pé batendo as taquaras, outras sentadas sobre panos no chão, em tábuas ou toras de madeira ou de cócoras. Como não existe energia elétrica nas casas dos moradores, o ambiente é iluminado por velas, lamparinas de querosene ou lampiões a gás. Os idosos contam que, antigamente, as velas eram feitas com cera de abelha, mas hoje não mais as fazem. Os dançadores, cantadores e tocadores, os *xondáro* e as *xondária*, cantam e desenvolvem suas danças rituais no centro deste retângulo. São eles que puxam a dança e a música, no entanto, qualquer pessoa pode se levantar e participar espontaneamente ou ser convidada à participar.

No fim do tarde, entre as dezoito e dezenove horas pode se observar os *-guata*, o deslocamento das pessoas de suas casas em direção à Casa de Rezas. Os grupos vão se tornando cada vez maiores à medida que os caminhantes vão passando na frente das casas, convidando os moradores, gritando: “vamos dançar?”, “deixa a preguiça, venha, vamos dançar”, “onde estão os dançadores desta casa?”, “venham meus parentes, já é tarde o sol vai se por”. Às vezes, para brincar comigo, gritavam: “venham, vamos ver o Branco dançar. Você já viu o jeito que o Branco dança?” E imitavam meus passos exagerando o descompasso. As crianças se adiantavam nos caminhos, mais adiante se escondiam no mato para me assustar, imitavam cachorro bravo ou gemiam como *ãgue*, os fantasmas dos mortos. De longe, era possível ouvir

o canto dos *xondáro* e das *xondária* e o som oco das taquaras batendo no chão. Cada indivíduo que entra na Casa de Rezas saúda quem encontra primeiro, dizendo: *aguyjevete!* Um desejo de “boa sorte”, na explicação dos meus informantes; ao pé da letra, talvez queira dizer aquilo que os *Mbya* e os *Nhandéva* mais desejam: “uma verdadeira subida aos céus”. Apesar do comentário de algumas poucas pessoas dizendo-me que não gostavam ou não achavam correto que Brancos entrassem na Casa de Rezas “por que no tempo dos antigos, Brancos não entravam” ou, “por que a Casa de Rezas não é lugar de Branco”, nunca fui impedido de entrar. Diziam-me que, se tivesse “respeito”, poderia entrar, fotografar e gravar. Sempre fui bem acolhido, convidado para dançar, embora nem sempre aceitasse o convite.

A periodicidade dos rituais é muito variável, assim como a frequência dos moradores. No Ocoy, onde permaneci mais tempo, ocorriam três vezes por semana: terças, quintas e sábados. Nos demais aldeamentos a variação era maior, às vezes uma ou duas vezes por semana. Em Acaray-Mi, um pajé idoso reclamando que a população não se reunia há mais de quinze dias, disse-me que todos estavam com o “corpo sujo”, por isso “não agüentavam mais dançar” (...) “Quando eu chamo”, reclamou descontente, “ninguém atende meu maracá”. Como alternativa, diz que canta com o maracá no quintal de sua casa e convida as crianças das casas vizinhas para dançar com ele. De fato, pelo que pude observar, além dos rituais na Casa de Rezas e nas *Opy'i*, ocorrem também pequenas rodas de canto e dança nas casas dos moradores, reunindo as pessoas das casas próximas. Além disso, existem eventos que ocorrem durante o dia e que, eventualmente, podem dar início, fora da Casa de Rezas, à rodas de canto e dança, como por exemplo, a cerimônia de nomeação (*-mongaraí*), o ritual de cura de uma pessoa, a chegada de um pajé de outra aldeia ou a chegada de Brancos em visita ao aldeamento.

Sobre esta última, não tenho dados para argumentar se são cerimônias que têm o mesmo significado que aquelas realizadas sem a presença dos Brancos. A cerimônia que assisti em frente ao escritório da FUNAI, no Ocoy, foi para os alunos Brancos de uma escola da cidade de Matelândia, no dia dezanove de abril, dia do índio. A diferença mais visível é que, naquela ocasião, os dançadores vestiam roupas brancas, semelhantes a túnicas com franjas nas mangas e na altura dos joelhos. Usaram também cocares de penas e pintaram os rostos com traços feitos com tinta de urucum. O grupo era formado por crianças e adolescentes e um por jovem tocador de maracá que conduzia os passos da dança, falando em português. Durou aproximadamente trinta minutos e foi encerrada com um pedido do rapaz para que os estudantes contribuíssem, se quisessem, com dinheiro. Foi somente nessa ocasião que os vi usando estes trajes. Nas cerimônias que assisti à noite nas Casas de Rezas usavam as

roupas do dia-dia, não se pintavam, nem usavam cocares. Segundo meus informantes, as túnicas, cocares e pinturas faciais são trajes de “apresentação”, usados quando são convidados pelos Brancos para dançar na cidade: nas escolas, nas festas de aniversário dos municípios vizinhos, em centros de convenções e em hotéis em Foz do Iguaçu e Ciudad del Este.

Na Casas de Rezas os rituais seguem as seguintes etapas: o cacique, vice-cacique ou pajé saúdam os presentes, agradecem-lhes a presença, desejam-lhes uma boa dança, pedem que tragam “alegria” uns aos outros, que sejam generosos, compreensíveis, humildes, que abram bem os ouvidos para ouvir as boas palavras. O palestrante fica em pé, em frente ao *amba*, enquanto fala, anda pequenos passos de um lado para o outro. A seguir, descrevo um pequeno trecho da fala do cacique *Nhandéva* do Ocoy, Pedro Alves:

“Meus parentes, que Nhanderu esteja bem perto de todos vocês. Eu sei que ele está bem perto de nós, eu posso ver. Eu tenho muitas coisas para falar, mas vou falar pouco. O que eu quero falar para os meus parentes aqui reunidos é que vamos cantar, dançar e rezar para Nhanderu para fortalecer nosso corpo”

(todos) *anheteko!* (é verdade!)

“Eu sei que tem muitas coisas erradas aqui, mas não quero falar sobre isso agora. Outro dia vamos conversar. Agora, vamos nos alegrar, dançar para ter força, saúde, caminhar no bom caminho, como quer Nhanderu. Vamos dançar bem bonito, cantar bem alto. É assim que ensinamos as crianças, foi assim que nossos avôs nos ensinaram”.

(Todos) *Anheteko!* (é verdade!)

“(…) Vamos nos alegrar todos juntos meus parentes. Lembrar de Nhanderu e ele se lembrará de nós quando nós precisarmos dele. Ele não fica contente quando vê seus parentes brigando, com raiva. Não é isso que ele quer de nós. Quando eu era pequeno meu pai falava que quando um parente briga todos os parentes ficam tristes também. Se você briga com seu parente, quem virá te visitar? (...) Esta noite será de muita alegria para todos nós. Era isso que eu queria falar” (Posto Indígena Ocoy, 21 de setembro de 2002)

O *Mbya* Nelson Ribeiro, de Palmeirinha, destacou aquele encontro como uma forma de se encontrar a alegria num mundo onde existe tanto mal:

“(…) Nós nos alegramos quando estamos todos reunidos aqui. É certo que muita gente não vem dançar, não vem fumar aqui conosco. Essas pessoas não têm a nossa maneira de viver, a verdadeira maneira de viver, por isso, vivem mal, andam no mal caminho. Se elas dançassem conosco, fumassem conosco, então, se lembrariam de Nhanderu. Mas um dia elas virão para

juntos de nós, e nós vamos fortalecê-las. O fumo dos cachimbos do pajés nos fortalecem, é com ele que nós vamos ficar fortes para dançar (...)
(Palmeirinha, Posto Indígena Mangueirinha, 13 de julho de 2002)

Concluídas as “belas palavras” iniciais, o próprio palestrante ou uma outra liderança, discorre sobre assuntos de interesse coletivo dos aldeões. Na época da pesquisa, o assunto mais falado era sobre a gravação de um CD, patrocinado pelo governo do Paraná, com músicas *Mbya*. Falavam sobre os ensaios, as pessoas que não compareciam aos ensaios, a seleção das músicas, a afinação dos instrumentos musicais, as pessoas que participariam da gravação, a preparação da viagem para Curitiba onde o CD seria gravado. Tratavam também de questões relacionadas à organização de bailes, campeonatos de jogos de futebol, problemas relacionados à regulamentação das escolas indígenas e à contratação de professores índios, a atuação de grupos religiosos católicos e protestantes (no Pinhal havia uma igreja da Assembléia de Deus), a distribuição das doações de alimentos recebidos de entidades civis, as eleições para presidente da república, deputados e senadores no Brasil, o uso de bebidas alcoólicas, a escolha de novos caciques e vice-cacique. No Ocoy, a visita de um grupo de técnicos da FUNAI reacendeu a esperança de demarcação de uma nova terra. Discutiam quais famílias iriam para a nova terra, quantos hectares teria, onde poderia se localizar, avaliando que sendo próxima do Ocoy facilitaria a visita aos parentes.

Concluídos os informes, era a vez das “boas palavras” dos pajés. Podiam ser proferidas pelo pajé principal ou por outros pajés. De fato, qualquer pessoa pode se prontificar a dizê-las, sendo que o mais freqüente é que seja um, dois ou três homens adultos, cada uma por vez. São discursos longos, com quase uma hora de duração, marcados por pausas em que o “dono da palavra” prepara o cachimbo, fuma, anda de um lado para o outro. No final, é aplaudido pelos presentes. O tom da conversa é firme, porém a voz é tranqüila, é preciso prestar muita atenção para conseguir escutar. Enquanto discursavam as crianças corriam, gritavam, choravam, num outro canto os jovens ensaiavam a dança e a música e os adultos conversavam entre si enquanto eram incensados pelos pajés que andavam no meio da aglomeração de pessoas assoprando fumaça no alto de suas cabeças.

Depois das “boas palavras” tem início a apresentação das pessoas que chegaram na aldeia naquele dia. Apenas os homens se apresentam. Caso tenham vindo com esposa e filhos pequenos, fazem menção à chegada deles. Mesmo estando presentes na Casa de Rezas, não se manifestam. Em se tratando da chegada de mais de um homem (adolescente, jovem, adultos ou idoso) cada um se apresenta em separado. Estas apresentações não são tão demoradas como aquelas que ocorrem na entrada do aldeamento. A pessoa diz seu nome (brasileiro ou

hispânico), de onde veio, o objetivo de sua visita e finaliza renovando seus desejos de tudo fazer para manter a “alegria” dos parentes que o recebem. Quanto a mim, todas as vezes que cheguei nos aldeamentos, mesmo que já tivesse permanecido outras vezes, era sempre convidado pelo cacique ou pelo pajé a me apresentar. Falava do andamento da minha pesquisa, do meu tempo de permanência, dos meus objetivos naquele retorno. Nestas apresentações, ninguém costuma intervir com perguntas, apenas ouvem. Um pequeno trecho da fala de Laureano, um jovem *Nhandéva* que chegou no Ocoy, vindo de Acaray-Mi, nos dá uma idéia aproximada de como são estas apresentações.

“Meus parentes, não tenho muito para falar, todos vocês me conhecem. Mas, o Pedro (o cacique), me pediu para falar, assim, eu tenho que falar. Sou Laureano, filho da Narcisa. Que *Nhanderu* esteja bem perto de todos vocês!

(Todos) –“anheteko!”

“Eu cheguei hoje da casa dos nossos parentes em Acaray-Mi. A viagem foi boa, tudo estava muito bom. Eu vim para ver minha mãe, pois recebi a notícia de que ela estava precisando da minha ajuda. Se for para a alegria de todos vocês eu vou ficar até o mês de agosto para colher o feijão para ela (...) Estou muito contente em estar no meio dos nossos parentes, quero dançar para mostrar minha alegria. Se eu fizer alguma coisa errada, quero que falem para mim. Eu não quero ‘errar’ (*angaipa*), nem desrespeitar os nossos parentes. Era isso que eu tinha para dizer. Não sei mais o que dizer”.

Encerrada estas apresentações, têm início os cantos e as danças. O sinal é dado pelo maracá do pajé que irá conduzir a dança. Ele começa dançando e cantando sozinho. Imediatamente, é seguido pelos *xondáro*, *xondária* e por quem quiser o acompanhar. Neste aspecto, há diferenças importantes na estética ritual dos *Mbya* e dos *Nhandéva*. A mais evidente é quanto ao uso dos instrumentos musicais: os *Mbya* utilizam, além do maracá e das taquaras, o violão (*mbaraka*), um pequeno tambor (*angua’a*) e o violino (*rave*)⁴¹. Os *Nhandéva* usam somente o maracá e as taquaras. As músicas *Mbya*, chamadas *-mboraei* (“canto”, “reza”), são reveladas em sonhos aos seus autores, e são cantadas por todos os presentes. Por sua vez, a música *Nhandéva* consiste em uma grande variedade de sons

⁴¹ Estudiosos dos Guaraní consideram o uso do violino como provável herança das missões jesuíticas. Sobre essa questão ver: GARLET, J. Ivori & ASSIS, Valéria S. (1999).

nasalizados emitidos pelo pajé, chamados *guau*⁴², “canto de los indios”, de acordo com Montoya (1876). *Guau* é também o nome da dança, enquanto os *Mbya* a chamam de *-jeroky*.

Os movimentos das danças *Mbya* e *Nhandéva* são visivelmente diferentes. Os dançadores *Nhandéva* fazem evoluções em círculo, em forma de número oito, vão e vêm em fila para frente e para trás. Estas evoluções podem ocorrer em fila única, com homens e mulheres dançando juntos ou em filas paralelas, com homens e mulheres separados. Um toque do maracá e os dois grupos se fundem num só, outro toque e se separam. As voltas começam devagar, com os dançadores andando uns atrás dos outros, puxados na frente pelo pajé. Aos poucos, conforme o ritmo do maracá e das taquaras, vão acelerando os passos, andando bem depressa, quase correndo. Como as filas são apertadas, as quedas são quase inevitáveis. Um tropeço, e caem duas, três, quatro pessoas. A platéia ri e pede que tenham mais força, que não caiam, que agüentem firme, incentivando-os para que sejam fortes, se levantem e se ponham em pé. As batedoras de taquara também fazem suas próprias evoluções, dançam em círculos, põem-se lado a lado passando um dos braços sobre os ombros da companheira ao lado e com o outro batem as taquaras. Enquanto os dançadores se apresentam, as crianças maiores transportam baldes de cauim retirados da *yvyra nha'ë* e, com canecas de lata, servem aos presentes, assim como do fumo para os cachimbos que corre de mão em mão. Grupos de quatro, cinco e até seis pajés fumadores caminham pelo salão incensando o alto da cabeça das pessoas. Outras sentam-se num banquinho e recebem atenção especial dos pajés. São as pessoas que estão muito “mal”, seja por uma dor física ou por um comportamento estranho à sua “verdadeira maneira de viver”. Em torno delas juntam-se dois ou três pajés, dirigem-lhe baforadas de fumaça no alto da cabeça, nas costas e no peito, sugam com a boca a parte do corpo que dói ou por onde se acredita tenha entrado o “mal”, cospem numa de suas mãos e, num gesto rápido, atiram o “mal” em direção ao chão.

A dança *Mbya* é coordenada pelo pajé e pelo *mestre*, que traz em uma das mãos o *popygua*, o “bastão de *Nhanderu*”: o estalido que se produz pelo atrito das duas varinhas ajuda a impor o ritmo da dança. Com um leve toque na cabeça, avisa aos dançadores distraídos, principalmente crianças pequenas, para prestar atenção na coordenação dos movimentos. As *-jeroky Mbya* possuem diversos movimentos, começam sob o comando do pajé que segue em frente, com seu maracá, puxando uma fila de dançadores, desenvolvendo círculos, caminhos em linhas retas, insinuam completar um círculo e bruscamente

⁴² Diferente do que pude verificar, Cadogan, (1959:65-99) observou que entre os *Chiripá* (*Nhandéva*) de *Yvy Pytã*, Bella Vista, Paraguai, as *guau*, “cantos”, têm palavras curtas, repetitivas, chamadas *guau aí* e outras chamadas de *guau ete*, segundo seu relato, ininteligíveis para ele.

interrompem o movimento invertendo a ordem da fila, ficando agora atrás dos dançadores. Com um toque do maracá, surge uma fila de meninos e rapazes que se põem de frente para uma fila de moças e meninas, formando duas linhas paralelas. Os meninos e os rapazes dão-se as mãos ou se abraçam, pondo os braços sobre os ombros do companheiro ao lado. No outro lado, as moças e as meninas fazem o mesmo. Cantam e acompanham o ritmo da música pela batida dos pés: um passo adiante, um passo atrás. Os tocadores de violino, violão e tambor caminham entre os dançadores incitando-os a acompanhá-los num ritmo cada mais rápido, desafiando-lhes a resistência física. Os pais ou as mães com seus filhos de colo tentam imitar os gestos dos dançadores. Como as crianças ainda não ficam em pé, pegam em seus braços, giram devagarinho. A mãe a apóia na cintura e o pai em seus braços: giram, batem os pés. O ambiente, fechado, fica turvo de fumaça; com a pouca luz, vê-se apenas as silhuetas das pessoas.

Assim como ocorre nas *Oga Guaçu* dos *Nhandéva*, entre os *Mbya* também há farta distribuição de fumo, sessões de cura e “benzimento” com “água benta” das *yvyra nha'ë*. Nas aldeias *Mbya* Água Santa e Lebre, em duas únicas ocasiões, vi mulheres cozinhando, em panelas grandes, dentro da Casa de Rezas. Em Água Santa cozinhavam arroz com frango, distribuídos aos presentes durante os rituais. No Lebre cozinhavam mandioca. Meus informantes disseram que é um costume antigo, que acontecia com frequência, que hoje em dia se perdeu porque não há como reunir grande quantidade de alimentos e distribuí-los, teriam que comprá-los e não têm dinheiro. Contaram que, antigamente, essas ocasiões ocorriam quando havia caça grande. A comida era feita com mandioca e carne de porco-domato, anta, veado, capivara.

Depois de concluída a dança com o pajé, faz-se um rápido intervalo. As pessoas saem para descansar, respirar melhor, mas retornam quinze ou trinta minutos depois. A dança recomeça, agora sob o comando do *mestre*. Antes disso, os dançadores fazem o *jerojy*, uma saudação em que cada um caminha em frente ao *amba* e, como se simulasse a subida de seu corpo num um vôo em direção ao céu, abrem os braços, levantam-se ficando na ponta dos pés e dizem bem alto: “*aguyjevete!*”. A partir daí a dança ficará sob o comando do *mestre* que, como um maestro, empunhará seu *popygua* e tentará manter a harmonia e o ritmo dos movimentos. O começo é lento, mas na medida em que os tocadores aceleram o ritmo da música, os dançadores também vão acelerando os movimentos. Ao comando do *popygua* formam-se as duas linhas paralelas de moças e meninas, meninos e rapazes. Outro comando e elas se fecham formando dois círculos. Mais um comando e os círculos começam a girar, ora para direita, ora para a esquerda, alterando bruscamente o sentido da rotação. Mais um

comando e param de girar, agora pulam para o alto, o mais alto que podem, abrem e fecham o círculo. Sempre cantando, não param de cantar. Umhas pessoas caem e se levantam. Outras, muito cansadas, saem e são substituídas por quem quiser participar. No Ocoy, logo que iniciei a pesquisa, vi uma jovem desmaiar de cansaço. Foi arrastada pelos braços e levada para fora, mas retornou em seguida e voltou a dançar. Sobre o que aconteceu com ela ouvi o seguinte comentário: “ela não agüentou porque seu corpo está fraco. Precisa se fortalecer”.

Os meninos e os rapazes são submetidos a provas ainda mais desafiadoras. Começam saltando o *popygua* seguros pela mão do *mestre*, como num salto com obstáculo. Para as crianças, este fica quase rente chão; na medida em que se eleva, elas tropeçam e caem. Aos poucos, o *mestre* vai levantando cada vez mais alto, de modo que saltar e cair de pé se torna cada vez mais difícil. Quem cai provoca risos na platéia, pára, volta, tenta outra vez. Um outro comando do *mestre* e surge um novo desafio. Faz-se uma fila em que os últimos tentam caminhar em pé sobre os ombros dos outros. Ajudado pelas mãos em forma de concha de um companheiro, o último rapaz da fila tenta subir e se equilibrar em pé sobre os ombros do companheiro que está à sua frente. Como é muito difícil se equilibrar, ele segura com as mãos os troncos de madeira que sustentam o telhado. Passo a passo ele vai caminhando, pisando sobre os ombros dos seus companheiros até chegar no primeiro da fila. Salta no chão e coloca-se em posição para que venha próximo. Tudo é bem depressa, sem muito cálculo. Eles não estão competindo entre si; o mais importante é conseguir caminhar sem cair. É difícil para quem está em cima, tentando se equilibrar e mais difícil ainda para quem precisa sustentar o peso do companheiro em seus ombros sem cair. As quedas são inevitáveis, o riso é geral e tudo começa de novo. Depois vem a pirâmide humana, um dos exercícios mais difíceis. Os *xondáro* formam um círculo e começam a girar, ao mesmo tempo outros *xondáro* tentam subir sobre seus ombros. A tarefa de subir nos ombros agora é muito mais difícil por que os dançadores estão girando sem parar. Ninguém consegue subir. Quem tenta agarra-se nas costas de um companheiro, apóia os pés na cintura e tenta subir. Os dois caem no chão e todo o círculo desmorona. O riso da platéia mistura-se ao som dos instrumentos musicais, aos cantos e “rezas” dos pajés fumadores (*opitava*). As pessoas incentivam os dançadores a se levantar, a fortalecer seus corpos soprando-lhes fumaça abundante. No entanto, criam desafios que dificultam manter a verticalidade, obstáculos que põem à prova a força do corpo em se manter em pé.

A Casa de Rezas é assim um local privilegiado de fortalecimento do corpo e de observação mútua daqueles com os quais se quer aparentar. Local onde se exhibe a força do corpo e se luta para vencer a sua fraqueza. Ali, o recém-chegado, mais do que qualquer outra

pessoa, deve, ao menos nos primeiros dias de sua permanência, cantar bem alto, dançar até quase a exaustão, fumar com seus anfitriões, demonstrar atitudes de solidariedade doando fumo, dizendo “boas palavras”, deixando-se incensar pela fumaça. Em diversas ocasiões, enquanto presenciava os rituais, ouvia comentários das pessoas sobre o desempenho dos dançadores, sua força para dançar ou sua fraqueza, sua habilidade e destreza ou a falta delas, a generosidade de umas pessoas em distribuir o fumo e a avareza de outras o escondendo nos bolsos da calça, as “boas palavras” de um discurso e as “palavras más”, injustas, dirigidas a uma pessoa ou todos os parentes.

Muitas pessoas, principalmente moças e rapazes, passam a noite entrando e saindo da Casa de Rezas. Ora entram para dançar ora saem e se aglomeram nos arredores. Fazem fogueiras ou usam lanternas para jogar cartas, conversar em pequenos grupos, ouvem música de rádio, tomam uma mistura de coca-cola com cachaça. Na medida em que a noite avança as pessoas começam a sair, a voltar para suas casas. Enquanto houver tocadores, haverá pessoas dançando. As cerimônias encerram-se bem tarde da noite, duas, três da manhã. As vezes se estendem até perto do amanhecer.

A dança é um desafio à verticalidade já que põe à prova a capacidade de resistência física do dançador. Quem cai no chão vencido(a) pelo cansaço dá provas de que seu corpo “está doente”, “sujo”. Ela parece encenar o sentido da vida do caminhante, lançando seu corpo para o alto, para baixo. Ao deslocar-se, o dançador/caminhante oferece-se à experiência de transformação, lugar de instabilidade e de afirmação da sua condição humana.

Considerações finais

Na língua Guaraní, “andar” e “viver” (*-iko*) parecem ter sentidos equivalentes⁴³. O verbo intransitivo *-iko* pode ser utilizado tanto para indicar “vida”, como em: *jaiko va’e* (“estamos vivendo”), como para indicar movimento no espaço, como em: *ka’aru peve oiko* (“ele andou até tarde”). Pode indicar também o local onde se vive, sem, no entanto, uma definição de localização fixa, como em: *xero py aiko*, que em tradução livre poderia ser: “estou morando (vivendo ou andando) na minha casa”. Vertida para o português a equivalência destas noções fica mais evidente. Quando eu perguntava a um morador há quanto tempo residia no aldeamento ou em quais aldeias ele morou, respondia-me dizendo: “eu ando aqui há dois anos” ou “andei no Paraguai, agora estou andando aqui”.

Desejo utilizar essa observação como pano de fundo para apresentar algumas considerações sobre o desenvolvimento desta tese.

Nos capítulos que compõem este trabalho vimos que o caminhar emerge com muita força na vida dos grupos *Mbya* e *Nhandéva*. Como já observei diversas vezes essa imagem pode ser apenas uma impressão pessoal em vista de minha opção em acompanhar os deslocamentos espaciais ao invés de permanecer nas aldeias. Acredito que esse é um ponto que deve ser considerado. No entanto, como vimos na revisão bibliográfica apresentada na Introdução, diversos estudiosos tem chamado a atenção para este mesmo fato, o que demonstra que o caminhar, independentemente da perspectiva adotada pelo pesquisador, se apresenta como uma dimensão importante na vida desses grupos.

Vimos no Capítulo 1 que quando os Brancos invadiram suas terras, e criaram os postos indígenas, queriam que os aldeados “parassem”. Tentaram impedir que atravessassem as fronteiras internacionais, criaram projetos agrícolas para tentar fixá-los nos postos indígenas. No entanto, estes mesmo postos foram transformados em pontos de passagem, locais que oferecem as melhores oportunidades de transporte. Sem as florestas e com muitas estradas asfaltadas, abandonaram as longas caminhadas à pé e passaram a utilizar carros e ônibus, meios de transporte ideais para cobrir as enormes distâncias que separam os aldeamentos. Neste aspecto, argumenta-se que hoje é melhor que no passado pois pode-se caminhar mais e mais longe.

⁴³Esta equivalência entre os termos aparece registrada no Vocabulário y Tesoro de Montoya (1876) que apresenta os seguintes significados para o termo *ycó*: “estar, morar, vivir, andar, entender en algo, ser”. Pissolato (2007:134) observa que entre os *Mbya* do litoral sudeste os termos *-iko* (“estar”, “viver”) e *-ikove* [*(-iko*, “viver”, *ve*: “mais tempo”, “ainda”)] estão associados ao caminhar como um modo de “permanecer vivo”, “continuar”.

A dimensão cosmológica apresentada no Capítulo 2 deixou evidente que o “caminhar” traz consigo o sentido da existência. A terra, os céus, o ar, as águas são grandes superfícies de deslocamento sobre as quais caminham todos os seres vivos. Deuses, animais, mortos, fantasmas, Brancos e os próprios *Mbya* e *Nhandéva* são todos *guataha* (“caminhantes”) que passam a vida andando sobre a Terra, descendo e subindo aos céus. Neste aspecto, parar é não existir.

Sua forma de viver/caminhar “de pé e de frente” se vê permanentemente ameaçada pela forma de viver/caminhar “deitado e de costas” dos “terrestres”. O encontro entre estes seres é inevitável. Inevitável por que, sendo caminhantes, vivem e andam em qualquer lugar, de tal modo que um encontro pode acontecer quando menos se espera. Para os *Mbya* e os *Nhandéva*, a identidade entre duas pessoas ou dois grupos é concebida como uma relação de consubstancialidade, determinada pela proximidade física. Atitudes que envolvem algum tipo de proximidade física como comer, dormir, andar junto ou pisar, sentar ou permanecer em locais “quentes” pelo calor deixado pelos corpos de outros seres podem, como consequência direta, gerar processos de transformação física e na “maneira de viver” das pessoas.

Como observei no capítulo 2 estes processos de transformação possuem vínculos com a constituição do parentesco. Na teoria *Mbya* e *Nhandéva* o parentesco vai sendo construído através de trocas substanciais durante toda a vida. Estas trocas, mantidas pela convivência, produzem um assemelhamento entre as pessoas que vivem/andam próximas. O parentesco constitui-se, assim, como um marcador das identidades coletivas, delimitando fronteiras entre as diversas coletividades existentes. A categoria *nhanderetarã kuery* (“nossos parentes”) estabelece uma espécie de limite entre o interior da sociabilidade nativa e o mundo externo. Internamente ela define uma série de conjunto de parentes, desde uma família nuclear, uma unidade de deslocamento, até conjuntos maiores como aldeias ou agrupamentos de aldeias. Nesses conjuntos as pessoas referem-se umas às outras por termos de parentesco como o “avô” (-*amoi*), avó (-*jaruyi*), “pai” (-*ru*) “mãe” (-*xy*), “irmão” (*pëgue/kyvy*), “irmã” (-*indy*), “filhos” (-*a’y*) e “filha”(-*ajy*). Externamente ela define a fronteira com os “terrestres”, entre os quais, cada espécie constitui seu próprio grupo de parentes.

Acompanhar os deslocamentos espaciais nas ruas, descritos no capítulo 3, foi uma oportunidade para observar os aspectos envolvidos nos processos de transformação da pessoa. A comensalidade foi um dos aspectos mais interessantes. Acostumado com as leituras das etnografias amazônicas que descrevem trocas de alimentos exóticos (ao menos do meu ponto de vista), vi meus acompanhantes tomando coca-cola, fanta e guaraná, repartindo pacotes de biscoitos recheados ou dividindo um pão francês com mortadela. Dormir juntos não foi um

problema a não ser pelo fato de que dormíamos sobre o ladrilho frio das estações rodoviárias ou no gramado molhado pelo orvalho das praças públicas – ainda assim, ficávamos felizes quando os guardas noturnos nos deixavam dormir em paz, quando não nos obrigavam a sair ou a sentar ao invés de deitar nos bancos.

O que estava em jogo neste processo de fazer parentes não era o tipo de alimento consumido, onde ou como dormíamos. Quando caminham juntos, demonstrar em atitudes, gestos e palavras que se tem uma “boa maneira de viver” é fundamental na fabricação de um “parente de verdade”. A “boa maneira de viver” de uma pessoa pode ser demonstrada na divisão dos alimentos, dos cigarros e do dinheiro, na ajuda que se dá à mãe que carrega uma criança de colo, no agasalho que se oferece para quem está com frio, nas “boas palavras” que são ditas e ouvidas.

O caminhar na cidade pareceu-me, à primeira vista, um obstáculo à nossa condutibilidade. Era preciso andar bastante para encontrar locais para dormir e descansar, para nos abrigarmos da chuva e do frio, para conseguirmos comida e dinheiro. E, em algumas situações, muita diplomacia para evitar conflitos com os Brancos, os “donos” dos lugares. Por outro lado, foi andando na cidade percebi com mais clareza a força do caminhar na vida dos meus acompanhantes. A cidade não lhes parecia um território distinto, estranho ou desconhecido, ao contrário, caminhavam com destreza, como quem sabe por onde anda. Conheciam bem sobre os pontos e linhas de ônibus, os nomes das ruas, as lojas onde comprar, as praças onde havia torneiras para beber água ou lavar uma peça de roupa.

A impressão que tive foi de que na cidade andávamos muito mais do que nas aldeias. É claro que nas ruas tínhamos um espaço mais amplo, tínhamos a nosso favor a velocidade dos ônibus que nos levavam de um ponto a outro em pouco minutos e o fato de não termos um local determinado para ficar nos obrigava a andar constantemente. No entanto, não refiro apenas a este modo de caminhar impulsionado pelo tráfego de pessoas e veículos. Meus acompanhantes diziam-me que “se alegravam” quando “passeavam” na cidade, gostavam de ver o comércio, as vitrines das lojas, a movimentação das pessoas e dos carros. Não é que preferissem a vida na cidade, pois mesmo quem já morou na cidade, dizia que a vida nas aldeias, junto aos parentes, era bem melhor. No entanto, andar na cidade parecia proporcionar ao caminhante uma experiência de “alegria” que a vida nas aldeias não oferecia da mesma maneira: diversão, distração, oportunidade de comer comidas diferentes, de conhecer pessoas e lugares novos, de ganhar dinheiro, de conseguir emprego. Como resumiu uma informante: “alegria de ver coisas diferentes que lá no posto não tem”.

No Capítulo 4 descrevo as figuras da alteridade que emergem desse caminhar “alegre” pelas ruas da cidade. Na recepção aos recém-chegados nas aldeias vimos que não são só os “terrestres” que são concebidos como Outros. O parente que “veio de longe”, por ter andado por diversos caminhos, pode ter constituído parentesco com seres não-humanos podendo, portanto, revelar-se como não-humano. Neste aspecto, “terrestres” e aqueles “vêm de longe” são o lugar chave de um sistema que produz transformações reversíveis no “estado” ou “condição” da pessoa. Eles produzem a diferença necessária para explicitar as diferenças entre “humanos” e “não-humanos”, “parentes” e “parentes verdadeiros”.

Vimos que os “terrestres” são ontologicamente idênticos aos *Mbya* e aos *Nhandéva*: foram criados por *Nhanderu* e suas almas (*nhe'ë*) também foram enviadas à Terra. No entanto, quando a “Primeira Terra” foi destruída, apenas os “humanos verdadeiros” “subiram” aos céus rompendo seus antigos laços de parentesco com aqueles que ficaram na Terra. Depois de criada a “Segunda Terra”, os que “subiram” foram enviados de volta. Seus antigos parentes “terrestres”, ao reencontrá-los aqui, os reconhecem como parentes e querem restabelecer o relacionamento que a distância separou. No entanto, os que “subiram” não os querem como parentes, dizendo que os seus “parentes verdadeiros” são os deuses que estão nos céus.

São duas as noções de parentesco com as quais humanos têm que operar: uma que é dada pela origem comum que torna todos “parentes” (*-etarã*) uns dos outros e a outra é o “parentesco verdadeiro” (*-etarã ete*) que para se constituir precisa ser fabricado. O *-etarã*, o parentesco dado pela *nhe'e*, reúne todos os seres viventes na “grande família” daqueles que foram criados por *Nhanderu*. Essa identidade original deixa aberto o campo de possibilidades de transformação do ser. É este parentesco original que torna a condição humana instável, lugar de passagem e de transformação. Transformações como a do *-jepota*, a transformação da pessoa em animal, a concepção e nascimento de crianças através do envio, pelos deuses, de “almas-palavras” que se transformam em humanas na Terra, podem ser interpretados como metamorfoses que são possíveis porque têm como fundo um parentesco universal.

Por sua vez, o “parentesco verdadeiro” atua para demarcar a diferença que a noção *-etarã* não é capaz sustentar. Para os *Mbya* e os *Nhandéva*, fabricar uma diferença interna num campo onde o parentesco se mostra indiferenciado é fundamental para que possam se reconhecer e serem reconhecidos pelos deuses, aqueles com quem realmente desejam se aparentar. Como essa diferença não é dada, para existir precisa ser construída. Construção que, como vimos, se dá basicamente pela convivência e pela comensalidade.

O *nhandereko*, “boa maneira de viver”, demarca os limites da sociabilidade, da identidade e do parentesco, potencializando capacidades especiais que permitem aos seus membros relacionarem-se de um modo particular com as divindades. A diferença quanto a constituição física e a “maneira de viver” dos seres é o que determina os limites dessa relação. Assim, os corpos de “madeira” (*yvyra*) dos *Mbya* e *Nhandéva* permitem-lhes contatos freqüentes com os deuses, seja “ouvindo”, “falando”, “lembrando” ou “sendo lembrados” por eles, seja através de visitas freqüentes que se dão através do envio de *nhe’ë* do céu para Terra e da Terra para os céus.

Os Outros, por terem “má maneira de viver” e uma constituição física distinta, ainda que sejam originalmente parentes, estão incapacitados de manter relacionamento com as divindades: lembram-se e são lembrados por eles. No entanto, por viverem distantes não podem ouvi-los, nem falar com eles, não recebem suas visitas, nem podem visitá-los.

Esta distinção entre “humanos” e “terrestres” pode ser melhor compreendida através da noção de pessoa, tema que teve grande desenvolvimento entre os estudiosos dos Guarani. Não pretendo retomar aqui o conteúdo destas noções apresentadas em detalhe no Capítulo 2. No entanto, gostaria de chamar a atenção para a marca do humano como lugar da ambivalência, tema desenvolvido na abordagem de H  l  ne Clastres (1978).    certo que a distin  o entre os princípios celeste e terrestre da pessoa    uma questão apontada por diversos estudiosos como Nimuendaju ([1914]1987), Cadogan (1959) e Schaden. No entanto, considero que H  l  ne Clastres (1978:95) tenha contribuído de modo especial para definir a posi  o da humanidade nesta polaridade demonstrando que a “condi  o humana” se equilibra num eixo intermediário entre a animalidade na “terra imperfeita” e a divindade na “terra sem mal”. Esse aspecto duplo da vida humana em si mesmo teria gerado uma “dupla   tica”: a que busca evitar a regressão animal da pessoa (*-jepota*) e aquela que busca superar a condi  o humana e atingir a divindade (*aguyje*). A “condi  o humana”, explica H  l  ne Clastres, “se situa entre duas nega  es possíveis da sociedade”: uma que a situa “do lado da natureza e da animalidade” (que) “consiste em ignorar as exigências da vida social” e uma outra que “consiste, não em desconhecer a ordem social (...) mas ultrapassar essa condi  o” (H. Clastres, 1978:95).

Minha inten  o ao retomar estas questões nestas páginas finais    tentar uma compreensão mais consistente da rela  o entre humanos/deuses/terrestres e, assim, enfatizar a interpreta  o sobre os deslocamentos espaciais que acompanhei. Como o leitor p  de constatar no desenvolvimento desta tese, afirmei que o parentesco se constitui como rela  o essencial entre humanos/não-humanos e divindades. De fato, como vimos, os *Mbya* e os *Nhandéva* se

relacionam com seus deuses como se fossem seus “verdadeiros parentes”, chamando-os, inclusive, por termos de parentesco consubstancial como: “pai”, “mãe”, “avô”, avó”, “irmão”. De outro lado, consideram os “terrestres” como não-parentes, ou ao menos não como “verdadeiros parentes”, embora reconheçam o parentesco original entre eles. De todo modo, o que gostaria de destacar é que estas relações (ou a sua negação) não são concebidas como permanentes, nem plenamente asseguradas, pelo menos enquanto a pessoa viver nesta Terra. Somente com a morte é possível ultrapassar definitivamente a condição humana, momento em que o indivíduo alcança a imortalidade e vai viver junto aos deuses, ou então se submeterá a viver a porção terrestre.

Recuperar a dimensão da “ambivalência do humano”, tal como proposto por Hélène Castres, parece-me fundamental para a compreensão destas relações. Entre os dois pólos que separam a condição divina e terrestre há um movimento constante de oscilação - justamente o lugar da ambivalência do humano. Posição intermediária entre dois Outros, a condição humana não constitui uma condição em si, ela opera para produzir a diferença entre os termos. Em outras palavras, ela potencializa as polaridades distinguindo o mundo ideal da perfeição absoluta e o seu oposto, a vida das imperfeições terrenas⁴⁴. Deste ponto de vista, a constituição do parentesco é um processo que nunca termina, está sempre por fazer, desfazer, e refazer.

No que se refere aos deslocamentos espaciais, penso que estas considerações são bastante produtivas no sentido de pensarmos uma alternativa que seja menos centrada na idéia de uma “busca por” que tem caracterizado os estudos dos Guarani contemporâneos. Em minha opinião, o problema destas abordagens é que elas se fixam nas polaridades da noção da pessoa, dando pouca atenção ao movimento que acontece entre os pólos. Concebem a humanidade como um terceiro elemento da pessoa – um pêndulo que oscila entre a divindade e a animalidade. Como conseqüência, os deslocamentos espaciais emergem como um reflexo do movimento do pêndulo, que ora pende para a divindade, ora para efeitos negativos da desumanização. Em efeito, teríamos, por exemplo, a busca por lugares à beira do oceano, a procura por terras com condições ecológico-ambientais apropriadas ao “modo de ser” ou a procura por contextos mais apropriados à duração da vida. Como já observei na Introdução, o principal problema destas abordagens é a tentativa de se encontrar uma justificativa lógica que explique os deslocamentos espaciais. Partem de uma idéia de que o “andar” (– *guata*) é

⁴⁴ Viveiros de Castro (1986:623-700) apresenta uma discussão detalhada sobre a teoria da pessoa Guarani, e estabelece uma comparação com as noções de outros grupos Tupi.

intercalado por períodos de movimento e parada, concepção que para, os *Mbya* e *Nhandéva*, é impensável.

Evidentemente não se pode descartar a hipótese de que muitas pessoas se desloquem de uma aldeia a outra ou de um lugar a outro em busca de melhores condições de vida (materiais ou simbólicas). Em se tratando das aldeias onde permaneci, quase sempre superpovoadas e desmatadas o que mais ouvi dos moradores foi o desejo de se mudar, de encontrar um lugar melhor para fazer casa e roça. No entanto, nos deslocamentos que acompanhei, meus amigos não pareciam estar tão claramente motivados por essas “buscas”. Caminhavam, como já me referi, por razões pessoais e não se concebiam como parados, mesmo morando por muitos anos num posto indígena.

Os deslocamentos espaciais parecem ativar simultaneamente os princípios celeste e terrestre da pessoa constituindo-se como uma experiência de transformação que perpassa toda a vida do caminhante. Ao caminhar sobre a superfície da Terra, ele pode experimentar a “boa maneira de viver”, condição que o situa no pólo da divindade, e também o modo *-axy* de viver que o situa ao lado da porção terrestre. É neste intervalo entre um pólo e outro que se inscreve a experiência da humanidade *Mbya* e *Nhandéva*. Nesse aspecto, pode-se argumentar que o deslocamento traz consigo o desejo do caminhante de viver essa instabilidade. Só quem experimenta a instabilidade pode adquirir a condição humana visto ser esta um produto do processo de separação ou diferenciação entre as polaridades celeste e terrestre.

Toda a vigilância que se instaura sobre o comportamento do recém-chegado, tal como descrita no Capítulo 4, pode ser interpretada, sob este ponto de vista, como uma preocupação dos anfitriões em saber onde se situa a humanidade “daquele que vem de longe”. Para isso é que os anfitriões insistem em saber por onde ele andou, com quem se relacionou, observam com atenção que o ele come, se é solidário, se gosta de dançar, se fuma o cachimbo, se sabe dizer e ouvir “boas palavras”.

Talvez a atenção com que os *Mbya* e os *Nhandéva* tratam os portadores do “mal” seja fruto do reconhecimento de que toda tentativa de se situar na humanidade envolve o risco de se introduzir a desumanização. É provavelmente por isso que as pessoas que apresentam “má maneira de viver” são insistentemente aconselhadas, submetidas a rituais de curas, convidadas para dançar, cantar, ouvir e dizer “boas palavras” na Casa de Rezas. Mesmo aquelas que são surradas e expulsas parecem não guardar rancor dos seus algozes. Como me disse um informante *Nhandéva* tempos depois de ser surrado e expulso do Ocoy: “foi bom para eu aprender. Não estava andando num mau caminho”.

A Casa de Rezas, principal espaço de convívio entre quem vive há mais tempo na aldeia e quem acabou de chegar, é parte essencial do processo de transformação do “parente que veio de longe” num “parente verdadeiro”. A experiência da divinização que ali se vive é um aspecto bastante enfatizado na etnografia dos Guarani. No entanto, pouco se comenta sobre os obstáculos que ali se colocam, e seu vínculo com os deslocamentos espaciais. Os recém-chegados e os anfitriões querem demonstrar uns aos outros que são humanos de verdade. Para isso dançam até limite da resistência física, desenvolvem performances que põem à prova o desejo de cair em pé, demonstram capacidades de ouvir e falar “boas palavras”, são generosos na partilha de fumo e caium.

* * *

A abordagem de Hélène Clastres localiza a questão da superação da condição humana na sucessão temporal, no devir representado pelo *aguyje*, o movimento vertical que permite à pessoa alcançar a Terra sem mal. Na cosmologia *Mbya* e *Nhandéva* a imortalidade como condição perpétua não me parece bem estabelecida na medida em que existe um movimento constante de almas que sobem e descem entre o céu e a Terra. A lógica é que uma pessoa que apresenta uma “boa maneira de viver”, ao morrer, alcance a perfeição e vá viver para sempre juntos os deuses. No entanto, existe também um movimento inverso: almas que vivem no céu e que se deslocam para viver como humanos na Terra. Não se trata, como já foi dito no Capítulo 2 de uma teoria da reencarnação, pois nem sempre as almas que sobem são as mesmas que descem.

Minha impressão, já exposta no Capítulo 2, é que a vida na Terra e a vida nos céus são concebidas como um *continuum* ligadas que estão pelo deslocamento freqüente das almas. A Terra como lugar da imperfeição adquire um sentido positivo à medida que oferece condições de vida plena, com saúde e alegria, produzidas pela fabricação do “parentesco verdadeiro”, que situa as pessoas na posição privilegiada e instável da humanidade. Privilegiada por que ela abre a possibilidade de se constituir o parentesco com os deuses, assegurando as condições ideais para uma vida perfeita aqui mesmo na Terra. Instável por que esta vida se vê permanentemente ameaçada pelas formas de vida terrenas.

Por sua vez, o céu, lugar da perfeição, é também um espaço instável. As almas que lá vivem podem descer à Terra e, neste movimento, podem perder a condição divina. Descem por vontade própria quando uma pessoa vai nascer, enviadas por *Nhanderu*, ou porque têm saudade de seus parentes na Terra.

A meu ver, esta perspectiva que define o caráter transitório da vida humana na Terra e das almas no céu confere um valor à mobilidade enquanto prática da transformação. O

movimento contínuo de humanos e almas entre o céu e a Terra pode ser interpretado como um movimento de produção da humanidade. Para os humanos que vivem na Terra imperfeita “ouvir” e “falar” com as almas divinas, receber a visita delas e visitá-las fortalece a sua existência na Terra, e assegura o seu deslocamento, ao morrer, para o céu. Se a vida humana na Terra se constitui no espaço intermediário dos pólos divino e terrestre, o deslocamento espacial permite a experiência concreta e, digamos, concentrada, da condição humana.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Rubens F. Thomas de. 1991. *O projeto Kaiowá-Nhandéva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Nhandéva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- _____. 1995. *Laudo Antropológico sobre a Comunidade Guarani Nhandeva do Oco'y/Jacutinga – PR*. Associação Brasileira de Antropologia – ABA, Rio de Janeiro.
- ALMEIDA, Rubem F. T. & MURA, Fabio. 2004. Historia y Territorio entre los Guarani de Mato Grosso del Sul, Brasil. In: *Revista de Índias*. Departamento de Historia da América. Volume LXIV, Número 230, Enero-Abril.
- ASSIS, Cecy Fernandes de. 2000. *Ñe' ë Ryru Avañe' ë*. São Paulo: Cecy Fernandes de Assis, Edição Própria.
- AZARA, Félix. [1847] 1990. *Descripción General del Paraguay*. Alianza Editorial, Madrid.
- BARRET, Rafael. 1929. *Lo que son los yerbales paraguayos*. Buenos Aires: La Protesta.
- BEJARANO, Ramón César. 1979. *Caciques guaraníes de la época colonial*. Asunción, Editorial Toledo.
- BERTONI, Moisés Santiago. 1954. *La Civilización Guaraní. Parte II: Religión y Moral*. Asunción/Buenos Aires: Editorial Indoamericana.
- BLACK, William Harold. 1948. *The Relationship between Tupi-Guarani Shamans and Chiefs*. M. A. Thesis, Berkeley, University of California.
- BONATO, Rogério R. 2002. *Ara'puka: conflitos e labirintos do paraíso*. Curitiba: R.R. Bonato.
- CABEZA DE VACA. Álvaro Nuñez. 1999. *Naufrações e Comentários*. Tradução: Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L & M.
- CAIAFA, Janice. 1985. *O Movimento Punk na cidade. A invasão dos bandos sub*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- CADOGAN, León. 1952. El concepto Guarani de “Alma”: su interpretacion semantica. In: *Folia Linguistica Americana* 1(1): 1-4..
- _____. 1959. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim no. 227, Antropologia no. 5.
- _____. 1960. En torno a la Aculturación de los Mbya-Guarani del Guairá. *América Indígena*. México. v. XX.

- CORTESÃO, Jaime (org). 1951. *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- CHAMORRO, Graciela. 1995. *Kurusu Ñe'ëngatu*: palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).
- _____. 2004. La buena palabra experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. In: *Revista de Índias*. Departamento de Historia da América. Volume LXIV, Número 230, Enero-Abril.
- CHASE-SARDI, Miguel. 1989. El tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbya-Guarani. *Suplemento Antropológico* 24(4): 33-41. Asunción.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CLASTRES, Pierre. 1995. *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os ache, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro, Editora 34.
- COELHO DOS SANTOS, Silvio. 1971. A situação dos indígenas no sul do Brasil. In: La situación del indígena in América del Sur, Tierra Nueva, Biblioteca Científica, 421-424.
- COMBÉS, Isabelle & SAIGNES, Thierry. 1991. *Alter Ego Naissance de L'identité Chiriguano*. Cahiers de L'Homme (Ethnologie, Géographie, Linguistique). Paris: Ed. L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1980. *Capitalisme et Schizophrénie – Mille Plateaux*. Minuit:Paris (tradução espanhola, 1988, Valencia, Pre-textos).
- DELEUZE, G. 1990. "Philosophie" in Pourparlers. Minuit (165-184) :Paris.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2002a. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani. In: *Seminário de Etnologia Indígena*, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 2002b. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8(2): 7-44.
- FLORES, Moacyr. 1997. *Reduções jesuíticas dos Guaranis*. EDIPUCRS, Porto Alegre.

- GARLET, Ivori José, 1997. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- GARLET, Ivori José & ASSIS, Valéria S. 1999. Diagnóstico da População Mbya-Guarani no Sul do Brasil. *Cadernos do COMIN*. São Leopoldo, RS, Número 7.
- GARLET, Ivori José & SOARES, André Luis. 1995. Uma apresentação do ritual de chegada entre Mbya-Guarani. In: *Anais da V Reunião de Antropologia [Mercosul]*. Tramandaí, RS.
- GALVÃO, Eduardo. 1960. Áreas culturais indígenas do Brasil 1900-1959. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., Antropologia, nº 8, Belém.
- GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. 2001. Os Guarani-Mbyá e a Superação da Condição Humana. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília.
- HALBWACHS, Maurice. 1968. *La mémoire collective*. Bibliothèque de Sociologie Contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France.
- HITA, Susana Ramírez. 1994. Entre el cielo y la tierra. Salud y enfermedad en la mitología mbyá. In: *Suplemento Antropológico* (Centro de Estudios Antropológicos UCA). Diciembre.
- KOENIGSWALD, 1908. Gustav Von. *Die Cayuás*. Globus XCII. Braunschweig. Tradução, F. W. Summer, mimeo, Asunción, pp 13.
- LADEIRA, Maria Inês. 1992. *O caminhar sob a luz: o território Mbya a beira do oceano*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- LE GOFF, Jacques. 1996. *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- MELIÀ, Bartolomeu. 1981. El 'modo de ser 'Guarani en la primeira documentación jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, vol. 24.
- _____. 1988. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, vol. 5, Universidad Católica, Asunción.
- _____. 1990. A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*. 33 (33-46). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MELIÀ, B. & SAUL, M. V. A., & MURARO, V. F. 1987. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. FUNDAMES, Centro de Cultura Missioneira, Santo Ângelo, RS.
- MELIÀ, Bartolomeu et alii. 1989. *O Rosto Índio de Deus*. Série VII. Desafios da Religião do Povo. Vozes, São Paulo.

- MELIÀ, Bartolomeu, Friedl GRUNBERG & Georg GRUNBERG. 1976. *Los Pai-Tavyterã – etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- MELATTI, Julio C. 1980. *Índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- _____. 1997. *Índios da América do Sul - Áreas Etnográficas*. Brasília, UNB, 2 vol. (mimeo).
- MELLO, Flavia Cristina. 2001. *Aata Tape Rupy – seguindo pela estrada*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina.
- METRAUX, Alfred. 1927. Migrations historique des tupi-guarani. In *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. XIX 1-45, Paris.
- MONTEIRO, John Manuel. 1992. Os índios Guaraní e a história do Brasil Meridional - séc. XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela C. da. (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP, SMC, Companhia das Letras. p. 475-98.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1876. *Gramática y diccionarios (Arte, Vocabulario y Tesoro) de la lengua tupi ó guarani*: Viena y Paris.
- MONTOYA, Antonio Ruiz Pe. [1639] 1985. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. 1ª edição brasileira. Martins Livreiro Editor, Porto Alegre.
- MOTA, Lúcio Tadeu. 1994. *As guerras dos índios Kaingang*. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Ed. Universidade Estadual de Maringá.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. [1914] 1987. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/ Edusp.
- PIRES, Maria Lígia Moura. 1975. *Guarani e Kaingang no Paraná*. Um estudo de relações intertribais. Dissertação de Mestrado (orientador: OLIVEIRA, Roberto Cardoso). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNB.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2006. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, 366p.
- QUEVEDO, Julio. 1998. A guerra guaraníica e as constrações do colonialismo espanhol. In: *Anais do VI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*. Cascavel: EDUNIOESTE.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. *O povo brasileiro: evolução e sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

- RIBEIRO, Sarah Iurkiv Gomes Tibes. 2002. *O horizonte é a Terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os Guarani no oeste do Paraná (1977-1997)*. Tese de Doutorado (orientadora: DOS SANTOS, Maria Cristina). Programa de Pós-Graduação em História. PUCRS, Porto Alegre.
- SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 1988. A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etnosociológico. São Paulo, Edusp.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. 1998. Missões no Guairá: Espaço e Territorialidade nas Missões Jesuíticas do Guairá. In: *Anais do VI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*. Cascavel: EDUNIOESTE.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- SUSNIK, Branislava. 1979. *Los aborígenes del Paraguai: etnohistória de los Guaranies. Época Colonial*. Asunción, Museu Etnográfico Andres Barbedo.
- SUSNIK, Branislava. & CHASE-SARDI, Miguel. 1995. *Los Indios del Paraguay*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- VILAÇA, Aparecida. 2002. Making kin out of others in Amazonia. In: *Journal of Anthropological Institute*, (N.S.) 8: 347-365.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. Nimuendaju e os Guarani. In: *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo.
- _____. 1986. *Araweté. Os deuses canibais*. Jorge Zahar/ ANPOCS.
- _____. 1995. Pensando o parentesco ameríndio. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.) *Antropologia do Parentesco*. Estudos Ameríndios. UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify Edições.
- VIRILIO, P. 1977. *Vitesse et Politique – essai de dromologie*. Paris: Galilée.

APÊNDICE A

Narrativas Mbya e Nhandéva

Ñanerembypy ñepyrõ reko ñemo mbe'u

“Histórias do começo do mundo”

Mitakoï

Mito dos gêmeos

Nhandecy, a esposa de *Nhanderu*, grávida dos gêmeos Sol e Lua, conta ao marido que apenas *Kuaray* (Sol), é seu filho. *Jaxy* (Lua), o outro filho que ela carrega no ventre, é filha do irmão de seu marido. Se marido não desconfiou de nada por que, naquele tempo, para se fazer filhos, bastava o marido passar a mão na barriga da mulher e ela engravidava. Decepcionado, seu marido, pega sua rede, o arco e a flecha e vai embora. Enquanto caminha vai marcando sua passagem com penas de arara deixadas nos galhos das árvores. *Nhandecy* diz às crianças: “vamos atrás de seu pai”. Tentando segui-lo *Nhandecy* vai recolhendo e juntando as penas de arara nos caminhos. As crianças falam com a mãe de dentro de sua barriga e vão lhe orientando quanto aos caminhos a seguir. Os gêmeos são tagarelas, tudo que vêm no caminho pedem que sua mãe apanhe para eles. Uma das crianças pediu uma flor de maracujá mas quando sua mãe foi apanhá-la foi mordida por marimbondo. Irritada, a mãe bateu na barriga dizendo que não atenderia mais aos pedidos das crianças. Ressentidas, as crianças se calaram. Chegando numa encruzilhada a mãe pergunta que direção deve tomar. Por mais que a mãe insistia na pergunta as crianças permanecem caladas. Ela então decide seguir caminhando. Mais adiante ela encontra outra encruzilhada: um dos caminhos é bem largo o outro é estreito. Ela volta a perguntar aos gêmeos que caminho seguir, desta vez fala com ternura acariciando a barriga. Mas eles permanecem calados. A mãe então decide seguir o caminhos mais largo, que lhe pareceu mais bonito. Logo avistou uma casa onde vivia uma idosa. A idosa era a avó dos jaguares. Naquele tempo os jaguares tinha a forma de gente (*ava*). Quando a mulher chegou a idosa logo perguntou: “por que você veio aqui? Meus netos são muito perigosos”. Mas *Nhandecy* não quis voltar. Vendo que *Nhandecy* ia mesmo ficar a idosa virou um cesto em cima dela para escondê-la dos seus netos jaguares. À tardinha eles foram chegando. Primeiro chegaram os pequenos e foram logo dizendo: “avó, tem carne? Tem carne?”. E avó dizia: “como teria carne aqui se eu não fui no mato caçar?”. Os jaguares maiores foram chegando e perguntavam a mesma coisa. Avó dava sempre a mesma resposta. Quando por fim chegou o mais velho dos jaguares ele foi logo afirmando: “aqui tem carne”. Virou o cesto onde estava *Nhandecy* e repartiu seus pedaços com seus outros irmãos. A placenta junto com as crianças

foi dada para a sua avó comer. A avó disse: “vou assar essas crianças”. Ela pôs no fogo mas o fogo apagou. Resolveu então ferver, mas quando mergulhou as crianças na fervura a água se esfriou. Então a avó pensou: “vou socar no pilão”. Mas socar as crianças era impossível, elas pulavam de lado para outro e idosa não conseguia acertá-las. Ela resolveu então que as espetaria num pau, mas o espeto não furava suas carnes. Então ela resolveu colocá-las numa peneira para secar e criá-las como seus *guaxo* (animalzinhos de estimação). Os gêmeos secaram, levantaram e saíram andando. O Sol era um pouco maior, a Lua, primeiro engatinhou, depois começou a andar. Eles não sabiam que seus avós tinham comido sua mãe. Os dois estavam sempre juntos, brincando no terreiro da casa. Quando a Lua via qualquer coisa, uma borboleta voando, o Sol dizia: “essa é uma borboleta”. É assim que ele começou a dar nome para tudo. O Sol pediu ao seu avô que fizesse um arco e uma flecha. O avô fez duas pequenas flechas para que eles matassem passarinhos. Eles sempre traziam passarinhos para seus parentes jaguares comer. As crianças foram crescendo e pedindo flechas cada vez maiores. Um dia o Sol convidou a Lua para ir caçar mais longe. Não ouviram os conselhos de sua avó que diziam: “eu não quero que vocês entrem naquele lado do mato”. Era um mato bonito, vistoso, bem fechado. Mesmo assim, o Sol convenceu a Lua a segui-lo para ver o que tinha ali que seus avós tanto escondiam. Chegando lá viram um monte de papagaios coloridos comendo o fruto do *apepu*. Combinaram que cada um ia para um lado e, mais adiante, se encontrariam naquele mesmo lugar. A Lua não caçava muito bem, sempre errava o alvo. O Sol, ao contrário, era um excelente caçador. Quando a Lua tentou flechar um papagaio e lhe falou: “você estão alimentando aqueles que começaram sua mãe”. A Lua gritou para o irmão Sol: “venha aqui um pouco”. O Sol chegou perto e a Lua falou: “aqui tem um papagaio que está falando uma coisa que eu não entendo”. Tentando ouvi-lo falar, o Sol disse a Lua que atirasse mais uma vez a flecha no papagaio. De novo a Lua não acertou. Outra vez o papagaio repetiu: “você estão alimentando aqueles que começaram sua mãe”. Imediatamente, o Sol caiu ao chão em prantos. Explicou ao seu irmão o que o papagaio estava dizendo e os dois choraram sem parar o dia todo. À tardinha eles se levantaram e enxugaram as lágrimas. Com um sopro o Sol devolveu a vida ao passarinhos que havia juntado para alimentar os jaguares. Cada pássaro que saía voando ele dava um nome. Foi assim que surgiram os pássaros que conhecemos hoje. Para não chegar de mãos vazias em casa os gêmeos resolveram levar apenas um pequeno beija-flor. Ao chegar os avós foram logo perguntando por que não trouxeram os passarinhos. As crianças disseram que haviam sido picados por marimbondos, que estavam com os olhos inchados - mas era de tanto chorar. Os avós prometeram que pela amanhã iriam para o mato queimar a caixa de marimbondo. Eles desconfiaram que as crianças pudessem ter

descoberto que foram eles que comeram a sua mãe. Logo que chegou em casa o Sol começou a procurar os ossos de sua mãe no terreiro. Mas acabou os encontrando à beira do mato. O Sol chamou seu irmão e falou: “eu encontrei os ossos da nossa mãe todo espalhados, vamos juntá-los”. O Sol avisou a Lua que quando os juntasse jamais dissesse: “eu quero mamar! Eu quero mamar!”. Três vezes o Sol juntou os ossos da mãe, três vezes a Lua pediu para mamar. Na última tentativa, sua mãe ressurgiu intacta.. E a Lua foi logo dizendo: “eu quero mamar”. E o corpo da mãe se transformou novamente em ossos. O Sol resolveu tentar mais uma vez e a mãe novamente surgiu e, mais uma vez a Lua disse: “eu quero mamar”, mais uma vez a mãe se transformou em ossos. Foi assim por mais três vezes. Então, mais uma vez, o Sol juntou os ossos e falou: “agora vou soltar esse animal” e dos ossos da mãe surgiu uma paca que correu para o mato. O sol disse para a Lua: “vamos fazer uma armadilha para pegar os jaguares bem na entrada do caminho dos jaguares. Quando os jaguares viram os gêmeos fazendo a armadilha perguntaram o que era aquilo. O Sol respondeu: “é uma armadilha para pegar ratos”. Os jaguares riram dizendo que sendo feita de sabugo de milho não ia pegar nada. Então o Sol falou para um jaguar: “entra aqui para experimentar”. Rindo, o jaguar entrou e morreu preso na armadilha. O Sol e a Lua retiraram seu corpo o jogaram num poço. Várias vezes os irmãos repetiram essa ação até que quase todos os jaguares fossem mortos. No entanto, um dos últimos jaguares viu quando um deles foi morto. Quando o Sol pediu-lhe que entrasse na armadilha ele recuou e foi embora. Todos os jaguares morreram. Restou apenas o mais velho, seu avô e as mulheres-jaguar. O Sol voltou para casa de seus avós, deitou-se na rede e ficou pensando em como matar os outros jaguares que sobraram. De manhã os gêmeos foram para o mato e trouxeram guavirova para alimentar os jaguares. A guavirova não existia, foi criada naquele instante. Os jaguares comeram e gostaram. A avó disse-lhes que pela manhã fossem com seus irmãos jaguares buscar mais guavirova no mato. O Sol falou: “a guavirova fica do outro lado do rio, para coletá-la temos que fazer uma ponte”. No outro dia de manhã, quando se aproximaram das margens do rio o Sol pegou seu arco e esticou sobre o rio. O Sol segurou numa das extremidades e a Lua na outra. Quando os jaguares começaram a passar sobre o arco em forma de ponte o Sol deu um sinal para a Lua e viraram o arco para que os jaguares caíssem na água. Aqueles que caíram na água se transformaram em *ypo* (“animais aquáticos”). No entanto, com a Lua virou muito devagar seu arco, um dos jaguares agarrou-se nele e caiu em terra. Era uma jaguar grávida. Um do seus filhotes era um macho, é por isso que existem jaguares até hoje. O Sol ficou muito bravo com a Lua. Deixou-o numa margem do rio e seguiu caminhando na outra margem. Mas, mesmo em margens opostas eles continuavam conversando. No caminho a Lua achou uma palmeira carregados de frutos aguaf. “Que fruta

amarela é essa?”, perguntou a Lua. “É o aguai”, disse o Sol. O Sol disse para a lua juntar as sementes de aguai e por fogo. As sementes começaram a explodir como pipoca e a Lua passou para o outro lado do rio. Os dois irmãos passaram a caminhar juntos. No caminho, margeando o rio, o sol balançava as varas de bambu e quando as folhas caíam se transformavam em peixes (*pyky*). Continuaram andando e viram o *Anhã* (o “mal”, “o diabo”) pescando. “Fica aqui”, disse o Sol à Lua, “eu vou enganar o *Anhã*”. Então o Sol entrou devagarinho na água, retirou a isca e puxou o anzol de *Anhã*. O *Anhã* assustado tentou puxar, mas o Sol, esperto, conseguiu escapar. A Lua quis fazer o mesmo. Mas, o Sol avisou: “cuidado, não coloque o anzol na boca”. A Lua fez como o Sol, mergulhou devagarinho e chegou até o anzol do *Anhã*. No entanto, quando a Lua foi tirar a isca o *Anhã* puxou e o trouxe para fora da água. Pensando que fosse um peixe o *Anhã* pôs a Lua no cesto e se foi. No outro dia cedo, o Sol foi para a casa de *Anhã* e o viu cozinhando. *Anhã* lhe viu, pediu entrasse, sentasse e lhe ofereceu comida. O Sol agradeceu dizendo que só queria os ossos completos com *mbaipy* (massa de milho). Depois de devorar a carne, *Anhã* deu-lhe os ossos com *mbaipy* com o qual o Sol formaria o miolo da cabeça da Lua. Juntando os ossos e o *mbaipy* o Sol refez o corpo da Lua. O corpo que surgiu já não era mais aquele fruto da traição de sua mãe, era um corpo novo, “sem mal”. Os irmãos continuaram andando pelo mato seguidos por *Anhã*. A intenção de *Anhã* era caçá-los e devorá-los. O Sol disse então a *Anhã*: “vou fazer um animal de caça para você comer”. O Sol pensou num cedro e um cedro cheio de frutos apareceu. O Sol subiu na árvore e pediu para *Anhã* que o aguardasse embaixo da árvore. O Sol balançou seus galhos e os frutos de cedro caíram em forma de quatis. *Anhã* tratou logo de encher seu cesto e assim continuou andando com eles. Depois de ter feito tudo o que existe o Sol sentiu vontade de procurar seu verdadeiro pai. Antes de subir para o céu, de um cesto, o sol fez uma mulher para ser sua irmã. Depois, emendou uma flecha na outra para poder alcançar o céu e pediu que sua irmã subisse. Quando ela subiu o Sol ficou olhando e desejando sua genitália. Envergonhada, ela desceu. Tentou três vezes e três vezes ele a desejou. Então o Sol pediu que *Anhã* e Lua subissem. Assim o fizeram tranquilamente. Em seguida, ele próprio subiu. Enquanto subia ia retirando as flechas. Sem poder subir, sua irmã ficou embaixo. Dizem que é o urutau, um pássaro que grita à noite como uma pessoa. É sua irmã se lamentando por não ter subido.

Anhã Poapë

Certa vez o *Poapë* (‘unha comprida’) raptou um jovem Guarani que armava sua armadilha no mato e o levou para casa: um profundo buraco no chão. Naquele tempo os Brancos já abriam caminhos no mato. *Poapë* caçava e comia os brancos. Sua casa vivia

entulhada de ossos. *Poapë* sabia falar Guarani e os dois se entendiam bem. Era uma *Poapë Kunha* (mulher, fêmea). Um dia ela ficou grávida do jovem. Ele sempre tentava fugir, mas *Poapë* o impedia postando-se irada na saída do buraco. Ele tinha muito medo de ser comido por ela. Um dia *Poapë* perguntou se o jovem tinha parentes. Ele respondeu: “tenho sim, minha mãe”. Ele ficou com medo de dizer que tinha muitos parentes perto dali pois sabia que *Poapë* iria comê-los. *Poapë* perguntou: “você não me levaria até à sua mãe?”. “Levo sim”, respondeu o jovem. Ele pensou que seria uma boa oportunidade para escapar de *Poapë*. Levaram o filho junto e no caminho encontraram um rio. *Poapë* disse: “eu não passo em rio”. O jovem respondeu: “então eu vou procurar um pau para fazer uma ponte”. Ele aproveitou a oportunidade e embrenhou-se no mato. *Poapë* gritava desesperada: “vem me buscar, vem me buscar”. Com muita raiva *Poapë* pulou na água e se matou. O filho deles sobreviveu e foi assim que surgiu os Guarani antigos, os Guarani do mato, aqueles que comiam gente. Hoje eles não existem mais. Desapareceram quando os brancos começaram a derrubar a floresta.

Anhã Eira Jagua

Eira Jagua tinha a forma da irara (*Tayra barbara*). Um certo cacique deu sua filha para se casar com o *Eira Jagua*. Desse casamento nasceram filhos meio Guarani, meio *Eira Jagua*. Quando esses filhos cresceram toda a aldeia do cacique tornou-se prisioneira dos *Eira Jagua*. Eles prenderam os Guarani para mais tarde comê-los. Nesse tempo já havia muitos brancos vivendo por ali. Certo dia *Eira Jagua* falou para seu sogro-cacique: “hoje vamos caçar, eu sei onde tem muitos brancos”. Eles caminharam e saíram numa estrada, ali avistaram um branco. Se esconderam atrás de uma tora de madeira e ficaram observando o branco passar. O branco tinha um revólver na cintura. *Eira Jagua* e seu sogro usavam flechas. *Eira Jagua* deu uma flechada no branco e o sogro tirou-lhe o revólver da cintura. Os Guarani conheciam revólver, mas *Eira Jagua* não sabia para que servia a arma. *Eira Jagua* devorou o branco, mas o sogro não comia carne de branco, só de *vixo*. Continuaram caminhando e logo depois ouviram um barulho no mato: eram uns Guarani coletando mel. *Eira Jagua* quis comê-los, mas ao apontar a flecha na direção deles o sogro disparou-lhe um tiro, mas apenas o feriu. Aproveitando que *Eira Jagua* se debatia ferido no chão, o sogro correu ao encontro dos Guarani. Contou-lhes que sua aldeia era prisioneira dos *Eira Jagua* e que eles deveriam fugir pois, do contrário, poderiam ser igualmente aprisionados e devorados. Mas aqueles Guarani não acreditaram na história e continuaram coletando o mel. Naquele mesmo dia o *Eira Jagua* chegou na aldeia e comeu a todos.

Anhã Tai Vava

Um cavaleiro paraguaio abria uma estrada no mato. Parou para descansar, amarrou seu cavalo numa árvore e começou a assar um pedaço de carne. O cheiro atraiu o *Anhã Tai Vava* (dente comprido). *Tai Vava* falava a nossa língua e pediu um pedaço da carne assada. Com medo, o paraguaio ofereceu toda a carne. *Tai Vava* devorou tudo rapidamente e pediu mais. Mas não havia mais carne e o paraguaio ficou com medo de ser devorado. “Eu vou ali urinar e já volto”, disse o paraguaio. Mais que depressa ele cortou a corda do seu cavalo, montou, saiu em disparada e atravessou um córrego. Se não fosse o córrego *Tai Vava* o teria alcançado. Os *Anhã* não passam em rios.

Posto Indígena Ocoy, 12/08/2002.

Mito dos gêmeos: narradores - Simão Villalba, Honório Benitez (*Mbya*) e Narcisa Almeida (*Nhandéva*) contaram versões muito semelhantes do mito. Pedro Alves ajudou a esclarecer pontos obscuros da narrativa e traduziu diversos trechos.

As três histórias de *Anhã* (*Anhã Poapë*, *Anhã Eira Jagua*, *Anhã Tai Vava*) são chamadas de *casos* pelos *Nhandéva*. São narrativas de domínio público. Foram narradas por Teodoro Alves, Casemiro Pereira e Los Santos Cañete. Silvano Pereiro ajudou na tradução.

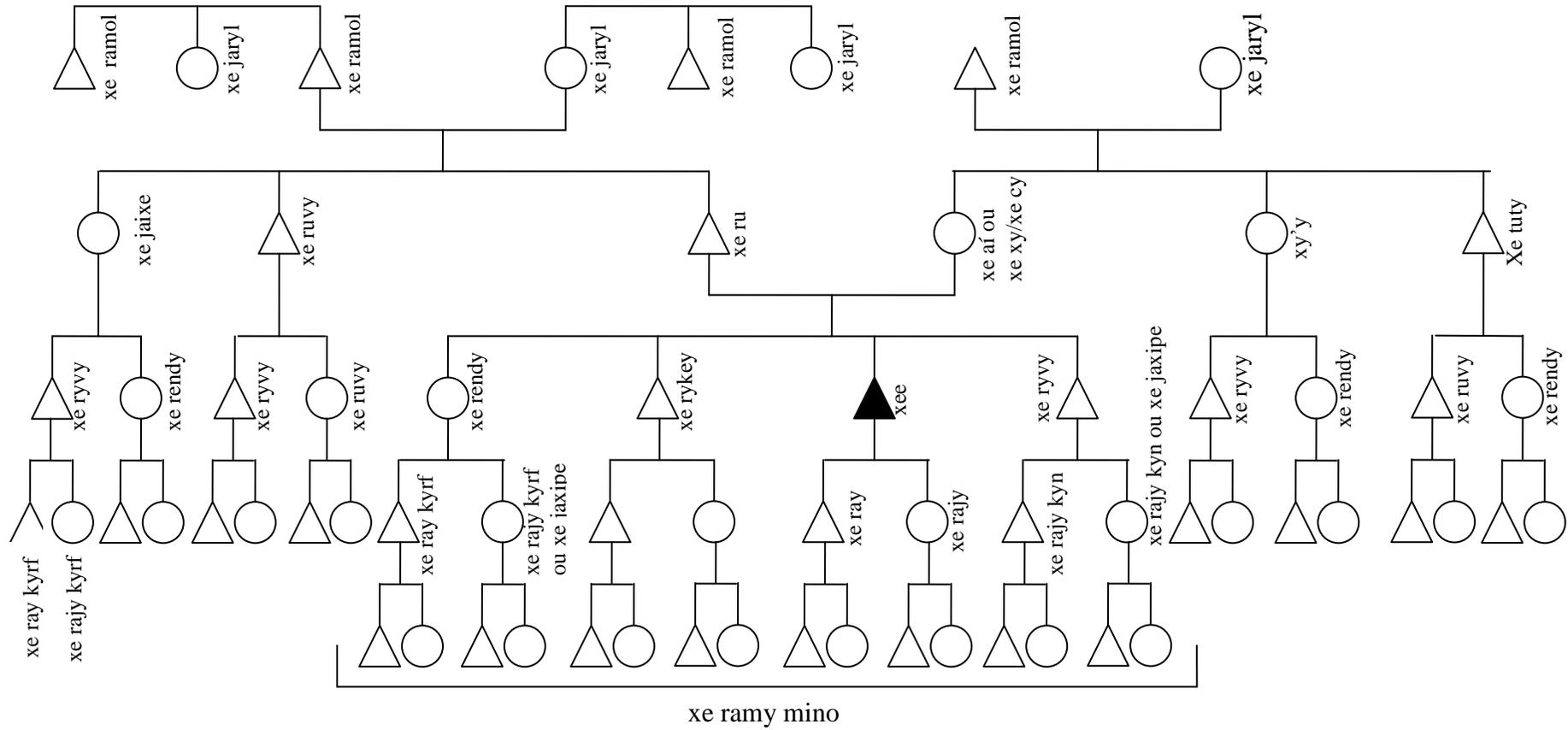
O termo *Anhã* é traduzido para o português pelos próprios Guarani como o “diabo”. Mas é usado também pelos *Nhandéva* para descrever a aparência física do indivíduo em estado de *jepota*: a transformação gradual da pessoa humana em animal. O *Anhã* seria o estado intermediário entre a pessoa humana (*ava*) e o *vixo* (empréstimo de “bicho”, “animal selvagem” (Dooley, 1998:98). Alguns informantes *Nhandéva* disseram-me que seus antepassados – os que viveram em épocas anteriores ao contato com os brancos - eram *Anhã*: viviam nas antigas florestas do Paraguai, às margens do rio Paraná e comiam carne humana, inclusive a de seu próprios parentes. Na mitologia Heróica, Egon Schaden (1988:121) levanta duas hipóteses para a origem do termo: (seriam) “os antepassados dos *Apapokuva* atuais”, ou “exprime provavelmente a recordação de alguma tribo inimiga (...) os Kaingang, única tribo vizinha”. Bertoni (1954:91-97) fez que o termo se refere uma “divindade menor” do panteão nos deuses Guarani, mas não especifica suas características.

APÊNDICE B

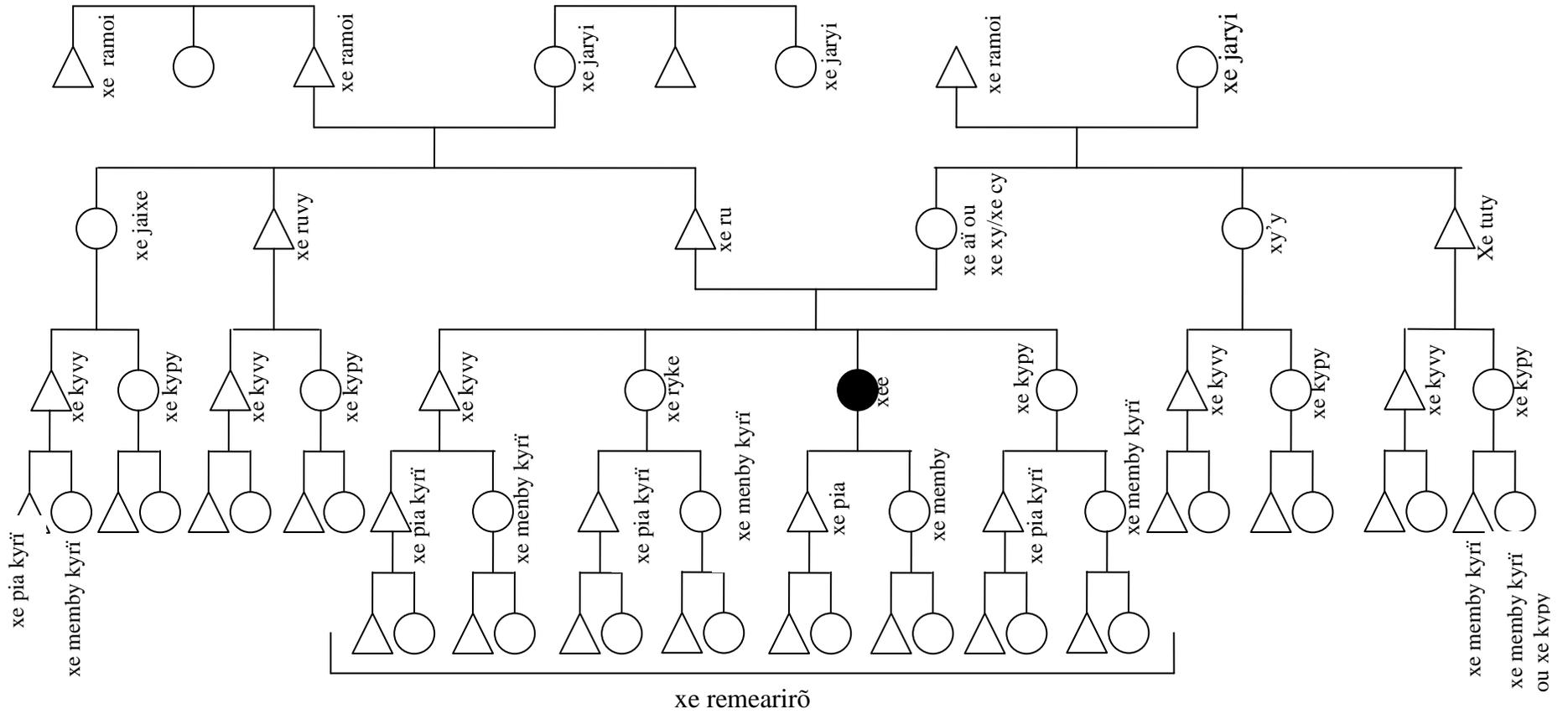
Terminologia de Parentesco

Consangüinidade

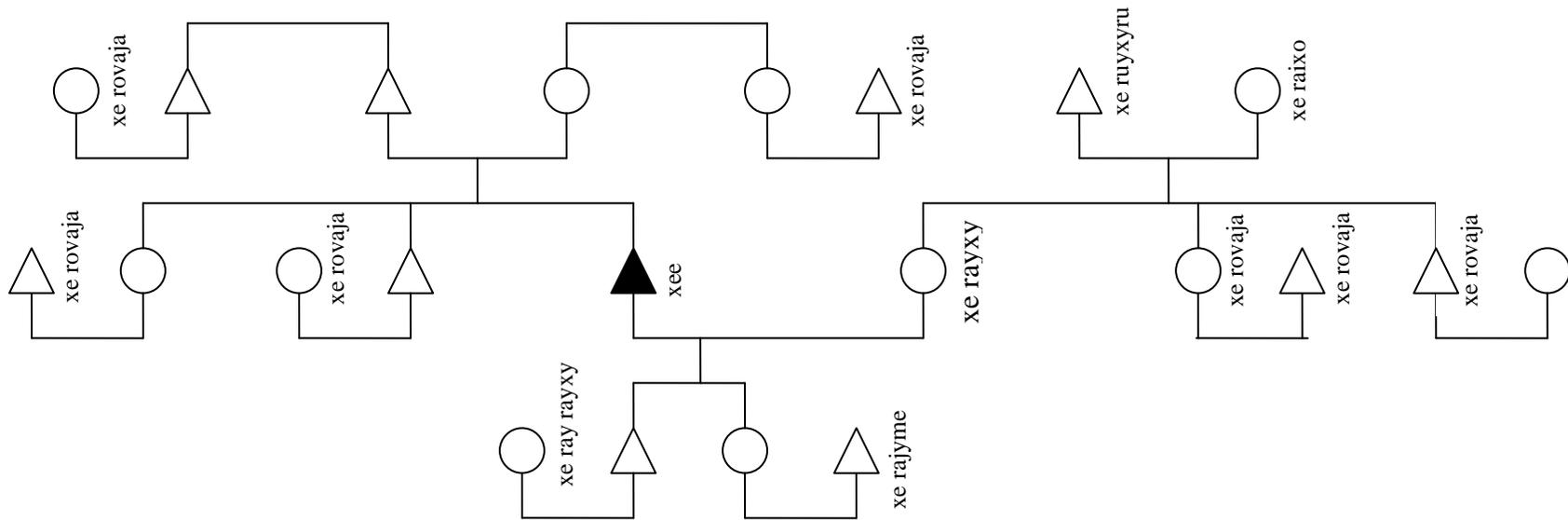
Ego masculino



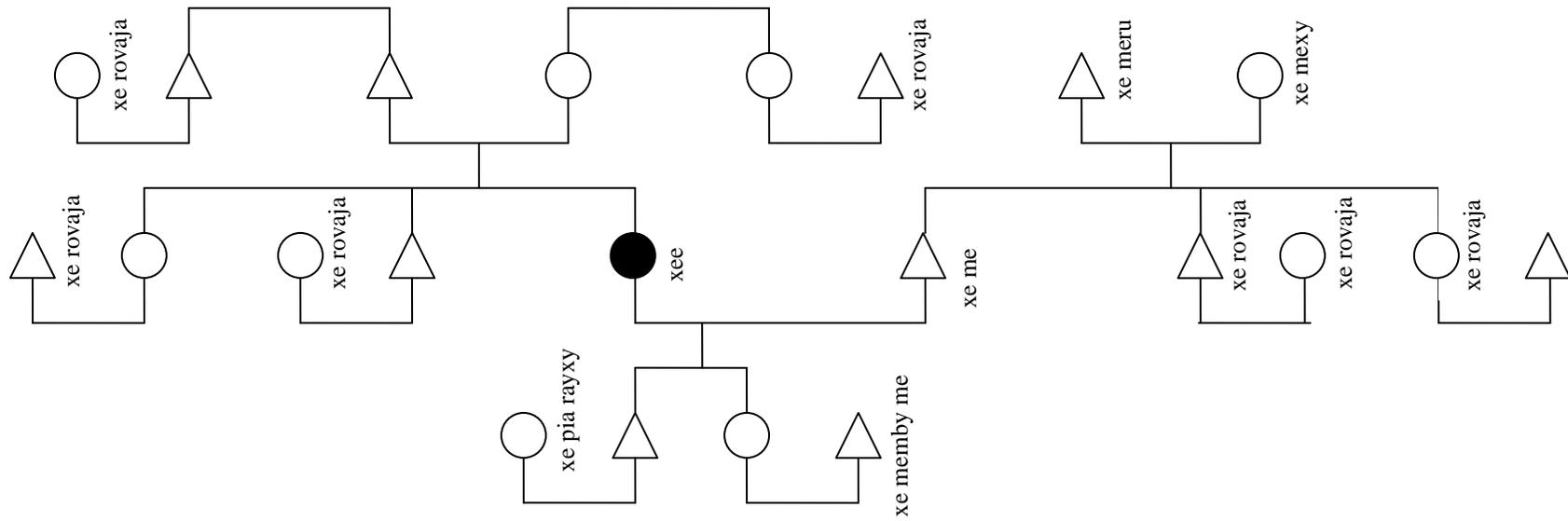
Consangüinidade
Ego feminino



Ego masculino Afinidade



Ego feminino Afinidade



As terminologias de parentesco *Nhandéva* e *Mbya* são muito semelhantes. As poucas variações que existem são apenas em relação aos nomes utilizados para designar termos idênticos. Optei por apresentar as terminologias com base nas informações colhidas entre os *Mbya*. As variações, quando existem, estão listadas logo abaixo. Vale lembrar que estes termos e suas variações são reconhecidos pelos os dois subgrupos, muito embora alguns deles são de uso mais freqüentes entre os *Mbya*, ou entre os *Nhandéva* incluídos na pesquisa. A tabela abaixo permite visualizar essas diferenças.

Mbya	Nhandéva		
Xe pia	Xe memby kuimba'e	Filho	Ego feminino
Xe memby	Xe memby kunha	Filha	Ego feminino
Xe ra' rayxy	Xe ra'y rembireko	Esposa do filho	Ego masculino
Xe xy	Xe cy ou xe ai	Mãe	Ego masc./fem
Xe pia kyrĩ	Xe memby kyrĩ kumba'e	Filho mais novo da irmã da mãe	Ego feminino
Xe memby kyrĩ	Xe memby kyrĩ kunha	Filha mais nova da irmã da mãe	Ego feminino
Kypy	Kypy'i	Irmã ou prima mais nova	Ego feminino
Xe pia ra'yxy	Xe memby rembireko	Esposa do filho (a)	Ego masc./fem
Xe ra'yxiru	Xe ratyu	Pai da esposa	Ego masculino
Xe xyy	Xe cyy	Irmã da mãe	Ego feminino
Xe rovaja	Xe ucke'i	Cunhada	Ego feminino
Xe ra'yxy	Xe rembireko	Esposa	Ego masculino
Xe me	Xe mena	marido	Ego feminino