

Universidade Federal do Paraná.
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Os Mbyá e a natureza: um balanço bibliográfico

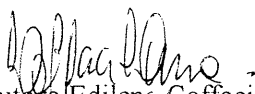
Dissertação apresentada ao programa de
pós-graduação em antropologia social
como requisito parcial para a obtenção do
título de mestre em antropologia social.

Valdirene Ganz

Professora orientadora:
Dr^a Edilene Coffaci de Lima

Curitiba
2003

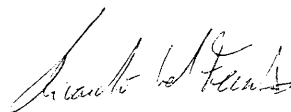
23ª Ata da Sessão Pública de Arguição. de Defesa da Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Aos 18 dias do mês de setembro do ano de 2003, às 14:00 horas, na sala seiscentos e dezessete do Edifício D. Pedro I, no Departamento de Antropologia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a Comissão Examinadora designada para arguir a Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da candidata Valdirene Ganz intitulada “Os Mbyá e a natureza: um balanço bibliográfico”. A Comissão examinadora foi presidida pela Orientadora profª Drª Edilene Coffaci de Lima e integrada pelos professores-doutores Deise Lucy Oliveira Montardo e Ricardo Cid Fernandes. Aberta a sessão pela Presidente da banca, a candidata foi convidada a apresentar prova de conclusão das disciplinas constantes do plano curricular do Programa de Mestrado em Antropologia Social, o que realizou apresentando o histórico escolar assinado pela Professora Doutora Sandra Jacqueline Stoll. A seguir a Senhora Presidente concedeu a palavra à candidata para apresentar breve resumo oral de sua dissertação. Em seguida a presidente da banca concedeu a palavra ao primeiro examinador, Professora Doutora Deise Lucy Oliveira Montardo, que realizou sua arguição sendo concedido ao candidato igual tempo para as respostas. Da mesma maneira foi concedida a palavra ao segundo examinador, Professor Doutor Ricardo Cid Fernandes, sendo procedido do mesmo modo. Encerradas as arguições, os membros da Comissão Examinadora se reuniram para realizar a atribuição de notas. O parecer da comissão foi pela aprovação da candidata com conceito A..., o que lhe confere os 30 créditos previstos na regulamentação do Curso de Pós- Graduação em Antropologia Social, completando-se assim, todos os requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre. Face os termos desse parecer a Senhora Presidente da Comissão Examinadora declarou aprovada a candidata, estando pois a mesma em condições de receber o grau e o diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar a Senhora Presidente deu por encerrada a sessão, da qual eu, Osvanir J. G. de Andrade, secretário, lavrei a presente Ata que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.



Professora Doutora Edilene Coffaci de Lima
Presidente



Profª Drª Deise Lucy Oliveira Montardo
1º Examinador



Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes
2º Examinador

**Dedico este trabalho ao meu sobrinho de 5 anos,
Nicholas, que me deu a inspiração
para continuar a acreditar.
Também o dedico a minha nova coleguinha de 5 anos,
Andriele,
que trouxe mais um pouco de esperança.**

Exemplos sobre a poesia e a moral Mbyá:

Bien, siendo así, seamos fuertes,
seamos valientes,
todas las noches, todos los días.....

Por conseguiente, no quiero ofender a mis semejantes;
en caso de enemistarlos, pecaría contra mis primeros Padres.
Por conseguiente, aunque mis semejantes se equivoquen,
les escucho sin prestarles importancia.
Procediendo así, Nuestros Primeros Padres
sin duda alguna me harán pronunciar numerosas belas palavras
para el fortalecimiento de mí espíritu. (Cadogan, 1959: 151)

Conselho à alma que está para se encarnar na pessoa deste mundo:

(...) Bien, irás tu, hijito de Ñamandu,
considera com fortaleza la morada terrenal;
y aunque todas las cosas,
en su gran diversidad, horrorosas se irguieren,
tú debes afrontarlas com valor (idem: 67).

Agradecimentos.

Agradeço, em primeiro lugar, a Universidade Federal do Paraná - UFPR -, onde fiz a minha graduação em ciências sociais e o mestrado em antropologia social. E, especialmente, porque me proporcionou desde a graduação, momento em que já começava a me dedicar ao estudo ora proposto, à antropologia. Mas também, porque me contemplou com bolsas, das mais diversas categorias, que permitiram que eu levasse o meu sonho adiante.

Ao Departamento de Antropologia da UFPR.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS - desta universidade.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que possibilitou a sustentação desta pesquisa do ponto de vista financeiro, que de outro modo deveria ser interrompida.

Ao professor Marcos Lanna, à professora Miriam Hartung e à professora Sandra Stoll, que foram respectivamente ao tempo presente, coordenadores do mestrado em antropologia social da UFPR. Ao Lanna, pela solidariedade no início do mestrado, em que eu ainda não possuía bolsa e estava prestes a trancar o curso. À Miriam, porque demonstrou preocupação nos momentos em que eu ia, mais uma vez, desistindo da viagem. E finalmente, com muito carinho, os meus agradecimentos a Sandra, que me acompanha desde a graduação, quando eu já estava quase parando e desistindo. Agradeço o seu olhar atento e solidário, e sua atenção à minha pessoa num quarto momento, em um dos mais difíceis, em que quase desisti. E especialmente, por suas atitudes equilibradas, já que extrapolei o prazo de entrega do trabalho. Se não fosse a sua habilidade, junto da orientadora, em lidar com a situação, provavelmente eu não teria conseguido.

Agradeço, no mesmo nível de gratidão às pessoas e instituições antes citadas, à professora orientadora, Edilene Coffaci de Lima. Agradeço, com toda a sinceridade, a esta orientação que iniciou-se no curso de graduação e que me ensinou o profissionalismo. Agradeço à sua paciência em orientar e, ao mesmo tempo, aparar as "arestas" relativas à minha imaturidade, tanto acadêmica quanto pessoal. As falhas do meu trabalho são todas minhas, principalmente porque insisti em continuar estudando

mesmo sabendo que o meu contexto não seria favorável, ainda que com bolsa de estudo. Obrigada por me permitir estar dentro de um contexto de relações muito diferente daquele da onde fui criada. Este contexto acadêmico e os ideais intelectuais relativos a ele me estimulam ainda, não pelas falhas humanas, mas por suas qualidades, por suas criações, pelas suas manifestações mais positivas.

À professora Andréa Mendes de Oliveira Castro porque abriu a porta do "paraíso", me apresentou a antropologia e aos Guaraní. Sua atenção foi de fundamental importância para a minha trajetória, me dando aquilo que até então eu não conhecia, o respeito mútuo. A partir daí comecei a acreditar novamente que coisas boas poderiam também vir dos humanos.

Agradeço também à professora Andréa por ter colaborado com esta pesquisa, na medida em que participou da qualificação, assim como a arqueóloga Patrícia Laure Gaulier, do Museu de Paranaguá.

Aos Mbyá, que me inspiraram a ter fé para continuar a minha marcha no mundo terreno, pleno de tentações a nos desviar do caminho da plenitude. Às suas lições de persistência, coragem e força espiritual num mundo povoado de sentimentos e valores negativos.

Aos autores que dedicaram tempo de suas vidas aos Mbyá - da bibliografia Mbyá -, trazendo as informações etnográficas que permitiram a existência desta dissertação. Agradeço a todos eles e me desculpo caso tenha me confundido com alguma informação.

Aos antropólogos Ricardo Cid Fernandes e a Deise Lucy Oliveira Montardo que compuseram a banca examinadora.

À antropóloga Carmen Lucia da Silva, que me apoiou no período final da graduação e inicial do mestrado. Agradeço por ter propiciado aos meus olhos o seu lado mais doce, a sua solidariedade, a sua humanidade, à beleza de sua alma. Muito Obrigada.

À Roze Meire Vasconcelos, minha "orientadora espiritual". Agradeço à sua lição de humanidade, de bondade e de beleza. Agradeço a ela que mais do que qualquer outra pessoa contribuiu para que eu não desistisse.

Aos professores de modo geral, desde a graduação, e em especial alguns que marcaram mais por algum motivo especial, como: Ana Luisa Fayet Sallas, Anamaria

Bonin, Carlos Balhana, Cleusa Maria Fuckner, Dimas Floriani, Márcia Kersten, Mário Fuks, Nelson Rosario de Souza e Pedro Bodê.

Ao professor Márnio Teixeira-Pinto por uma grande lição de vida, aprendida de forma totalmente inesperada e um pouco traumática. Obrigada por me mostrar que se desejamos algo devemos também nos responsabilizar pelas dificuldades advindas desta adesão. Ou assumimos o posto e tudo o que nele precisamos fazer, ou o abandonamos. Agradeço por ter me desafiado a me pôr e a defender o que acredito, a confiar em mim e a assumir a partir daí o rumo a ser tomado. Agradeço às suas aulas, que me caíam como néctar, alimento da alma e esperança da contemplação da beleza das coisas.

À antropóloga do Museu de Paranaguá, Márcia Rosato.

À antropóloga Valéria Soares de Assis, pelo material bibliográfico que me disponibilizou e pelas dicas, de muita valia.

Agradeço, em primeiro lugar, a alguns colegas de mestrado, e em segundo, a alguns da graduação que tornaram a viagem até aqui menos difícil. Agradeço a Simone, por sua presença marcante no início do mestrado e a ajuda para que eu não desistisse. A Letícia, por sua doçura e pelas lições que me deu e a Joaquim, os colegas da minha turma. Agradeço a Maria Izabel, de modo muito especial, por sua amizade. A Daniela, pelas dicas para o computador ou outras; a José Maria, pelas conversas sobre os Guarani e ao apoio sentimental; a Márcia, pela conversa esclarecedora a respeito da morte entre os Araweté, Kaxinawá e Krahó; a Ricardo, da turma nova, pelos esclarecimentos sobre a natureza; a Valéria, por suas opiniões sinceras sobre questões relativas ao nosso convívio no mestrado e orientação que precisei quando estava prestes a mudar de novo para Curitiba e às dicas maternas de Cris.

Dos colegas da graduação cito Sônia, que me apresentou Carmen, e me estimulou a ir atrás de material de pesquisa e a conversar com os pesquisadores. Agradeço a Andréa, colega muito presente, prestativa e solidária. A Vanderlei, que foi o "médico" do meu computador até pouco tempo atrás e escutou-me em momentos difíceis. À Célia, às suas dicas e à sua doçura. E a todos os colegas, que hora ou outra, contribuíram na minha trajetória, tanto da graduação, como do mestrado.

Ao Museu de Paranaguá, à Biblioteca de Ciências Humanas da UFPR, à Biblioteca Pública do Paraná, ao Museu Paranaense, à Fundação Nacional do Índio -

FUNAI - e à Assessoria Especial Para Assuntos Indígenas do Governo do Estado do Paraná.

Aos secretários do Departamento de Antropologia, Vera e Andrade.

À grande amiga Márcia Regina, à amiga Doralice, uma mãe. e ao amigo das horas difíceis, Jeferson.

A Raul e Malvina, pela estrutura econômica que propiciou a execução da pesquisa até hoje.

À Valquíria, pelas aulas de inglês.

À irmã caçula Valéria.

E finalmente, ainda que esteja infiltrado em todas estas mãos amigas do percurso, e que vem de fato em primeiro lugar, Deus, ou o nome que corresponda à força que nos dá a vida e a toda esta diversidade objeto de especulação.

Sumário.

Introdução	9
 Capítulo 1. A mobilidade Mbyá.	
1.1 Os Tupi-Guarani	20
1.2 As migrações entre os Tupi-Guarani	22
1.3 As missões jesuíticas no imaginário Mbyá em relação a mobilidade	24
1.4 Alguns mitos Mbyá	26
1.5 O caminho para a imortalidade?	30
 Capítulo 2. A construção da pessoa Mbyá.	
2.1 A vida, a morte e a dualidade da alma	52
2.2 O corpo, a moral e a superação da condição humana	62
2.3 A dieta da pessoa Mbyá	74
2.4 Algumas considerações	77
 Capítulo 3. Os Mbyá e a natureza.	
3.1 Os lugares ideais e algumas representações dos Mbyá sobre a natureza	82
3.2 Representações e usos da natureza	97
3.3 Os Mbyá, os brancos e a natureza	115
 Considerações finais.	
1. Os Mbyá no contexto da literatura Tupi-Guarani	121
2. As noções de natureza e de território	126
 Referência bibliográfica	132

Introdução.

Esta pesquisa de mestrado apresenta os resultados do objetivo central do projeto de pesquisa inicial, qual seja, um levantamento sobre a bibliografia recente a respeito dos Guaraní-Mbyá contemporâneos, da família lingüística Tupi-Guarani, na sua relação com a natureza.¹

A literatura recente relativa ao tema da relação Homem/Natureza a respeito das populações indígenas tem como seu centro de discussão atualmente os trabalhos de vários etnólogos desenvolvidos na Amazônia (Viveiros de Castro, 1996; Descola, 1989; 1998). A intenção inicial da proposta de pesquisa era contextualizar os Mbyá nesta discussão. Como vai tornar-se claro no desenrolar da dissertação, a inserção dos Mbyá nestas reflexões torna-se instantânea.

Simpatizo com aquelas considerações de Guimarães (2001) na introdução de sua dissertação de mestrado que vinculam-se com o que penso também sobre o resultado do meu trabalho, que é apenas uma inicial reflexão. Principalmente sabendo mais do que ninguém do contexto em que foi produzido. Neste sentido, vale sublinhar que os resultados da pesquisa apresentados são aspectos sobre as representações e relações dos Mbyá com a natureza.

O Guaraní é uma língua da família lingüística Tupi-Guarani. No Brasil esta língua apresenta três dialetos: o mbyá, o kaiova e o nhandéva. Ainda que precariamente, Ladeira (2001) conseguiu obter uma aproximação² da quantidade dos Mbyá no Brasil ao tempo de sua pesquisa: 6000 pessoas. No Paraguai a população aproximada é de 5000 pessoas e na Argentina são 4000 pessoas.

Conforme Ladeira (1992 e 2001), desde os anos 50, com a classificação elaborada por Schaden, os Guaraní no Brasil vêm sendo diferenciados não só pelo seu

¹ O projeto de pesquisa inicial apresentado ao PPGAS foi de estudar os Guaraní-Mbyá contemporâneos, localizados na ilha do Superagüi, litoral paranaense. A temática da pesquisa daquele plano era a respeito da relação Homem/Natureza. Devido a fatos que acarretaram mudanças neste projeto é que se privilegia apenas o estudo da bibliografia Mbyá recente para pensar a temática da relação do Homem com a Natureza, não incluindo, deste modo, trabalho de campo.

² Ladeira (2001) pôde conseguir uma aproximação da quantidade dos Mbyá existentes nas terras baixas sul-americanas através de genealogias.

dialeto, mas por características de seus costumes. Estas diferenças são apontadas não só por pesquisadores, mas pelos próprios subgrupos na relação entre eles.

Os Mbyá têm suas aldeias distribuídas em diversos pontos das terras baixas sul-americanas, existindo uma concentração maior na região sul (Ladeira, 2001). Suas aldeias estão localizadas ao longo do litoral sul do Brasil, entre o estado do Rio Grande do Sul e do Espírito Santo; no interior dos estados do sul, como no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná; em poucas aldeias na região norte do país, como no Pará, e em Tocantins, e na região centro-oeste relata-se a existência de algumas poucas famílias. Existem aldeias Mbyá também em países vizinhos, como citei à pouco, incluindo o Uruguai.

A localização dos Tupi-Guarani antigos, do século XVI, incluindo os Guarani, é a seguinte (H. Clastres, 1978: 08):

"Os tupis ocupavam a parte média e inferior da bacia do Amazonas e dos principais afluentes da margem direita. Dominavam uma grande extensão do litoral atlântico, da embocadura do Amazonas até Cananéia. Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananéia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até aos rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo rio Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo guarani, os chiriguanos, junto às fronteiras do Império Inca."

Se a história contada pela literatura sobre os Tupi-Guarani dos primeiros séculos da colonização foi unânime em localizar estas sociedades na costa brasileira, e especificar ainda, algumas destas regiões como sendo parte do perímetro ocupado por sociedades Guarani, não foi o que aconteceu em séculos posteriores, quando um silêncio relacionado a existência de índios na costa começou a imperar (Ladeira, 1992). Este fato é explicado por Ladeira como o resultado de artifícios utilizados por grupos da sociedade nacional com o intuito de negar aos Mbyá partes de seu território.³

Ladeira desenvolveu sua dissertação de mestrado (1992) com o objetivo de organizar as informações que possuía desde os anos 70, quando iniciou um trabalho

³ Neste mesmo sentido caminham algumas considerações de Garlet (1997).

junto aos Guarani pelo CTI (Centro de Trabalho Indigenista)⁴, para justificar a presença dos Mbyá no litoral brasileiro. A autora mostra que o complexo Mata Atlântica e Serra do Mar são partes constitutivas da geografia do território dos Mbyá. Principalmente, que seus constantes deslocamentos, mais conhecidos na literatura relativa aos Guarani e Tupi-Guarani como migrações, são parte de sua dinâmica ocupação territorial.

A Mata Atlântica e a Serra do Mar são lugares muito procurados pelos Mbyá. O problema mais recente em relação a sua preferência por este lugar é que se constitui, a partir de decretos de lei recentes do governo brasileiro, em áreas de preservação ambiental. Como chama a atenção Ladeira (2001), segmentos da sociedade nacional temem uma invasão deste local pelos Mbyá, especialmente porque representa hoje em dia uma das poucas reservas de mata com rica biodiversidade no planeta.

Como demonstro nesta dissertação, os Mbyá têm sua forma particular de pensar e de se relacionar com a natureza e com o espaço que ocupam, visto tratar-se de uma construção simbólica sobre o que seja a natureza, assim como incide em sentimentos distintos provenientes desta relação (Descola, 1998).

Conforme Garlet (1997), o território original dos Mbyá teria sido a região oriental do Paraguai. Supõe-se que os ancestrais dos Mbyá tenham sido os Kay 'gua, dos quais se têm notícias no século XVI. Até o século XIX os Mbyá teriam se concentrado no Paraguai, pois são desta data as primeiras saídas destes em rumo a outras terras que incluem a Argentina, o Uruguai e os estados do sul do Brasil.

Devido às pressões colonizadoras no Paraguai, os Mbyá começaram a perder partes de seu território. Entre os seus recursos de defesa estavam a luta armada e as fugas, que se caracterizavam pela saída de um lugar em busca de outro. Estas fugas puderam ser feitas por um tempo dentro do Paraguai, até que muitos deles ultrapassaram as fronteiras deste país. O autor chama este processo de reterritorialização, ou seja, pelo fato de terem sido desterritorializados, tirados de seus locais ocupados tradicionalmente, tiveram que ir em busca de outros lugares. De um

⁴ O CTI é uma organização não governamental existente desde 1979 que trabalha para a regularização fundiária de terras indígenas e desenvolve ações voltadas para a saúde e educação indígena.

território delimitado que, segundo o autor, teria sido relativamente contínuo, foram ampliando o raio de sua ocupação, mesmo que isso viesse a significar a adesão a um território descontínuo.

Daqueles Mbyá que saíram do Paraguai, muitos deles ocuparam a Argentina, que oferecia boas condições para o exercício de seu modelo econômico. Apesar das boas condições do ambiente, tudo indica que a política daquele país tenha representado um motivo para impulsionar deslocamentos para o Brasil, em especial, para o Rio Grande do Sul.

Vietta (1992) mostra que ainda hoje os Mbyá do Rio Grande do Sul, vindos da Argentina, confirmam o fato de que apesar de ser um local favorável, segundo os seus critérios de ocupação do espaço, a política daquele país, que não os favorece, é um fator a contribuir para o deslocamento em direção ao Brasil.

Notas Metodológicas.

A bibliografia Mbyá: reconheço que não explorei todo o potencial da bibliografia consultada, mesmo porque, só comecei a fazer algumas relações quase na etapa final da pesquisa. Foi prioridade deste trabalho privilegiar estudos mais recentes desenvolvidos sobre os Mbyá, como os da década de 90 ou do ano 2000 em diante. Isto não impediu, evidentemente, a inclusão da obra clássica *Ayvu Rapyta* (1959) de León Cadogan, que oferece um material etnográfico riquíssimo sobre os Mbyá e do livro de H. Clastres (1978), também um clássico da literatura Guaraní. Ainda que a obra desta autora tenha sido construído a partir de informações históricas e seja um trabalho bibliográfico se inclui devido a sua importância no contexto das discussões sobre esta sociedade.

O material bibliográfico utilizado constituiu-se basicamente de dissertações de mestrado, em sua maioria, e de algumas teses de doutorado. Além disso, poucos destes trabalhos foram publicados. Estas pesquisas foram desenvolvidas em locais - aldeias - e momentos diferentes, tendo cada autor um período de campo específico. A escolha do material a ser pesquisado foi de acordo com o que eu ia conseguindo, porém, dentro do levantamento bibliográfico que eu havia feito e evidentemente em função das possibilidades do tempo disponível no mestrado para as leituras.

A bibliografia guarani é abundante, mas tem sido objeto de comentários, tais como, de que haveria muita repetição e confusão das informações etnográficas apresentadas (Monteiro, 1992; Soares, 1997). O que trago, como resultado da minha pesquisa, é uma sistematização sobre a relação dos Mbyá com a natureza e, ao mesmo tempo, de alguns aspectos relativos a sua organização social. Suspeito que não seja uma repetição, mas uma organização das informações oferecidas pelos autores, balizadas pela temática, apontando para uma reflexão sobre esta sociedade. Além disso, acredito que tenha conseguido apontar para características fundamentais da sociologia Mbyá e, deste modo, tornar nítida a sua lógica.

A bibliografia Tupi-Guarani: a referência aos demais povos Tupi-Guarani, como aos Guarani-Kaiova e Guarani-Nhandéva, por exemplo, se deve a uma maior aproximação destas sociedades com características etnográficas Mbyá que podem vir para auxiliar na reflexão sobre o grupo estudado. Este recurso de análise tem como base e referencial a proposta analítica de Viveiros de Castro (1986) fundada num modelo relativo ao modo como estas sociedades se aproximariam ou se distanciariam, seja nas suas características particulares ou gerais. As comparações com os Araweté se deve, justamente, ao fato de que o trabalho do autor mencionado o toma como objeto central de análise. Do mesmo modo, aproveito a tese de doutorado de Fausto (2001) que trata dos Parakanã, ainda que não tenha conseguido explorar os resultados da pesquisa do autor tanto quanto poderia.

A bibliografia Tupi-Guarani e Guarani consultada por mim na graduação do curso de ciências sociais: minha monografia de final de curso na graduação, um balanço bibliográfico, foi sobre os Guarani, incluindo as três parcialidades existentes hoje no Brasil. A temática foi a mesma que seguiu agora no mestrado, Homem/Natureza. Nesta dissertação desenvolvo idéias trazidas naquele momento e não tenho dúvida que aquela experiência orientou o olhar na seleção das informações e na organização da estrutura deste trabalho.

Não incluí muitos dos trabalhos lidos para aquela pesquisa, como clássicos da literatura guarani, por uma questão de método, já que as informações obtidas naquele momento não tinham a estrutura obtida por mim no mestrado para a sua sistematização.

Além do mais, são informações que estão muito distantes e que em sua maioria nem compuseram a monografia.

Uma aproximação sobre a realidade Mbyá a partir da bibliografia consultada: considera-se neste trabalho uma relativa unidade entre eles, ainda que subsistam as diferenças relativas a tempo e espaço apresentadas nas pesquisas dos autores consultados, que ressalto ao referir-me às informações oferecidas por eles. A intenção foi, de fato, uma aproximação da realidade dos que conhecemos como Mbyá, e não uma análise a respeito da relação estrutura, evento e ação na diferenciação dos Mbyá de cada aldeia.

A grafia dos termos indígenas utilizados: adotei o termo Mbyá para me referir ao grupo indígena pesquisado nesta dissertação tendo como referência para isto um grande estudioso desta sociedade e de sua língua, Cadogan (1959). A auto-denominação dos Mbyá do Paraguai da época que o autor desenvolveu o seu trabalho é:

"Jeguakáva, o Jeguakáva Tenonde Porãngue i. Jeguaka, en el lenguaje común, significa adorno (de plumas para la cabeza); jeguakáva, en el vocabulario religioso, es el nombre utilizado para designar al hombre, a la humanidad masculina; y Jeguakáva Tenonde Porãngue i sería: "los primeros hombres escogidos que llevaron el adorno de plumas". (Cadogan, 1959: 14).

A denominação, ou seja, a grafia referente aos demais subgrupos Guaraní estão apresentados segundo Ladeira (2001). O nome dos grupos indígenas, de um modo geral, estão no singular, em função da norma estipulada pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia) em 1953.

No que diz respeito aos demais termos indígenas, os deixei de acordo com aquele utilizado por cada autor, justamente porque, cada qual se refere a um grupo Mbyá específico em lugar e tempo diferente.

Da escolha do título da dissertação: conforme foi chamada a minha atenção na avaliação feita pela banca examinadora no dia da defesa da dissertação, o título mais correto teria sido *Os Mbyá e a natureza: uma análise bibliográfica*. Segundo a orientação, a idéia de balanço bibliográfico sugere uma pesquisa exaustiva sobre quase

toda a bibliografia Guarani que seria impossível de ser feita no período de tempo disponível no mestrado, e até mesmo, ao longo de uma vida inteira. De todo modo, esclareço que a idéia do título foi apenas alertar o leitor de que se tratava de um trabalho bibliográfico, ainda que tenha deslizado num termo inadequado e que não pode ser modificado, visto que as correções não podem ser substanciais, e assim, o título não foi alterado.

Sinopse dos capítulos.

No capítulo 1 desta dissertação introduzo um tema de fundamental importância para pensar os Mbyá, a sua mobilidade, conhecida na literatura Tupi-Guarani como migração. Como ficará claro, a mobilidade relacionada à busca da Terra sem Mal, o lugar da imortalidade, o plano da sobrenatureza, é parte de um conjunto de rituais acionados com o objetivo da superação da condição humana, um problema metafísico comum a outros povos Tupi-Guarani (Guimarães, 2001). A superação da condição humana implica num modo de pensar o corpo social na relação com o cosmos, que vincula-se a representações e classificações da sociedade em questão sobre quem são os seus iguais e os diferentes, que tanto podem ser humanos, animais, afins ou/e inimigos. Trata-se de uma filosofia a respeito do mundo, do Homem na relação com o 'Outro', o 'Diferente'. Neste processo de pensamento e ação da sociedade na sua relação com o 'Outro' se reproduz o social, ou seja, a sociedade constitui-se.

Estas migrações têm sido objeto de preocupação de grupos da recente manifestação de defesa da natureza da sociedade envolvente, já que o deslocamento dos Mbyá segue para a região litorânea, onde está a Serra do Mar e a Mata Atlântica (Ladeira, 1992). Neste primeiro capítulo configura-se justamente a relação específica destas populações com o espaço, com sua forma de ocupação, de acordo com a sua cosmologia. No caso Mbyá, a Terra sem Mal, o lugar da imortalidade, em que se tornam seus próprios deuses, pode estar a leste.

O modo de pensar o cosmos, e assim também, o espaço físico deste mundo vai aparecendo aos poucos, de modo a tornar explícito aspectos da organização social Mbyá. De todo modo, chamo a atenção desde já que não desenvolvo o tema da

organização social, apenas demonstro algumas variáveis relativas a constituição social desta sociedade que, por sua vez, envolve a organização social.

No capítulo 2, desenvolvo com mais detalhes o modo como se constrói a pessoa Mbyá, isto é, como se faz como humano, ser cultural, na relação com o plano da natureza e da sobrenatureza. Como no capítulo anterior, se está pensando a todo instante em mitos, representações e categorias de classificação sobre o plano da sobrenatureza, da humanidade, ou cultura, e da natureza, dos seus ritos, das suas normas e princípios morais e valores que regem o seu comportamento. Neste capítulo começam a se avolumar informações etnográficas relativas ao modo como se articulam os planos da natureza e sobrenatureza entre eles. Em outras palavras, a maneira como eles representam e classificam os seres da natureza e da sobrenatureza, e por extensão, como relacionam-se com estes outros planos da realidade.

A concepção da dualidade da alma humana é a chave para a entrada na cosmologia dos Mbyá, na medida em que torna plena de sentido a idéia da superação da condição humana. O homem Mbyá é composto por uma porção divina, a alma-palavra-nome, que veio de um dos lugares da região das divindades, os seres eternos, e outra terrestre, a alma terrestre, vinculada a este mundo marcado pela impermanência, pelo perecível, pela morte. O ideal Mbyá é ir para a região dos eternos sem passar pela prova da morte. Para tanto é preciso participar das atividades da aldeia, que envolvem uma série de ritos, como as migrações, conforme hipótese de Guimarães (2001).

Além dos ritos é necessário obedecer certas normas que regem a convivência entre eles e com os seres de outras dimensões, seja do mundo sobrenatural ou natural, assim como certos princípios morais. Vale chamar a atenção que esta mobilidade tem dois aspectos, um "profano", relativo ao movimento dos homens entre as aldeias já constituídas para efetivarem relações sociais com os demais Mbyá, e aquelas de cunho "sagrado", vinculadas à construção de novas aldeias em lugares considerados ideais para obterem o seu objetivo. Isto resulta numa rede de relações que ligam as aldeias em pontos distintos do mapa sul-americano (idem, 2001).

O cuidado sobre o corpo é uma forma para ascenderem à Terra sem Mal. Dentre as suas técnicas corporais estão as danças, presentes nos seus rituais, as caminhadas ou migrações e a dieta alimentar, enfatizada por todos os autores consultados (idem). A dieta humana, caracterizada pela posse do fogo, que aponta para uma diferenciação

entre o comportamento humano com o dos animais é sublinhada pelos próprios Mbyá. Conforme pode-se deduzir, a partir de certas informações etnográficas, inclusive das mais recentes, a pessoa deve seguir o comportamento do seu grupo em oposição àquele de certos animais. Como uma expressão desta idéia, comer cru como o jaguar, ou na floresta, distante dos preparativos que antecedem o seu cozimento dentro da aldeia é uma forma de transgressão que pode resultar em transformação do corpo humano em corpo de animal, ou em outros termos, pode representar a morte (H. Clastres, 1978).

Seguindo informações atuais, que têm ainda como referencial de peso os resultados das pesquisas desenvolvidas pelo grande guaraniólogo Cadogan (1959; 1967-1968; 1971), tanto as pessoas Mbyá, como os animais e as plantas têm alma. Um fator de diferenciação entre animais e Mbyá é o comportamento, expresso através do corpo, pelo seu tipo de morada, pelo tipo de relação com o ambiente e com os seus semelhantes, com características particulares deste comportamento, com sua aparência, ou com a sua dieta alimentar, segundo o que se entende pela literatura e pelas observações objetivas voltadas para este tema feitas por Guimarães (2001). Estas questões são elaboradas tendo como base as discussões recentes sobre o tipo de relação que algumas das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas teriam com a natureza (Viveiros de Castro, 1996). Ser Mbyá envolve um comportamento que o diferencia das demais espécies e, sobretudo, por uma capacidade que somente o seu corpo humano permite manifestar, meio básico para a superação da condição humana.

Pululam na obra de Cadogan (1959) casos de transformações de pessoas Mbyá em algum tipo de animal e estas têm, de um modo geral, relação com alguma transgressão. Inclusive, esta idéia está manifesta também na literatura recente Mbyá e tem como referência a observação de Viveiros de Castro (1996) de que o mundo para muitos indígenas poderia ser definido como sendo altamente transformacional. Um mundo onde as fronteiras entre natureza e cultura não estariam operando a partir da mesma oposição que vigora nas sociedades ocidentais.

As transgressões mencionadas por Cadogan (idem) e H. Clastres (1978) são relativas a dieta alimentar, à caça, à relações sexuais ou à troca. Na verdade, não seguir as regras da sociedade que orientam os procedimentos neste mundo, no qual eles têm como objetivo a superação da condição humana é o suficiente para impedir a realização da imortalidade, como manifesto na morte, que se liga à sua vida nesta terra e à vida dos

demais seres que nela habitam, como os animais. Ainda que se saiba que alguns tipos de animais e plantas existam no mundo sobrenatural, mas como animais e plantas.

No capítulo 3 enfatizo a escolha dos lugares adequados neste mundo para construírem as suas aldeias, como parte do processo da mobilidade do grupo, e neste sentido, demonstro suas representações sobre a natureza. O local que elegem para construírem as suas aldeias deve já de início apresentar certas características e permitir que possam desenvolver nele sua economia tradicional, como na produção de seus roçados, nos seus empreendimentos de caça, coleta e pesca. Atualmente, agregam-se a estas atividades a confecção e venda de artesanato para os brancos, ou serviços para os brancos, como em roçados.

A relação com a natureza, como com os donos de certos animais que podem ser tanto divindades como espíritos donos de animais, representa mais uma das formas de articulação com um mundo que não se opõe a eles, como no típico padrão da sociedade ocidental atual no modo de representar e relacionar-se com a natureza (Viveiros de Castro, 1996). Natureza e sobrenatureza aparecem como níveis distintos da mesma realidade, como chamou a atenção Descola (1989) para o caso dos Achuar, da família-lingüística Jívaro. O xamã é aquele que faz a intermediação destes mundos, como é possível constatar também para o caso dos Mbyá.

E nas considerações finais da dissertação relaciono algumas idéias a respeito do que foi desenvolvido na pesquisa relativas à temática Homem/Natureza entre os Mbyá e ao seu modo específico de se organizar socialmente. A constituição social envolve as representações e a relação com os planos da natureza e da sobrenatureza. Este corpo social articula-se objetivando o devir, a divinização na Terra sem Mal.

Como tão bem ressaltou Guimarães (2001), a Terra sem Mal não é apenas um mito, mas é um mito que se atualiza e se consolida através dos rituais, assim como é a expressão de uma forma de pensar o mundo e de se relacionar com ele. Superar a condição humana significa livrar-se, principalmente, de sua porção terrestre, vinculada à animalidade e a morte. Mas também implica em transcender o que caracteriza a condição humana, como expresso na troca. Um exemplo disso é a excessiva generosidade do caçador que caça muitos animais e dá aos seus companheiros, enquanto prepara-se para a ascese com dietas e jejuns (H. Clastres, 1978). Esta é uma transgressão similar àquela que caracteriza o animal, a não troca, só que neste caso tem

uma conotação positiva, que aponta para um devir. Neste sentido que se afirma ser a sociedade o espaço da dispersão entre os Tupi-Guarani, em que se cruzam de forma particular a estas sociedades as séries animal, humana e divina na produção da pessoa (Viveiros de Castro, 1986).

Capítulo 1. A mobilidade Mbyá.

1.1 Os Tupi-Guarani.

São temas recorrentes na história relativa às populações indígenas Tupi-Guarani: a guerra, a antropofagia, a crença na Terra sem Mal, um "paraíso mítico" onde as pessoas conseguiriam a obtenção da imortalidade e as migrações (Viveiros de Castro, 1986).

Ao fazer um balanço dos estudos etnológicos desenvolvidos para pensar os Tupi-Guarani, Viveiros de Castro (1986) conta que por volta dos anos 70 poucos estudos haviam sido desenvolvidos sobre estas sociedades. Um dos motivos era que a base conceitual e teórica para as análises relativas a estas sociedades tinha como norte os recursos de análise fabricados para as sociedades africanas. As sociedades indígenas que despertavam maior interesse no Brasil eram, até então, as sociedades de língua Jê, já que os recursos teóricos disponíveis naquela época adequavam-se mais facilmente a elas, devido às suas características formais, por exemplo, o modo como se organizavam espacial e socialmente.

Além do mais, os anos 60 e 70 foram marcados pelos estudos de contato entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional. O problema dos pesquisadores para pensar as sociedades dos Tupi-Guarani naquele momento, ainda que não exclusivo, era o das suas características formais, que em muito contribuíam para endossar as teses da aculturação. Isso acontecia, devido a aparência de sua organização, que em muito diferia do caso das sociedades Jê.

Neste sentido, Viveiros de Castro oferece uma imagem da impressão que se tem ao olhar a disposição das casas dos Araweté, um povo Tupi-Guarani. A sua organização espacial é frouxamente constituída, principalmente se comparada com a organização espacial dos povos Jê. De um modo geral, os Jê caracterizam-se por uma diferenciação interna bastante marcada no nível sociológico, que torna-se explícita na organização espacial.

Conforme Viveiros de Castro (idem), os Tupi-Guarani têm como característica marcante de seus princípios de organização social a cosmologia. A língua, como sistema de signos, tem enorme significação para todas as sociedades, mas no caso dos Tupi-

Guarani, a língua, que guarda a cosmologia e seus princípios, têm para eles alto rendimento na formação social. O mundo dos Tupi-Guarani passa a ter sentido a partir do momento em que se conhece as suas representações e o valor de seus discursos, mitos e categorias de classificação do cosmos na sua organização social, que não aparece tanto no plano formal, ou seja, na aparência. Em comparação com o caso Jê, poder-se-ia dizer que a organização social entre os Tupi está marcada por um rendimento maior de categorias cosmológicas. Em outras palavras, a diferenciação, a separação e a organização pode ser percebida nas suas relações com os seres do cosmos, sejam as divindades, os espíritos canibais ou da floresta, os mortos e quando não, com grupos diferenciados, como os inimigos, que são buscados fora.

Os elementos do mundo exterior, como os inimigos, os mortos, os espíritos e as divindades são parte constitutiva da construção da pessoa, do ser social Tupi-Guarani. Deste modo, sua organização social acontece numa relação mais dependente com o que vem de fora e, inclusive, com o que não é visto por outras pessoas, como os espíritos, as divindades e os mortos. A relativa pobreza de seu mundo material e de suas manifestações, como na aparência da organização de uma aldeia, seria compensada com a riqueza da cosmologia, repleta de outros seres e lugares a determinar, de certo modo, a sua organização.

Contudo, o autor chama a atenção de que considerar a cosmologia dos Tupi-Guarani como algo que os unifica não significa apenas afirmar semelhanças, mas um sistema de diferenças que podemos relacionar a partir das similaridades para melhor entendê-los. Além disso, a dicotomia dos planos sociológico e cosmológico não deve ser enfatizada, mas dissolvida, para se mostrar os princípios que regem a vida social.

Viveiros de Castro escreve sobre a unidade lingüística entre os Tupi-Guarani em contrapartida à sua distribuição geográfica. Na distribuição geográfica dos Tupi-Guarani percebe-se uma variação da sua morfologia social que se deve tanto a diversidade dos ambientes por eles ocupados, como às relações diferenciadas com a sociedade envolvente, mas também à uma estrutura social relativamente 'fluída' ou plástica. Nas palavras do autor: "*A questão é a de se atentar para a baixa especialização do plano sociológico da estrutura TG, que se articula a uma superabundância ou densidade da cosmologia enquanto discurso; fluidez e variabilidade da organização social, insistência conceitual*" (Viveiros de Castro, 1986: 112).

Mas o tema que talvez caracterize melhor os Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, idem: 115) seja o da ambivalência. Neste sentido declara o autor sobre os Tupi-Guarani: *"A sociedade ela mesma é uma margem ou fronteira, um espaço precário entre Natureza (animalidade) e Sobrenatureza (divindade). É por esta mesma razão, sugiro, que a morfologia social e o "código sociológico" são plásticos e fluidos entre os Tupi-Guarani"*.

1.2 As migrações entre os Tupi-Guarani.

Devido à marcante mobilidade entre os Mbyá da atualidade, introduzo algumas informações relativas aos Guarani históricos numa relação com outros povos Tupi-Guarani que possivelmente venham a contribuir para a reflexão da sociologia Mbyá.

As migrações entre os Tupi-Guarani são relatadas por pesquisadores a partir de informações obtidas já nos primeiros séculos da colonização (H. Clastres, 1978). Uma discussão recente sobre este assunto ocorreu entre o arqueólogo Francisco Noelli, o linguísta Greg Urban e o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (Ladeira, 2001). Se para Noelli as migrações dos Tupi-Guarani deveriam ser vistas como expansão e não como migração, para Viveiros de Castro poderíamos continuar afirmando que os Tupinambá migravam e que os Guarani teriam dado continuidade a estas movimentações.

Susnik (*apud* Ladeira, idem) aponta uma característica não muito compatível com os atuais Guarani, a de que os Guarani históricos eram guerreiros. A autora associa o comportamento guerreiro ao que chamou de guaranização, ou seja, acredita-se que os Guarani históricos avassalavam outros grupos em sua dinâmica expansiva. De todo modo, Ladeira (2001) não descarta as idéias de expansão e nem de migração para pensar os Guarani.

Estes dois lados da história podem ser percebidos claramente com H. Clastres (1978). A autora mostra as informações que obteve, de tal maneira, que se confundem os termos da expansão e migração para se pensar os antigos Tupi, como os Guarani. Isto porque, cada uma destas situações de fato pode ter acontecido em momentos variados ou de modo simultâneo, principalmente quando as migrações diziam respeito à busca da Terra sem Mal. Na verdade, em relação aos Guarani, as informações referentes ao

século XVI contribuem para pensar na possibilidade de expansão, visto que aqueles Guarani são descritos como guerreiros canibais, sociedades conquistadoras. Além disso, a autora defende a hipótese de que no período da chegada dos conquistadores esta sociedade passava por mudanças na ordem política, tendo como uma de suas causas a expansão demográfica. A mudança seria visível no conflito entre o poder político do chefe e o poder "religioso" dos profetas. Enfim, a questão aqui não é escolher um dos termos, mas torná-los visíveis como características que marcaram e, de certo modo, ainda marcam os Guarani, especialmente os Mbyá.

Para H. Clastres (idem), um aumento demográfico que atingiu o seu ápice na mesma época da chegada dos colonizadores teria feito com que a sociedade Guarani começasse a se articular em direção à formação de uma instância política centralizada, como o Estado. Neste sentido, o profetismo entre os Guarani, manifesto no conflito entre chefes políticos e profetas é explicado pela autora como reação a este suposto fato.⁵

Em relação a outros povos Tupi, as informações da mesma época relativa a chegada dos conquistadores é de que os profetas incitariam os índios ao abandono de suas terras, tendo como objetivo saírem em busca de um paraíso, a Terra sem Mal, o lugar da imortalidade, com localização geográfica neste mundo. Neste lugar não precisariam seguir regras sociais, tais como os interditos de casamento, assim como ali estaria abolida a morte. As únicas regras sociais a persistirem no paraíso entre os Tupi-Guarani seriam o canibalismo e a guerra de vingança, que segundo a autora, são a forma institucionalizada da contra-ordem. Na sua interpretação, esta busca significaria a contra-ordem, visto tratar-se de um lugar em que se realizariam como homens, tornando-se deuses.

A divinização implicaria na abolição das regras sociais que definem o homem, como as regras de parentesco. Neste mundo o homem obriga-se a compartilhar com os outros seres as leis da natureza, como expressa no fato da morte, que torna possível a sociedade dos homens, assim como a aliança, a troca e as leis que orquestram estas

⁵ Viveiros de Castro (1986: 104) discorda de H. Clastres. Nas palavras do autor: *"A dificuldade central da análise de H. Clastres é a mesma que se pode encontrar nos artigos de P. Clastres sobre os Guarani no contexto da "sociedade contra o Estado" (1974: cap. II): trata-se do recurso a um único fator causal, uma algo hipotética explosão demográfica que estaria levando os Guarani à formação de um Estado embrionário"*.

relações. É neste sentido que a autora compreende a busca da Terra sem Mal dos antigos Tupi, como uma expressão de contra-ordem. À parte observações da autora a serem questionadas sobre esta busca entre os antigos Tupi, ou seja, da sua interpretação da busca da Terra sem Mal, fica o cerne da crença, que parece muito com o que ainda hoje se manifesta entre os Mbyá, qual seja, a idéia da superação da condição humana.

1.3 As missões jesuíticas no imaginário Mbyá em relação a mobilidade.

Uma polêmica a respeito dos Guarani, de modo geral, para pensar os atuais subgrupos é sobre quais deles teriam vivido ou não nas missões jesuíticas (Viveiros de Castro, 1986). Ladeira (1992 e 2001) refere-se aos pesquisadores para os quais os três subgrupos hoje existentes no território brasileiro seriam remanescentes dos índios que haviam fugido das missões para a floresta, e os que supõem que somente os Mbyá são estes índios.

Chamo esta problemática aqui apenas porque ela envolve informações relativas a escolha entre os Mbyá dos lugares para ficar, mesmo que temporariamente. Ou seja, escolher certos lugares para construir as suas aldeias relaciona-se às suas representações sobre o ambiente, resultantes de sua história.

Ladeira (1992 e 2001) relata que aqueles Mbyá do litoral brasileiro por ela estudados fazem referências aos lugares de seus antepassados como locais marcados por 'pedras que nunca se acabam'. Algumas das casas das missões foram construídas nos mesmos locais das antigas aldeias Guarani e os Mbyá chamam estas casas de as 'casas que nunca se acabam'.

Há relatos em que os Mbyá dizem que seus antepassados construíram as casas das missões e que os seus antepassados moravam naqueles locais anteriormente. Ladeira (2001: 137) ressalta que eles até incluem certas rochas nessa relação com as 'casas que nunca se acabam', no sentido de que seriam as marcas dos locais adequados para se instalarem, ou seja, fariam parte dos locais indicados por sua divindade *Nhanderu*. Além do mais, supõe-se que nestes locais outras pessoas já ascenderam à Terra sem Mal, especialmente alguns xamãs, ou dirigentes espirituais.

Para H. Clastres (1978), os Mbyá, como os outros dois grupos Guarani existentes hoje no Brasil são remanescentes dos índios que não teriam vivido nas

missões, pelo menos não continuamente como aqueles grupos que chegaram a se incorporar mais tarde à população paraguaia. As missões existiram e tiveram um impacto profundo sobre muitas populações de Guaraní. Dos que fugiram para a floresta, não significa que não tenham tido contato com esta história. Os Mbyá atuais têm esta história incorporada à sua, assim como pensam o espaço na relação com estas personagens, que tiveram uma relação muito singular em relação às crenças Guaraní, como mostro adiante.

Algumas das missões foram construídas sobre aldeias Guaraní, como um recurso que os missionários teriam encontrado para reduzi-los (Garlet, 1997). Alguns dos antepassados dos Mbyá teriam vivido nestes lugares, mesmo que por pouco tempo, já que fugiam.⁶ Para a justificação da apropriação de certos lugares, esta história é resgatada. Conforme Garlet, os lugares onde o personagem mítico *Kechuítá* teria passado são lugares procurados por eles hoje em dia. Um dos meios de reconhecer estes locais é pelo nome em Guaraní, o qual teria sido dado por este personagem, além do mais evidente, que são as ruínas das missões.

Os jesuítas são declarados pelos Mbyá estudados por Vietta no Rio Grande do Sul (1992) como os primeiros habitantes da terra, ou seja, eles são considerados antepassados desta população. Isso confere com as informações de Garlet de que os lugares nomeados em Guaraní são identificados como sendo seus, já que os antepassados, os jesuítas, teriam por ali passado e os nomeado. Tanto que os lugares em que estão ficam próximos de lugares com nomes Guaraní ou perto das ruínas das missões.

Uma outra antropóloga estudiosa dos Mbyá localizados no estado do Espírito Santo, Guimarães (2001), menciona também a existência de um personagem associado a figura dos jesuítas. Independente da sua interpretação, o que interessa aqui é que a autora não relaciona as ruínas deixadas pelas missões como a referência para a escolha de um lugar, ainda que a fala do Mbyá que ela seleciona deixe a entender esta

⁶ Estas informações coincidem com as de Cadogan (1971), mesmo porque. Garlet o teve como referência bibliográfica.

possibilidade. As casas de pedra, ou *tava*,⁷ seriam resquícios dos lugares da morada de seus antepassados. Ainda que não fique claro o que são estas casas de pedra, o local relacionado a elas é geralmente em morros, perto do mar, com cobertura florestal. A localização destes espaços se dá pela orientação da divindade *Ñande Ru* à xamã deste grupo.

Litaiff (2001) escreve um artigo em que reflete sobre a relação dos Mbyá contemporâneos com os jesuítas, expressa no termo *Kesuita*. Os Mbyá teriam feito uma relação entre esta personagem histórica e o seu herói mítico *Kuaray*, além de todos aqueles heróis que ascenderam à Terra sem Mal. Os lugares por onde eles passaram seriam o indicativo do território Mbyá. Entre estes indicativos estão as ruínas das missões e as casas de reza, que segundo os Mbyá, tornam-se pedras após a ascensão de alguma destas personagens ao destino da imortalidade. Fica marcado também, por este autor, o fato de que o *Kesuita* tem perfil de xamã, assim como outros heróis que alcançaram o destino almejado, conforme as relações feitas pelos Mbyá contemporâneos de várias aldeias onde estudou, e que coincidem com histórias contadas por Cadogan (1959).

1.4 Alguns mitos Mbyá.

Procuro contar alguns mitos ou narrativas míticas que têm sentido bem marcado pelos Mbyá, não com o intuito de dizer com isso que a prática apenas repete os mitos, mas neste momento, para ressaltar como os próprios Mbyá pensam o seu mundo.⁸

A partir do mito da criação e destruição do primeiro mundo pode-se saber como esta terra em que hoje vivem alguns dos Mbyá do litoral brasileiro formou-se, e quais foram os ensinamentos que a divindade *Nhanderu* lhes deixou (Ladeira, 1992). O primeiro mundo teria sido apenas um experimento de *Nhanderu*, a divindade criadora. Nesta primeira destruição, que aconteceu com um terremoto, não estava em questão a conduta humana, e sim as formas da terra e os elementos que a constituiriam. O

⁷ Ladeira (2001: 137) inclui no termo *tava*, tanto as ruínas das missões, como algumas formações rochosas.

⁸ Litaiff (2001) escreve um artigo em que ressalta a importância de certos mitos entre os Mbyá. no sentido de representarem indicativos de ação para esta sociedade.

primeiro mundo tinha como suporte um caule de milho, enquanto este novo mundo passaria a ter um suporte de pedra.

Coincide com as elaborações intelectuais dos Mbyá do Guairá, Paraguai, estudados por Cadogan na década de 50, a idéia de que o novo suporte da terra é de pedra, ainda que existam informações relativas a árvores nesta relação com o suporte da terra, como no caso em que se mencionam as palmeiras no momento de formação da primeira terra (Cadogan, 1959; 1971). Segundo as informações deste autor (1959), existem suportes para a terra em que estamos e para o firmamento. Os suportes da terra têm relação com os pontos cardeais, incluindo o zênite ou centro da terra. Objetos semelhantes a vara insignia com a qual aparece a divindade no momento da criação da primeira terra está segurando o firmamento.

Em seguida ao terremoto, aconteceu um dilúvio (Ladeira, 1992). Neste momento, *Nhanderu* queria aperfeiçoar os humanos Mbyá. Foram salvos neste evento apenas aqueles que seguiram as normas da boa conduta.⁹ Conta-se que *Karai Jeupie* e sua tia paterna cometeram o incesto, mas cantaram e rezaram para serem salvos. Eles teriam conseguido, então, a salvação, assim como aqueles que ouviram os ensinamentos de *Nhanderu* e não romperam as normas da boa conduta e que, desta forma, foram para o lugar de *Nhanderu*, a Terra sem Mal, o lugar da imortalidade.

Nhanderu mandou um de seus filhos, *Kuaray*, para povoar a terra e terminar o que ele tinha começado. *Kuaray* escolheu na terra quem seria o seu pai e a sua mãe. Este é um dos mitos mais importantes para entender a lógica da mobilidade entre os Mbyá, como mostro em seguida.

Isto aconteceu antes do dilúvio. *Nhanderu* mandou para a terra uma alma para um homem, um *yvyraiija* (nome dos dirigentes espirituais) e uma alma para *kunhã karai* (nome da mulher do dirigente), sua mulher. Esta mulher ficou grávida de *Kuaray*. O marido desta mulher foi embora deste mundo e disse que quando a mulher quisesse ir atrás dele, que fosse. A mulher segue em estado de gravidez do filho *Kuaray* o rastro do homem. *Kuaray* deveria auxiliar a mãe para que ela fosse pelo caminho certo.

Kuaray pediu para a sua mãe, de dentro da barriga, que ela lhe desse uma flor. A mãe pegou uma flor mais de uma vez, já que ele pediu várias vezes. Ela foi então picada

⁹ No capítulo 2 especifico quais são as normas da boa conduta.

por um marimbondo e bateu sem querer em sua barriga. Quando ela pediu instruções novamente para *Kuaray*, ele não respondeu. Isso fez com que a mãe não seguisse o caminho certo e fosse parar na casa das onças, onde foi morta.

Pode-se notar que a instituição da morte está vinculada neste mito à figura da onça. Num dos mitos contados por Cadogan (1959), que inclui esta personagem, o ser que devorou a sua mãe é chamado, a princípio, de o ser primitivo. Este ser só se transforma em jaguar ou onça pintada num outro momento do mito. Neste mesmo mito, como *Kuaray* não consegue refazer a mãe a partir de seus ossos para que ela tenha novamente a forma humana, ele a faz em forma de paca. Isto porque não teve paciência no processo de vingança sobre os seres primitivos. Cadogan escreve que a cólera deve ser controlada, algo que tentam incutir na mente das pessoas desde o ritual de nomeação, como descrevo no capítulo 2. A pessoa não pode se entregar aos estímulos do lado terrestre da alma, pois assim, arrisca não conseguir a imortalidade no devir, conforme a proposta analítica de Viveiros de Castro (1986) para pensar os Tupi-Guarani. O princípio da filosofia guarani, segundo o que se pode deduzir dos trabalhos desenvolvidos sobre eles é a moderação.

Kuaray foi criado pelas onças e só descobriu que foram elas que mataram a sua mãe num dia que saiu para caçar e um papagaio¹⁰ lhe contou (Ladeira, 1992). Ao saber disso, *Kuaray* procurou os ossos da mãe. *Kuaray* (o Sol) aproveitou e fez dos ossos de sua mãe o irmão *Jaxy* (a Lua), porém, não conseguiu refazer a mãe.¹¹

Kuaray ficou com raiva e combinou com *Jaxy* de vingar-se das onças. Como *Jaxy* não faz as coisas sempre certas como o seu irmão, ao tentarem a vingança, uma das onças escapou grávida. Eles seguiram outras aventuras nesta terra e cansaram-se daqui. Logo cada qual alcançou seu lugar na região celeste: *Kuaray* tornou-se o Sol e *Jaxy*, a Lua.¹²

¹⁰ O papagaio fica numa região na direção do paraíso Mbyá e é ele quem permite a entrada ou não das pessoas no paraíso, de acordo com o desempenho que elas tiveram neste mundo (Cadogan, 1959).

¹¹ Escrevo sobre o culto aos ossos e a ressurreição no capítulo seguinte.

¹² Conforme Cadogan (1959), estes personagens não são gêmeos propriamente. Tanto que o nascimento de gêmeos não era bem quisto pelos Mbyá do Guairá, um motivo para que seus heróis não se confundissem com eles. O mito destes heróis é apontado como um dos principais.

Este mito, conforme Ladeira contou, relaciona-se aos cuidados que os pais devem ter no resguardo. Também possibilita-nos perceber várias analogias com as práticas cotidianas dos Mbyá. Sobre este mito, conclui Ladeira (2001: 170):

"Cada versão complementa e amplia as possibilidades de interpretações sobre a origem dos seres, regras e condições da vida na terra. Porém, saliento aqui, entre tantos aspectos: os caminhos, o sentido de orientação em direção ao nascimento de Kuaray (sol) e (mais adiante) a influência da lua nas atividades produtivas.

Como mostro com mais detalhes no próximo item, partindo das pesquisas de Cadogan (1959; 1971), uma personagem chamada *Karai Ru Eté Miri*, ou o herói divinizado, herói cultural, está associado a outros heróis divinizados que teriam alcançado a Terra sem Mal. Além disso, tornar-se-á claro o modo como os jesuítas vincularam-se a estes heróis no imaginário Mbyá.

Um dos outros mitos dos Mbyá é o da povoação desta terra (Ladeira, 1992). Segundo os Mbyá contam, foram mandados três casais para esta terra. Os homens destes casais são chamados por eles de 'irmãos mais velhos'. A orientação de *Nhanderu* para estes seus filhos era de que caminhassem à beira do oceano. Eles caminhavam, paravam em alguns lugares, alguns ficavam e outros seguiam em frente. Iam fazendo isso e ao mesmo tempo nomeando os lugares. A região por eles percorrida foi o perímetro do litoral brasileiro que vai do Espírito Santo a Paranaguá, no estado do Paraná.

Outro dos mitos é o 'dos pais das almas' que correspondem a determinadas divindades que estão localizadas em pontos específicos do cosmos, de onde são mandadas as almas-nomes que se constituirão nas pessoas a viverem e povoarem este mundo. Segundo Ladeira (1992), cada alma de um destes lugares, que é também um nome, tem uma função social neste mundo. A função mais esperada pelos membros do grupo é a de dirigente espiritual, aquela alma-nome com a aptidão de se comunicar com *Nhanderu* e de levar as pessoas para os lugares indicados como próprios para desenvolverem o seu modo de ser - como fica mais claro no próximo capítulo.

1.5 O caminho da imortalidade?

Talvez o maior problema para os pesquisadores dos Mbyá seja contabilizá-los, devido a sua instabilidade nos lugares. Ladeira (1992 e 2001) demonstrou isso e sugeriu que para se ter informações mais próximas da realidade numérica dos Mbyá seria no mínimo necessário um censo que fosse feito ao mesmo tempo em todas as aldeias, considerando a dinâmica movimentação dos grupos.

Os Mbyá, de um modo geral, sempre afirmam ter morado em vários lugares e são conhecidos mesmo por sua intensa mobilidade, como é possível ver em vários trabalhos - Ladeira (1992 e 2001), Vietta (1992), Litaiff (1996), Garlet (1997) e Guimarães (2001). A mobilidade entre eles, intensificada nos últimos tempos, foi objeto de estudo de alguns dos pesquisadores mencionados à pouco.

A maioria dos pesquisadores citados acima, como Ladeira, Vietta e Guimarães, enfatizou a mobilidade numa relação mais direta com características cosmológicas, como poderá se ver adiante, mesmo que não tenham desconsiderado outros aspectos para a permanência ou evasão de um lugar; enquanto outros, e neste caso em particular, Garlet, destacou o contato com o homem branco como um fator relativo a dinâmica de ocupação territorial dos Mbyá, ainda que sem desconsiderar a cosmologia. Este autor ressalta que a mobilidade já era uma característica da cultura Mbyá antes mesmo das pressões sofridas com a colonização no Paraguai. O que aconteceu, segundo Garlet, foi uma intensificação desta prática, que veio a funcionar também como um dos recursos de defesa desta sociedade na relação com a sociedade envolvente, como logo será visto.

Vale chamar a atenção que H. Clastres (1978) temia, já na década de 60, o fim dos Mbyá do Paraguai do ponto de vista cultural. A autora traça em seu livro um paralelo entre o que teria sido a busca da Terra sem Mal para os Tupi históricos e o que seria esta busca para os Mbyá da década de 60 no Paraguai. H. Clastres acreditava que apesar dos Mbyá trazerem o gérmen do que teria sido a busca da Terra sem Mal entre os Tupi, que implicava na busca da imortalidade, ou em outros termos, no problema metafísico da superação da condição humana, o movimento que evoca a prática da migração estaria deslocado para os discursos dos xamãs, marcados por uma imensa capacidade oratória e portanto, que as migrações não aconteceriam mais. Além do mais, ela viu a dependência dos Mbyá à economia paraguaia como um fator negativo, em

função do modo como supunha que esta relação interferia nos princípios de organização entre os Mbyá. Como é possível ver com os autores que escreveram da década de 90 em diante, as migrações não só continuam, como os Mbyá têm os seus mecanismos de reagir ao contato com o branco e de gerir a organização de sua sociedade.

A movimentação dos Mbyá em direção ao litoral foi associada por muitos pesquisadores à crença na Terra sem Mal, um paraíso mítico onde obteriam a imortalidade (Ladeira, 1992 e 2001). Esta crença foi relacionada também àquilo que muitos destes pesquisadores chamaram de "sistema religioso".¹³ Este sistema do qual falaram muitos autores refere-se às regras, ritos e mitos relativos à intensa relação dos Mbyá com o mundo sobrenatural, que envolve a Terra sem Mal.

Na interpretação de Ladeira (1992), que estudou aldeias de Mbyá do litoral do Brasil, parte da movimentação desta população é de caráter "religioso". A autora enfatiza que as aldeias do litoral encontram-se muitas vezes em situação precária e, mesmo assim, alguns Mbyá insistem nesta busca em direção ao litoral e na residência neste local. Tanto que Ladeira afirma, a partir de Meliá (1992), que a crença na Terra sem Mal estrutura o pensamento Guarani e as práticas de sua vida cotidiana.

Conforme esta mesma autora, a busca da Terra sem Mal: "*significa a sobrevivência dos Mbyá*" (idem: 64). Ou seja, na nova aldeia procuram recriar a terra original. *Yvy apy*, a terra original é a representação do lugar dos antepassados que conseguiram alcançar a Terra sem Mal. O tempo de sua formação coincide com o da criação do mundo por *Nhanderu*, uma divindade. Então, a busca de uma terra nova para recriar as condições de alcançar a Terra sem Mal sugere ser um dos elementos estruturantes do pensamento e da vivência desta sociedade, como será possível entender no decorrer deste capítulo.

Ladeira (idem) ressalta que em suas buscas os Mbyá contemporâneos às vezes são encontrados em lugares que não são apropriados para a lavoura, não parecendo mesmo ser este o seu maior objetivo. Entre as despesas que eles têm no seu dia-a-dia estão as viagens entre as aldeias, no intuito de informar-se sobre possíveis antigos

¹³ Na introdução de sua tese Ladeira (2001) adverte sobre o fato de que alguns termos mencionados no seu trabalho têm mais de um sentido e são usados de acordo com o contexto da informação. A autora escreve que utilizará a palavra "religião" com o significado de práticas rituais orientadas por princípios éticos e cosmogônicos e "*a terminologia relativa às divindades e categorias sociais foram empregados e traduzidos em função do sentido da informação, sem outras conotações*" (idem: 18).

lugares que poderiam ocupar novamente, ou lugares novos adequados para se instalarem. Nestas buscas eles chegam a ficar ou a passar por situações perigosas, como ocorre quando estão acampados à beira de estradas.

Aparentemente estes movimentos são interpretados pelos Mbyá estudados pela autora como de cunho "religioso", isto é, significam a busca dos lugares ideais - como mostro com detalhes no capítulo 3 - que lhes permitam alcançar a Terra sem Mal. Isto implica em recriar o espaço ideal, como o original, que possibilite exercerem nele as normas da boa conduta indicadas por *Nhanderu* na intenção de alcançarem o seu objetivo. Estes Mbyá acrescentam o fato de que o mundo estaria prestes a acabar, daí um motivo para o deslocamento em direção ao litoral, visto que lá estariam mais perto de *Nhanderu* e assim, da Terra sem Mal.¹⁴

Conforme Cadogan (1959), que pesquisou os Mbyá do Paraguai desde a década de 40, já se previa desde a criação do novo mundo, da nova terra, que o mesmo poderia acabar novamente. Uma idéia que talvez guarde relação com a imperfeição da situação de ser humano neste mundo, que perece, acaba.

Membros de várias aldeias pesquisadas por Ladeira (1992) tinham o receio do fim do mundo, e ora culpavam a si mesmos, pelo fato de não estarem seguindo as normas - conforme o capítulo 2 - como deveriam, ora culpavam aos brancos, já que eles não estariam possibilitando aos Mbyá viverem do modo adequado, o que comprometeria a existência de seu mundo. Uma líder espiritual dos Mbyá disse que se o mundo ainda existe é por conta daqueles que seguem as normas. Conforme alguns Mbyá, quando esta hora chegar, os que estiverem prontos, isto é, os que seguirem as normas como deveriam, irão para a Terra sem Fim, onde as coisas nunca se acabam. Os que não estiverem prontos morrerão definitivamente.

A saída de um local em que já haviam se estabelecido para outro depende do dirigente espiritual, conforme consta em vários autores (Ladeira 1992 e 2001; Vietta, 1992; Garlet, 1997; Guimarães, 2001). Entre as qualidades deste dirigente espiritual ou xamã, está a de se comunicar com *Nhanderu*. O sonho¹⁵ é um dos recursos que permite

¹⁴ H. Clastres (1978) também escreve sobre a associação da busca da Terra sem Mal à destruição do mundo como uma das questões centrais da cosmologia dos Guaraní.

¹⁵ Cadogan (1959;1971) chama a atenção sobre a relação dos sonhos com os casos de transformação de gente em animal e com a comunicação estabelecida entre os líderes espirituais e as divindades. Como será visto no capítulo 2, a concepção da pessoa e da aldeia passa pelo sonho (Garlet, 1997). Conforme fica

esta comunicação e possibilita ao dirigente saber que é hora de partir. É o dirigente também o responsável pela integração das pessoas na aldeia.¹⁶

Guimarães (2001), - que estudou os Mbyá de uma aldeia no estado do Espírito Santo - ao relacionar aspectos constitutivos das sociedades Tupi-Guarani, identifica a sociedade Mbyá a uma sociedade xamânica. Segundo esta pesquisadora, neste tipo de sociedade o xamã, ou alguns dos princípios do xamanismo é que regem a sua formação. Neste caso em particular, o movimento é um destes princípios. Assim, o xamã não é só quem os faz caminhar, mas quem se comunica com os seres sobrenaturais e lembra o objetivo do Mbyá, alcançar a imortalidade, que depende do prosseguimento das orientações de *Ñanderu*. Desta forma, ele é o responsável pela aglutinação dos membros desta sociedade, por sua coesão.

Litaiff (1996), que desenvolveu o seu trabalho de campo entre os Mbyá da Aldeia Bracuí, no estado do Rio de Janeiro, refere-se ao fato de que o líder 'político-religioso' - cacique¹⁷ - da aldeia de Bracuí foi quem buscou primeiro aquele lugar. O cacique negociou com um parente seu que continuaria ali com parte de sua família - porém, mudou-se dali mais tarde após a morte de seu pai - , já que outros daquela aldeia estavam saindo do lugar. É parte de suas atividades conseguir recursos do governo brasileiro para viagens - como a migração, que neste caso, foi feita de ônibus - e envolver-se em assuntos como o da demarcação de terras - o cacique comenta que conversou com Darcy Ribeiro na época do governo de Brizola. Dentre as suas qualidades está a de cuidar da manutenção das normas do sistema dos Mbyá, do seu costume - *teko* - , que envolve os princípios vinculados àquilo que o autor chama de religião e que parece ser um dos mais importantes fatores de coesão social entre eles.

claro entre os Parakanã, um grupo Tupi-Guarani, o sonho é momento privilegiado de relação com as outras dimensões da realidade e é o lugar privilegiado do xamanismo desta sociedade sem xamãs (Fausto, 2001).

¹⁶ Vale chamar a atenção que nem todos estes líderes espirituais são homens. Ladeira (1992) notou que muitas das aldeias do litoral foram fundadas por mulheres na condição de líderes espirituais. Inclusive, a investigação de Guimarães (2001) sobre a migração Mbyá, que ela chamou de "marcha cerimonial", teve à sua frente uma mulher. Isto pode ter a ver, na interpretação de Ladeira, com o fato de que a mulher é reprodutora, tanto na sua relação com as roças, como na produção das crianças. Guimarães desenvolve também uma interpretação sobre a questão de gênero.

¹⁷ Os autores, de um modo geral, tratam da divisão de trabalho entre as lideranças.

Vale chamar a atenção de que a maioria dos Mbyá de Bracuí fazem parte da família do cacique.

Nos termos de Guimarães (2001), que talvez sejam os mais adequados, trata-se da hipótese de que não é a religião que funciona como mantenedora da coesão desta sociedade, mas do peso que o plano sobrenatural exerce sobre ela. Em outras palavras, a questão é a de se notar o valor dos princípios metafísicos que regem esta sociedade, segundo a proposta analítica de Viveiros de Castro (1986). O xamã é o mestre em estabelecer as relações com o sobrenatural que, por sua vez, se referem às principais normas de conduta da sociedade dos Mbyá.

Como foi possível ver com Guimarães (idem), o grupo dos Mbyá que hoje está no estado do Espírito Santo marchou conforme a orientação da xamã, do Rio Grande do Sul até lá. Eles caminharam à beira mar, na direção norte. Uma busca empreendida durante trinta anos e que incluía evidentemente planejamento de ação. É claro que ao longo deste período eles moraram por algum tempo em outras aldeias, nas quais ficavam alguns anos até a xamã por orientação de *Ñanderu* determinar a saída em rumo do lugar ideal que os possibilitasse alcançar a morada dos seres sobrenaturais, o que significa também, a obtenção da imortalidade. Não resta dúvida de que os eventos transformam certas orientações do grupo. Mas o que interessa e permaneceu foi a orientação para a terra indicada pela divindade que os possibilitasse o seu objetivo.

A base para a sustentação dos Mbyá nos locais em que param para recriar o espaço ideal é o dirigente espiritual, além das relações entre os grupos familiares (famílias extensas e/ou nucleares) (Ladeira, 1992).¹⁸

Um dos motivos de saída da aldeia é quando existe mais de um dirigente espiritual com a sua esposa (idem). Consoante aos preceitos míticos é necessário apenas um dirigente para guiar o grupo. Além disso, a existência de mais de um dirigente é sinal de alerta. A superpopulação não é compatível com o manejo dos recursos naturais e, desta forma, pode prejudicar o funcionamento das relações do grupo.

¹⁸ Parte da organização espacial entre os Mbyá do litoral brasileiro estudados por Ladeira (2001), como o lugar dos roçados e das casas, pode acontecer a partir das relações de afinidade e consanguinidade. Segundo Guimarães (2001), uma unidade social Mbyá compõe-se em torno da família extensa da xamã, como no caso do estado Espírito Santo. Litaiff (1996) também chama a atenção sobre o fato de que a aldeia de Bracuí era composta pela família do cacique.

Porém, Ladeira (1992 e 2001) lembra que mesmo aqueles pesquisadores que tenham realçado as migrações pelo viés da "religião" - como H. Clastres -, não descartaram as movimentações a partir de outros motivos. Ladeira não deixa de comentar sobre as outras facetas das movimentações. Em suas palavras: "*A dinâmica de mobilidade entre aldeias ocorre em função de casamentos, mortes, visitas de parentes, atritos políticos, etc*" (2001: 118). De qualquer forma, sua interpretação parece remeter àquilo que seria a estrutura do pensamento Guarani, que para Meliá (*apud* Ladeira, 1992) está relacionada com a crença na Terra sem Mal e daí, com as migrações em sua busca.

Os aspectos culturais que podem colocar os Mbyá em movimento, segundo Garlet (1997), que desenvolveu o seu trabalho de campo junto de algumas aldeias de Mbyá do Rio Grande do Sul são os casamentos, os atritos políticos e as visitas, e de outro, as buscas de locais com as condições ambientais para exercerem as normas de seu costume, que se pauta tanto em critérios práticos, como simbólicos. A escolha deste lugar específico depende do sonho de um dirigente espiritual que possa levá-los até ele. Se o ambiente tornar-se doente, ou seja, se não propiciar as condições de lhes dar o que precisam para alcançarem o seu objetivo espiritual, podem abandoná-lo na busca de um outro lugar. A este fator, segundo o autor, pode estar relacionada a idéia de fim de mundo e, ao mesmo tempo, da possibilidade de recriação de outro mundo num outro lugar, como o teriam feito seus personagens míticos. A morte de alguém e as conseqüências advindas deste fenômeno é também um fator de mobilidade.¹⁹

Para Ladeira (1992), as aldeias Mbyá mantêm relação entre elas, como as da faixa litorânea. A contabilização dos Mbyá desta região foi feita justamente através de genealogias, incluindo até mesmo aquelas aldeias mais distantes que parece participarem das relações dentro do complexo geográfico do que os Mbyá fazem ser o seu mundo. Estas relações fazem parte da dinâmica movimentação do grupo em que trocam: "*sementes, plantas, matérias-primas, rituais, mutirões*" (2001: 116).

Os grupos familiares (*idem*) estão constantemente movimentando-se, isto porque as saídas das aldeias acontecem em períodos variados, conforme decisão do dirigente da área em que estão localizados. Os Mbyá podem se utilizar de aldeias de parentes

¹⁹ Acusações de feitiçaria também podem fazer com que a família do acusado tenha que sair de uma aldeia (Garlet. 1997:168).

temporariamente até se organizarem em novas aldeias, e algumas aldeias podem ficar por algum tempo vazias.

Os Mbyá apontam as especificidades de cada lugar, como os mais sagrados, ou seja, aqueles em que muitas pessoas já conseguiram alcançar a Terra sem Mal, ou outros, que mesmo não sendo tão sagrados, representam a possibilidade de serem povoados e de neles conseguirem criar, ou recriar o espaço ideal para exercerem o seu modo de ser.

Ainda assim, Ladeira (1992 e 2001) reconhece que não são todos os Mbyá que estão envolvidos neste complexo de movimentações. Um exemplo são aqueles poucos Mbyá que estão no norte do Brasil. Segundo a autora, este é um fato que aguarda investigação. Talvez uma resposta para esta questão seja aquela de Garlet (1997), que ao situar as rotas Mbyá mais comuns em direção ao Brasil, como resultantes do processo de reterritorialização, ilustra um caso dos Mbyá que foram parar no norte do país, no Maranhão e no Pará. Aparentemente, conforme o autor, teriam chegado lá como consequência de um desvio accidental da rota comum, tendo em consideração que esta rota não foi retomada por outros grupos.

De todo modo, a resposta de alguns Mbyá para o motivo que os leva na direção do litoral é (Ladeira, 1992): a região da Mata Atlântica e Serra do Mar apresenta muitos dos elementos propícios para a formação de suas aldeias - conforme demonstro no capítulo 3. A instalação no local adequado permite que os Mbyá possam exercer as normas da boa conduta enunciadas por *Nhanderu* e que desta forma consigam ir para a terra onde nada se acaba, a Terra sem Mal.

Litaiff (1996) concorda em muitos dos aspectos mencionados até aqui e ao mesmo tempo oferece uma imagem que preocupa no que diz respeito a situação de vida dos Mbyá da aldeia Bracuí, no Rio de Janeiro, quanto as condições de subsistência daquele lugar ao tempo daquela pesquisa. Conforme este autor, algumas movimentações podem estar acontecendo porque o lugar em que os Mbyá estão geralmente não dispõe de condições materiais para viverem. Os Mbyá reclamaram a Litaiff da falta de mata suficiente para a captação de recursos naturais e dos momentos que precisam dividir com outros grupos étnicos o mesmo local, como junto aos Kaingang, aos Xokleng e aos Nhandéva. Um outro motivo para os deslocamentos mencionado pelos Mbyá é a saída em busca de parentes. De qualquer forma, este autor concorda com Meliá (*apud* Litaiff,

1996) que uma coisa não exclui outra, ou seja, que os Mbyá podem estar mesmo procurando uma terra boa para viver, bem como, uma terra profética.

A aparência da situação retratada por Litaiff (idem) é de que os Mbyá de Bracuí estão com problemas também em um outro sentido, pois se não conseguem exercer as normas relativas à crença na Terra sem Mal num determinado espaço físico, o projeto da Terra sem Mal fica comprometido. Uma preocupação muito similar a que H. Clastres (1978) teve em relação aos Mbyá da década de 60 no Paraguai. Entretanto, é conveniente lembrar o que Vietta (1992) e Garlet (1997) escreveram sobre os Mbyá contemporâneos do Rio Grande do Sul. Vietta demonstra a flexibilidade entre eles em relação ao prosseguimento das normas. Garlet também reforça esta idéia ao referir-se àquilo que é o ideal e o possível, dentro das atuais condições. Eles têm noção das limitações e da necessidade de adequarem-se ao novo contexto. Neste sentido, conforme Garlet (idem), eles mudam sempre alguma coisa para poderem permanecer os mesmos. Além do mais, como tudo indica, a orientação do grupo para o seu objetivo parece tão forte que as dificuldades de um lugar são interpretadas como parte da busca, no sentido de que precisam seguir em direção de um lugar melhor (Ladeira, 1992; 2001 e Guimarães, 2001). Olhando deste ponto de vista, talvez não parecesse tão assustador olhar para a situação de certas aldeias, ou seja, não se nega as dificuldades, mas por trás delas existe algo sustentando a organização do grupo como uma unidade social. O que revela a flexibilidade desta sociedade em lidar com os problemas impostos pela sociedade envolvente.

As dificuldades e até mesmo a miséria os assalta, como em outros momentos da história, por diferentes motivos, como é possível ver com H. Clastres (idem) sobre as migrações Tupi. Isto não deve enganar a percepção quanto ao fato negligenciado por alguns ocidentais de que eles se constituem em grupos diferenciados e que, apesar das aparências, por trás da miséria como a vemos existe toda uma articulação de princípios que tecem elaboradas representações sobre o mundo. Falar da miséria, que de fato parece estar acontecendo, não significa negar sua existência como uma sociedade que pensa por si, assim como, afirmar sua capacidade de simbolizar não significa negar as atrocidades que são feitas sobre eles. A questão é não perder de vista este novo contexto em que estão inseridas as sociedade Guarani, no qual não se pode desconsiderar nenhum dos lados.

Garlet (1997), num trabalho chamado *Mobilidade Mbyá: história e significação*, traz uma nova visão a respeito da mobilidade entre os Mbyá - a sua pesquisa envolveu dados históricos e informações etnográficas a respeito dos Mbyá contemporâneos do Rio Grande do Sul. Embora o autor não descarte muitas das idéias mencionadas pelos autores citados até aqui, ele critica explicitamente a ênfase sobre a crença na Terra sem Mal como fator determinante da mobilidade Mbyá. Em segundo lugar, o autor acredita que o termo migração, utilizado indiscriminadamente na literatura, deve ser repensado, pois nem todas as movimentações dos Mbyá se caracterizariam como tal. Tendo em conta este fato, o autor prefere usar o termo mobilidade para pensar a totalidade das movimentações Mbyá. E finalmente, não enxerga o território que vem sendo ocupado por eles como constituindo parte do complexo geográfico dos Mbyá ao modo de Ladeira.

Se para Ladeira (2001) as movimentações entre os Mbyá acontecem dentro de um perímetro específico, para Garlet o raio de ocupação dos Mbyá tem se modificado no decorrer dos tempos.²⁰ De outro lado, nada os impede de elaborarem explicações para justificarem a ocupação dos atuais locais em que se localizam, ou para onde se mobilizam, como mostrou Ladeira. Conforme Garlet, o território original dos Mbyá foi o Paraguai. Os lugares que foram ocupando ao longo da história teriam resultado, especialmente, da pressão sofrida sobre seus locais de residência decorrentes do contato com a sociedade envolvente.

Este mesmo autor escreve sobre as várias motivações da mobilidade Mbyá e, ao mesmo tempo, faz o histórico da ocupação territorial entre eles colocando uma certa ênfase no contato como impulsionador do movimento, principalmente pelos problemas daí gerados na dinâmica interna da sociedade. Enquanto Vietta (1992), que trabalhou com os Mbyá do Rio Grande do Sul mantém uma posição muito similar a muitos dos autores mencionados até aqui, no sentido de apontar para a crença na Terra sem Mal como tendo uma relação muito forte com a mobilidade. Entretanto, na interpretação desta autora, como será visto adiante, o movimento em direção a leste e a coincidência da aproximação com os centros urbanos pode representar além da busca da Terra sem Mal uma outra faceta vinculada a relação dos Mbyá com a sociedade envolvente.

²⁰ Vale chamar a atenção de que os Mbyá têm em vista para as suas caminhadas o perímetro relativo a história guarani, como se verá ao longo deste trabalho.

Conforme conta Garlet, o maior dos problemas dos Mbyá desde o século XVII tem sido manter-se diante da frente colonialista. Isto se constituiu num fator de pressão, devido aos conflitos gerados nesta relação que causaram tais impactos, a ponto de dificultar, ou até tornar inviável a vida em certos lugares. Um dos recursos de manutenção de sua vida física e social foi o deslocamento para outras áreas em que pudessem viver de acordo com os seus costumes, ou ao menos, com o mínimo de tranquilidade.

Na atualidade (idem), as condições nem sempre razoáveis das áreas que conseguem, do ponto de vista material, têm se constituído num grande problema. Neste aspecto, o autor concorda com Litaiff (1996) a respeito da miséria que assola algumas áreas indígenas Mbyá, devido a dificuldade de encontrarem lugares que ofereçam condições de vida. Chega mesmo a pensar, como Litaiff (idem), que a intensificação do desejo de encontrar uma terra mítica pode ser resultante da falta de terras reais. Ainda que seja possível ver com a maioria dos autores como eles ajustaram esta questão do ponto de vista cosmológico, vale a preocupação, pois parece que a situação fundiária tem se constituído num problema sério.

Para Garlet, alcançar a Terra sem Mal não necessitaria especificamente das migrações,²¹ e sim de um conjunto de regras da "religião" Mbyá. De outro lado, Guimarães (2001) afirma que o movimento é um dos princípios do xamanismo a atuar entre os Mbyá, tendo como uma de suas manifestações a prática das migrações que se constitui como um rito fundamental na relação com a busca da Terra sem Mal. A autora chega a declarar que a mobilidade é o idioma Mbyá, ou ainda, inspirada em Mauss, que é um fenômeno social total.

A mobilidade entre os Mbyá, manifesta na prática das migrações, é interpretada por Guimarães (idem) como parte de um complexo de ritos destinados a propiciar aos Mbyá a transformação em imortais, ou seja, a superação da condição humana, um problema metafísico comum aos Tupi-Guarani. Nestes ritos que acontecem entre eles, os cantos, as danças, jejuns e dietas alimentares aparecem como meios para obterem a leveza do corpo, como específico no próximo capítulo. Existe um trabalho sobre o

²¹ De fato, há casos de pessoas que teriam alcançado a Terra sem Mal mesmo que distantes do mar (Cadogan, 1959 ; Vietta. 1992).

corpo, já que o ideal é ir para a Terra sem Mal desviando-se da prova da morte, de corpo e alma.

Conta-se que a pessoa é formada por uma porção divina, uma alma, a alma-palavra, associada à fala, e uma porção terrestre, que forma-se ao longo da vida, vinculada às paixões humanas, ao indivíduo.²² O cuidado da pessoa é para que esta porção terrestre não se desenvolva a ponto de tornar o corpo pesado. Assim, as práticas indicadas pela xamã da aldeia que esta autora pesquisou no Espírito Santo, sob orientação da divindade, têm como intenção propiciar a leveza do corpo e sua transformação em vida num corpo de imortal. A Terra sem Mal é o lugar da imortalidade. Deste modo, ao contrário do que escreveu Garlet (1997), a Terra sem Mal impulsiona sim a mobilidade e não é apenas um mito, mas como bem demonstrou Guimarães é um mito que se atualiza e se consolida através dos rituais, impulsionando a formação da vida social.

A Serra do Mar e a Mata Atlântica, como já foi dito, são muito procuradas pelos Mbyá (Ladeira, 1992 e 2001; Vietta, 1992; Garlet, 1997). Conforme Garlet e Ladeira (2001), a Serra do Mar e a Mata Atlântica possuem ainda reservas de mata que possibilitam condições para os Mbyá viverem de acordo com as suas expectativas culturais. De outro lado, segundo Garlet, o mar representa para eles um dos últimos limites a atravessar, visto que a concepção Mbyá de espacialidade entende como centro do mundo o Paraguai, e sua ampliação, ou extensão, em espaços concêntricos delimitados por limites geográficos, sendo um deles, o mar.

Este mesmo autor refere-se ao fato de que esta relação com o espaço marca uma tendência dos povos Tupi-Guarani, mas não pretendeu com isto à época daquela pesquisa estender a mesma relação com os Tupi para pensar o costume das migrações em conexão com a busca da Terra sem Mal. Ao ponto que Vietta (idem) e Ladeira (1992) seguem a hipótese de que a região da Serra do Mar e da Mata Atlântica os coloca mais perto da Terra sem Mal, a leste.

Garlet (1997) conta um mito em que os Mbyá referem-se a um personagem mítico, que associam a um jesuíta, ou seja, em que incorporam o jesuíta no mito, e que este atravessa o mar. Embora o fragmento do mito termine por aí, ele tem a estrutura daquele mesmo mito contado por Ladeira (idem) sobre os irmãos "gêmeos" que

caminham neste mundo, criam e nomeiam as coisas deste mundo, mas estão em busca do pai deles num outro mundo.

Tendo em consideração as relações entre estrutura e história, uma temática na qual trabalhou Garlet (idem) em sua dissertação, sabe-se que os jesuítas vieram do leste e que este seria um motivo para que fossem vinculados a certos personagens míticos que alcançaram a Terra sem Mal. Vietta (idem) conta que os jesuítas são pensados pelos Mbyá, os quais estudou, como ancestrais. Conforme H. Clastres (1978), um dos motivos que talvez explique o êxito que os jesuítas teriam tido nas missões foi a similaridade de seu discurso com o dos profetas, que prometiam a Terra sem Mal. A vantagem dos jesuítas estaria no fato de que prometiam um paraíso, mas que seria alcançado depois da morte.

Este evento pode estar representando um caso particular que não causou mudanças na estrutura, mas apenas re-elaboração e, até mesmo, o estímulo para um costume anterior que podia apontar o leste como o lugar a perseguir, caso antes do contato com o homem branco esta orientação espacial tenha tido o mesmo valor.

Os heróis míticos, ou divinizados, são descritos por Cadogan (1959: 229) como sendo os personagens que obtiveram êxito no seu desempenho para conseguirem a imortalidade. É digno de nota que estes personagens têm perfil de xamã. Este autor lembra que os relatos sobre estes heróis referem-se a momentos da história Mbyá pós-contato com os espanhóis, porque eles fazem alusão à terra dos portugueses como o lugar onde deveriam passar antes de ascenderem à Terra sem Mal, o país dos *Kurutue*, pessoas com corpos de imortais, a última etapa antes de obterem a imortalidade (idem: 141 e 231). É bem verdade que isso pode ser mais um resultado de incorporação do evento na estrutura do mito, como no mito de *Kuaray*.

O mito de *Karai Ru Eté Miri* é mencionado pelo autor como sendo um tipo de prova de que as migrações em rumo da Terra sem Mal teriam vigorado entre os Guaraní há bem mais tempo, tendo em vista, além deste mito, informações etno-históricas. De outro lado, Cadogan (idem) não esquece de citar que muitas caminhadas ao litoral poderiam ter acontecido devido a chegada dos espanhóis, que os teria feito se deslocarem. Todavia, ao contrário de H. Clastres (1978), o autor ressalta que estes xamãs, tão aferrados que eram a seus costumes, teriam tentado levar os seus

²² Escrevo sobre a construção da pessoa no próximo capítulo.

conterrâneos a lugares em que pudessem se manter à salvo, inclusive para o exercício de suas práticas espirituais. De todo modo, escreve que as migrações tiveram consequências funestas sobre o corpo político-social Guarani, que até a época de sua pesquisa não tinham sido investigadas satisfatoriamente, exceto pelas considerações de Nimuendaju (*apud* Cadogan, 1959). Cadogan acreditava que a investigação sobre estes "caudilhos" lançaria luz sobre o enigma das migrações Guarani.

A caminhada na direção do litoral é ressaltada pelos Mbyá a Cadogan, bem como a necessidade de um tipo de peregrinação antes dos heróis divinizados obterem o acesso ao lugar dos imortais. Os mitos que incluem *Kuaray*, *Karai Ru Eté Miri*, ou personagens similares, trazem na sua estrutura a caminhada e a relação com beiradas ou margens de rios ou do mar, além da idéia de seguir pegadas. Os personagens míticos *Kuaray* (Sol) e *Jachy* (Lua) encaminham-se para a morada de seu pai, como sua mãe no início do mito, que acaba morrendo pela boca dos seres primitivos - é devorada -, que num outro momento do mito transformam-se em jaguares. O destino das duas personagens é o firmamento, tanto que se convertem ao final da trama nos astros Sol e Lua. Menciona-se ainda, que deve-se caminhar até o litoral para tentar encontrar o lugar certo por onde teria entrado a divindade considerada "pai" dos astros e por extensão, o "pai" dos Mbyá. Vale chamar a atenção para os casos em que alguns deles teriam chegado a ascender ao paraíso levando a família toda. Os Mbyá teriam feito também uma relação entre estes heróis e os jesuítas (Cadogan, 1971).

Vietta (1992) localiza a Terra sem Mal além do mar, a leste - os detalhes da cosmografia estão no próximo capítulo -, e Ladeira (1992) explica que os Mbyá dizem que nesta região estão mais perto da divindade *Nhanderu*. Conforme Ladeira (*idem*), os ambientes que buscam e ocupam são montes, e muitos deles situam-se perto do mar, como na Serra do Mar.²³ Alguns Mbyá dizem que quando o mundo for acabar de novo, que será com fogo, já estão perto do mar e, assim, próximos de *Nhanderu*. Quando este dia chegar, aqueles que já estiverem prontos, ou seja, que se comportaram conforme as regras serão levados em bancos de madeira que, flutuando sobre as águas, os transportará com corpo e alma para a Terra sem Mal. Além desta explicação, Ladeira acrescenta que os montes oferecem a vantagem de facilitarem a visualização das

²³ A tradução do termo dos Tupi-Guarani *paranapiacaba*, lugar de onde se vê o mar, é dique do mar, o que pode deter o mar (Ladeira, 1992).

pessoas que estão chegando, e se for o caso, os Mbyá podem preparar-se para recebê-las na aldeia.

A localização da Terra sem Mal a leste e a fama da região litorânea é antiga entre os Tupi (H. Clastres, 1978). Mas existem referências históricas de situações em que algumas levadas migratórias teriam se direcionado para oeste ou para o centro da terra.

Conforme Guimarães (2001), o mar é o limite das terras deste mundo, e o único modo para os Mbyá transporem este limite é obtendo a imortalidade. As pessoas que seguirem as regras como devem podem ser levadas flutuando sobre o mar até a Terra sem Mal. A orientação é caminhar à sua beirada, visto que existem rotas sobre o mar que levam à Terra sem Mal. A caminhada junto ao litoral relaciona-se também com o fato de que se o mundo for destruído, começará do oeste. A autora especifica o modo como eles vêem o cosmos e neste mapa, a Terra sem Mal fica sobre este mundo que tem seus limites nas bordas do mar. Assim como, a localização das divindades fica em pontos geográficos distintos sobre a terra deste mundo. As principais divindades que influenciam a escolha de certos pontos geográficos são *Nanderu* e *Cuaray*, relacionados ao Sol. *Nanderu* está sobre a terra, a leste e *Cuaray* sobre o centro da terra. *Tupã*, o qual já destruiu o mundo uma vez e que pode fazê-lo novamente, está na região oeste.

Do mesmo modo que Ladeira (1992), Guimarães refere-se ao fato de que cada pessoa deste mundo, por ter sua alma vinda de um lugar específico da região celeste, teria que fazer um movimento em determinada direção, como as próprias divindades de onde vieram as suas almas. Além do mais, cada pessoa tem certas funções a executar neste mundo, tendo em conta a relação com o seu lugar de origem. A idéia principal realçada pela autora é de que as divindades estão em movimento, e as pessoas também devem seguir esta orientação.

Como chamei a atenção inicialmente, nem sempre as aldeias do litoral têm condições para os Mbyá viverem, e mesmo assim, eles persistem nesta busca a leste (Ladeira, idem). Por isso, entre outros fatores, Ladeira acredita no significado mítico da busca. De outro lado, em sua tese de doutorado (2001), a autora comenta que a região da Mata Atlântica e Serra do Mar possui uma das poucas fontes com rica biodiversidade ainda existente. De fato, uma coisa não exclui a outra, ou seja, por ser uma região que tem áreas ricas, pode fazer com que os Mbyá justifiquem a sua ida àquele local de

alguma maneira. Porém, vale lembrar que a fama da fertilidade da Serra do Mar e da Mata Atlântica já aparece nos relatos de cronistas dos primeiros tempos da conquista, assim como a localização dos Tupi e Guaraní em partes distintas da costa brasileira (H. Clastres, 1978).

O fato de que esta região tem condições para a vida Mbyá, conforme Garlet (1997), não se descarta, e é coerente com o ideal das buscas desta população, como é relatado por vários autores. É bom lembrar ainda da explicação de que o fim do mundo começará do oeste para leste. Se o território original dos Mbyá foi o Paraguai, há muito tempo que muitos deles vem sendo empurrados para fora desta região. O autor chama a atenção para as situações em que as condições na aldeia eram muito ruins, o que os mobilizava a saírem em busca de uma nova terra e assim, de uma nova possibilidade. Um exemplo do que aconteceu são as epidemias, e hoje em dia, a fome. O autor também escreve que ao encontrarem estes lugares que oferecem as condições ideais para o exercício de seu modo de ser podem mesmo associá-lo à figura do jesuíta, ou *Kechuíta*, como eles falam, para justificarem-no como sendo seu.

É esperado que haja uma orientação espacial referenciada na cosmologia, pois se não, qualquer direção poderia ser seguida. Uma direção certamente construída historicamente e que envolve tanto estrutura, como eventos. Uma relação, de fato, muito tênue, sem que se possa saber qual dos costumes ou representações vem antes, já que a construção social vai acontecendo nesta relação. O que chama a atenção neste sentido é a descrição da concepção espacial dos Mbyá feita por Garlet, na qual pode-se saber que eles entendem como centro do mundo o Paraguai, e a extensão a partir daí como a ultrapassagem de limites na direção leste. Guimarães (2001) explica que uma das divindades relacionadas ao Sol, *Cuaray*, está no centro do mundo sobre esta terra e *Nanderu*, seu pai, a leste, uma referência espacial que os mobiliza. Coloque-se em contraste com estas informações o fato de que os Mbyá foram sendo de certo modo empurrados do Paraguai, considerado por eles como o centro do mundo, e depois disso, foram pressionados também por segmentos da população branca nos outros países em que se assentavam (Garlet, 1997). Ainda que tenham seguido várias rotas, a direção que prevaleceu é a que aponta para o litoral do Brasil.

Ladeira (2001) mostra que a organização espacial dentro da aldeia segue a orientação para leste, o lugar de *Nhanderu* e de *Kuaray*, divindades dos Mbyá, na

nascente. As casas de reza estão construídas a oeste e não ficam no centro do terreno. A leste geralmente fica a praça, ou então, qualquer abertura na mata para a entrada dos raios do Sol.

Além de certas direções a serem seguidas, vale ressaltar que as migrações não acontecem sem organização e assim, sem planejamento (Litaiff, 1996; Garlet, 1997; Guimarães, 2001). Um bom exemplo disso são as migrações Tupi mencionadas por H. Clastres (1978) que eram de grandes dimensões, mobilizando milhares de índios.

Apesar de Garlet assinalar os aspectos internos de funcionamento dos Mbyá, conectados com o costume da mobilidade, a impressão que fica é de que o contato teria intensificado este costume e representaria ainda nos dias de hoje um sinal negativo. Isto devido a dificuldade crescente para os Mbyá em conseguirem espaços que sejam condizentes com a sua existência, seja pelo ponto de vista prático ou simbólico.

Recentemente as dificuldades para os Mbyá estão aumentando, em função do fato de que as poucas terras que já conseguiram, e que são reconhecidas pelo Estado, não propiciam as melhores condições, e aquelas terras não reconhecidas são rapidamente perdidas. Como o próprio Garlet apontou, sem terras adequadas, ou no caso de falta de terras, a vida dos Mbyá complica-se, principalmente do ponto de vista da condição material e daí por extensão, de outros fatores da vida social. Um exemplo dos problemas que estão enfrentando é a mendicância e o pior, a "coleta" de restos de comida em latas de lixo. Se não bastasse o pior deles, que ocasiona a fome, que é a pressão sobre sua permanência em certos lugares, os levando a lutar pela posse legal de áreas que lhes permitam viver.

A pressão da sociedade nacional sobre o território onde os Mbyá habitam não parece ter diminuído nos dias de hoje. A mobilidade como recurso de resistência de longa data está tornando-os visíveis demais tendo em conta os interesses de grupos da sociedade envolvente. Não que a mobilidade tenha sido apenas um recurso de resistência, pois Garlet mostrou que no território original os Mbyá possuíam uma dinâmica de movimento pautada em vários fatores. Houve sim uma intensificação da mobilidade com o contato e que pode terminar com ele, porque como mostra Ladeira (1992), um dos recursos para lhes negar terras hoje em dia é dizer que eles não se importam com elas, visto que não param em nenhum lugar por muito tempo, como é um argumento para chamá-los de nômades.

Vietta (1992) refere-se ao fato de que os Mbyá, na medida em que se aproximam mais do leste e da região litorânea, em função de seu objetivo mítico, ficam cada vez mais perto dos brancos e, ao mesmo tempo, esta aproximação dificultaria de certo modo o exercício das normas do grupo necessárias para alcançarem a Terra sem Mal, se bem que eles saibam ser flexíveis. A autora lê esta aproximação do litoral, não somente como o estar próximo geograficamente da Terra sem Mal, mas como estar próximo dos centros urbanos e, deste modo, do mundo dos brancos. Uma interpretação que de fato pode até valer para certos grupos Mbyá, já que como se pôde constatar com os autores, apesar de uma certa unidade entre eles, algumas diferenças, relativas a situação particular em que vivem, vão sendo construídas.

Para esta autora, a aparente intenção de aproximação dos Mbyá com o mundo dos brancos seria uma maneira de se afastarem do estigma relacionado a ser índio, que vincula-se a idéia de selvageria, incorporada pelos Mbyá no decorrer da convivência junto ao homem branco, e que relaciona-se ao espaço da não-cultura. Porém, esta seria a única aproximação que parece fazerem questão de possuir com o branco.

Assim, a autora interpreta o fato considerando que ser índio Guarani, civilizado como o branco, os coloca numa posição muito similar àquela apontada na literatura clássica, de ambivalência, só que com algumas substituições. Na concepção de sociedade entre os Guarani na literatura clássica, a sociedade aparece como o espaço da dispersão em relação às esferas da natureza e sobrenatureza (Vietta, *idem*). A condição humana é uma situação a ser superada, por isso, a sociedade é um espaço de dispersão, de passagem, de ambivalência. Segundo as representações que os Mbyá estudados por Vietta incorporaram da sociedade envolvente, ser índio remete à natureza, algo a ser superado. De outro lado, aproximar-se do mundo do branco, do civilizado, seria afirmar-se como cultura, o signo da eleição, ou seja, ser Mbyá implica na obtenção da divinização, visto a parcela divina em si, manifesta na alma-palavra que compõe a sua pessoa.

Conforme mostra Vietta, refletindo sobre identidade étnica, existe uma aparente contradição na relação dos Mbyá com o branco. O branco pode afastá-los do seu ideal, mas a vivência perto dele, da cultura, da civilidade, seria uma aproximação "desejada", visto o estigma das representações sobre ser índio que principalmente os jovens assimilam. Nestas representações, ser índio é ser selvagem, quase como um ser natural.

A autora ressalta, então, as forças centrífugas e centrípetas da sociedade Mbyá na relação com o branco, isto é, o modo como estão inseridos neste contexto e a maneira como lidam com estes eventos. Além, é claro, do processo dinâmico da vida nas aldeias.

Segundo Vietta, o cosmos Mbyá é composto por este mundo em que habitam, o *Mbya retã*, o lugar dos jesuítas, do outro lado do mar, *Tupã retã*, a Europa, e a Terra sem Mal, *Yrovaiguá*, que fica sobre o céu que cobre estes dois mundos. Na Terra sem Mal: *"existe uma grande aldeia, inserida em uma imensa área de mata, onde é possível vivenciar na plenitude, o sistema de guarani, sem as limitações enfrentadas no Mbya retã"* (Vietta, 1992: 129). A entrada para a Terra sem Mal implica na passagem pelo mundo dos jesuítas. A ascendência européia dos brancos e também dos jesuítas é o fator que relacionam ao ser civilizado. O lugar dos jesuítas é identificado com o continente europeu, ainda que estes sejam pensados como Guarani, e não como brancos.²⁴ Neste sentido que o ser civilizado relaciona a cultura e a sobrenatureza, visto a ascendência européia e divina vinculada aos jesuítas que são pensados como os seus ancestrais. Porém, a ambigüidade da situação expressa-se também, no fato de que os brancos vivem na cidade e os Mbyá no mato, apesar de serem ambos civilizados.

De todo modo, vale chamar a atenção de que as novas atividades econômicas, como o artesanato e o trabalho para os brancos, são os novos meios de encontrarem sustento, e que os coloca mais perto dos centros urbanos, os Mbyá querendo isso ou não. Além do mais, não restam tantos espaços livres e isolados assim. A região com lugares considerados mais isolados e com matas o bastante é a Argentina. Entretanto, o tratamento que os Mbyá recebem naquele país parece ser dos menos apreciados. Como se pôde ver em Garlet (1997) e Litaiff (1996), os Mbyá têm um ideal de isolamento em relação aos brancos, dizendo preferirem viver nas matas. Para Garlet, a mobilidade seria um recurso para manterem um certo isolamento do branco, na medida em que não efetuariam, desta maneira, relações duradouras nos lugares em que ficam.

Mas é também possível sugerir uma outra leitura para a mobilidade. A hipótese sobre o modo como os Mbyá se portam na relação com a natureza, a cultura e a sobrenatureza pode ser estendida para pensar que a idéia proveniente desta relação, o estar de passagem no mundo, tenha algo a ver com o comportamento expresso na

instabilidade nos lugares. As migrações entre os Tupi-Guarani são relatadas há tempos, e em muitos casos, foram associadas à busca da Terra sem Mal que, por sua vez, vincula-se à condição ambígua do homem neste mundo (Viveiros de Castro, 1986). Dentre os elementos da cultura Mbyá que foram ativados, ou intensificados com o contato, estão as migrações. Este comportamento é explicado por eles como sendo a busca da Terra sem Mal, e mesmo que o contato favoreça esta instabilidade nos lugares, ela parece coincidir com os seus ideais, os quais têm como base suas concepções sobre o mundo.

Outro aspecto sobre o qual Vietta (1992) chamou a atenção é de que a intensificação das migrações em fins do século XX poderiam estar relacionadas com o receio dos Mbyá a respeito do fim de todo o seu território, ou seja, o fim do mundo, que começaria do oeste. Muitos Mbyá afirmaram que o mundo tinha data para terminar, o ano 2000, daí não só caminhar para leste, na direção da Terra sem Mal, como seguir as práticas necessárias à sua salvação. O que não deixa de ter fundamento, mesmo considerando as idéias de Garlet (1997) de que a mudança para outro lugar pode estar representando a possibilidade da recriação do mundo, tendo em conta a "destruição" do anterior, o qual teriam deixado para traz justamente porque estaria dando sinais de que as coisas não iam bem. De outro lado, as idéias de fim do mundo no século XX estiveram presentes em segmentos da sociedade envolvente, conforme foi possível acompanhar na mídia. As representações que os indígenas passam a compartilhar com os brancos, relacionado àquilo que acontece com eles, como os conflitos em relação às suas terras, podem sim precipitar uma idéia que tem respaldo mítico, tenham sido certos elementos destes mitos criados a partir do contato ou não.

Além das explicações principais para as migrações, aparecem sempre outras, complementares, como as de Martínez (*apud* Litaiff, 1996). Esta autora acredita que a caminhada para o litoral teria a ver com o fato de que ali seria um dos lugares originais de onde os seus antepassados teriam sido expulsos pelos colonizadores. Fato também comentado pelos Mbyá de Bracuí, e perceptível pelo que foi exposto até aqui. Esta idéia pode ser incluída, pelo fato de que os Mbyá, como ressaltou Vietta e Garlet, se aproveitariam do fato desta região ter sido habitada pelos Guarani para justificarem a

²⁴ Litaiff (2001) reforça esta idéia.

sua posse. Um outro argumento utilizado por eles neste sentido é vir a residir em locais com nomes Guarani, porque este seria um signo de que ali viveram os seus ancestrais.

Martínez (idem) tem como hipótese que: *"o nomadismo Mbyá, anteriormente econômico, transformou-se em político-ideológico, pela retomada de seu território (tekoá). A autora (1985, 161), então, interpreta Yvy Mara Ey, como "solo intacto que nunca foi construído", ou, " solo virgem onde a civilização ainda não tocou"* (Litaiff, 1996: 122).

Quanto aos fundamentos míticos entre os Mbyá, esta autora refere-se ao movimento oeste-leste como tendo relação com uma das divindades associadas ao Sol, que percorre este caminho e, por isso, os chama de povo circulante.

Em consonância com Garlet (1997) é a idéia de que no território original os Mbyá praticavam uma dinâmica de movimentação circulante que segue até hoje. Este território teria sido relativamente contínuo se comparado ao território de domínio atual. Mas de modo algum, assim como Ladeira (1992), o autor pensa serem os Mbyá povos nômades, visto o seu tipo de relação com o espaço. Inclusive, H. Clastres (1978) referiu-se ao termo nomadismo em relação aos Guarani, que como é possível ver com os autores até aqui citados, não é o caso. Assim como, a interpretação de Martínez de que a Terra sem Mal teria significado apenas um lugar com vistas ao aspecto econômico. De todo modo, a autora levanta a questão do movimento a partir das divindades, que aponta para o aspecto cosmológico.

Martínez (*apud* Litaiff, 1996) refere-se ao fato de que Nimuendaju e Cadogan teriam dado muita importância ao caráter religioso das migrações. Esta idéia de dar muita importância ao caráter religioso ou cosmológico para as migrações é algo ressaltado por Garlet e criticado. Entretanto, este autor mencionou trabalhos de Nimuendaju e Cadogan nos quais eles chamaram a atenção para outros fatores que teriam motivado ou contribuído para a mobilidade Guarani, como o contato com o homem branco e os males provenientes desta relação. Porém, como foi possível constatar até aqui, e como o será também no decorrer desta pesquisa, a Terra sem Mal implica sim numa relação bem marcada com o mundo sobrenatural que representa, provavelmente, o aspecto mais importante de reprodução social da sociedade Mbyá.

Consenso mesmo de Garlet com Martínez vem da seguinte afirmativa: muitas migrações de Mbyá vindos do Paraguai e arredores para o litoral brasileiro podem ter

sido resultantes das guerras que aconteceram naquela região, como a guerra do Paraguai, da Tríplice Aliança e da destruição das reduções jesuíticas. Os próprios Mbyá de Bracuí estudados por Litaiff (1996) contam sobre seus ancestrais que vieram para o litoral como consequência dos conflitos no Paraguai. Garlet dá consistência a esta hipótese fazendo o histórico da ocupação espacial dos Mbyá e principalmente contando a situação que os Mbyá viveram no Paraguai e que teria forçado muitos deles a abandonarem aquele país.

De todas estas considerações vale frisar a interpretação de Guimarães (2001). Como já foi citado anteriormente, a sociedade Mbyá é caracterizada pela autora como uma sociedade xamânica, que ativou e intensificou um dos fatores relativos ao xamanismo, o movimento, tendo como uma de suas expressões o que Guimarães chamou de ritual da migração. Esta dinâmica tem a ver então com um problema metafísico, a superação da condição humana que, ao mesmo tempo, inclui a Terra sem Mal, o lugar dos imortais. O outro lado da mobilidade é marcado pelo movimento das pessoas entre as aldeias já constituídas, como em função de buscas de casamento, de participação em rituais ou de cisões decorrentes de atritos políticos, como ressaltaram também Ladeira (2001) e Garlet (1997). Estas relações entre as aldeias estão ligando-as como uma rede, em que as mesmas são unidades sociais espalhadas pela América do Sul.

E o mais importante, ainda que seja somente uma hipótese: é que a Terra sem Mal não é apenas um mito, como tão bem demonstrou Guimarães. Existe toda uma articulação do social em função da crença na Terra sem Mal, o lugar da imortalidade (Cadogan, 1959; H. Clastres, 1978; Ladeira, 1992 e 2001; Vietta, 1992; Guimarães, 2001). Este objetivo relaciona-se com as normas de comportamento que organizam a sociedade, como poderá ser melhor compreendido no próximo capítulo. O mito da Terra sem Mal ou/e dos heróis divinizados é um entre tantos outros mitos dos Mbyá (Cadogan, 1959). No conjunto de mitos e rituais, na taxonomia, no valor maior que certos elementos classificados têm, nos discursos dos xamãs, nos cantos, nas rezas, enfim, todas as brechas que abrem caminho para a cosmologia Mbyá parecem estar permeadas por princípios relativos à crença na Terra sem Mal. A busca da superação da condição humana está vinculada a um modo de pensar a si mesmo e de se fazer nas relações entre os membros de uma aldeia, com o sobrenatural, a natureza e outros

grupos humanos. É uma filosofia, como sublinhou Cadogan (1959) e H. Clastres (1978), uma filosofia sobre ser Mbyá, ser Homem. Uma filosofia sobre o homem na relação com as dimensões do que concebem como a sua realidade, como fica mais claro nos capítulos que seguem. Um modo particular de ver e de organizar o mundo.

Capítulo 2. A construção da pessoa Mbyá.

2.1 A vida, a morte e a dualidade da alma.

A idéia de superação da condição humana enfatizada por H. Clastres (1978), Viveiros de Castro (1986) e Guimarães (2001) traz informações sobre as concepções dos Mbyá a respeito da sobrenatureza, da cultura e da natureza. Talvez não tenha mesmo como falar da relação dos Mbyá com a natureza sem tratar diretamente da sua relação com a sobrenatureza, em função do modo como eles se definem a partir desta relação, como é bem explícito em H. Clastres (1978), Vietta (1992), Ladeira (1992 e 2001) e Guimarães (2001). É lugar comum na bibliografia Guaraní o foco no que muitos autores chamaram de "religião" Guaraní para identificar dentre o seu sistema de crenças o mito da Terra sem Mal e as práticas a esta crença associadas. Esta crença remete, por sua vez, a noções de natureza e sobrenatureza que estão inter-relacionadas a uma concepção de humanidade e de cultura, do que é ser Mbyá.

Dois momentos são importantes para entender as implicações desta crença: o ritual de nomeação e a morte, pois deixam a entender o modo como a pessoa se constitui e quais são as suas relações com o que concebem como sendo a natureza e a sobrenatureza.

Conforme Garlet (1997), para a criança ser concebida precisa antes ser sonhada. Se diz que assim, a criança vai tomar assento no útero da mãe. Pautado num trabalho de Cadogan, Garlet traduz o termo *mboapyka*, referente ao ato da concepção como: "*dar assento, prover de assento, fazer que se encarne*" ²⁵ (idem: 157).

O ritual mais comentado entre os autores é o da nomeação das crianças, momento em que se dá o nome a elas (H. Clastres, 1978; Cadogan, 1959/1971; Ladeira, 1992 e 2001; Vietta, 1992; Litaiff, 1996; Garlet, 1997 e Guimarães, 2001). Este evento acontece atualmente na mesma época da festa/ritual da colheita das plantas, especialmente do milho (Ladeira, 1992/2001; Garlet, 1997). É neste momento que um xamã vai descobrir de onde veio a alma-palavra, a porção divina da pessoa. Esta alma vem de um dos lugares do mundo das divindades. O xamã é quem vai dar o nome à

²⁵ Ainda que este não seja o assunto principal, vale chamar a atenção para o fato de que Litaiff (1996) escreve sobre a patrilinearidade e a uxorilocalidade temporária entre os Mbyá que ele estudou.

criança,²⁶ de acordo com o lugar de onde veio a sua alma. A esta alma agrega-se ao longo da vida uma outra alma, que tem a ver com a vivência da pessoa neste mundo, é a alma terrestre.

Não se pode esquecer daquela pequena nota de fim de página elaborada por Viveiros de Castro (1986: 384), de quase quatro páginas, que trata da onomástica entre as populações indígenas das terras baixas sul-americanas. A nota do autor chama a atenção para o sistema de transformações que envolve as sociedades indígenas do continente americano, especialmente neste caso, a América do Sul, que é possível ver expresso na relação que estas populações possuem com o exterior ou o interior na formulação de seu repertório de nomes e, por assim dizer, na sua constituição social. No caso Guaraní, que o autor também sublinha, o nome vem do panteão divino, vem de fora, e este exterior, como é possível constatar na literatura Guaraní, depende ou se faz através do plano sobrenatural.

Conforme Ladeira (1992), a alma de origem divina se localiza nos ombros e a alma de origem terrestre nas costas. Como já chamei a atenção no capítulo 1, o nome da pessoa tem relação com as funções sociais, como pode se notar na leitura dos trabalhos de Cadogan (1959), Ladeira (1992) e Garlet (1997).

Ladeira (idem) e Vietta (1992) contam que o nome é algo tão sagrado para os Mbyá que eles até possuem nomes alternativos, como os de origem cristã, para utilizá-los em certas circunstâncias, e evitarem, desta forma, a exposição de seus próprios nomes.

O cuidado contra a cólera, relativa a alma terrestre que pode se desenvolver na pessoa é mencionado por Cadogan (1959). O ritual da nomeação vem justamente para que desde cedo a criança aprenda a prestar atenção no seu lado divino, manifesto no nome e no que isto implica. O Mbyá está destinado a ser deus de si, imortal, e para tanto, deve escutar as palavras do xamã que comunica as regras que deve seguir para tornar-se pessoa.

O valor da palavra entre os Mbyá do Guairá no Paraguai da década de 50 é belissimamente traduzido por Cadogan (idem) no seu grande clássico *Ayvu Rapyta*, ou, *Fundamento da Linguagem*. Conta-se que antes mesmo de existir a terra, a divindade

²⁶ Os Guayaki vinculavam o nome à comida que a mãe ingeria na formação do filho e, principalmente, do animal consumido (Cadogan, 1967-68: 139-140.)

Ñamandu, que aparece como *Pai Ñamandu*, criou o fundamento da linguagem a partir de uma porção de sua sabedoria. Num outro momento dos mitos esta divindade cria outras divindades para que se encarreguem das almas-palavra, para que sejam os "pais" destas almas que se encarnarão nos corpos das pessoas deste mundo. As divindades são *Karai*, *Jakairá*, *Tupã* e *Ñamandu de coração grande*, além do pai deles, *Ñamandu*. Estes deuses têm também suas esposas que são respectivamente à ordem citada anteriormente, a futura mãe dos *Karai*, a futura mãe dos *Jakairá*, a futura mãe dos *Tupã* e a futura mãe dos *Ñamandu*.

Na região celeste onde localiza-se cada uma destas divindades estão também os respectivos nomes-almas, ou os seus "filhos", que se encarnarão em corpos de Mbyá deste mundo. Portanto, em cada localidade destas existe um repertório de nomes-almas que, por sua vez, tem cada qual funções específicas neste mundo. Ladeira (1992) relata que o casamento é prescritivo entre os Mbyá os quais estudou, ou seja, o casamento acontece de acordo com a "metade" do mundo celeste da onde a alma veio. O nome indica de onde a alma veio. O tema do parentesco precisaria ser melhor explorado para saber como de fato acontecem estas relações entre eles, quem são de fato os seus afins ou/e os seus inimigos.²⁷

Uma forma aproximada da cosmografia Mbyá é a seguinte: os locais da morada das diferentes divindades estão relacionadas a pontos geográficos distintos, a partir do ponto de vista de um observador desta terra, como na direção norte, sul, leste, zênite ou centro do mundo e oeste (Cadogan, 1959). Cadogan refere-se a existência de sete paraísos, mas não faz uma especificação maior sobre a cosmografia, exceto ao dizer coisas do tipo: os animais e pessoas do mundo de hoje são imagens daqueles seres que ascenderam ao mundo celeste na época da destruição da primeira terra. Tanto pessoas, como animais, e tudo o que foi criado na primeira terra, está em outro plano, e o que aqui temos não é nada mais do que a imagem do mundo original.

²⁷ É possível notar na obra de Cadogan (1959; 1971) que os seres primitivos do mito de *Kuaray*, que se transformam em jaguar, podem ser o resultado de elaborações intelectuais relativas à relação feita pelos Mbyá no que diz respeito aos Guayaki, um grupo de Guaraní que o autor diz serem os mais antigos, ou nos seus termos, os mais primitivos Guaraní. Também parece existir uma relação entre as personagens *Anã* e *Charia* com os Guayaki, relacionados ao jaguar e ao canibalismo para os Mbyá. H. Clastres (1978) refere-se ao *Anhã* entre os Guaraní e os Tupinambá como sendo um espírito da floresta temido por causar infortúnios, como má sorte na guerra, na colheita, ou em empreendimentos individuais; Fausto (2001) assinala a figura *Anhanga* da literatura Tupi, um espírito vinculado ao canibalismo.

Conforme escrevo no capítulo 1, em função das informações obtidas por este mesmo autor entre os Mbyá, a terra foi sustentada no primeiro mundo por cinco colunas, ou, cinco palmeiras. Já o firmamento foi sustentado no primeiro mundo por varas insígneas, como a da divindade *Ñamandu*. Estas varas insígneas aparecem relacionadas tanto a madeira, como aos ossos. De outro lado, a segunda terra passa a ser sustentada por rochas.

É digno de nota a observação de Litaiff (2001) de que as rochas são como os ossos da terra para os Mbyá, e que se tirados do lugar provocariam o seu desmoronamento. Esta informação equivale a uma observação similar feita por H. Clastres (1978) no que diz respeito aos Tupi antigos. Uma delas versa sobre os cuidados dos Tupi com as rochas, posto que as divindades teriam deixado as suas pegadas nelas, ou melhor, um herói civilizador. A outra, curiosamente similar a esta de Litaiff, aponta a crença de que se as rochas fossem roubadas ou quebradas poderiam provocar o desmoronamento do mundo (H. Clastres, 1978: 23 e 28). Conforme Litaiff: *"a pedra é símbolo da eternidade", pois segundo os Mbya : "elas são os ossos da terra", que se retiradas, poderão provocar o desmoronamento do mundo."* (2001: 91)

Esta terra em que estamos agora, a partir do que se pode deduzir pelas informações obtidas por Vietta (1992) e Guimarães (2001), é como uma ilha, tendo ao seu redor o mar como um limite geográfico. Guimarães escreve que a Terra sem Mal para os Mbyá da aldeia *Tecoá Porã*, no estado do Espírito Santo está localizada:

"numa dimensão acima de duas camadas de aray (nuvens) e da morada de anhã (ente maligno) e dos seus animais cruéis.(...) A morada dos seres sobrenaturais distribuem-se pelo quarto plano em áreas acima da borda do mundo, isto é, do litoral.(...) Os seres sobrenaturais não ficam parados em suas habitações, mas estão sempre em movimento, realizando trajetos, ligando as várias localidades deste plano". (Guimarães, 2001: 100-101). Nesta cosmografia, *Carai* está no sul, *Tupã* no oeste, *Jacairá* ao norte, *Ñande Ru* no leste e *Cuaray* no centro.

Vietta (1992: 119) descreve o cosmos dos Mbyá que estudou no estado do Rio Grande do Sul da seguinte maneira: a terra em que estamos é Mbyá *retã*; atravessando o mar temos *Tupã retã*, a leste, a terra dos jesuítas, que corresponde ao continente Europeu e é passagem obrigatória para aqueles que querem ingressar na Terra sem Mal, ou *Yrovaiguá*, que está acima do céu que cobre *Tupã retã* e Mbyá *retã*.

A descrição desta autora lembra a de Cadogan. Este autor comenta (1959: 141 e 230) que antes de entrar na Terra sem Mal a pessoa passa antes por um lugar chamado país dos *Kurutue*, ou seja, o país dos portugueses, onde vivem pessoas com corpos humanos imortais, o local da última etapa antes de ingressarem na Terra sem Mal. Assim como Vietta, o autor escreve que a entrada para a terra dos imortais está logo depois do país dos portugueses, ou nas palavras de Vietta, do *Tupã retã*. A sua entrada está na origem do Grande Mar, *Para Guachu*, que fica após o país dos *Kurutue*. É próximo a esta última localidade que o papagaio decide quem pode entrar ou não na "terra dos bem-aventurados", segundo os termos de Cadogan.

Viveiros de Castro (1986: 201-204), ao referir-se aos Guaraní e sua cosmografia, ressalta o eixo leste-oeste, mas também a verticalidade na relação com a morada dos deuses.

Litaiff (2001: 88 e 97) sublinha, como H. Clatres (1978), o caminho para leste, o lugar da Terra sem Mal - H. Clatres (idem: 31 e 79) citou que os Tupi caminhavam ora para leste, ora para oeste, ou centro da terra, e o que mais espantava os cronistas era a sua aparente localização geográfica neste mundo - após o mar, mas também menciona a referência dos Mbyá sobre o céu, o firmamento, lugar dos astros celestes e também, das divindades. O autor demonstra depoimentos que caminham na direção da proposta de Guimarães (2001) sobre a localização da Terra dos Deuses. A terra deste mundo aparece como uma ilha, tendo ao seu redor o mar e linhas imaginárias que daí partem e sobem desta terra ao céu, nas regiões geográficas correspondentes à morada dos deuses. Leste e zênite vinculam-se aos deuses principais, *Nhanderu* e *Kuaray*. Ressalta-se ainda o movimento das divindades na região celeste que para os Mbyá é essencial, pois a inércia vincula-se à morte.

A partir destas informações é possível começar a entender um pouco sobre as normas, princípios morais e rituais relativos à crença na Terra sem Mal, o lugar de divindades e dos antepassados (Vietta, 1992). É o lugar almejado pelos Mbyá e está relacionado com o que deste lugar esperam, a obtenção da perfeição, da divinização, da imortalidade.

A impressão que se tem lendo alguns autores, como Cadogan (1959), H. Clastres (1978), Vietta (1992), Ladeira (1992) e Guimarães (2001) é de que toda a vida Mbyá está voltada para a finalidade da imortalidade expressa na crença da Terra sem Mal. Talvez isso fique bem claro a partir da interpretação convincente elaborada por Guimarães, qual seja, de que o idioma dos Mbyá - ao modo de Evans-Pritchard segundo a autora - é a mobilidade, como uma de suas expressões rituais em que está em jogo a resolução do problema metafísico da superação da condição humana. Esta é uma leitura a ser feita, mas também para ser questionada, pelo menos em relação a totalidade das aldeias Mbyá espalhadas pela América do Sul atualmente. Levanto esta questão pensando na imagem transmitida por alguns autores que fazem com que se reflita sobre a condição atual desta população indígena na relação com a sociedade envolvente, e na pertinência ou na adesão que esta crença ainda teria entre eles, ou em cada aldeia, ou conjunto de aldeias. Mas neste trabalho centralizo na interpretação sugerida por Guimarães e outros autores no que elas têm de substantivo para se pensar o modo como supostamente se organizam os Mbyá.

Conta-se que o ideal para todo Mbyá é alcançar a Terra sem Mal sem passar pela prova da morte, como pode ser visto com muitos autores. Quando a pessoa morre,²⁸ a alma divina volta para o seu lugar de origem, (Cadogan, 1959; Vietta, 1992 e Guimarães, 2001) e a alma terrestre fica neste mundo por algum tempo, e representa perigo (Garlet, 1997).

Vietta não conseguiu obter muitas informações sobre a alma terrestre, mas Garlet declara que esta alma transforma-se em algo perigoso quando da morte da

²⁸ Tenho as minhas dúvidas sobre como se processaria isto tudo. Ladeira (1992), Litaiff (1996) e, antes deles, Cadogan (1959), afirmaram que não haveria reencarnação entre os Mbyá estudados por eles. Litaiff declara que após a morte dificilmente a alma divina do adulto volta para o paraíso (idem: 105). Um Mbyá de Bracuí disse a Litaiff que não reencarna-se mais, a chance é única para alcançar a Terra sem Mal sem passar pela prova da morte. Ele disse também, que este mundo está muito difícil de se viver e, então, não haveria muita expectativa em voltar. De outro lado, segundo os Mbyá estudados por Ladeira (idem), quando a pessoa morre, a divindade leva os seus ossos para a sua morada e faz através deles um outro ser. Pode-se supor, em função das informações obtidas até agora, que é possível ir para o paraíso apenas para aqueles que se comportaram bem, conforme os costumes, ainda que algumas destas pessoas tenham morrido. O que se entende a partir das leituras que fiz é que a idéia de ressurreição a partir dos ossos, para daí a pessoa ascender ao paraíso, está mais presente (Cadogan, 1959; H. Clastres, 1978; Litaiff, 2001). Se a alma divina volta para a região celeste após a morte, não saberia dizer se é para a Terra sem Mal ou se para o lugar da casa dos pais dela, da onde veio, e se isso em si corresponderia à Terra sem Mal, o paraíso. Estas questões serão melhor sistematizadas e pesquisadas. De todo modo, vale lembrar o que Litaiff (2001: 91) escreveu: o ideal é entrar no paraíso sem ter passado pela prova da morte, ou melhor, vivo. daí o recurso do culto aos ossos, que menciono adiante, na tentativa de ressuscitar a pessoa.

pessoa, no *Mbogua*. Este ser chamado *Mbogua* é perigoso principalmente para os parentes do morto, pois pode causar doenças e mortes. Esta entidade é definida como um ser noturno que atua em meio aos sonhos da pessoa, podendo levá-la à morte. Visto o fato de que de noite perambula pela aldeia, alguém pode perceber a sua manifestação ou escutá-lo, o que se constitui num mal sinal, posto que esta pessoa está sendo escolhida. Tanto no primeiro, como no segundo caso, a salvação é possível por intermédio do xamã. O *Mbogua* aparece também na forma de algum animal, para deste modo enganar a pessoa e atacá-la. Uma última precaução em relação a este ser é com os restos de alimentos e água deixados de um dia para o outro, que devem ser bem guardados, segundo o que se pode entender pelo que o autor escreve, pois do contrário, este ser pode contaminar a comida que, por sua vez, fará mal a quem comer.

Muitas saídas de locais por eles habitados foram apontadas como sendo consequência dos efeitos perniciosos da parte terrena da alma da pessoa que morreu. Contudo, Garlet (1997) questiona se estas saídas tão rápidas das aldeias não teriam relação com as epidemias que já assolaram os Mbyá no passado. Principalmente, porque alguns informantes disseram que antes não se mudava tão logo da morte de uma pessoa como hoje em dia, e que existiriam certos cuidados pós-morte que hoje não estariam mais sendo seguidos, sendo este um motivo para o mal estar se alastrando pelo mundo. De todo modo, outros autores chamaram a atenção para a relação morte, saída de um lugar, como Cadogan (1959) para os Mbyá e Viveiros de Castro (1986) para os Araweté, sociedade Tupi-Guarani.

Vietta (1992) refere-se a ritos funerários entre os Mbyá que estudou no Rio Grande do Sul e também Litaiff (1996) sobre os Mbyá de Bracuí, no Rio de Janeiro. É evidente que não são como os antigos, mas ambos os autores mencionam algo que reforça a idéia da relação morte, saída do local.

A morte abre a porta para outras dimensões da realidade, segundo o que se pode deduzir da leitura das obras de Carneiro da Cunha (1978) e Viveiros de Castro (1986) sobre o que dizem a respeito deste tema. Vale lembrar que a pessoa Araweté completa-se após a morte, da qual os Mbyá tanto fazem para escapar. Aqueles também almejam a superação da condição humana, que naquele caso, se faz após a morte e a canibalização da alma do morto por uma divindade (Viveiros de Castro, *idem*).

A menção de H. Clastres (1978) aos ritos funerários entre os Mbyá é, principalmente, sobre o culto aos ossos. Houve uma prática que, conforme a autora pensou, estava caindo em desuso entre os Mbyá e que consistia em guardar os ossos de uma pessoa falecida. A pessoa morta era colocada dentro de um cesto de bambu e enterrada até o término da putrefação da carne, quando então seria desenterrada. Após este processo, os seus ossos eram guardados num recipiente de madeira de cedro. A intenção era a de fazer reviver o morto, mas podia também ser para que as divindades falassem com o praticante do culto indicando-lhe o caminho da Terra sem Mal. Neste último caso seria mais provável acontecer através dos ossos de uma criança. Para a autora, quem conseguisse levar em parte essa prática adiante já provava de certa forma sua obstinação, justamente por conseguir perpetuar um antigo costume.

Esta mesma autora escreve que com o passar do tempo estava se tornando mais difícil os rituais acontecerem como mencionado acima. H. Clastres (1978: 105) cita em nota de rodapé:

"Tudo isto no passado, porque hoje os mbiás não realizam mais duplos funerais. Amarram o morto em posição fetal e guardam-no um dia na opy (casa de rezas), com o rosto voltado para leste. Depois disso o enterram longe na floresta, ao pé de uma árvore, deixando na tumba água e tabaco"

Ao desenvolver estudos sobre várias aldeias de Mbyá contemporâneos, Litaiff (2001) notou a persistência do culto aos ossos. Nas palavras do autor:

"O objetivo final dos Mbyá é o de ingressar em Yvy dju (a terra sagrada) ainda vivos ou, através do "Culto dos Ossos", tentar ressuscitar o morto para que ele possa alcançar este espaço sagrado. Segundo os Guarani atuais, depois da exumação do corpo, os ossos do morto são retirados e conservados numa caixa de madeira (cedro ou canela), no curso de rituais realizados na opy, na "casa de reza", pois: "é necessário estar vivo para entrar na Terra sem Mal", afirmam eles." (Litaiff, 2001: 91)

A mudança de uma aldeia pode sim ser associada aos espíritos da floresta, ou àquilo que se transforma a partir da alma terrestre de um falecido (H. Clastres, 1978). Este espírito, relacionado ao *tupichua*, princípio vital da carne crua, tem o poder de transformar a pessoa em jaguar. O ataque do espírito se manifesta através de uma doença, que vincula-se a transgressões da pessoa, como mostro adiante. Caso a pessoa não conseguisse ficar ereta e não se esforçasse para ser curada, seria o sinal de que a

possessão estava completa. O ritual funerário para este tipo de vítima teria sido diferente do que acontecia aos demais. Neste caso, a pessoa era flechada e depois queimada; tinha uma morte definitiva, ao contrário daqueles que se comportavam como deveriam, os quais podiam ir para a Terra sem Mal. Por mais que a autora cite em nota de rodapé que os "possessos"²⁹ não existem mais, fica a referência, posto que as mudanças ocorrem, mas permanecem certos elementos, assim como eles se ajustam de outro modo.

Um exemplo é a própria observação de Garlet (1997) e de Vietta (1992) sobre o *Mbogua* e o perigo que este espírito representa, o qual, segundo Garlet, pode apresentar-se na forma animal para enganar a pessoa. Um informante de Ladeira, Davi, (1992:121) lhe disse que a alma de um animal não pode entrar no corpo de uma pessoa. De outro lado, a alma de pessoa fraca, ou seu lado terrestre, pode encarnar no corpo de um animal. No trabalho de Cadogan (1959) existe a referência de alma animal encarnando em corpo humano.³⁰ Supõe-se, com estas informações, que a alma terrestre vincula-se aos animais e a morte, um perigo. Tanto mortos, como alguns tipos de animais podem, então, ser equacionados à inimizade, visto representarem o 'Outro', a diferença. No mito dos "gêmeos", a morte está relacionada ao jaguar, um inimigo, e a transformação da mãe de *Kuaray* em paca (idem).

Guimarães (2001) explica que a morte em si já é um mal sinal e motivo para os Mbyá abandonarem uma aldeia. O ideal Mbyá é obter a imortalidade e para isso, precisam seguir as regras do grupo lembradas pela divindade através de um xamã. As mortes significam que algumas pessoas da aldeia não estão se dedicando como deveriam. Se morre alguém, sua porção celeste da alma volta para a morada das divindades³¹ e a porção terrestre fica neste mundo, representando uma ameaça. A autora

²⁹ "Quanto aos "possessos", praticamente não existem mais e isto, dizem os índios, porque hoje utilizam o sal, que contribui para matar o espírito da carne crua " (H. Clastres, 1978: 105).

³⁰ Cadogan (1959: 229-237) cita o caso de um possesso por alma de jaguar em que sua mãe pede a *Tupã*, o deus das águas, seja da chuvas ou do mar, que a ajude em relação a seu filho. Esta divindade manda chuva de granizo para espantar a alma de jaguar do corpo do menino. O pai do menino é que cometeu uma transgressão. Os casos de demência relacionam-se a possessão do corpo de uma pessoa pela alma de algum animal.

³¹ Segundo Litaiff (1996: 105), dificilmente a alma da pessoa adulta volta para a terra dos deuses, sendo mais provável acontecer com as crianças, já que nestas, a alma terrestre não teve tempo de se desenvolver.

lembra H. Clastres que menciona o perigo relativo à porção terrestre da alma do morto que relaciona-se com *tupichua*, o princípio vital da carne crua que pode atacar os vivos, tendo o poder de transformá-los em jaguar. O xamã deve afastar esta ameaça do grupo. Duas maneiras de fazer isto são através da fumaça do tabaco e da dança.

Segundo H. Clastres (1978), a alma palavra é a porção divina no humano, manifesta na palavra, no nome, que parece ser o que mantém de pé o esqueleto no qual circulam as palavras. De outro lado, a porção terrestre se caracteriza pela vida deste mundo imperfeito, pelo que a autora diz ser da "natureza" animal, relacionada com a carne e o sangue. A *angue*, o espírito no qual transforma-se parte da pessoa depois de sua morte, vaga na floresta e pode atacar algum Mbyá. A *angue* pode aparecer na forma de uma mulher, uma mulher-jaguar. Os enfeites da mulher sedutora correspondem às manchas do corpo do jaguar. Se a pessoa é seduzida e copula com a mulher-jaguar transforma-se em jaguar, assim como a própria mulher; os dois começam a rosnar e a arranhar o chão, como um jaguar.

A pessoa possuída pode ser salva por um xamã, desde que ainda possa ficar em pé. Vale chamar a atenção ao significado da palavra *angue*: verticalidade (no passado). O que tem de divino no homem Mbyá é a palavra e o nome que mantém o esqueleto ereto. Não ficar ereto pode ser interpretado como a quase transformação em corpo de animal. Se a possessão for completa a vítima deverá ser morta a flechadas e depois disso deverá ser queimada.

Conforme a autora, o perigo deste espírito é o *tupichua*, o princípio vital da carne crua. O *tupichua* parece ser a capacidade do espírito em transformar um Mbyá em um animal. Neste caso, a menção é ao jaguar.³² Assim como esse princípio vital está associado à carne e ao sangue. Se esse "espírito" encarna na pessoa, na sua carne e no seu sangue, pode transformar o corpo da pessoa. Os meios de evitar que isso aconteça é não comer carne crua, como o jaguar, e não cozinhar carne na floresta com a intenção de comê-la sozinho, já que isto em si excluiria as relações que precedem o cozinhar quando estão em uma aldeia. Um caçador que não divide a sua caça com os outros está negando a troca e um dos princípios básicos para ascender à Terra sem Mal, a reciprocidade. Incluem-se ainda a indicação de não manter relações sexuais de tarde na

³² Viveiros de Castro (1986) escreve que o jaguar entre os Tupi-Guarani está associado ao canibalismo. O jaguar é a representação da função canibal.

floresta, posto que a regra é que ocorram de noite, dentro de suas casas. Como já foi dito, os meios para afastar este mal são a fumaça do tabaco e as danças.

Numa leitura da obra de Hélène Clastres, Viveiros de Castro (1986) ressalta a questão da dupla ética entre os Guaraní. A ética coletiva, relativa ao prosseguimento das regras sociais, visando evitar uma regressão a animalidade e a outra individual, tendo como objetivo a superação da condição humana.

Para entender o valor desta dupla ética é necessário ressaltar que a condição humana pode ser caracterizada pela reciprocidade, pelas regras da cozinha e da sexualidade. Obedecer as regras sociais é condição para evitar a regressão a animalidade e o meio de ser Mbyá, que significa a existência de um futuro em que pode tornar-se seu próprio deus. Superar a condição humana significa aderir a certas práticas de suas regras mais difíceis de serem seguidas, mas necessárias para a obtenção da perfeição, ou seja, da imortalidade. H. Clastres chama o comportamento advindo desta filosofia de ética individual. Os Mbyá estão neste mundo e têm como meta a divinização que depende de seu comportamento individual, com base na prática coletiva.

É neste sentido que se pode interpretar toda a articulação dos Mbyá em sua obstinação por seguirem certas regras, princípios morais e rituais relativos à crença na Terra sem Mal. Como se viu há pouco, a morte pode significar a regressão para a porção terrestre da alma, assinalando que os Mbyá não estão seguindo as regras como deveriam, já que o ideal é obter a divinização sem passar pela morte. Se o Mbyá consegue este ideal, possivelmente esta transformação da porção terrestre não aconteceria, já que iriam de corpo e alma para a Terra sem Mal. Além do mais, somente o fato de não se comportarem como é esperado pode significar um perigo em vida, a regressão a animalidade, como nos casos de transgressões alimentares que os vinculem mais ao comportamento de algum animal do que ao de Mbyá.

2.2 O corpo, a moral e a superação da condição humana.

Garlet (1997) escreve sobre a intenção dos Mbyá de obterem a leveza do corpo através de uma dieta alimentar específica e de exercícios rituais. A obtenção da leveza do corpo consiste, segundo o autor, em purificá-lo, torná-lo limpo e leve. Guimarães

(2001) também enfatiza as práticas e técnicas corporais voltadas para a obtenção da imortalidade.

A perfeição espiritual almejada é o *aguidje*,³³ nos termo de Litaiff (2001), que eles devem obter para em seguida conseguirem o *kandire*, a imortalidade. Segundo H. Clastres (1978: 99):

"Ser aguyje significa ter aniquilado dentro de si a má natureza, o teko achy kue, ter-se livrado portanto de toda a imperfeição ligada ao sangue e à carne; em suma, é ter apenas uma palavra, a alma de essência divina que circula no esqueleto e o mantém ereto: então é possível o kandire, pode-se empreender a viagem para leste e atravessar - de pé - o "mar horripilante", que isola a morada dos imortais".

Antes de outros autores, H. Clastres (idem) já enumerava quais eram as regras a serem seguidas para a obtenção da imortalidade e algumas qualidades ou princípios éticos: os cantos-preces e as danças manifestas em certos rituais e a dieta alimentar têm como finalidade tornar o corpo leve para a ascese à Terra sem Mal. Diferente de Guimarães (idem), H. Clastres não viu as migrações como um rito relativo a este objetivo, chegou mesmo a pensá-las como quase inexistentes na época de seu estudo, e a declarar que o movimento das caminhadas propriamente ditas haviam passado do plano da *práxis* para o *logos*, para o pensamento, manifesto nos discursos dos xamãs e na beleza relativa ao vocabulário "religioso".³⁴ A autora cita ainda os rituais funerários e três qualidades que ela traduziu como: força espiritual, coragem e perseverança ou esforço para atingirem o ideal. Mas o fundamental de tudo isso é *mborayu*, ou seja, a reciprocidade.

Os extremos pelos quais o homem Mbyá pode passar são de um lado, o que representa o *tupichua* e daí a transformação em animal, expresso pela atitude do caçador comendo sozinho na floresta, o que representa a não-troca e, de outro, a atitude do homem Mbyá em exercício para a superação da condição humana que, conforme um

³³ Segundo Montoya (*apud* Cadogan, 1959: 94). *aguyje* para os Guaraní significava: "perfeição, maturação, plenitude do desenvolvimento."

³⁴ O vocabulário "religioso" consiste em outras palavras para os Mbyá se referirem aos termos cotidianos. Este vocabulário apresenta uma surpreendente riqueza poética, como tão bem ressaltou Cadogan (1959). Alguns exemplos são (idem: 240): vocabulário comum: *oe Kuaray* = sale o sol e "religioso": *Ñande Ru jechaka ogueropu'ã* = Nuestro Padre se levanta simultaneamente com su reflejo; H. Clastres (1978: 87): "Assim, a fumaça do tabaco é a "bruma mortal"; "esqueleto da bruma" é o cachimbo; "florzinha do arco", a flecha; "o que os vossos dedos afloram" é a expressão adotada pelos deuses para o trabalho da

dos exemplos citados pela autora, caçava muitos animais, mas para dar aos outros, assim como permitia a relação sexual de sua mulher com outro homem (H. Clastres, 1978). Esta atitude de doador em potencial é, de certa forma, uma transgressão, por sair do esquema da reciprocidade, só que por uma via "positiva". É neste sentido que seguir certas regras a partir do coletivo é mais difícil e torna o ideal da imortalidade algo individualizado.

A autora defende a existência de um tipo de individualismo entre os Mbyá na relação com o sobrenatural. Isto porque nem todos os Mbyá parecem obter o objetivo almejado e isso por um motivo muito simples: seguir certas regras dentro o seu sistema de normas significa uma certa ruptura com a vida social, na medida em que exige do praticante um grande empenho que o leva a uma outra condição, assim como, leva a sociedade dos homens a um fim, que depende de certas regras e das pessoas. Um exemplo do caso de uma pessoa tentando seguir as regras para a obtenção da imortalidade à risca é daquele homem que caçava muitos animais e não ficava com nada para ele. Este homem doava vários animais que caçava para seus companheiros, enquanto sua dieta ficava restrita a determinadas comidas, como mostro à seguir. Ele também era um dos poucos que levava adiante o culto dos ossos. A descrição oferecida pela autora é de um homem que se esforçava para que as divindades lhe indicassem através dos ossos de uma criança o lugar da imortalidade.

Na leitura de trabalhos recentes o que parece é que a pessoa que consegue uma comunicação mais constante com as divindades e que por isso tem mais chance de obter a imortalidade, em função do comportamento regado por certas normas é o xamã. De todo modo, como já ressaltava H. Clastres (1978) na época de sua pesquisa, para conseguir chegar a tal objetivo é necessário ao menos seguir regras básicas da vida social. O xamã hoje em dia é quem leva os Mbyá para os lugares mais adequados e que lhes permitam a possibilidade de ascenderem à Terra sem Mal. Que tem sido responsabilidade do xamã até hoje a comunicação com o sobrenatural e, deste modo, existindo um rigor maior sobre as suas atitudes é um fato que talvez seja uma extensão de um costume já antigo, veja-se a referência aos profetas Tupi comentados pela autora. Dos trabalhos recentes, pode-se ver que todos abandonam um lugar em busca de outro

plantação. Diferente do registro cotidiano, que se limita a designar as coisas, só a bela linguagem as nomeia".

tendo à frente um xamã, e que as normas gerais, e também aquelas mais específicas para a obtenção da imortalidade são lembradas aos demais pelo xamã.³⁵

No capítulo 1 mostrei a discussão sobre os heróis divinizados, que segundo Cadogan (1959), são os exemplos citados pelos Mbyá daqueles que conseguiram obter a imortalidade. Estas pessoas têm em sua maioria o perfil de xamã. Inclusive, os jesuítas foram associados a estes heróis míticos, provavelmente pela semelhança de seu discurso com o daqueles profetas antigos que prometiam a imortalidade em outro mundo, e que eram um tipo de xamã (H. Clastres, 1978). Conforme (2001) Litaiff, eles também foram associados ao herói civilizador, *Kuaray*, que é também um herói divinizado.

Viveiros de Castro (1986) escreveu que o xamã entre os Guaraní é um anti-jaguar, anti-canibal, a pessoa que tem mais chance de ascender à Terra sem Mal sem passar pela prova da morte, possivelmente por ser ele o cumpridor mais fiel das regras, rituais e moral desta sociedade. Além disso, o autor menciona que o homem Guaraní precisa lutar para vencer o jaguar existente nele, ou em outros termos, o seu lado animal, terrestre.

Sabe-se que o contexto dos Mbyá hoje não exclui o homem branco, assim como o envolvimento deles em discussões para a demarcação de terras. Daí que é difícil saber até que ponto esta espiritualidade mencionada por H. Clastres (idem) teria o mesmo vigor. De outro lado, como vai tornando-se claro ao longo deste trabalho, os Mbyá têm se articulado muito bem na relação com o branco, como expresso em certas características culturais que lhes orienta quanto ao ceder e resistir, e que se assemelham àquelas mencionadas por H. Clastres.

Vietta (1992) escreve que o ser Mbyá define-se pela relação com as divindades e que desde cedo a sociedade prepara os seus membros para poderem efetivar estas relações. Tanto que logo a criança envolve-se nas rezas coletivas com os adultos, até vir a receber a sua própria reza individual.

As pessoas que recebem uma preparação mais cuidadosa para poderem vir a se comunicar com as divindades são os xamãs. Tudo indica que eles são os que precisam seguir as normas e os rituais com mais precisão, vindo daí o seu prestígio e as suas responsabilidades.

³⁵ Vale citar o que escreveu Litaiff (2001) a respeito do xamã: o seu fracasso representa um sinal negativo para a aldeia.

A casa de rezas é o local dos rituais que acontecem todos os dias e iniciam ao cair da tarde (Vietta, 1992). Nas palavras de Ladeira (2001: 191), a casa de rezas: "*é onde as almas das pessoas se comunicam e se integram. Onde as pessoas, através dos cantos e das danças sintonizam a alma e o corpo. Na opy (casa de rezas) pode ser estabelecido coletivamente o elo de ligação entre os dois mundos: (esta terra) yvy vai e (a Terra sem Mal) yvy marãey*". A comunicação se dá entre as almas de pessoas vivas e mortas. Os Mbyá dizem que até as divindades se reúnem ali nestes momentos.

Conforme Vietta (idem), os rituais podem durar algumas horas ou a noite toda. Nestas ocasiões eles dançam e suas rezas são cantadas. Eles utilizam instrumentos musicais e alguns utensílios, como o cachimbo com o tabaco e um adorno. Dentre os instrumentos musicais, o violão, chamado de *mbaraká*, vem para facilitar a comunicação com as divindades, assim como a fumaça do cachimbo. O cachimbo/tabaco serve ainda para proteger a pessoa, como o adorno. Um Mbyá diz que precisam se proteger das coisas que eles não vêem e que fazem mal. A autora acredita que estas coisas invisíveis podem ser o *Mbogua*, ou o quê H. Clastres (1978) chamou de *angue*.

Toda pessoa deve não só participar destes rituais, como deve seguir as regras sociais que hoje em dia dizem respeito também ao afastamento do convívio com os brancos, ou das coisas de seu mundo. Pode-se notar que estas regras sociais (ou lei de guarani, sistema de guarani, como eles chamam) reverterem novamente para o objetivo da Terra sem Mal, visto que fora da aldeia dificilmente podem acompanhar os rituais. Da mesma forma, a idéia de não casar com pessoas de outra etnia, que implica na mistura de sangue e da língua, além do abandono da aldeia. O ideal é ficar na aldeia, mesmo que aconteça um casamento com alguém de fora, que deverá ser absorvido para dentro da aldeia.

Este mesmo fato foi assinalado por H. Clastres (idem), que de um lado, realçou as práticas relacionadas ao sobrenatural, mas não deixou de notar a relação dos Mbyá com os paraguaios. A autora chegou, até mesmo, a pensar na condenação desta sociedade do ponto de vista cultural, em função do contato, já que a pressão advinda destas relações dificultaria o prosseguimento das normas da filosofia Mbyá. Como já foi possível ver com outros autores que desenvolveram os seus trabalhos atualmente entre

os Mbyá, eles sabem ser flexíveis, assim como, sabem estabelecer certas normas e restrições na relação com estes outros.

Guimarães (2001) escreveu sobre um conjunto de rituais entre os Mbyá, entre eles, as migrações. Esta autora ressaltou, como Vietta, os rituais noturnos ³⁶ que são bastante frequentes e intensos. As danças e cantos, aliados a dietas específicas e a jejuns vêm para possibilitar a transformação do corpo de mortal em corpo de imortal.

Se a imortalidade é conseguida em função de todo um trabalho sobre o corpo, relativo a rituais e normas que vêm para atualizar e revigorar a cosmologia, como bem enfatizou Guimarães (idem), a alma que compõe a parte divina do ser não é comum apenas aos Mbyá, mas segundo informação trazida por esta autora, é compartilhada com animais e plantas. Partindo deste pressuposto, animais, plantas e homens Mbyá têm alma e se diferenciam justamente pelo corpo e pelos "costumes" relativos ao tratamento sobre o corpo e, deste modo, por um comportamento específico, incluindo por exemplo, a dieta alimentar.

Somente questiono se a alma compartilhada com animais, plantas e outros seres da natureza, de que a autora menciona, é a alma-palavra. A referência de que animais e plantas têm almas confirma-se nos vários estudos de Cadogan (1959; 1967- 68; 1971). Este autor afirma que *ne ey*, que pode ser traduzida por alma-palavra, ou palavra, porção divina da alma, é compartilhada entre animais e plantas (idem, 1959: 43, 303 e 306). Porém, o autor escreve que pode acontecer uma diferenciação na pronúncia quando se quer dizer alma-palavra ou palavra, porção divina da alma, como expresso no termo *ne'eng* (idem: 43). De outro lado, a alma que aparece no corpo de animais e plantas parece diferente. Costuma-se dizer expressões do tipo "a alma do jaguar que entrou no corpo de alguém" (idem, 1959: 43) ou a alma boa, ou melhor, a alma dócil do cedro (idem, 1971: 23), a alma ruim, ou feroz do ipê, que torna esta árvore perigosa porque pode atacar o Mbyá (idem, 1959:147). Isto pode também ser apenas o resultado das expressões necessárias para referirem-se a tal animal ou qual planta.

³⁶ H. Clastres (1978) comenta sobre um momento dos discursos dos xamãs ao nascer do Sol. situação em que este astro está se erguendo - aparentemente um ritual (idem: 46).

Sobre este tema, escreve Cadogan: "*Ne'ey é o espírito que enviam os deuses para que se encarne na criatura que está próxima a nascer (cap. IV e V). Tanto os animais como as árvores têm alma: ne'ey, segundo o que pode ser entendido dos capítulos XVI e IX*" (tradução minha) (idem, 1959: 43).³⁷ Pode ser que esta alma tenha o mesmo princípio que caracteriza uma condição humana, como expresso em discussões recentes sobre o tipo de relação com a natureza que muitas destas sociedades partilhariam (Viveiros de Castro, 1996). Discute-se que em muitas destas sociedades os indígenas atribuem a alguns tipos de animais pontos de vista, pelo fato de possuírem uma alma comum aos humanos. Entretanto, é algo que precisa ser melhor investigado no que diz respeito aos Mbyá contemporâneos e, principalmente, sobre a ênfase nos vegetais e na aparente manifestação de subjetividade do ipê, entendida por uma intencionalidade.³⁸

Neste sentido é curioso o caso do porco-do-mato, como a queixada e o cateto, e do jaguar entre os Mbyá, além daquele da árvore que ataca, o ipê. O dirigente espiritual comunica-se com o porco³⁹ para saber notícias da Terra sem Mal quando este animal vem para esta terra, visto que ele mora com *Ñanderu*, é seu animal doméstico (Ladeira, 2001). E o mais interessante, a carne do porco é como uma carne sagrada para eles, a carne indicada para aqueles que querem ascender à Terra sem Mal, ou para aqueles que exercem as normas necessárias para a obtenção da imortalidade, sendo deste modo, merecedores da carne. A carne do porco é como uma carne neutra, no sentido de que já está "protegida". Conforme H. Clastres (1978), além desta carne estar associada aos vegetais, está também protegida do *tupichua*. Tanto que as demais carnes consumidas

³⁷ Ladeira (1992) afirma, sobre os Mbyá os quais estudou, que as árvores têm alma para eles.

³⁸ Guimarães (2001) escreve sobre os cuidados que devem ter as meninas no ritual de iniciação à vida adulta, ou seja, na cerimônia da puberdade feminina, como não andarem sozinhas na floresta, visto que deste modo podem ser atacadas por espíritos das matas, como as almas de árvores e bichos.

³⁹ O porco-do-mato do Brasil pode ser o cateto ou a queixada, que é um pouco maior que o primeiro citado. O javali é um tipo de porco-do-mato introduzido neste país, que também é grande. Cadogan (1959; 1971) refere-se aos seguintes tipos de porcos: o cerdo montês grande, o pequeno, o javali e o pecari grande, que pode ser a queixada, assim como o cerdo montês grande; Ladeira (2001: 215) fala da queixada; H. Clastres (1978: 102) do grande porco selvagem, ou, *taiaçu macho*, *tajasu*; Litaiff (1996: 88) menciona o cateto e o porco-do-mato, que pode ser a queixada; Garlet (1997:154) escreve sobre o *tajassu tajaçu*, o cateto; Vietta (1992: 45) informa que eles apreciam o porco-do-mato. O nome dado pelos Mbyá a este porco sagrado é *kochi*, citado nestes termos pela maioria dos autores. O porco tem também um nome sagrado, diferente do nome usual, cotidiano, conforme alguns dos autores, como Cadogan (1959), H. Clastres (1978), Garlet (1997) e Ladeira (2001), que cito adiante.

pelos Mbyá da pesquisa de H. Clastres eram sempre bem salgadas, para afastarem desta maneira o mal relativo ao *tupichua*.⁴⁰

Nos estudos a respeito de alguns dos Mbyá contemporâneos existe a manifestação de que o ideal é não consumir comida com sal e banha, como a comida do branco (Garlet, 1997). De outro lado, Cadogan referiu-se ao fato de que eles utilizavam o sal, e ao mesmo tempo, tinham preferência por comidas bem moqueadas. Ladeira (2001) reforça também o ideal da comida bem cozida.

Vale chamar a atenção de que um dos tipos de porco-do-mato talvez não seja uma transformação de algum Mbyá por cometer transgressão e sim, um animal, junto de outros, criado no mundo original como animal (Cadogan, 1959: 61). Só que este porco citado por Cadogan é o javali, também chamado de *kochi*.

De outro lado, existe uma narrativa em que um Mbyá não segue as regras da caça aos porcos (que não dá para saber qual é a espécie) como deveria e, por isso, torna-se, num primeiro momento da narrativa, um porco e, ao final, depois de tantas transgressões, adquire a forma de uma ave, a *Kuchiu* (Cadogan, 1959: 245).

O jaguar, a figura prototípica do canibalismo entre os Tupi-Guarani (Viveiros de Castro, 1986), aparece nos estudos mais antigos a respeito dos Mbyá, como em H. Clastres (1978) e Cadogan (1959; 1971). A referência ao jaguar em H. Clastres enfatiza o cuidado na dieta alimentar do Mbyá, que não pode ser como a dieta do jaguar, que come cru. Do mesmo modo, o Mbyá deve seguir certas regras do grupo em oposição ao costume do jaguar, porque se não, ele pode transformar-se em um jaguar, caso venha a se comportar como um deles. A questão da importância da dieta alimentar entre os Mbyá é comentada em todos os trabalhos recentes.

As transformações de pessoas Mbyá em animais são frequentes nos mitos coletados por Cadogan (1959) e estão, de um modo geral, relacionadas com a transgressão de alguma regra. Vietta (1992) enfatiza este fenômeno em sua dissertação, sublinhando um destes mitos contados por Cadogan que versa sobre o fato de que os primeiros Mbyá habitantes da terra que seguiram as normas como deveriam, alcançaram a divinização, e aqueles que não se portaram como era o esperado, transformaram-se em animais. Os únicos que transgrediram as regras neste momento do mito e que, ainda

⁴⁰ Os Chiripá (Guarani). segundo H. Clastres (1978), não podiam consumir a carne de porco doméstico. que no caso deles, tornaria o corpo pesado.

assim, conseguiram salvar-se foram "el Senõr Incestuoso" e sua tia paterna, com a qual casou e assim, quebrou a regra (Cadogan, 1959: 97). Eles só salvaram-se porque cantaram, dançaram e rezaram, adquirindo fervor religioso, de modo que conseguiram alcançar uma região do mundo celeste. Este ser criou das folhas de uma palmeira uma árvore inteira, onde esperou junto da tia até irem para o mundo celeste. O senhor incestuoso foi convertido em pai dos deuses menores, *nuestro padre Taparí*.⁴¹

Na primeira terra foram criados animais também, mas na destruição desta primeira terra que provavelmente tenha relação com as transgressões, houve casos de pessoas que se transformaram em animais como: *"pájaros, en ranas, en escarabajos; en venado convertió nuestro Padre la mujer que había hurtado; unicamente viviendo de acuerdo a los preceptos dejados por nuestros buenos padres hemos de prosperar"* (idem: 97). Conforme Cadogan (idem: 99), mesmo estas pessoas convertidas em animal subiram para o patamar celeste junto daqueles que foram divinizados, e o que hoje temos neste mundo não é mais que a imagem desta terra original.

Vale citar a informação trazida por Ladeira (1992) dos Mbyá do litoral contemporâneos que contam a história de uma mulher que transformou-se em peixe, em sereia, na ilha do Superagüi, litoral paranaense. Esta mulher, que chamam de Piragüi (sereia), a 'rainha' dos peixes, - seria a 'dona' dos peixes? - foi fraca no desenvolvimento das normas indicadas para a divinização e, por isso, teve seu "corpo comprado pelo mal"- segundo palavras da autora. No contínuo da narrativa, um homem que vai pescar e não consegue muitos peixes, fica bravo e evacua no mar. Piragüi não gosta, pois o rio é sua morada e a de outros peixes. Assim, ela faz um trato com o homem: ela dá a ele muitos peixes e, em troca, o homem lhe dá o filho que estava para nascer que seria futuramente o seu companheiro. Com o tempo, o homem esquece do trato e seu filho já maior sai para pescar e é pego por Piragüi. A salvação acontece por intermédio do xamã, que a autora chama de guia religioso. Segundo Ladeira, a capacidade de curar doenças ou resgatar a comunidade do mal, como neste caso, que o menino foi salvo, é um dos principais atributos do xamã.

⁴¹ Talvez esta referência do local dos deuses menores seja relativa aos deuses filhos de *Ñamandu*, porque os outros seres que se comportaram bem, também foram para a região dos deuses menores. Segundo H. Clastres (1978: 91), as divindades menores são todos aqueles que conseguiram ascender à Terra sem Mal sem passar pela prova da morte, ou seja, as divindades pós-dilúvio e constituição da nova terra em que se encontram hoje.

H. Clastres (1978) interpreta dois mitos a partir da relação entre eles, que retratam, de modo sucinto, momentos da diferenciação entre homens, deuses e animais. A autora destaca o mito dos "gêmeos" e do "senhor incestuoso", mencionando um detalhe do primeiro destes mitos que me havia passado despercebido na leitura sobre Cadogan (1959). No mito dos irmãos Sol e Lua, um dos seres primitivos, uma fêmea grávida é transformada ao final do mito em jaguar. Isto acontece em meio ao processo de vingança dos irmãos míticos sobre os seres que mataram a mães deles. A fêmea grávida mantém uma relação incestuosa com o seu filho, e a partir daí irão povoar o mundo com estes seres que se transformaram em jaguares. Neste sentido, a autora diz que este é um momento de diferenciação com os animais que têm suas relações marcadas pela imediatez e pela não troca. Neste caso, é como se ainda não existisse regra de parentesco. No segundo caso, de *Karai Jeupié* e sua tia paterna, é um tipo de incesto que supõe uma ordem humana já estabelecida, mas rompida, tendo em vista a superação da condição humana.

Vale chamar por último o quê Ladeira (1992) escreve sobre o mito de *Karai Jeupié*, o senhor incestuoso: a referência do trabalho da autora é sobre um mito coletado entre os Mbyá atuais os quais ela estudou. Neste mito, que segue com a estrutura daquele contado por Cadogan (1959), *Karai Jeupié* só obtém a salvação porque dedica-se a cantos, danças e rezas. Enquanto está nesta terra disputa junto com os urubus e sua tia paterna um lugar em cima de uma palmeira. O senhor incestuoso consegue ir para o mundo celeste. Daí os Mbyá sabem que não devem se misturar com pessoas do mesmo sangue: "*Nhanderu diz a seus filhos caçulas (os Mbyá atuais): não se deve ser como mymba (animal), não se deve misturar o mesmo sangue, nem misturar-se com avarei (os que não são Mbyá)*" (Ladeira, 1992: 83)

Segundo Guimarães (2001), é preciso aperfeiçoar os corpos, já que todos os Mbyá têm a mesma essência com potência para a imortalidade. Os Mbyá que ela estudou afirmam que animais e árvores têm alma. A diferença entre animais e Mbyá está presente nos costumes, nos sistemas, como os próprios disseram a ela, e que se expressariam no corpo. Caso isso seja verdade, a questão para pensar é que a morte definitiva para os Mbyá contemporâneos pode sim ter um significado similar àquelas transformações em animal dos estudos mais antigos. A morte definitiva tem como uma de suas expressões a putrefação da carne, um processo que compartilham com os

animais. Considerando a hipótese de que os animais não podem mais ser deuses de si, devido aos corpos que possuem, mesmo compartilhando a alma com os homens. Ou seja, é como se neste caso já não existisse a possibilidade da imortalidade, em função do fato da alma estar em outro corpo, que não pode exercitar mais os mesmos costumes dos homens Mbyá. Talvez não seja à toa que entre os Parakanã, uma sociedade Tupi-Guarani, quando a pessoa morre a sua alma encarna-se num gambá, que morre (Fausto, 2001). Entre os Araweté, também da família Tupi-Guarani, há uma menção similar (Viveiros de Castro, 1986).

A referência à idéia de putrefação da carne é comentada pela mesma autora em oposição ao ideal Mbyá, manter os ossos frescos, ou seja, ser imortal. A oposição entre sangue/carne e esqueleto é citada também por H. Clastres (1978), que sugere a idéia de que sangue e carne, porque apodrecem, estão ligados à porção terrena da alma, ou nos termos da autora, à "natureza animal", ou no quê participam da animalidade. De outro lado, o esqueleto está ligado às palavras, à porção divina do humano. Por mais que a autora não detalhe o assunto, os ossos têm maior durabilidade que a carne e o sangue. O ideal da imortalidade, manifesto no termo Mbyá *kandire*, significa: manter os ossos frescos. Os corpos dos Mbyá e demais seres, como os animais, são semelhantes pela sua natureza putrescível, mortal, mas diferem por seus costumes, por seu *habitat*, ou seja, pelo lugar onde moram, pelo comportamento que possuem, pela dieta que praticam. Querer ir de corpo e alma à Terra sem Mal, driblando a morte, sugere uma transformação do corpo, na medida em que sigam as regras que podem permitir a construção da pessoa.

No mito do roubo do fogo, o filho da divindade, *Kuaray*, veio até este mundo para povoá-lo. Nesta empresa, ele vai também roubar o fogo do futuro urubu (buitre, 1959 e cuervos e buitres, 1971) com a ajuda do sapo (Cadogan, 1959: 109; 1971: 114). *Kuaray* avisa ao sapo que vai finger-se de morto, e quando o urubu chegar perto dele o sapo deverá ajudá-lo a roubar o fogo. É o que acontece, e o sapo guarda um pouco do fogo que rouba no tronco de uma árvore, a *ocotea*, o louro - que tem alma dócil como o cedro. O urubu, por sua vez, é condenado a partir deste evento à podridão, a comer a carne de cadáveres sem poder assá-las. Além disso, pelo fato de não possuir o fogo, não pode mais obter a perfeição. Conta-se que eles até choraram diante de *Nosso Pai* por isso. Sobre o abutre branco escreve nos seguintes termos Cadogan (1959: 217):

"Nuestros Primeros Padres dieram entendimiento al buitre blanco: no le habría de pasar desapercibido la muerte de ningún animal. El, en virtud de su entendimiento, ve humo en el lugar donde há muerto un animal. En virtud de su entendimiento, sabe aun de todos aquellos animales que murieron en pozos."

Na reflexão de Viveiros de Castro (1986) sobre os Tupi-Guarani, a natureza vincula-se à podridão. Não é por menos que a melhor sepultura para um Tupinambá antigo era o estômago do inimigo, evitando deste modo, a podridão da carne. O seu objetivo, a superação da condição humana, acontecia com o canibalismo ritual no plano terrestre. No momento deste ritual, a sociedade portava-se como um jaguar, o comedor de cru, enquanto o matador não participava do banquete.

O ato de cantar (música)/bebida em oposição ao ato de comer/silêncio é ressaltado também por este autor para pensar o caso das sociedades Tupi-Guarani. A moderação dos Guarani expressa em seu comportamento para a superação da condição humana pela via da sobrenatureza, tendo o xamã como um anti-jaguar, se opõe ao caso dos Tupinambá antigos que praticavam o canibalismo ritual como forma de superação da condição humana, só que neste caso, pela via da natureza e do excesso. Entre os Tupinambá, uma pessoa não comia nos rituais canibais, o matador, a condição para o comportamento fera da sociedade se manifestar. Ele era o que simbolizava parte da estrutura que propiciava a reprodução social. Para os Guarani, e pode-se colocar como hipótese, para o caso dos Mbyá contemporâneos, o xamã é quem sustenta parte da estrutura, zelando pelo bom uso das palavras, contendo a sua dieta, orientando a sociedade, na medida em que se comunica com as divindades.

Uma outra diferença entre os Mbyá e outros seres, como os animais, é a porção terrestre da alma, que desenvolve-se apenas neles (Guimarães, 2001). Esta porção terrestre representa a imperfeição humana, manifesta por exemplo, numa alimentação imperfeita, fora das normas, e num corpo putrescível. Segundo Guimarães, esta porção vincula-se com o temperamento individual e incontrolado do humano, e pode desenvolver-se no decorrer da vida da pessoa. O cuidado do Mbyá é para que esta porção não se desenvolva além da conta, tornando deste modo, o corpo pesado. Isto significa que o Mbyá deve sempre observar as regras do grupo para que esta porção não se desenvolva nele. O Mbyá deve manter-se firme em relação ao prosseguimento das regras, mesmo diante dos problemas da vida.

2. 3 A dieta da pessoa Mbyá.

É muito freqüente nos trabalhos sobre os Mbyá contemporâneos a menção a dietas alimentares específicas. São as dietas ideais para o objetivo de alcançarem a Terra sem Mal. A idéia que vem junto das dietas e até mesmo dos jejuns é de tornar o corpo leve. Ladeira (1992) comenta, por exemplo, dos cuidados - a *couvade* - que os pais já devem ter desde o nascimento de um filho, que incluem restrições alimentares.

Embora todos os Mbyá tenham potencialmente a condição de se comunicar com as divindades, os xamãs maiores, ou aqueles de maior destaque, chamados de *karai opyguá*, os líderes "religiosos", são as pessoas que normalmente têm uma relação mais efetiva com as divindades (Vietta, 1992). Tanto para se formar um grande rezador, um xamã, como para que o mesmo possa obter a comunicação com as divindades é preciso o prosseguimento de uma dieta específica, basicamente vegetariana, e sem a inclusão de produtos industrializados. A única carne que pode consumir o aprendiz e o xamã em atividade, mas não com freqüência, é o peixe. Acresce à dieta e as normas de modo geral, a participação nos rituais.

O respeito à dieta tradicional⁴² faz parte das normas indicadas a todos para conseguirem alcançar a condição de divindades na Terra sem Mal evitando passar pela prova da morte. Não seguir a dieta implica na possibilidade de contrair doenças. O líder espiritual é o mais habilitado para curar as doenças mais graves, pois para isso a pessoa precisa saber identificar a origem do mal. De outro lado, em relação à comunidade como um todo, eles sabem ser mais flexíveis com a dieta alimentar diante da nova situação que vivem e que nem sempre permite que possam consumir os produtos ideais. Segundo o que foi possível apurar até aqui, o xamã acaba sendo o depositário da responsabilidade de perpetuar certas práticas, além de precisar divulgá-las ao grupo e incitá-los a exercitá-las.

Guimarães (2001) ressalta a importância da dieta indicada por *Nãnderu* e dos jejuns, como parte do conjunto de atitudes para obterem a imortalidade. Estes são os

⁴² Como observa Vietta (1992), a idéia de não se misturar com os brancos ou com as coisas do branco para os Mbyá aparece não só em relação à comida, como ao sangue, no sentido de evitar casamentos com os de fora, incluindo a língua. Algo similar é perceptível nas informações de H. Clastres (1978). Ladeira (1992) e Litaiff (1996).

meios de se trabalhar o corpo com a finalidade da transformação em imortais sem passar pela prova da morte. Entre os produtos da dieta que a autora cita estão o peixe - a autora não especifica qual -, o mel, o palmito cozido, o milho e a caça, que a autora não diz de quê animais se trata.

A pauta dos produtos a serem consumidos é resultado não só de suas experiências e daí, de seu conhecimento sobre determinados recursos naturais, como da tecnologia envolvida na preparação de alimentos, remédios, utensílios e materiais de modo geral, inseridos na sua organização social e que acabam por fazer parte de seu repertório simbólico e prático. Tem sentido declararem que esta dieta é a ideal e a indicada por *Ñanderu*, pois é a dieta conhecida, produto de suas observações e experiências na relação com a natureza.

Os porcos-do-mato, tanto o cateto, como a queixada, mencionados por vários autores, são animais considerados sagrados e essenciais na dieta alimentar. O porco-do-mato, que segundo Garlet (1997) se chama *kochi* (*Tajassu tajacu*) entre os Mbyá do Rio Grande do Sul, o cateto, e os peixes, são as carnes indicadas, junto de uma dieta basicamente vegetariana para aqueles que desejam ascender à Terra sem Mal. Só que existe uma lista de animais que eles caçam. Isto pode significar que a dieta ideal exclui estes outros animais e é praticada em algumas ocasiões e, principalmente, entre os dirigentes espirituais, visto que a dieta, junto das normas e outros exercícios espirituais pode tornar o corpo leve.

A carne de *kochi* (taiaçu macho), o porco-do-mato, foi citado por H. Clastres (1978) como a carne ideal para aqueles que esperam obter a imortalidade. Esta carne não precisava de sal, como as outras, nas quais o utilizavam para neutralizar o *tupichua*, o princípio vital da carne crua, já que é neutra. O porco é também chamado de "o belo animal doméstico" e tem um nome sagrado, *araryapu miri*, o pequeno trovão. Os Mbyá do Paraguai disseram que este bicho é o animal doméstico da divindade *Carai Ru Ete*.

A escolha dos alimentos relaciona-se ao que se deseja, a perfeição, para tanto deve-se optar por aqueles alimentos associados à alma-palavra que são vegetais, enquanto aqueles associados à vida nesta terra, ou à porção terrestre da alma, são as carnes. As carnes podem tornar o corpo pesado. A idéia do *kandire*, da imortalidade, é de manter os ossos frescos. Não é por menos que os ossos têm relação com a alma-palavra e a carne e o sangue com a porção terrestre da alma. Do mesmo modo, é

perceptível nesta relação que os ossos perduram, são perenes em relação à carne e ao sangue que acabam no processo de apodrecimento do corpo de um defunto.

Dentre os vegetais, o milho é enfatizado pela autora, sobretudo por seu valor nos rituais. Mas o alimento por excelência da alma-palavra é o tabaco. A fumaça do tabaco entre os Mbyá é relacionada à bruma dos imortais, as divindades, que é a fonte de vida e saber. *Jakaíra Ru Ete*, uma divindade, é o senhor da bruma, da qual emanam as palavras. Ele criou o cachimbo e o tabaco para proteger a vida dos Mbyá nesta terra das coisas más, que o desviem do caminho. Nas palavras da autora: *"Equivalente imperfeito da bruma, o tabaco é o meio de comunicação privilegiado entre os homens e os deuses, indispensável a qualquer cerimônia de alguma importância; simboliza a vida e o saber humanos, assim como a bruma simboliza a vida e o saber divinos."* (Clastres, 1978: 102).⁴³

Cadogan (1959; 1971) acrescenta a estas informações de H. Clastres o seguinte: a divindade *Jakaira* é o dono da neblina e também da primavera. A neblina ou o rocio estão relacionados com a palavra, com a alma, enfim, com a origem de tudo. Esta divindade criou o cachimbo e o tabaco, que produz uma fumaça, para que os Mbyá encontrassem neles a proteção necessária neste mundo, que já se previa, seria repleto de muitas coisas más. Na primavera tudo se renova, e o rocio, ou a neblina, presentes neste momento envolvem a idéia da renovação. Alguns tipos de árvores, como o cedro, vinculam-se ao rocio, que entre outros grupos Guaraní, relaciona-se a *Jasuká*. O autor chega a sugerir que *Jasuká* poderia ter sido uma deusa totêmica dos Guaraní-Kaiova, de onde tudo teria surgido. Tanto que o cedro entre os Kaiova chama-se *Jasuka Venda*, o lugar de *Jasuká* - questão desenvolvida no capítulo que segue.

Só que H. Clastres (idem) não deixa de se mostrar preocupada com as restrições que os Mbyá já estavam sendo submetidos àquela época para a sua dieta ideal. A autora menciona as referências que os Mbyá faziam quanto a afastarem do seu cotidiano aquilo que fosse "dissemelhante", ou seja, aquilo que viesse dos estrangeiros, dos paraguaios. A pesquisadora demonstra preocupação no envolvimento dos Mbyá em serviços para os regionais, dos quais começavam a depender para a obtenção de alimentos. Conforme a autora, para a ascense espiritual precisavam cumprir mais que a dieta alimentar.

⁴³ Cadogan (1959; 1971) refere-se a defumação de alimentos pela fumaça do tabaco.

Mborayu, a reciprocidade, o fundamental da vida social, ficaria comprometida⁴⁴ pelo que ela via como a perda da autonomia econômica pelos Mbyá, obrigados que já estavam naquela época ao trabalho individualizado na relação com os brancos. São dois lados que H. Clastres mostra, os aspectos de uma relação com o sobrenatural vívidas entre os Mbyá e, de outro, a preocupação com o fim daquela sociedade do ponto de vista cultural.

Segundo Garlet, em relação à dieta e aos exercícios sobre o corpo, a idéia é a de divinização, sacralização do corpo. Em suas palavras:

"As pessoas que seguem à risca estas prescrições tornam o seu corpo incorruptível, ou seja, tornam a matéria, o lastro terreno, em algo divinizado. A natureza enquadrada nos moldes da cultura torna-se sagrada. Através de uma série de representações culturaliza-se a natureza, aproximando-a do divino, ou como é próprio da religião guarani, diviniza-a" (Garlet, 1997: 154). Contudo, vale pensar qual é a concepção de natureza utilizada pelo autor e aquela dos Mbyá, porque a alma telúrica relacionada a este mundo é que precisam afastar, que como pode-se ver em H. Clastres, relaciona-se à carne e ao sangue. A idéia é ir de corpo e alma para a Terra sem Mal. Além disso, conforme Viveiros de Castro (1996), a idéia relativa ao modo como muitos povos indígenas relacionar-se-iam com a natureza não implica num enquadramento da natureza, neste caso, o corpo, pela cultura, mas num trabalho sobre a construção de um corpo distinto daquele das outras espécies. Ou seja, para muitos dos ameríndios, o que para nós ocidentais é a natureza, o nosso corpo e dos demais animais, para eles é como se fosse a cultura. Na medida em que todos compartilham uma mesma alma em muitas destas sociedades, o corpo é o *locus* da diferença. É neste sentido a "sacralização" sobre ele, ou seja, uma modelagem particular balizada por certos costumes e daí, a construção desta pessoa.

2.4 Algumas considerações.

Segundo Garlet (1997) e Vietta (1992), os problemas impostos pelo homem branco são um obstáculo que os Mbyá sabem que precisam superar. H. Clastres (1978)

⁴⁴ Garlet (1997) menciona as preocupações dos próprios Mbyá neste sentido. Neste caso, o problema diz respeito não só à participação das pessoas do grupo em trabalhos para os regionais, ou no processo relativo ao artesanato, como pela relativa escassez de alimentos para dividirem com os demais.

também utiliza o termo provação para pensar o caso dos Mbyá, no sentido de que precisariam vencer num mundo que os levaria à imperfeição, a uma existência doente, associada à sua porção terrestre. As normas de sua vida social são a base para a superação da condição humana. O objetivo é desenvolver o lado divino para a obtenção da imortalidade. De outro lado, viver neste mundo significa que estão submetidos às leis da natureza. A autora somente não vinculou o termo provação na época aos Mbyá na relação com os brancos. Como é possível ver com os autores recentes, os problemas que apareçam para desviar os Mbyá do caminho devem ser superados. Se as qualidades de que fala H. Clastres têm mesmo a conotação que lhes damos, pode ser que sejam ainda o norte dos Mbyá, já que não lhes parece faltar coragem, perseverança e força espiritual.

Vale lembrar aqui também a idéia de Guimarães (2001) de que as migrações, como uma manifestação ritual relacionada ao mito da Terra sem Mal é o idioma desta sociedade, ou, o fato social total, no sentido do que comunica sobre eles. Na hipótese desta autora o xamanismo é o motor a acionar a vida social entre os Mbyá através das normas, rituais e costumes de um modo geral, vinculados à cosmologia. Assim, a relação com o sobrenatural via xamã e as normas provenientes daí promovem a organização social, ao modo da bruxaria entre os Azande, conforme a autora, que funcionava como um dispositivo de controle social, de organização da sociedade, na medida em que ditava normas e promulgava crenças que regulavam a conduta. Neste sentido, a crença na Terra sem Mal, de fato, como ressaltou Ladeira (1992) a partir de Meliá, estrutura o pensamento desta sociedade.

Guimarães interpreta a informação de que os Mbyá, como as árvores e os bichos possuem uma alma através das considerações de Viveiros de Castro (1996) no que diz respeito ao perspectivismo, um novo conceito para pensar a relação particular com a natureza partilhada por muitos povos indígenas das terras baixas sul-americanas. Conforme hipótese deste autor, em muitas destas sociedades a alma é comum aos homens e a alguns tipos de animais e a diferença entre eles é marcada pelo corpo. Nesta mesma direção Guimarães escreve a respeito do multinaturalismo pensado por Viveiros de Castro para muitos povos indígenas, e que segundo ela, caberia para os Mbyá. Ou seja, a diferença no ponto de vista do homem ou do animal em muitas destas sociedades se dá devido a diferença dos corpos, expresso na dieta alimentar, no comportamento ou no *habitat*.

Diferente da sociedade ocidental que caracteriza-se pelo modo como opera as categorias de pensamento natureza e cultura, em muitas das sociedades indígenas parece existir uma relação de inversão dos valores destas categorias (Viveiros de Castro, 1996). Isto é, se para o padrão que caracteriza a sociedade ocidental o corpo humano, e por extensão, o corpo dos animais é o que unifica a natureza, em muitas das sociedades indígenas o corpo é o que os diferencia. O ponto de semelhança é a alma, expressa numa mesma condição, a humana, da qual muitos seres, que não os da espécie humana, partilham. Além disso, as transformações de animais em humanos, ou vice-versa, podem acontecer e têm muito a ver com o modo do homem tratar a natureza, que implica em certas regras nesta relação. Uma das regras mais comuns consiste nos cuidados relativos a dieta alimentar e aos procedimentos do caçador.

Cadogan (1959; 1971) conta que o espírito dono dos animais de caça foi um homem Mbyá que estava prestes a obter a perfeição, mas porque foi avarento transformou-se neste espírito. Este homem pegou muitos animais para levar com ele para o outro mundo e não conseguiu passar pela porta do paraíso, tão grande era a casa que tinha construído para abrigar os animais. Assim, ele teve que voltar para este mundo, porém, como o espírito dono destes animais. Quem caça mais do que necessita pode ser atacado por este espírito (idem, 1971). Do mesmo modo, a caça deve ser dividida, como no exemplo oferecido pelo autor sobre a caça de um porco.

Considerando que homens e alguns animais possuem alma, o animal precisaria, então, ser destituído de sua "porção" humana para ser consumido (Viveiros de Castro, 1996). O xamã é geralmente o responsável pela transformação da caça em alimento e pela comunicação entre estes mundos. Os animais de caça que geralmente entram na dieta nativa como "pessoas" ou sujeitos, devido ao fato de possuírem alma, são aqueles que têm um papel prático e simbólico importante.

Um dos resultados da não observação de algum cuidado na relação com a caça pode ser uma contra-predação expressa através de uma doença. É possível ver com H. Clastres as regras entre os Mbyá do Paraguai para evitarem doenças relacionadas ao *tupichua*, espírito da carne crua, vinculado à porção terrestre da pessoa que podia levá-la à transformação em jaguar. Isto hoje em dia pode ser entendido como a doença e, até mesmo, a morte relacionada ao *Mbogua*, que é a alma terrestre transformada após a morte da pessoa e que pode aparecer em forma animal. Pode-se notar entre os Mbyá

descritos nos trabalhos da década de 90 em diante a importância de uma dieta alimentar específica, relacionada com regras e princípios na convivência com a natureza, como será visto mais detalhadamente no próximo capítulo.

Segundo Cadogan, as carnes entre os Mbyá eram geralmente bem moqueadas e salgadas. Comer como Mbyá significa comer diferente de jaguar, cozido, e em companhia (H. Clastres, 1978). O *tupichua* presente nas carnes está associado à porção terrestre da alma e é este princípio que devem evitar que se encarne neles. A questão é pensar como lidam com o lado humano da alma dos animais e plantas no que diz respeito a dieta. Ladeira (2001) evoca a idéia de transformar a caça em alimento e de rezas e agradecimentos voltados aos porcos no processo da caça. Como pode-se ver, o porco-do-mato é um animal sagrado, mas que é bastante apreciado na dieta. O porco-do-mato é o animal que traz notícias para o xamã da morada das divindades, assim como é oferecido pela divindade aos Mbyá. Conforme Cadogan, somente os que seguiam as regras para a obtenção da imortalidade é que mereciam esta carne, visto ser a carne dos eleitos. Ladeira frisa (idem) que os porcos andam em bandos e têm os seus dirigentes, o que faz recordar Lima (1996) para o caso da caça aos porcos entre os Juruna, uma sociedade Tupi-Guarani do Alto Xingu.

Descola (1989), referindo-se aos Achuar, da família lingüística Jívaro, da Amazônia equatoriana, destaca que natureza e sobrenatureza são categorias que quase se equivalem entre eles. Segundo as suas considerações, o que existe para os Achuar e que pode ser estendido para pensar outras sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas são níveis distintos da realidade, onde o xamã entra como o tradutor por excelência destas variadas dimensões. No caso dos Juruna, Lima (idem) conta que eles associam o porco a um estrangeiro, devido ao seu "idioma" diferente, que só pode ser traduzido pelo xamã. Entre as regras da caça está a de que não se deve falar na hora da caça. Isto sugere que, ao falar, o humano é percebido como a caça, uma presa, em função de seu idioma diferente, posto que o animal se pensa como humano, ainda que enxergue o mundo de modo diferente através de seu corpo. No capítulo seguinte, conto uma narrativa dos Mbyá que evoca esta idéia de Lima para o caso Juruna.

No próximo capítulo procuro mostrar mais alguns aspectos da relação dos Mbyá com a natureza e, deste modo, continuo a discussão deste item. O que vale articular aqui para a conclusão do capítulo é a dimensão da crença na Terra sem Mal no que diz

respeito a organização social. Como Vietta (1992) mesmo ressalta, o mais importante nesta busca não está no seu fim, e sim nas articulações que elaboram neste mundo e que revelam suas concepções, expressas por exemplo, no modo como explicam a diferença manifesta em relação aos mortos, às divindades, ou à natureza. Fica apenas como dúvida sua conotação religiosa ao modo como ilustrou H. Clastres (1978) e Cadogan (1959), e até mesmo os autores recentes, enfatizando certos princípios morais. Pelo fato de que a lógica deles não é a mesma que a nossa, pode-se facilmente equivocar-se quanto à dimensão desta filosofia que perpassa a lógica da crença na Terra sem Mal ao associá-la a crenças que já conhecemos, de outro lado, esta crença pode sim corresponder à complexidade que evoca no que de semelhante nela encontramos.

Não há dúvida que as situações em cada aldeia do século XXI devem apresentar especificidades em relação a esta imagem que procuro construir como uma aproximação da realidade Mbyá. Todavia, este é um meio para entender a particularidade Mbyá no modo de se relacionarem com a sobrenatureza e com a natureza.

Capítulo 3. Os Mbyá e a natureza.

3.1 Os lugares ideais e algumas representações sobre a natureza.

Conforme Ladeira (1992), o lugar adequado para os Mbyá se instalarem é aquele que possui as criações de *Nhanderu*, uma divindade, e que possibilita os empreendimentos da caça, da roça, da coleta e da pesca. Entre os recursos naturais que plantam nestes lugares ou que esperam encontrar neles estão:

"avaxi etei, (o milho verdadeiro); jety ju (batata doce); mandio (mandioca); jaracaxia (um fruto silvestre); pacova (banana - somente algumas espécies); mixirica; yvyra'a (planta da qual as sementes dão força e cor aos cabelos; ei (mel); cipó imbé, embira; yvau (conta preta usada nos adornos - colares, pulseiras); kapia (conta branca usada nos adornos); pindo' i ou pindo etei (tipo de palmeira já especificado anteriormente).

Entre os animais: yxo (um tipo de larva que se encontra em certas árvores); koxi (porco do mato de qualidades já especificado anteriormente); tatu; kuaxi (quati); xivi para (onça pintada); xiviu (onça preta); kuriju (sucuri); diversas cobras não venenosas; tukã (tucano); jaku; parakao (papagaio); nhambu; japu; urukoreai (espécie de coruja); maino (colibri); urui (galinha silvestre).

Entre os peixes bons (pira porã), ou permitidos: nhundyva (bagre, peixe com barba); pirarai (tainha - peixe com dente); pikyi (lambari); pirati (peixe branco); carpa (somente as brancas)." (Ladeira, 1992: 175-176)

Das figuras do mundo natural que menciono acima, algumas delas não aparecem adiante. Devido à sua importância nas representações dos Mbyá, perceptível nos escritos de Cadogan (1959; 1967-1968; 1971) por mim consultados, ressalto os seguintes animais: o tatu, a serpente, o colibri e a coruja. O colibri e a coruja aparecem junto da divindade *Ñande Ru Papa Tenonde*, o *Nuestro Padre Último-último Primero*, quando da sua aparição no primeiro mito contado por Cadogan (1959). Neste mito, um tipo de colibri, chamado *Maino i* em Mbyá, voa ao redor do adorno de plumas de cabeça da divindade que contém flores, da onde tira o néctar que o alimenta. O autor menciona que o colibri é um tipo de mensageiro dos xamãs e tem uma relação mais marcada com as crianças (idem, 1959: 28; 1967-68: 135 e 146).

Montardo (2002: 252-258) chama a atenção para o papel dos pássaros nas representações dos Guarani e, especialmente, no que diz respeito aos Kaiova, a sociedade que mais atentamente estudou. Conforme a autora, para os Kaiova as pessoas são como pássaros. Na verdade se diz que o Sol os vê como pássaros. Quanto ao colibri, Montardo cita Garlet (1997: texto 3, anexo 1), numa passagem que me havia passado despercebida, em que Roque Timóteo, um Mbyá, reclama que eles não querem mudar o seu sistema só porque os brancos pressionam, pois como o beija-flor, eles têm o seu próprio sistema. O beija-flor não vai deixar de se alimentar de néctar para comer carne podre, assim também, os Guarani têm a sua dieta e o seu costume. Outra referência é sobre o comportamento dos pássaros, de justiça, visto que só pegam o que precisam da natureza, e com delicadeza. A sua leveza também é objeto de atenção, algo que os Guarani almejam.⁴⁵ A dança *xondaro*, da qual se refere Montardo a partir de Ladeira (1992), que acontece antes dos rituais e rezas noturnas com o objetivo de esquentarem o corpo e pedirem a proteção para a casa de rezas tem sua coreografia baseada no costume ou comportamento de três pássaros: o gavião, a andorinha e o colibri. Nas palavras da autora:

"mainoi (colibri) para o aquecimento do corpo; taguato (gavião) para evitar que o mal entre na opy; mbyju (andorinha) cuja coreografia é uma espécie de luta onde um deve "derrubar" o outro com os ombros ou esquivar-se de um possível tombo; essa última dança serve para fortalecer os xondaro (alguns homens que têm a função de zelar pela ordem na aldeia) contra o mal" (Ladeira, 1992: 144).

A coruja, *urukure' á*, junto do colibri, está no mito da "gênese" Mbyá, segundo termos de Cadogan (1959; 1967-68). Esta ave relaciona-se à escuridão original e chega a se manifestar na mitologia como personificação da divindade "principal", assim como o colibri (idem, 1959: 28; 1967-68: 135-136). Do mesmo modo que o colibri, às vezes a coruja é apenas acompanhante da divindade criadora. Ao final do artigo *Chonó Kybwyrá: Aves y almas el la mitologia guarani*, Cadogan faz uma relação de informações de grande valor: não é por menos que o colibri é ilustrado pelos Mbyá como aquele que alimenta a divindade com o néctar das flores, a matéria-prima com que as abelhas fazem o mel, de fundamental importância na economia tupi-guarani (idem, 1967-68: 146).

⁴⁵ Litaiff (2001), num artigo recente, destaca a figura do colibri pela sua leveza, o ideal Mbyá.

De outro lado, a serpente (não se especifica a espécie, assim como no caso do tatu) e o tatu estão presentes no terceiro mito, aquele da criação da terra. Estes animais são citados junto de outros, os primeiros a serem criados. Primeiro apareceu a serpente, "*el primer ser que ensució la morada terrenal*" e mais adiante o tatu, "*el primero en remover la tierra en la morada terrenal de Nuestro Padre*" (idem, 1959: 51 e 53). Os outros animais citados neste mito foram a cigarra, *yrypa*, o ser que primeiro cantou na morada, um coleóptero, *yamai*, chamado de dono das águas, o saltamontes verde, *tuku parãrã i*, o gafanhoto, associado com a criação dos campos, a perdiz *inambu pytã*, o primeiro pássaro a cantar nos campos e a coruja, dona da escuridão, sendo *Ñande Ru Kuaray*, Nosso Pai, o Sol, dono do amanhecer. Segundo o mito, o que existe hoje na terra não é mais que uma imagem dos animais originais que estão agora no mundo celeste.

Tendo feito esta digressão com Cadogan para tentar dar sentido para as escolhas feitas pelos Mbyá a partir de algumas de suas representações, continuo com Ladeira (2001) que segue contando sobre os elementos importantes a serem procurados num lugar pelos Mbyá os quais estudou. A autora cita os vestígios de ruínas das missões jesuíticas ou /e de suas casas de reza e a palmeira. Estes dois elementos são vistos pelos Mbyá como suportes da terra providos por sua divindade, como foi possível ver no capítulo 1 em função da obra de Cadogan.

A importância dos locais onde passaram os jesuítas nas formulações cosmológicas dos Mbyá é ressaltada por Vietta (1992), Garlet (1997), Ladeira (2001) e Litaiff (2001). Cada um a seu modo mostra as relações que os Mbyá fazem com a história das missões, principalmente na maneira de pensarem a ocupação espacial.

A palmeira é especial nas representações dos Mbyá (Ladeira, 2001). Sua presença é essencial para a escolha dos lugares onde ficar, pois denotam o mundo que foi criado para eles por *Nhanderu*. Esta árvore aparece nos mitos dos Mbyá, tanto como o suporte da terra, como tendo uma relação com a morada das divindades. Caso não exista a palmeira onde se instalam, eles a plantam. Eles utilizam-se da palmeira para alimentos, construções de casas, artefatos e remédios.

Quanto a palmeira, Garlet (1997) resalta que é um recurso do ambiente solicitado nas falas de alguns Mbyá para os locais considerados ideais. O autor sublinha que possivelmente este recurso tenha provido os Mbyá em situações difíceis, também

em alguns momentos do ano, ou ainda, em momentos específicos, como os de estiagens ou de impossibilidade de se plantar. Num mito Mbyá, a palmeira *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*) salva dois personagens do dilúvio que veio para destruir a Primeira Terra. Neste sentido, conforme este mesmo autor, a palmeira pode ser vista por eles como o sustentáculo e o princípio de um outro mundo.

Ladeira (1992) enumera alguns tipos de palmeira conhecidos pelos Mbyá e sua utilização: do tronco da palmeira *pindaro* fazem os seus arcos, os quais chamam de *guypara*; da *pindo i* ou *pindo etei* tiram o palmito doce e as frutas para comer, o óleo para a alimentação e remédio, as folhas para cobrirem as suas casas e as fibras para a confecção de seus cordões e adornos. Além destas espécies foram relatadas a Ladeira a existência da *pindo*, palmeira e *pindo guaxu*, palmeira grande.

Do ponto de vista cosmológico a palmeira é ressaltada por Ladeira (idem) a partir do mesmo mito comentado por Garlet. Neste mito, *Karai Jeupie*, o senhor incestuoso e sua tia paterna salvam-se não só porque subiram na árvore em meio ao dilúvio, mas porque se dedicaram a exercícios espirituais como cantos, danças e rezas até conseguirem alcançar um local na região do mundo das divindades.

Litaiff (1996) escreve sobre quatro palmeiras *pindo* relacionadas aos quatro pontos cardeais ou quatro cantos da terra, e da relação entre as palmeiras da terra e a alma-palavra. O autor apresenta um depoimento de um Mbyá em que manifesta-se a idéia de que as almas poderiam descer pelas árvores. Segundo Cadogan (1959), as palmeiras sustentaram a terra original. Será que as palmeiras que estão na terra hoje servem como passagem para as almas? Este autor traz um depoimento de um Mbyá dizendo a ele que a divindade colocou o princípio da terra dentro da palmeira. Meliá (*apud* Cadogan, 1971: 05) chama a atenção para esta relação das árvores com a palavra como fundamentos entre os Mbyá.

Geralmente, os ambientes que buscam e ocupam são montes, e muitos deles situam-se perto do mar (Ladeira, 1992). Ainda que a Serra do Mar seja um local muito procurado pelos Mbyá, não parece que utilizam muitos seres do mar, que para eles não são os mais adequados. Muitos dos seres do mar não são parte das criações de *Nhanderu*, e sim de *Anhã*, uma entidade que queria imitar *Nhanderu* e que se mostra na literatura como personagem contrário a ele.

As criações de *Anhã* citadas por Ladeira (1992: 176-177) são as seguintes:

"entre as plantas, Anhã "inventou" as raízes coloridas como a beterraba, a cenoura. As verduras como a couve, o repolho, e outras folhas são a imitação das plantas e ervas dos matos usadas como remédios. Também os palmitais, vários tipos de banana, (como a nanica, e a maçã) e o milho híbrido (avaxi tupi) são suas invenções. Frutos tais como manga, abacate, jaca, abacaxi, limão, várias espécies de laranja, e árvores como os eucaliptos,⁴⁶ alguns tipos de pinheiro também são de sua autoria.

Entre os animais de Anhã estão sobretudo os ferozes, entre os quais as cobras venenosas, diversas aves e felinos. Incluem-se na sua lista os animais de criação do homem branco como galinhas, gado, porco, cavalo e os animais de outras regiões, que conhecem através de fotos, filmes e visitas ao zoológico, como os leões, tigres, girafas e zebras.

Anhã criou ou inventou diversas criaturas da água e peixes impuros. São pira vai (peixes maus), os peixes proibidos. Ele criou as carpas coloridas, e todos os peixes com formatos acentuados. Quando Anhã viu a aranha (não venenosa) criada por Nhanderu ele a modificou para fazer surgir outros tipos na terra e inventou o caranguejo (nhandu vai). Ele criou o camarão, a lagosta.....

Anhã quis criar o maior peixe do mundo. Então ele pegou a carne de todos os peixes e até dos próprios corpos humanos. E pegava um pedaço da carne de cada peixe. Pegou depois das aves, das galinhas, dos porcos, das cobras, e assim juntou a carne de vários animais que não deveriam ser misturados. E assim criou o maior peixe do mundo (Davi, 1990). Essa foi a forma que Anhã encontrou para criar o cação, o tubarão, as baleias".

Tudo indica que os Mbyá são povos das matas. Os Mbyá de Bracuí se dizem 'gente da floresta' e alguns Mbyá do Rio Grande do Sul frisam sobre a necessidade de matas no lugar considerado ideal para assentarem-se (Litaiff, 1996; Garlet, 1997).

Os Mbyá de Bracuí acusam os Kaingang e os Xokleng por depredarem a natureza - este é o discurso, evidentemente permeado pelas noções de natureza da

⁴⁶ Guimarães (2001: 117-118) cita uma situação em que os Mbyá do Espírito Santo pareciam não se interessar por discussões relativas ao aumento de suas terras junto aos Tupiniquins, com os quais dividem a área no Espírito Santo. É curioso que a inclusão desta nova parcela de terra era composta de eucaliptos e, por isso, os Mbyá diziam que esta terra era doente, composta de uma plantação feita pelos brancos. É digno de nota que esta porção de terra que estavam reivindicando os Tupiniquins era de propriedade da empresa Aracruz Celulose, responsável por boa parte da demanda mundial de papel. Segundo o que se entende, esta empresa teve a sua história marcada por problemas na relação com populações Tupiniquins no seu processo de expansão.

sociedade envolvente (Litaiff, idem). Os Mbyá dizem não fazer isso, porque da mata dependem suas vidas. Parece que os Xokleng e os Kaingang têm uma relação mais efetiva com a população branca na participação em certos tipos de atividade, o que os favoreceria no sustento a partir destas relações. Algumas de suas atividades para os brancos parece incluir a derrubada de árvores para vender. Alguns Mbyá falam que isso é inaceitável, porque a terra é um presente de *Nhanderu* (sua divindade) e o que existe nela não pode ser comercializado. Segundo Litaiff, a terra era mencionada por eles como um ser vivo, e a vegetação, o pêlo do corpo da terra.

A questão aqui não é quais dos grupos indígenas se envolveriam ou não nestes tipos de atividade, mas apontar para as noções particulares dos Mbyá. O discurso evidentemente deve ser questionado, pois na relação que os índios têm com a sociedade nacional começam a ter noção do que se espera deles. A dependência do ambiente para qualquer população humana é uma evidência, ainda que as relações com este ambiente sejam diferentes. A aproximação que os povos indígenas têm com o meio-ambiente é maior do que a que temos, visto nossa maneira diferente de relação com a natureza, mesmo que sejamos tão dependentes do ambiente como eles. O que muda é o modo como pensam esse ambiente, como o classificam, qual o significado que certos recursos naturais têm para eles, o modo como se relacionam com esse meio, as regras que os orientam nesse sentido.

Garlet (1997) refere-se a algo parecido ao que Litaiff (1996) menciona. O autor escreve que um local considerado ideal pelos Mbyá, que classificam de *teko'á*, é pensado por eles como um organismo vivo. Conforme Garlet, o espaço para os Mbyá, como um plano da natureza a ser culturalizado, humanizado, não parece ser considerado como algo que está separado deles próprios. O que sugere uma leitura a respeito de uma relação diferenciada com a natureza.⁴⁷

Ladeira (2001) traz a informação de que para os Mbyá esta terra não pode ser comercializada ou demarcada, porque assim estariam contrariando os princípios de sua cultura. A idéia de propriedade privada e a noção de indivíduo vinculada a ela é mais um dos fossos entre nós e eles. Esta mesma autora relata o caso do palmito que está

⁴⁷ Vale citar a relação das sociedades ocidentais com a natureza, para um contraste, visto que nestas sociedades se criou uma oposição rígida com a natureza, a grosso modo, marcada pela idéia de dominação (Thomas, 1989).

sendo controlado quanto ao corte e que é um alimento tradicional dos Mbyá. As palmeiras foram árvores dadas por *Nhanderu*, assim como a orientação relativa aos recursos e seres do mundo natural.

Os Mbyá estudados por Ladeira (idem) distinguem diferenças entre as matas e o modo como devem portar-se nesta relação. A distinção que fazem das matas é a seguinte:

"Kagüy ete, matas autênticas, são as matas primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós e as árvores de porte e devem abrigar as espécies vegetais do acervo Guaraní. Kagüi porã são as matas sadias, onde vivem os animais originais, em sua diversidade. Kagüy poru ey são áreas de mata intocada e intocáveis, que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e "estão nos morros muito altos". (...) Kagüy yvin são as matas baixas, as capoeiras, onde escolhem áreas para as roças (kokue), encontram e cultivam ervas e material para artesanato. Kagüy rive já não servem para usar, os animais não chegam e não encontram árvores (yvyra) ou plantas apropriadas. Yapó são locais de lama, barro" (Ladeira, 2001: 177-178).

O lugar que os Mbyá escolhem para ficar deve propiciar a possibilidade de construir o que chamam de *tekoa*,⁴⁸ um local ideal para a constituição de seu modo de ser, de sua cultura (Ladeira, 1992; 2001). Para existir o *tekoa* é preciso certos recursos do ambiente ou certas características específicas, como mencionado há pouco. Este local deve propiciar condições para as atividades da agricultura, da caça e da coleta. Isto significa também a possibilidade de um local em que possam estabelecer as relações entre os membros do grupo da melhor forma possível, e que depende da base material e simbólica por este ambiente oferecida. O *teko*, costume, sistema, leis depende do *tekoa*.

Garlet (1997) sublinha a importância da localização do lugar que possa vir a se constituir num *teko'a*, que envolve tanto critérios de ordem prática, como de ordem simbólica. Se o *teko'a* precisa ter as condições para os Mbyá desenvolverem o que o autor chama de modelo econômico tradicional, isto é, os roçados, a caça e a coleta, incluindo certas espécies e recursos do ambiente como sendo as ideais, de outro, este

⁴⁸ Segundo Soares (1997), o *tekoa* entre os Guaraní históricos era a união sócio-política das aldeias. Cada aldeia era composta por várias casas que abrigavam cada uma delas uma família extensa.

teko'a precisa ser sonhado. Geralmente são os dirigentes "religiosos" que desenvolvem uma habilidade mais pronunciada para a comunicação com *Ñanderu*, a divindade que pode mostrar um lugar adequado em que possam assentar-se.

O lugar, como a pessoa para ser concebida, precisa ser sonhado. Do mesmo modo que a pessoa, o *teko'a* também vai receber um nome, só que não imediatamente ao chegarem num local. Inclusive, o *teko'a* não é considerado primeiramente como tal. Garlet escreve que não observou nem um ritual de nomeação similar àquele feito para as crianças, que acontece na época de maturação do milho. Supõe-se ao menos que a apropriação definitiva do local aconteça ao erigirem a casa ritual, ou casa de rezas. A expressão utilizada para nomear guarda, conforme este autor, a idéia de criar, dar identidade a algo e como no caso das crianças, o grupo do local tem a responsabilidade de zelar para o desenvolvimento da criança, para adquirir a plenitude, e o mesmo vale para o *teko'a*. Nas palavras do autor:

"Em se tratando de uma criança não apenas seus pais, mas toda a sociedade deve se sentir responsável pelo ato de sua criação, dispondo as melhores condições para que seu nome se manifeste e se desenvolva em plenitude, ou no dizer dos Mbyá, para que a criança se "mantenha erguida". Da mesma forma o teko'a, que não é senão o resultado das ações conjuntas de seus moradores. Todos são responsáveis por sua criação, para que se mantenha erguido" (Garlet, 1997: 159-160).

Além dos critérios já mencionados, parece que um impeditivo para se estabelecerem num local é o fato de este estar vinculado a certos donos da natureza - espíritos ? -, como manifesto no depoimento de um informante. Conforme nota de rodapé: *"dono dos rios e riachos, dono da terra, dono das pedreiras, dono dos penhascos e barrancas"* (idem: 158). O informante afirma que invadir um lugar destes pode acarretar doenças no local e por consequência, teriam que mudar dali. A mesma referência a donos da natureza, como donos de animais ou de árvores é encontrado em Ladeira (2001), questão que desenvolvo mais adiante.

Tudo indica que o lugar ideal é almejado para o exercício de atividades com fins "espirituais" ou relativos a filosofia Mbyá (Vietta, 1992; Ladeira, 1992 e 2001; Garlet, 1997; Guimarães, 2001). Ou seja, é provável que o objetivo do local seja propiciar o desenvolvimento das normas, princípios morais e rituais enunciados por *Ñanderu* ao criar esta terra para eles. O exercício destes "mandamentos" tem como objetivo alcançar

a plenitude espiritual, a imortalidade, que está associada à crença na Terra sem Mal. Garlet menciona um mito contado por Cadogan que versa assim: antes da divindade principal criar a Primeira Terra, inventou os fundamentos da existência, quais sejam, a linguagem, a reciprocidade e o hino ou canto ritual. Para que os Mbyá criem e/ou mantenham o *teko'a* nesta nova terra precisam colocar em andamento estes fundamentos e as normas e os princípios morais associados, referentes à crença na Terra sem Mal.

Tanto que se as condições num ambiente começarem a trazer problemas de modo a caracterizar o que eles chamam de o modo de ser imperfeito, doente, não os favorecendo no seu desenvolvimento "espiritual", mudam de lugar (Garlet, 1997). Ainda que saibam se responsabilizar por sua conduta, sabem também que as limitações de sua nova condição tem a ver com a interferência dos brancos em suas vidas, como na questão da indisponibilidade de terras adequadas e suficientes para exercerem os princípios da boa existência.

Neste sentido, pode ser que ir para um outro lugar represente, conforme Garlet, a possibilidade da recriação do mundo num outro local, ou seja, a passagem de um lugar doente para um outro que permita o desenvolvimento não só do ser Mbyá, como do espaço a ele relacionado. O autor coloca como hipótese que a idéia de fim de mundo pode estar vinculada também ao fato de que muitos dos lugares em que já estiveram e que não lhes propiciava as condições para o exercício de seu modo de ser, ou onde eram muito pressionados pela sociedade envolvente, tenha a ver com a idéia de destruição do mundo, fim de mundo, com a orientação para a sua recriação num outro local. Garlet acredita nesta possibilidade, principalmente tendo em conta as epidemias nas aldeias Mbyá no contato com os brancos e os confrontos mais diretos e violentos que sofreram nesta relação.

Devido a situação dos locais por eles hoje em dia habitados, os Mbyá reclamam que está cada vez mais difícil conseguirem obter a perfeição, e mais que isso, passar para esta condição sem sofrer a prova da morte, o ideal (idem). A terra deste mundo está ficando cada vez mais pesada e cansada por causa dos corpos dos mortos que nela ficam. Isto significa que as regras não estão sendo seguidas como deveriam. De todo modo, esta idéia guarda a questão da possibilidade da recriação do mundo, pois a sua destruição, que é um receio dos Mbyá, poderia vir para reconstituí-lo.

Não são só os corpos dos mortos apontados como fator a fazer a terra ficar cansada, pesada ou doente, mas a alma terrena ou porção terrestre da alma, como mencionei no capítulo anterior. Esta alma transforma-se em um perigo após a morte da pessoa, principalmente para os seus parentes, o que seria um motivo para saírem da aldeia.

A passagem citada acima por Garlet evoca a idéia de terra cansada, doente e pesada. Viveiros de Castro (1986: 196 e 202) escreveu sobre o perigo de que o céu pesado de tantos mortos pudesse cair entre os Araweté, e até entre os Guaraní - é o fim do mundo tão temido por estas duas sociedades, que começa do oeste para os Guaraní Nhandéva estudados por Nimuendaju (*apud* Viveiros de Castro, 1986). Em nota de rodapé o autor menciona o caso Wayãpi, que envolve tanto a idéia citada à pouco, como aquela do apodrecimento e cansaço da terra, similar ainda ao caso Guaraní Nhandéva.

Tendo em conta os critérios para ficar ou não em um lugar, ou para tê-lo como sendo o ideal é que alguns Mbyá resistem em nomear alguns dos espaços que hoje habitam como *teko'a* (Garlet, 1997). Da mesma forma, expressam uma certa indignação porque nem sempre podem escolher os lugares para ficar, devido a interferência dos brancos que, na maioria das vezes, não levam em conta os seus critérios culturais para a eleição de um lugar.

Como é possível ver no levantamento trazido por Garlet sobre a situação fundiária dos Mbyá no Rio Grande do Sul ao tempo de sua pesquisa, a maioria das áreas ocupadas não atende aos requisitos para ser um *teko'a*. O autor classifica as áreas atualmente ocupadas por eles, do ponto de vista jurídico, como assentamentos e acampamentos. Dentre as áreas que se enquadram no primeiro termo, algumas têm algum reconhecimento legal por parte do estado brasileiro e oferecem condições razoáveis para a vida social Mbyá, podendo algumas delas serem chamadas de *teko'a*. Porém, as terras classificadas como acampamentos, quase a metade das terras por eles ocupadas, não têm apoio do estado e não oferecem condições adequadas de sobrevivência. Tanto que nestes locais, o provimento da alimentação vem do comércio do artesanato ou da prestação de serviços aos brancos.

Vale citar a interpretação de Garlet sobre a intensa mobilidade que caracteriza a presença dos Mbyá nestes acampamentos. Se de um lado o autor mostra com a

perspectiva histórica que os acampamentos são os recursos que encontram para proverem sustento pela falta dos lugares que perderam ao longo da história, de outro, pode-se pensar como Garlet, que o estar de passagem, que os caracteriza principalmente na relação com estes lugares, seja uma negação da situação atual e, ao mesmo tempo, um mecanismo de manutenção do *ethos* que seria mais difícil caso tivessem que se fixar num lugar, seja para o provimento do sustento, como em relação a pressão da sociedade nacional. Em outras palavras, o comportamento específico dos Mbyá expresso na intensa mobilidade os favorece quanto ao manejo dos recursos naturais, ou na relação com a sociedade envolvente para a manutenção da sua economia, seja pela venda do artesanato, ou pelos serviços prestados aos regionais.

A ênfase do autor sobre o contato não invalida a cosmologia, como já foi possível perceber. Que os eventos gerados pelo contato sejam fatos não há dúvida, mas o modo como estes fatos são interpretados e as atitudes tomadas diante deles pelos Mbyá também o são. Em outras palavras, trata-se da história tal como é vivida e contada pelos Mbyá. Ao contrastar a visão de Garlet (1997), histórica, e a de Guimarães (2001), antropológica, a questão que vem é que a ativação das migrações devido a certos eventos não deixa de significar para os Mbyá, pelo que os autores têm mostrado, atitudes de resposta que são tiradas de um repertório cultural e quando necessário, criadas para a ocasião. Guimarães chega a mencionar que os Mbyá estudados por Darella (*apud* Guimarães, 2001) ativaram também o movimento, só que através dos seus discursos e reivindicações por terras envolvendo a palavra escrita expressa nos papéis/documentos relativos ao sistema judiciário do branco. Esta foi a mesma impressão de H. Clastres (1978) na época de seu trabalho, só que não para falar de reivindicação de terras, mas para frisar a riqueza dos discursos dos xamãs para onde teria se deslocado o movimento.

Ainda que Guimarães refira-se a atual atomização dos grupos Mbyá espalhados por um amplo território como sendo também um provável recurso de resistência destes na relação com a sociedade envolvente, o eixo de sua dissertação é que a movimentação, como um dos princípios de uma sociedade xamânica é o motor da sociedade Mbyá que revela nesta prática o ideal da superação da condição humana. Portanto, esta autora enfatiza as articulações decorrentes do núcleo da sociedade, sem se ater tanto à pressão da sociedade envolvente. Pode ser que uma interpretação não exclua

a outra, pois Garlet sublinha que as movimentações intensivas dos Mbyá atualmente são o resultado da ativação de um dos traços da cultura desta sociedade.

Ladeira (1992, 2001), Garlet (1997) e Litaiff (1996), cada um a seu modo, enfatizam os problemas territoriais dos Mbyá contemporâneos e referem-se à importância das matas para a constituição dos *tekoa*, o que, de certa forma, é uma evidência, ou seja, o ideal e até necessário é um ambiente que ofereça condições mínimas para o manejo dos recursos naturais dos quais dependem as suas vidas. O que fica mais marcado no caso Mbyá é uma preferência por recursos das matas em oposição àqueles do mar, ainda que caminhem para o litoral e tenham muitas de suas aldeias na faixa litorânea (Ladeira, 1992). Para Litaiff (1996) e Garlet (1997), o maior problema para os Mbyá hoje está em achar estas matas, seja pela sua precariedade, ou pela dificuldade provocada pelo homem branco para que os Mbyá possam acessar as poucas reservas que ainda existem. Os Mbyá sabem que em parte este desmatamento foi provocado por segmentos da população branca e que lhes acarreta, por consequência, uma série de problemas.

A questão da preservação do ambiente não está colocada para eles do modo como está hoje em dia para nós, das sociedades ocidentais, que compartilhamos um certo padrão no modo de se relacionar com a natureza (Viveiros de Castro, 1996). Porém, o problema ambiental como o colocamos aparece de modo mais evidente para eles, que ficam em situações mais complicadas, visto perderem espaço de modo mais imediato e perceptível, sem terem os recursos que temos para adiar ou até ignorar o problema.

O quadro que Litaiff (1996) ofereceu da aldeia de Bracuí no Rio de Janeiro à época daquela pesquisa é assustador, pois parece que os Mbyá, na medida em que estão num aparente processo de contínua tentativa de re-adaptação decorrente da falta de espaço físico, ou de lugares favoráveis para a sua subsistência, em função das pressões provenientes da sociedade envolvente, acabam sofrendo de imediato consequências tais como a fome e as doenças, causadas em parte pela desnutrição relativa ao mal uso de produtos industrializados. Mesmo que esta visão não contrarie Ladeira (1992) quanto ao fato de que eles passam por situações difíceis, devido a busca pelos lugares ideais, a imagem que este autor traz é menos otimista que desta autora. A visão que nos dá

Ladeira é de que a busca se orienta preponderantemente pelo fator mítico, apesar das dificuldades que a mesma autora não deixa de comentar.

Por mais que Litaiff (idem) enfatize a capacidade de resistência dos Mbyá expressa pelo que ele chama de uma forte identidade étnica através de elementos tais como a língua, (morar na) a aldeia, a endogamia, a "religião" e o líder político-religioso, como fizeram Ladeira (1992, 2001), Vietta (1992) e Garlet (1997) ressaltando cada um certos elementos, coloca-se em dúvida sobre o futuro dos Mbyá. Esta hesitação se deve à situação de miséria, doenças, fome, subnutrição e alcoolismo observadas pelo autor naquela época e momento de sua pesquisa. Na verdade, há quase trinta anos H. Clastres (1978) já manifestava esse receio sobre os Mbyá, que apesar de tudo estão aí ainda para contar a sua história. O que todos os autores dos trabalhos mais recentes têm deixado claro é o contexto novo de vida dos Mbyá que não exclui o homem branco e os problemas advindos desta situação. Apesar de ser fato que eles sabem responder por si aos problemas, não resta dúvida que a vastidão numérica de uma população mergulhada em preconceitos e com um arsenal tecnológico poderoso, promove um constante conflito de que as populações indígenas têm tido desvantagens.⁴⁹

De todo modo, Litaiff (idem) levantou uma questão polêmica, visto que a entrada de produtos novos na dieta dos Mbyá, não só os afeta temporariamente quanto a nutrição, como na sua relação com a construção da pessoa, que relaciona-se a uma dieta específica relativa a princípios cosmológicos, como pôde-se ver no capítulo anterior. O autor comenta dos depoimentos de alguns Mbyá dizendo que vão ficar como os brancos, pois não estão comendo o que deveriam. Alguns depoimentos feitos à Ladeira (1992) expressam essa mesma preocupação.

A alta incidência de doenças é relacionada pelos Mbyá estudados por Garlet (1997) como consequência da fome e dos novos hábitos alimentares, que incluem comida industrializada e que os Mbyá sabem decorre, em primeiro lugar, da falta de lugares adequados para viverem, embora hajam outros motivos. Um espaço doente, ou que não propicie as condições para o ideal de vida pode começar a gerar doenças na pessoa, um indicativo de que o mal está se instalando no local. A dieta tradicional é o ideal para a comunicação com as divindades, principalmente por parte dos dirigentes

⁴⁹ Ladeira (1992) assinala que muitos pesquisadores temiam o fim dos Guarani, ou não associavam a caminhada ao litoral como resultado de princípios "religiosos" - cosmológicos.

"religiosos" ou para a obtenção da "plenitude espiritual", que depende também do prosseguimento de outras normas e rituais e além do mais, propicia a saúde física.

Apesar disto, Garlet pensa que o problema maior não é pela mudança da dieta, mas por sua nova composição nutricional, que é desconhecida pelos Mbyá, e deste modo, os faz ficar doentes.⁵⁰ De fato, este é um ponto incontestável, como pode ser visto com Litaiff (1996), se bem que os Mbyá possam justificar do ponto de vista cosmológico que a dieta tradicional é fundamental para a manutenção do seu modo de ser, e que a doença é o resultado de não estarem fazendo o que deveriam, na medida em que aparece como um indicativo do mal se instalando. Contudo, é possível ver em Garlet e até mesmo em Ladeira (1992) que os Mbyá sabem se responsabilizar por não seguirem as normas, mas também sabem que os brancos têm a sua parte de culpa nas limitações de sua condição atual.

Se não bastassem as doenças, estão limitadas as condições dos Mbyá para arranjar as ervas medicinais que conhecem. Garlet escreve que não foi só o "armazém" dos Mbyá que ficou mais pobre no que diz respeito a obtenção dos produtos para a sua alimentação, como também a sua "farmácia". Esta limitação não está só acontecendo pela falta de matas, como de condições materiais para se deslocarem com o objetivo de procurá-las em seu território de domínio. Os Mbyá utilizam para o tratamento de doenças produtos de origem animal, mineral e vegetal, bem como sabem onde localizar certos produtos e como manejá-los.⁵¹

Devido a todos estes problemas que eles estão passando, Litaiff (1996) questiona se a Terra sem Mal que buscaram hoje não seria agora o *tekoa* que já não encontram mais. Ou seja, se na falta de um *tekoa*, a busca não se orientaria para um lugar mítico. A mesma idéia é elaborada por Garlet (1997), que, como Litaiff (1996), chama a atenção para as condições precárias de vida dos Mbyá, seja pela observação do que tem acontecido com eles, como pelas reclamações dos próprios Mbyá. Um Mbyá contou para Garlet que *Ñanderu* tem uma terra guardada para eles, mas para serem merecedores dela precisam continuar se dedicando às normas de sua cultura.

⁵⁰ Garlet (1997) comenta que é complicado falar dos tratamentos ou cura de doenças, pois elas envolvem questões mais profundas da cultura, como tabus alimentares, religião ou a postura diante dos brancos e neste sentido, reconhece as implicações relativas aos significados da doença entre os Mbyá.

⁵¹ Cadogan (1959) dedica um capítulo de seu livro ao tratamento medicinal que inclui recursos naturais. Litaiff (1996) também escreve algo a esse respeito.

Mas nesta terra podem encontrar outro lugar a se assentarem, pois *Ñanderu* se comunica através do xamã pelo sonho indicando o caminho a seguir, como pode ser uma terra num outro plano, que não deixa de surtir bons efeitos neste mundo, pois os faz continuar o seu modo de ser, mesmo que com as mudanças necessárias aos novos eventos. De outro lado, a qualidade que nomeamos como perseverança, inclui-se nos princípios morais que dizem respeito à crença na Terra sem Mal segundo H. Clastres (1978). O branco e os males por eles causados parecem estar sendo entendidos como mais um obstáculo a superar, como relatou Garlet (1997). Se o objetivo é a "espiritualização", divinização, imortalidade, não podem se deixar abater diante das provas deste mundo, especialmente àquelas que aparecem para desviá-los do seu caminho.

As sociedades humanas se re-adaptam e mudam (Sahlins, 1997), assim como existem períodos de desestruturação até que os grupos se re-organizem (Roosevelt, 1991). A impressão que se tem na leitura das pesquisas desenvolvidas por autores como Vietta (1992), Litaiff (1996) e Garlet (1997) é de que os Mbyá tem sim as suas dificuldades dentro de seu novo contexto de vida que inclui o homem branco e os problemas decorrentes desta relação. De outro lado, lendo Guimarães (2001), que trabalhou com os Mbyá do estado do Espírito Santo, a impressão é que os problemas com a sociedade envolvente são mínimos. Talvez a situação daquele grupo não seja tão ruim como parece ser a de outras localidades, ou o modo como a autora os mostrou não favoreça a visualização desta problemática. Chama a atenção o relato desta autora que versa sobre uma "marcha cerimonial" - segundo os seus termos - de aproximadamente 30 anos que parece ter transcorrido sem problemas com a sociedade envolvente, que se manifestam basicamente na falta de locais adequados para viverem. Pode ser que uma coisa não exclua outra, ou seja, que os Mbyá tenham buscado até encontrar um bom lugar, tendo como orientação as indicações da divindade que se pautam em certos princípios cosmológicos. Como ressaltado em outro momento deste trabalho, a sociedade, seja ela qual for, precisa se organizar, tenha ela os problemas que tiver. Neste sentido os Guaraní são bons exemplos de um tipo de sociedade que tem obtido um relativo êxito dentro de um contexto que nem sempre os favorece, e cria mais problemas do que soluções para a sua vivência neste mundo.

3.2 Representações e usos da natureza.

Garlet (1997) ressalta o fato de que os Mbyá foram povos agricultores e de vida mais sedentária. Atualmente a prática da agricultura parece não ter a mesma extensão que já teve no passado. É provável que um dos motivos desta mudança esteja relacionado com as limitações que foram sendo colocadas pelo homem branco no decorrer da história, sendo uma de suas conseqüências, a intensificação da mobilidade que já caracterizava a cultura Mbyá.

Dentre os produtos da agricultura, o milho é o mais importante, se bem que este, como os outros cultígenos, não supram as necessidades alimentares dos Mbyá por muito tempo. Eles cultivam várias espécies de milho, tais como:

"avati chii (milho branco), avati mitã (milho 'criança', variedade de plantas extremamente baixas, cujas as espigas se desenvolvem praticamente ao nível do chão e de ciclo muito precoce - 60 dias), avati pytã (milho vermelho), avati para (milho pintado, as espigas são compostas por grãos de várias tonalidades: brancos, vermelhos, preto-azulados), avati ovy (milho de cor preto-azulado), avati ju (milho amarelo) e avati takua (milho taquara, devido à altura que atingem as plantas). Cultivam também, variedades que não são reconhecidas como domesticadas pelo grupo, denominadas avati tupi (todas aquelas cultivadas pelos brancos, inclusive as híbridas). Estas nem sempre são destinadas ao consumo, mas ao comércio e a alimentação dos poucos animais domésticos que criam (galinhas e, eventualmente, porcos)" (Garlet, 1997: 100).

Para conseguirem dar conta de cultivar estas espécies em locais que nem sempre possuem espaço ou condições boas para a sua produção, cada aldeia cultiva uma ou mais espécies (idem). Dentre os cuidados desta prática, os Mbyá enfatizam a necessidade de evitar que as espécies se misturem.

Os Mbyá estudados por Vietta (1992), também no estado do Rio Grande do Sul, destacam o milho, do qual conhecem mais de uma espécie e classificam-nos por cor. Estes, por sua vez, entram na categoria de milho de índio, o milho mole, em oposição ao milho de branco, considerado mais duro e não tão doce. Destaca-se entre os alimentos

feitos do milho a bebida chamada *kaguiá*, que é fermentada e de uso exclusivo dos rituais. Garlet (1997) cita uma bebida de milho para os Mbyá do Rio Grande do Sul que, segundo ele, não é fermentada, o *kaguijy*, utilizada inclusive no ritual da maturação do milho e do ritual de nomeação das crianças.

A técnica para o cultivo consiste no sistema da coivara, ou seja, a mudança do lugar de plantio a cada dois ou três anos (Vietta, 1992). Em Cantagalo, pela quantidade de pessoas em relação ao tamanho e às condições da região, tem acontecido um certo esgotamento das terras para a horticultura decorrente da falta de espaço para o revezamento.

Devido a diferença do solo das aldeias, os mesmos produtos agrícolas não se encontram em todas elas (idem). Em Barra do Ouro os Mbyá não cultivam mandioca e melancia. Na área Pacheca, por exemplo, as condições para o cultivo do milho não são boas, daí compensam com a produção de outros produtos. Na área de Cantagalo os Mbyá incluíram há pouco tempo a erva mate⁵² para o plantio, ainda que não seja comum às outras aldeias, que geralmente consomem a erva-mate como chimarrão comprando-a pronta para o consumo entre os brancos. Esta região não oferece boas condições para a caça e para a pesca e tem sofrido com a escassez da taquara, matéria-prima para a confecção do artesanato, além disso, não são muito solicitados no trabalho para os regionais, considerando que a produção rural daquela região não é ampla. Deste modo, eles compensam as faltas na sua economia comercializando produtos agrícolas doados para o plantio, como o alho, a ervilha e o milho duro, o milho de branco.

As normas da agricultura são relatadas por Cadogan (1959) pelos Mbyá do Guairá. A hora de plantar é quando floresce o ipê, uma árvore, no final do inverno, início da primavera. A segunda etapa da plantação acontece quando do período de amadurecimento de um fruto chamado *gwembe*. A orientação é que se faça a plantação de modo que as sementes fiquem parelhas; que dividam o produto da colheita; que façam a oferta dos produtos da roça às divindades, caso contrário, podem ocasionar doenças nas crianças.

⁵² Cadogan (1971) e Ladeira (1992) escrevem sobre a importância da erva-mate para os Mbyá. Segundo Ladeira, não só batizam o milho, como a erva-mate. Esta erva tem a propriedade de revelar: "*notícias de parentes distantes, sobre mortes, casamentos, doenças, etc...*" (Ladeira, 1992: 142) Cadogan conta um caso em que um Mbyá, um xamã, amarra um maço de erva-mate para escutar através dele o que as divindades dizem sobre o porvir.

A impressão que fica lendo o que os autores oferecem é que o principal para os Mbyá é ao menos renovar as sementes do milho. Tudo indica que a importância desta planta não se deva simplesmente ao fato de que organiza a sociedade em diversas atividades, produzindo um tipo de calendário do milho, mas particularmente porque está relacionada com o ritual de nomeação das crianças.

A festa da colheita, relativa a maturação dos frutos, chamada de *tembiu aguyje*, especialmente do milho, é um ritual que acontece junto com o ritual de nomeação das crianças, o ritual *nimongarai* (Garlet, 1997). Consoante as informações de Garlet, esta festa os reúne por cerca de três dias. Os Mbyá consomem nesta festa pães, *mbojape* e bolos, *mbyta*, feitos de milho, mel, de preferência da abelha jataí (*Trigona jaty*) e uma bebida não fermentada de milho, muito apreciada, chamada *kaguijy*. No terceiro dia da festa, que inclui cantos e danças, o xamã, líder espiritual, vai descobrir o nome da criança, que relaciona-se ao lugar de onde veio a sua alma-palavra. Esta alma pode ter vindo de qualquer um dos lugares da região das divindades e o nome vai corresponder não só a sua identidade social, como a identidade da divindade da qual recebe o nome.

Montardo (2002: 234) escreve sobre a importância do milho nas representações dos Guarani-Kaiova. Conforme esta autora, o milho é equacionado à pessoa, ou seja, o milho é como gente. Se diz que o ideal é que ele fique tenro - mole - , assim como as pessoas que o consumirem. Talvez para que assim possam ser moldados através das danças, cantos, dietas e jejuns. A dança aparece como um meio de renovação do corpo e de sua preparação para a ascense, vinculada à leveza do corpo.

Garlet (1997) tem como hipótese que hoje em dia os Mbyá fazem a festa de maturação dos frutos e do ritual de nomeação das crianças juntas devido a precariedade das condições, que lhes rende uma colheita menos farta. De outro lado, Garlet declara que o milho é fundamental para a existência da pessoa, pois é a partir da festa do milho que a pessoa recebe o seu nome. Um informante chega a declarar que: "*sem o milho não pode batizar a criança*" (Garlet, 1997: 102). Daí percebe-se, segundo o autor, uma relação via mundo das divindades e a outra via social, pois será o momento em que a criança vai adentrar na vida social.

A idéia de plantar, cultivar, colher o milho e realizar uma festa da sua maturação pode constituir uma metáfora relacionada àquilo que se espera da pessoa, de acordo com os objetivos espirituais, que pode até mesmo incluir o *tekoa*, como foi possível ver

num item anterior. Espera-se que a pessoa alcance a plenitude, a perfeição, a maturação, no sentido do ser completo, e a festa do milho evoca esta idéia.

Cadogan (1959; 1971) escreve a respeito da importância do ritual de "benzimento" das plantas, tendo em consideração o desejo dos Mbyá pela prosperidade. Ladeira (1992) também menciona algo neste sentido.

Outro ponto a considerar é que o milho parece ser facilmente cultivável, o que torna-se favorável para grupos extremamente voltados para fora da aldeia como é o caso dos Mbyá. O que pode ser um dos motivos para ter tornado-se o foco de sua atenção em relação aos produtos da roça.

Em extensão a estas idéias, o procedimento de evitar misturar as espécies de milho ou os cuidados especiais com o milho de Mbyá, dado por *Ñanderu*, pode ter a ver com a idéia sobre eles mesmos de que não devem misturar-se com outros grupos que não sejam Mbyá, questão levantada por Ladeira (1992) e Litaiff (1996). Ou seja, pode ser mais um caso dos tipos de relações que fazem entre algum recurso natural e a pessoa Mbyá, especialmente tendo em conta o valor simbólico que o milho tem para eles.

A própria constituição do *tekoa* entre os Mbyá coincide com o ciclo do milho, seu principal cultígeno (Ladeira, 1992 e 2001). Os Mbyá têm o tempo certo para plantar e colher os cultígenos da roça, mas entre eles, o milho marca de modo especial as suas atividades e cerimônias. Do mesmo modo, as suas saídas e voltas a aldeia circulam ao redor do milho e das cerimônias que este cultígeno propicia.

A época das grandes tempestades no verão é o período de colheita, entre dezembro e fevereiro (idem: 1992). Nesta época fazem o batismo do milho e da erva-mate, visando produtividade nas próximas colheitas, como aproveitam o momento para o ritual de nomeação das crianças. Isto tudo ocorre dentro da casa de rezas, um lugar fundamental para os Mbyá. Segundo Ladeira (2001), o plantio e a colheita do milho estão associados às cerimônias mais importantes e que denotam os momentos de concentração dos Mbyá na aldeia. Da agricultura, Ladeira (idem: 201) enfatiza:

"seu significado se encontra em sua própria realização e no que isso implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbios de espécies, experimentos, rituais, renovação dos ciclos. Deste modo, a agricultura faz parte de um sistema mais amplo que envolve aspectos da organização espacial e princípios éticos e simbólicos

fundamentados antes na dinâmica temporal de renovação de ciclos, do que na quantidade e disponibilidade de alimentos para consumo."

O que chama a atenção entre os Mbyá do Espírito Santo estudados por Guimarães (2001) é que entre eles a agricultura foi praticamente abandonada. De todo modo, a autora menciona o caso de um homem que possui uma roça. Para esta autora, o turismo, expresso pela compra de artesanato por turistas, substituiu a agricultura naquele caso, inclusive na sua função de calendário, porque a época da venda do artesanato coincide com o período da colheita das plantas, entre dezembro e março.

Além do milho, Garlet (1997:102) menciona o fato de que os Mbyá cultivam variedades próprias de: *"feijões, mandioca, batata-doce, amendoins e fumo. Além destes cultivares, plantam em suas roças melancia, melão, abóboras, morangas e cana-de-açúcar"*. Conforme o autor, tem ocorrido uma diminuição da variedade dos produtos de suas roças, bem como de suas espécies próprias, em decorrência das limitações territoriais.

Estes produtos também são citados pelos Mbyá do Rio Grande do Sul documentados por Vietta (1992), exceto o melão, as morangas e a cana-de-açúcar. O plantio e a colheita são atividades geralmente exercidas pelas mulheres, se bem que os homens possam ajudar, enquanto o preparo dos alimentos é de responsabilidade delas. De modo geral, são os homens e os meninos que encarregam-se da limpeza do terreno, podendo incluir-se nesta atividade os demais integrantes da aldeia.

Litaiff (1996) comenta sobre os roçados individuais e coletivos entre os Mbyá de Bracuí, no Rio de Janeiro. Entre os produtos que aqueles Mbyá cultivam estão a batata-doce, o feijão, a cana e o abacaxi. Os principais cultígenos são o milho - foram encontrados quatro tipos de milho - e a mandioca, o alimento mais consumido. Os alimentos industrializados que incorporaram em sua dieta naquela região são o macarrão, o arroz, sopa em pacote e enlatados (salsicha, sardinha e feijão) comprados com o dinheiro que conseguem com a venda do artesanato.

Não são só as condições geralmente ruins dos lugares em que se encontram que não estimulam um investimento maior na agricultura, ou em outras atividades econômicas, mas também a instabilidade da situação fundiária (Garlet, 1997). Conforme Garlet, não vale a pena investir tanto num lugar que podem perder a qualquer momento, ou pelo qual disputam com regionais que nem sempre respeitam as fronteiras. Se a

mobilidade os prejudica de alguma forma quanto a pobreza de investimentos num lugar, de outro, lhes aparece como a solução para os seus problemas relacionados a obtenção de seu sustento material.

Da caça, da pesca e da coleta as informações são as seguintes em relação aos Mbyá pesquisados por Ladeira (2001): eles sabem que para tudo tem hora, e assim seguem as suas atividades de acordo com o calendário da lua,⁵³ ora podendo fazer certas coisas, outras horas não. Quanto aos animais, conhecem não só o comportamento deles, como sabem que como os Mbyá têm os seus lugares, os animais também têm os seus. Não podem caçar em determinados períodos. Eles declaram ainda um compromisso na sua relação com o ambiente, expresso num comportamento ritualizado. Os animais possuem os seus donos, e para sempre terem a caça, devem respeitá-los. Tanto que em relação a queixada diz a autora: *"Antes de sair para caçar sempre é preciso fazer uma reza, pedindo licença a Nhanderu e ao dono dos animais. E, na volta, também é preciso fazer um ritual de agradecimento, antes de dividir e preparar a carne transformando-a em alimento."* (Ladeira, 2001: 216)

No capítulo anterior fiz a primeira observação neste sentido em relação ao material de pesquisa de Cadogan (1959; 1971). Lá já comentei de um tipo de dono dos animais, um espírito. Mas logo adiante surgem as referências ao dono da queixada que é uma divindade (Ladeira, 2001).

Os Mbyá têm os seus animais de caça preferidos, como a anta e a queixada (Ladeira, 2001). Um dos animais interditados pelos Mbyá para as pessoas mais velhas que chegou ao conhecimento de Ladeira é a ave nambu. Os Mbyá explicam esta interdição dizendo que esta ave abandona os seus filhotes e este comportamento pode passar para eles. De outro lado, Cadogan (1959) comenta sobre a ave *inambu pitã*, a perdiz grande vermelha, como a primeira ave a cantar na Primeira Terra, e num outro momento de seu livro, associa a ave *inambu chõrõrõ*, perdiz pequena de cor violácea, às chamuscas, dizendo que ela é a dona das chamuscas.

O animal de caça que parece ter maior valor para os Mbyá atualmente é um tipo de porco, a queixada (Ladeira, 1992; 2001). Os Mbyá contam que este animal transita entre este mundo e o mundo das divindades, e que o dirigente espiritual sabe se

⁵³ A contagem do tempo é feita pelas fases da lua que são diferentemente abordadas, caso se trate do ano novo (verão) ou do ano velho (inverno) (Ladeira, 2001).

comunicar com ele, como para saber alguma notícia do outro mundo. Eles dizem que os porcos andam em bando e possuem os seus dirigentes. A carne deste animal é uma das comidas preferidas. Este animal foi criado para eles por uma de suas divindades, *Tupã*, e é a carne dos eleitos. Mas para que estes animais sejam oferecidos a eles por *Nhanderu* precisam ter um bom comportamento. Este comportamento parece ser relativo ao tempo de caçar cada espécie e em quê quantidade, assim também como de outros tipos de cuidados na captação dos demais recursos naturais.⁵⁴

Cadogan (1959: 61) cita a anta e seu significado entre os Mbyá: "*tiene su camino en el paraíso, que es la Via Láctea: Tapi' i rape*". E Ladeira (2001: 212) escreve que o ideal relativo a esta carne e a da queixada é que, por serem animais de grande porte, permitem a divisão do alimento e assim, a reunião entre as pessoas. Não dividir pode ser perigoso, pois o dono - *mbai* - dos animais, que dizem ser um homem pequenininho, pode, então, lhes interditar os animais.

Entre os Mbyá do Rio Grande do Sul há a menção sobre um animal chamado *kochi* (*Tajassu tajacu*), um tipo de porco-do-mato, o cateto (Garlet, 1997) e, como no caso citado por Ladeira, é considerado o animal doméstico da divindade *Nhanderu*. Em relação ao Rio Grande do Sul ainda, Vietta (1992) escreve que entre os animais apreciados pelos Mbyá está o porco-do-mato - e não especifica qual deles - e Litaiff (1996), no que diz respeito aos Mbyá de Bracuí, no Rio de Janeiro, cita o cateto e o porco-do-mato, que pode ser a queixada.

Segundo Cadogan (1971), só quem se comporta bem, seguindo as normas da cultura, de um modo geral, principalmente no que diz respeito a busca da imortalidade é que merece a carne do porco, o cerdo montês grande. O autor comenta da felicidade de um caçador que escuta o barulho dos queixos do bicho na armadilha que montou. Ele corre para pegar a caça e leva para que seja repartida entre os seus conterrâneos. Existe a referência aqui sobre o calor da sua carne. O dono deste bicho é uma divindade, *Karai Ru Eté Miri*, vinculado ao fogo, ao barulho das chamas (idem, 1959: 231). O seu nome usual, cotidiano é *kochi*, enquanto o nome sagrado, do vocabulário religioso Mbyá é *tataendy ryapua*, 'aquele ao redor do qual se produzem ruídos e chamas'. A escolha

⁵⁴ Entre os Araweté, a queixada é considerada a comida dos humanos. O espírito da floresta canibal, o *Ãñi*, um inimigo para os Araweté, os vêem como queixada, e as queixadas vêem os Araweté como inimigos. Esta carne não sofre nem um tipo de restrição (Viveiros de Castro, 1986: 216 e 234).

deste bicho pode ter a ver com o seu tipo de sistema de vida. A queixada é um animal que anda em bandos e se movimenta continuamente, o que talvez tenha relação com o calor que adquire o seu corpo.

Vale citar uma narrativa em que o pai de um menino, que estava prestes a obter a perfeição, diz a ele que vá checar a armadilha para porcos e (que não sei dizer a espécie) se não achar o porco deve voltar para casa e não deve seguir os rastros deles (Cadogan, 1959). O menino não obedece ao pai e segue os rastros dos porcos. Ao chegar perto dos porcos, o seu guardião, um porco, fala com ele e pergunta o que ele está caçando. O menino se embaraça, e num primeiro momento quase diz porco, mas decide afirmar mesmo que são porcos o que está caçando. O guardião dos porcos o sentencia, dizendo que se não casar com uma de suas filhas ele irá morrer. Ele aceita e segue a narrativa.

Agora como porco o menino segue junto dos outros porcos que se encaminham para a casa do dono deles, *Karai Ru Eté Miri*, do outro lado do mar. O dono dos porcos lhe oferece comida e mesmo assim, ele não quer ficar naquele lugar. Antes de sair de lá a sua esposa o adverte que quando ouvir trovejar não repita as seguintes palavras: "*Oh truenos!, me recordáis el tiempo en que comía harina de mani milagrosa!; no digais esto cuando oyeres tronar*" (idem: 247). Ele volta para esta terra e conta com a ajuda do jacaré, chamado também de "Senhor Feiticeiro", para atravessar o mar. Como ele foi mentiroso com o jacaré, o animal o segue, mas o porco escapa buscando morada na casa de outros animais. O último lugar em que fica é na casa da perdiz, dona do fogo. Neste momento a perdiz lhe faz uma orientação que ele transgride e assim, ela voa e leva o fogo embora. A sorte dele é que o sapo guarda um pouco de fogo. Porém, ele ouve trovejar e profere as palavras que não deveria dizer, e desta forma, transforma-se em pássaro *Kuchiu*.⁵⁵

Entre os cuidados na hora da caça está o de não pronunciar os nomes usuais dos animais, e sim nomes alternativos, secretos (Cadogan, 1959). Desta forma, evitam por

⁵⁵ Cadogan (1959) associa este pássaro num outro capítulo a um tipo de pássaro bem-aventurado. Este pássaro se lamenta quando ouve trovejar. Nas palavras do autor: "*Sabiendo que la tierra iba a ser destruida se lamentó; e por este motivo, dicen, lo hizo volar Nuestro Padre, enviándolo a este cielo que tenemos a la vista. Hasta el presente se lamenta quando oye tronar, acordándose de lo ocurrido antiguamente. El guyra kuchiu que está en nuestra tierra no es más que la imagen del ave bienaventurada.*" (idem: 217)

exemplo afastar algum animal que está chegando perto, ou até mesmo o perigo da visita indesejada de um jaguar.

Dentre os donos de animais vale citar finalmente o dono dos veados (idem, 1959; 1971). Este espírito foi uma mulher que se metamorfoseou em função de uma transgressão, o roubo. O dono dos veados zela para que ninguém pegue mais animais deste tipo do que precisa.

Os Mbyá de Bracuí alegam que não têm muito animal para ser caçado, tendo em conta o desmatamento na Serra do Mar promovido por parte de alguns dos brancos (Litaiff, 1996). Eles citaram apenas alguns tipos de armadilhas feitos para os poucos animais que existem, como o veado, o gambá⁵⁶ (que chamam de raposa), o tatu, o cateto e o porco-do-mato. É bom sublinhar que na medida em que os Mbyá têm noção de certas proibições, ou coerções feitas a eles em relação à sua conduta no contexto de relação com a sociedade envolvente podem dissimular certas práticas, como um meio de protegerem a sua autonomia.

Apesar das condições limitadas dos lugares que ocupam, os Mbyá do Rio Grande do Sul ainda caçam animais de pequeno porte como:

"tatuete/tatu (Dasypus novencinctus), tatupoju/ "tatu peludo" (Eufractus sexcinctus gilvipes), chi'i/quati⁵⁷ (Nasua narica), jaicha/paca⁵⁸ (Coelogenys paca), akuti/cutia (Desiprocta aguti azarae), ka' api' iva/capivara (Hydrochaeris hydrochaeris), apere'a/preá (Cavia porcellus aperea), mbycure/gambá (Didelphis marsupialis) e kui'y/porco espinho (Coendu villosus)" (Garlet, 1997: 107).

As aves caçadas são: o jacu guachu/jacu (*Penelope obscura*), jacu charatã/araquã (*Ortalis conicollis*), araku saracura (?), tükã/tucano (*Rhampastos toco albogularis*), apykasu e jeruchy/pombas (?) e inambu guachu/nambu (*Rynchotus rufescens*)" (idem: 107).

Para as caçadas os Mbyá utilizam apenas dois tipos de armadilha, mas detêm o conhecimento de outros tipos (idem). Eles dizem não utilizar mais o arco e a flecha em

⁵⁶ H. Clastres cita em nota de rodapé que os Mbyá têm um certo cuidado em referir-se ao jaguar. daí o nomeiam *aguara*. raposa (1978: 106).

⁵⁷ Este animal está associado aos mortos em várias sociedades Tupi-Guarani. como no caso Araweté (Viveiros de Castro, 1986: 471)

⁵⁸ No mito dos irmãos Sol e Lua, a mãe do herói cultural é transformada em paca (Cadogan, 1959: 129).

função da escassez dos animais a serem caçados, pelo fato da dificuldade em carregá-los em seus contínuos deslocamentos e até mesmo, por chamar muita atenção do homem branco.

Os Mbyá estudados por Vietta caçam geralmente os seguintes animais: *"o tatu, a preá e o tucano (são), animais mais facilmente encontrados, porém o quati, o porco do mato, a anta e o veado são bastante apreciados."* (Vietta, 1992: 45). Segundo Vietta, em função da precariedade da caça, a criação de animais tem sido de grande importância para os Mbyá do Rio Grande do Sul, sendo também uma prática comum na Argentina e no Paraguai. Os Mbyá do Rio Grande do Sul, da Argentina e do Paraguai criam geralmente a galinha e o pato. No Rio Grande do Sul juntaram-se eventualmente a estas aves o jacu e o aracuã.

Da pesca, Garlet (1997) faz um breve comentário e não cita os tipos de peixe que eles consomem. Esta prática é executada com linha e anzóis, e às vezes com arcos e flechas. Eles também sabem sobre as técnicas de envenenamento de peixes.⁵⁹

Diferente do caso da agricultura, que de certo modo os prende a certos pontos de referência, como as aldeias, as práticas da caça, pesca e coleta fazem-nos percorrer o seu território de domínio, que ultrapassa a aldeia em que estão assentados, visto que estas atividades dificilmente ocorrem concomitantemente no local em que estão residindo. Isto revela, conforme Garlet (idem), o conhecimento que eles possuem de seu território e as suas estratégias de manejo dos recursos. Caso tivessem que fixar-se num local estas práticas ficariam certamente prejudicadas.

Alguns locais são procurados por eles em épocas específicas, onde ficam por um certo tempo, ou pode acontecer ainda, o revezamento das famílias em certos locais para a execução de certas atividades, ou para a diversificação do que neste local possam obter. Garlet observou que chegavam a se deslocar para locais em que havia abundância do que fossem precisar, chamando a atenção com estas informações sobre o conhecimento que eles possuem do seu território que relaciona-se a uma tecnologia de captação de recursos que envolve a preocupação com o não esgotamento do ambiente do qual dependem.

Na atividade da coleta, os Mbyá estudados por Ladeira (2001) observam o período em que os recursos da mata devem ser colhidos ou cortados, de acordo com o

calendário da lua. Da coleta, conhecem muitas espécies e inclusive onde encontrá-las. O cedro aparece em vários de seus mitos e tem relação direta com o seu cotidiano. Para os Mbyá, esta é a árvore de *Nhanderu*.⁶⁰ Esta árvore é também uma representação da coluna que sustenta o mundo. Do cedro fazem as casas de reza e os bancos de madeira situados nestas casas para os seus rituais. Eles fazem ainda com o cedro os cachimbos, o violino, a varinha ritual do dirigente espiritual, que é a representação da vara com que *Nhanderu* criou o mundo, e medicamentos, além de benzerem as crianças com o líquido feito de sua infusão, que segundo Ladeira, simboliza a marca da eternidade da alma.⁶¹

Os Mbyá guardavam os ossos do morto depois de terminado o processo de putrefação do corpo do defunto numa caixa de cedro, a qual levavam para a casa de rezas (Cadogan, 1959). Como pode-se constatar com Litaiff (2001) esta prática ainda se mantém. O objetivo é de fazer ressuscitar o morto, ou fazer com que a divindade indique ao praticante o caminho, ou a maneira para alcançar a Terra sem Mal. O fato de ser uma caixa de cedro o local onde guardam os ossos pode ter um vínculo com a idéia de renovar, porque o princípio ativo do universo de onde tudo teria surgido para os Kaiova, um subgrupo Guarani, chama-se *Jasuká*, o rocio, que tem o cedro como o seu receptáculo (Cadogan, 1971: 33). Além do mais, o cedro é uma árvore de grande dureza e longevidade e é considerada a árvore de *Ñamandu*, o eterno. De outro lado, os bancos rituais são feitos de madeira de cedro. A divindade *Ñamandu* aparece no momento inicial da existência, na escuridão original, sentado num banco zoomorfo talhado no cedro (Cadogan, 1959: 30, 79 ; 1967-68: 145). Não é por menos que ao nascer uma criança se diz (idem, 1959: 67): "se está por dar assento a alguém".

A mitologia Guarani-Kaiova realça que o princípio ativo do universo, *Jasuká*, está relacionada ao orvalho, ao rocio, a neblina, a fumaça, de onde tudo teria se originado, inclusive as demais divindades (idem, 1971: 25). *Jasuká* também aparece numa relação com o centro da terra e com as águas emergentes do "umbigo" desta terra, da onde teriam brotado as árvores do porongo, a partir da qual a humanidade masculina teria se originado, e o bambu, relacionado com a origem da humanidade feminina. O cedro, por sua vez, aparece nos primeiros momentos da criação desta terra, uma árvore

⁵⁹ Cadogan (1959: 1971) refere-se ao timbó, uma planta utilizada para a pesca.

⁶⁰ Referência similar encontra-se em H. Clastres (1978) e Cadogan (1959: 1971).

higrófita - que cresce em lugares de muita umidade e iluminação. Os principais instrumentos musicais de homens e mulheres Kaiova são feitos respectivamente do porongo e do bambu, os quais são fundamentais para a comunicação com as divindades através dos rituais.

Entre os Mbyá do Rio Grande do Sul são os seguintes os produtos por eles coletados (Garlet, 1997:108):

"a) frutas silvestres - frutos das palmeiras pindo (*Arecastrum romanzoffianum*) e jatai (*Butia capitata*), guavirova (*Campommanesia xantocarpa*), yva pitã/pitanga (*Eugenia pitanga*), araça (*Psidium cattleianum*), aguai/aguai (*Chrysophyllum viride*), cereja (*Eugenia involucrata*), sete-capotes (*Britoa guazumaefolia*), jeruchi apysa/chal chal (*Allophylus edulis*), yva viju/guabiju (*Myrcianthes pungens*), batinga (*Eugenia rostrifolia*), arachiku/araticum (*Rollinia rugulosa*), inga (*Inga marginata*), goiaba-do-campo (*Feijoa sellowiana*); b) mel - de diversas eira ka'aguy/abelhas nativas, como jate'i (*Trigona jaty*), tapesu'a (*Trigona tubiba*), eirapua/eirusu (*Trigona amalthea*), eiraviju (*Melipona nigra*), eiratĩ (*Listrimellita limao*), mandori (?); também da eiropa/européia ou africanizada (*Apis mellifica*); c) ycho/larvas - de duas variedades cultivadas e extraídas do tronco do pindo: ycho pitã (vermelho) e ycho chĩ (branco) e; d) ervas medicinais - uma imensa variedade de exemplares vegetais são conhecidos e utilizados na medicina tradicional".

A coleta é pouca expressiva para os Mbyá da pesquisa de Vietta (1992) e é feita para obterem a taquara, a matéria-prima do artesanato e para a construção de suas casas. Além disso, coletam ervas medicinais, alguns frutos e mel.

O mel, cipós, raízes, cana e os recursos obtidos da palmeira foram relatados a Litaiff (1996) pelos Mbyá de Bracuí como o que coletam. Destes últimos recursos naturais é que confeccionam a sua atual fonte de subsistência, o artesanato. Segundo os Mbyá de Bracuí, esta prática foi intensificada em detrimento da agricultura na Ilha da Cotinga, no litoral do estado do Paraná, posto que aquelas terras não eram boas para plantar. Em Bracuí, pelo fato da qualidade do solo ser ruim, o artesanato passou a ser a principal fonte de recursos, já que do dinheiro com a sua venda os Mbyá compram comida industrializada.

⁶¹ O cedro é uma árvore de madeira de lei, de grande resistência e longevidade.

De acordo com o que foi visto até aqui, não são distonantes as informações trazidas por Vietta (1992) para os Mbyá das aldeias Pacheca, Cantagalo e Barra do Ouro no Rio Grande do Sul. Fica claro que as condições atuais não permitem que os Mbyá desenvolvam o seu modelo econômico tradicional de modo pleno, em função da qualidade e extensão das terras de que eles dispõem. Este modelo econômico a autora especifica como sendo a horticultura, a caça, a pesca e a coleta. Cada aldeia difere quanto aos meios que propicia para o grupo em relação ao modelo econômico tradicional, ora possibilitando a caça e a pesca, ora não, ora permitindo um desenvolvimento razoável da horticultura, ora não. Além destas atividades, destacam-se a criação de animais, o comércio do artesanato e o emprego para os regionais.

De modo geral, as atividades para os regionais constituem-se na preparação da terra para o plantio e na colheita, envolvendo basicamente os homens (idem). Garlet (1997) refere-se ao fato de que estas atividades acontecem raramente, como em ocasiões de entre-safra, ou de pouca produção do artesanato. O dinheiro obtido com esta atividade é apropriado por um grupo pequeno de pessoas, e nem sempre corresponde ao valor pago a um homem branco. Conforme este autor, ainda que muitos Mbyá justifiquem esta prática afirmando que estão buscando recursos, inclusive para o plantio, chegam às vezes a ficar presos às dívidas que contraem com os patrões, tendo dificuldades de voltarem para as aldeias. Estas dívidas são feitas porque emprestam dinheiro antes mesmo de terminarem os serviços, já que estão na dependência disto para o sustento, e daí surge o que o autor chama de um círculo vicioso. Há casos raros de fugas nestas situações que vinculam-se muito mais ao tipo de tratamento recebido do patrão, que o autor descreve como truculento, do que por não quererem pagar as dívidas.

A produção relativa a caça, a pesca, a coleta, a horticultura e a criação de animais lhes sustenta por mais ou menos seis meses (Vietta, 1992). O restante do sustento conseguem no comércio de artesanato, através dos produtos cultivados e com o trabalho para os brancos. A cestaria é o que mais vendem, não sendo muito utilizada por eles. Quando isto acontece, os cestos podem diferir ou não do que comercializam. Eles confeccionam também esculturas de animais e pessoas Mbyá, feitas a partir de uma madeira de cor bastante clara chamada de *kurupíra*. Os animais geralmente esculpidos são o tatu, o tucano, a caturrita, a coruja e a onça. O arco e a flecha não são comumente

comercializados, os quais são feitos de madeira e fibra de palmeira pindó, e no caso de serem comercializados, são um pouco menores que aqueles feitos para a caça. O comércio do artesanato, como o trabalho para os regionais é intensificado nos períodos de entre-safra.

A produção de esculturas em madeira é uma atividade vinculada aos homens, enquanto que a confecção do artesanato envolve toda a família extensa. A venda do artesanato pode incluir homens e mulheres, se bem que estas últimas, quando se envolvem, quase sempre são solteiras, viúvas ou separadas. Porém, estas mulheres não ficam sozinhas nos centros urbanos em que se dirigem para o comércio do artesanato, reunindo-se com um grupo de mulheres. Já as mulheres casadas não saem da aldeia sem os seus maridos ou algum parente próximo.

O artesanato é comercializado nos centros urbanos, em beiras de estrada ou no litoral, na época do verão. Os Mbyá gastam o dinheiro obtido com esta prática comprando alimentos industrializados e alguns tipos de produtos como relógios, roupas e adornos. Dentre os produtos adquiridos com os brancos, aquele que sugere ser um problema maior é a bebida alcoólica, que como lembra Vietta, estende-se a outras populações indígenas. A autora escreve que o seu consumo tem grande incidência entre os mais jovens, que segundo ela, vincula-se a uma situação de marginalidade que os jovens estariam vivendo, tanto em relação aos brancos, como à sua própria sociedade.

É como se os jovens ficassem confusos diante do contexto no qual vivenciam as dificuldades da aldeia, que sabem relacionam-se com a pressão da sociedade envolvente, e além do mais, incorporam as representações negativas sobre ser índio nesta convivência. De todo modo, Vietta enfatiza que os Mbyá têm os seus mecanismos para fazer a sociedade voltar para o seu centro, ou seja, aqueles mecanismos que permitem a continuidade de suas tradições, ou do que eles chamam a vida como a dos antepassados. O centro desta tradição sugere ser a crença na Terra sem Mal e sobretudo, as regras e rituais ligados a ela. A manutenção desta cultura implica é claro em mudanças que certamente recebem críticas dos próprios membros da aldeia que têm como ideal que as regras sejam cumpridas. Como a autora enfatiza, a mudança segue uma orientação, uma direção, que é a da cultura em questão.

O artesanato parece ter tomado o lugar da agricultura, pelo menos do ponto de vista do rendimento na economia, ou seja, dos benefícios materiais que lhes proporciona

(Garlet, 1997). Assim como representa um dos motivos da mobilidade e um de seus suportes, pelas condições que dá ao grupo para isto. Para esta atividade os Mbyá se deslocam em busca não só de matéria-prima para a sua confecção, como dos pontos de venda. É inclusive em relação a esta atividade que acabam por se estabelecer em acampamentos, como no caso da prestação de serviços a regionais. Estas são situações em que terminam por depender apenas destas duas atividades, visto que as condições destes locais dificilmente permitem o desenvolvimento das atividades tradicionalmente realizadas nas aldeias.

Segundo a observação de Garlet sobre os Mbyá do Rio Grande do Sul o artesanato, ao contrário da agricultura, parece tornar o trabalho "individualizado". Conforme o depoimento de Juancito Oliveira, um dirigente espiritual, o problema dos deslocamentos para o artesanato e a residência em certos lugares está no fato de que os Mbyá se distanciam das atividades realizadas coletivamente nas aldeias. Em relação a este fato, os Mbyá, de modo geral, dizem estar de passagem nestes lugares, o que talvez seja, segundo o autor, uma maneira de justificarem as condições destes locais, que os afasta da dinâmica das aldeias. De todo modo, Garlet escreve que o artesanato é um meio de manterem o seu sistema de vida, que ficaria comprometido caso tivessem que se fixar num lugar. Já o dinheiro que eles obtêm com a venda do artesanato é revertido para o grupo.

Os Mbyá são considerados por Garlet muito habilidosos na confecção do artesanato, no qual revelam grande sensibilidade artística. Eles utilizam-se de várias espécies de plantas para a confecção das peças de artesanato, no esforço de se adaptarem às condições dos locais nos quais se assentam. A cestaria é o produto mais confeccionado para o comércio. As formas e técnicas do trançado são homogêneas. Além da cestaria e outros produtos deste tipo, estes Mbyá fazem esculturas em forma de animais e de humanos - segundo o que já se viu com Vietta -, uma atividade comumente realizada pelos homens. Dentre as matérias-prima, o autor citou taquaras, bambus e madeiras. As taquaras mencionadas foram: *pekuru takua* (*Guadua trinii*), *takuarembó* (*Chuskea ramosissima*) e *takuapi* (*Merostachys* sp); os bambus: *Bambusa vulgaris* e *Bambusa arundinacea* e as madeiras: *Kurupikay* (*Sapium gladiatum*), *Ygaray* (*Cedrela fissilis*), *Guajayvi apytere* (cerne da *Patagonula americana*), *Ychongy* (*Luehea divaricata*) e *Guapuruvu* (*Shizolobium parahyba*).

Tradicionalmente as cestas estão associadas às mulheres e os arcos aos homens.⁶² O cesto *ajaka ete i*, o cesto autêntico, foi muito utilizado pelas mulheres. Hoje em dia são as mulheres mais aferradas à tradição, segundo as palavras do autor, como as anciãs e as esposas de dirigentes espirituais que o utilizam. Este tipo de cesto servia para carregarem os produtos da agricultura, da caça, da pesca e da coleta. Conta-se num mito que esta peça foi originalmente feita com fasquias de *takuarembó* (*Chusquea remosissima*) e fibras de *guembe* (*Philodendron selloun*). Os motivos da cestaria mencionados a partir deste mito foram o corrido, o maxilar de peixe, aqueles relativos aos desenhos dos corpos das cobras jararaca e cascavel e da asa da borboleta.

Para o comércio os Mbyá fazem cestos de vários tamanhos e com tampas, caprichando na coloração, porque segundo eles, é assim que os brancos gostam. Os corantes que utilizam são comprados no comércio, embora o autor escreva sobre a casca do *ka'atigua* (*Trichilia catigua*) como um dos corantes naturais utilizados anteriormente.

Guimarães (2001) destaca o turismo como a fonte de renda atual dos Mbyá da aldeia de *Tecoá Porã*, no estado do Espírito Santo, já que não praticam naquele lugar a agricultura e nem a caça. A autora define o turismo em relação à venda de artesanato nas estradas e às visitas que alguns destes turistas fazem às aldeias. Guimarães chama a atenção sobre a relação que os turistas têm com os Mbyá, a mobilidade. No caso desta aldeia, as mulheres é que estão mais ligadas à venda do artesanato, ou seja, à relação com o movimento produzido por estes outros, ou seja, elas é que captam o movimento do branco, enquanto os homens Mbyá estão mais envolvidos nas caminhadas ordinárias relativas à relação entre as aldeias.

O artesanato é produzido por todos, se bem que neste caso as mulheres sejam as responsáveis pela produção da sua maioria. São produzidos por eles trançados de folhas de palmeira, como cestos, de vários tamanhos e formatos, leques e bolsas, além dos chocalhos. Os homens produzem aquelas esculturas de madeira já citadas e os arcos e as flechas. Segundo Guimarães, os Mbyá utilizam deste artesanato apenas para o comércio.

⁶² Cadogan (1959: 46 e 169) associa os cestos às mulheres e escreve que os homens é que os confeccionavam. Vale lembrar ainda, para uma reflexão deste tema o texto de P. Clastres (1986) sobre os Guaraní intitulado "O arco e o cesto".

Esta mesma autora comenta os problemas notados por Garlet (1997) quanto ao fato de que o artesanato de certa forma individualizaria a renda do grupo em relação às famílias que o produzem. Porém, Garlet menciona que o dinheiro acaba sendo revertido para o grupo, enquanto Guimarães afirma que naquele caso o dinheiro é revertido para a família que o vende. A autora conta uma situação em que uma jovem vendeu todo o seu artesanato e os outros Mbyá pediram a intervenção do cacique, porque acreditavam que todos deveriam ter os seus objetos vendidos. De todo modo, esta atuação converge para o fato de que a economia do grupo não é individualista, no sentido da economia ocidental, ainda que esteja passando por transformações.

Entre os outros meios de subsistência, a autora destaca a visita de turistas às aldeias que quando não compram artesanato, levam alimentos e roupas. São feitas apresentações de danças e cantos por crianças para os turistas. Não fica claro se os alimentos e roupas são algum tipo de pagamento pela visita ou pelas apresentações, e se existe algum tipo de cobrança dos Mbyá para a entrada dos turistas nas aldeias, como já ouvi comentários.

Ladeira (1992: 34) menciona que o artesanato entre os Mbyá é prática freqüente e objeto de crítica por parte dos Guaraní-Nhandéva. Segundo a autora:

"As pequenas roças dos Mbya que contrastam com seu artesanato bem desenvolvido e produzido em grande escala, os assentamentos em diversos pontos e a chegada constante do Rio Grande do Sul e Argentina às aldeias do litoral implicam num movimento e trânsito inaceitável pelos Nhandeva, que lhes parece perturbador na medida que é incontrolável. Além disso, consideram os Mbya, que pouco falam o português e são em geral pouco receptivos aos brancos, atrasados e num estágio inferior."

Se os Nhandéva vêem os Mbyá de modo negativo por algumas de suas características, o mesmo acontece na relação inversa. Os Mbyá dizem que os Nhandéva se misturam muito com os brancos e não levam a religiosidade tão a sério como eles.

A autora mostra o lamento de um Mbyá quanto às limitações impostas pela entrada do branco na vida do grupo, que entre os vários problemas, obriga-os a fabricar e a vender as peças de artesanato a partir das quais compram comida industrializada. Mas o problema que se insinua na passagem em que Ladeira (1992: 189) mostra o depoimento, não é exatamente o artesanato, e sim o fato da mudança na dieta alimentar.

Guimarães notou o mesmo problema, pois na medida em que a agricultura e a caça são quase que abandonadas naquela aldeia, a alimentação passa a ser aquela comprada junto aos brancos, como: "*arroz, feijão, macarrão, farinha e chimarrão*" (Guimarães, 2001: 138). Como consequência desta nova dieta estão a desnutrição e outras doenças.

Tudo indica que o problema de razão mais prática entre eles seja a falta de lugares para viver, ou as limitações dos locais que encontram para ocupar e por extensão, a mudança da dieta e os problemas advindos deste fato. Não conseguindo ter a dieta ideal, ora acusam aos brancos, por estarem ainda dificultando o seu acesso a terras extensas e produtivas, ora a eles mesmos, porque não estão se esforçando o suficiente para seguirem os seus costumes como deveriam, entre eles, o da dieta alimentar. É verdade também que esta pode representar uma fase de transição, em que estão tendo que inserir cada vez mais alimentos novos e de que isto, no momento, seja mais problemático, pelo fato de não terem o conhecimento necessário sobre a sua utilização.

O que chama a atenção no caso dos Mbyá mencionados pela maioria dos autores é uma pressão cada vez maior sobre as suas terras, o que vai dificultando cada vez mais, tanto a produção e captação de alimentos, como de matéria-prima para o artesanato. A impressão é que a relação de forças entre eles e a sociedade branca é tanta, que algumas situações que vivem exigem articulações cada vez mais rápidas para darem conta dos ataques, que como se pode ver, são percebidos pela ótica de uma cosmologia bem estruturada. Isto não significa que esteja sendo fácil a articulação, justamente por demandar respostas muito rápidas. Ninguém pode querer negar que perder as próprias terras, ou não encontrar com urgência outras terras que ofereçam condições de vida seja algo facilmente adaptável. Ou que a fome seja apenas um detalhe de toda esta história.

Garlet (1997) observou, por exemplo, que hoje em dia os Mbyá chegam a tais situações, a ponto de envolverem-se na mendicância e na "coleta" de restos de comida em latas de lixo. Os personagens deste quadro são em sua maioria mulheres e crianças. Segundo o autor, este não é um caso a se desconsiderar, visto que decorre da falta de condições para os Mbyá viverem nas suas aldeias. Bem como, a fome e as doenças são resultados deste contexto.

De todo modo, fica bem claro, tanto em Garlet como nos demais autores, as estratégias dos Mbyá frente a esta realidade. Em todos os autores mencionados até aqui

é possível ver a originalidade da organização desta sociedade dentro do contexto de desrespeito e violência de alguns segmentos da sociedade branca sobre eles. Talvez seja a sua obstinação relacionada às normas, princípios morais e rituais referentes à Terra sem Mal que os torne tão fortes diante de condições tão adversas. Os problemas deste mundo, como os brancos e os males que vem junto com eles são encarados como provas que devem vencer (Vietta, 1992; Garlet, 1997). Tanto que a mobilidade pode ser lida, a partir de Garlet, como uma das estratégias de um grupo extremamente ortodoxo. Se os lugares apresentam condições cada vez mais difíceis para viver, eles insistem nas buscas a outros locais que ofereçam condições de vida e nas suas práticas rituais. Se esta terra não for encontrada aqui, pode ser que pela dedicação espiritual alcancem-na ao menos em outro lugar, junto da divinização.

3.3 Os Mbyá, os brancos e a natureza.

Vale a pena lembrar Schaden, para o qual a economia era o ponto que tornava a sociedade guarani dependente, ou fragilizada em relação a sociedade ocidental (*apud* Vietta, 1992). Este autor já assinalava também, que o núcleo da resistência entre os Guarani era o sistema de crenças, que envolve a crença na Terra sem Mal e as práticas a esta crença associadas. À parte os exageros da época em que muitos pesquisadores não escondiam o pessimismo relacionado ao destino das sociedades indígenas no Brasil, não se pode negar com Schaden que os Mbyá pelo menos são pressionados pela economia, ou seja, a sociedade envolvente vai criando tais dificuldades para os grupos indígenas que dependem diretamente da terra para o sustento material, a ponto de os colocar em situações cada vez mais delicadas. O medo da época de Schaden não era incoerente, já que sem condições materiais, como um espaço para viver, fica realmente difícil para qualquer humano se organizar socialmente.

H. Clastres (1978) demonstrou preocupação semelhante à de Schaden. O seu livro apresenta um contraste interessante, visto que de um lado a autora descreve algumas das práticas e crenças dos Mbyá que aparecem bastante intensas e, de outro lado, enfatiza a dependência que os Mbyá começavam a ter naquela época em relação a sociedade envolvente, especialmente no que diz respeito à economia. A autora termina

o seu livro mostrando-se bastante pessimista em relação a continuidade cultural da sociedade Mbyá.

Até alguns dos autores que desenvolveram os seus trabalhos mais recentemente não deixam de evocar algo parecido. Apesar de tudo, é possível que os Mbyá possam ainda resolver esta situação na relação com a sociedade envolvente, até mesmo relacionando-se com ela de modo a conseguir o que precisam, obtendo uma relativa autonomia, mesmo porque, é esse o contexto em que estão inseridos. Além do mais, estão aí ainda para mostrar que de um modo ou outro eles têm se articulado para manterem-se organizados na relação entre eles, apesar dos obstáculos impostos dentro do seu contexto. Um dos meios de nossa sociedade que eles têm utilizado para as suas finalidades, para lembrar Sahlins (1997), é o sistema judiciário. A partir de reuniões entre os subgrupos Guaraní para discutir temas comuns, dentre eles, a problemática da demarcação de terras, eles têm iniciado uma prática que não é comum a seus costumes, a luta pela propriedade de suas terras (Vietta, 1992; Garlet, 1997; Ladeira, 2001). Daí o envolvimento com a justiça brasileira na apelação dos direitos de residir em algum lugar.

A intensidade da relação dos Mbyá com o mundo sobrenatural pode ter sido assim antes dos conflitos acentuados com o branco, ganhando maior dimensão com o tempo, ou pode ter sido desenvolvida nesta relação. Muitas de suas dificuldades, que em nosso linguajar enquadram-se na ordem econômica, de fato têm abalado estas sociedades, na medida em que lhes tiram as condições necessárias para viverem e terem autonomia. De todo modo, eles resistem sim, e neste sentido a surpresa é a riqueza das elaborações intelectuais diante deste contexto, expressas no conteúdo de sua vida cultural.

Embora a questão seja mostrar quais são as articulações internas da sociedade na sua elaboração da vida social, este contexto não pode deixar de ser mencionado, mesmo porque é assim, é nesta situação pouco tranqüila na relação com o branco que estão vivendo.

Não sei até que ponto é menos conflitante o tipo de vida dos índios da Amazônia e do Norte do país com os brancos. mas parece pelas informações trazidas por alguns pesquisadores dos Mbyá que a situação no sul do Brasil, ou de outras regiões que não a Amazônia, chegou a passar por períodos de silêncio sobre o fato da existência dos

Guarani, que girou em torno de questões como as de que eles não são mesmo índios ou de que índios nestas regiões não existem mais (Ladeira, 1992; Garlet, 1997). Eles chegam a ser confundidos pela população regional a mendigos e são vistos também como gente suja e feia - Vietta, 1992 - , quando não praticam mesmo a mendicância (Garlet, 1997). Ser pobre e índio aqui se confundem, ou eles não são mais índios e são pobres, ou são pobres índios. Numa sociedade capitalista passa a ser sinônimo ser índio e pobre e por extensão, o tipo de atitude sobre eles: desprezo, o que inclui não considerar o seu sistema de vida, pautado num modo específico de ver o mundo.

O conflito também surge em relação à natureza, ou ao modo de classificar e relacionar-se com o meio ambiente, e que tem como origem, uma mesma fonte, o etnocentrismo. Conforme Descola (1998), é comum entre nós ocidentais associar as populações indígenas à figura do bom selvagem, que teria uma relação harmônica com a natureza, ou confundí-los com ela.

O conhecimento sobre o ambiente, a classificação de elementos deste meio, o significado de alguns destes elementos na visão de mundo e a relação advinda daí parte de uma matriz cultural que faz os seus arranjos de modo particular (Lévi-Strauss, 1975;1976;1982;1989). Isto significa a construção de um modo específico de sentir e atuar sobre o mundo. Os Mbyá, como qualquer outro grupo humano, estabelece uma relação particular com o meio ambiente, que implica numa moralidade específica. Como enfatiza Descola (idem), estas populações não têm o mesmo sentimento que nós ocidentais partilhamos neste momento da história, visto tratar-se de uma construção. O autor lembra dos momentos desta história em que a relação já foi marcada por uso desmedido da natureza e até mesmo pela idéia de dominação, que ainda persiste.

No que diz respeito às sociedades indígenas e a sua relação mais próxima com o meio ambiente, existe um histórico particular de cada uma delas que articula outros meios de lidar com o mundo natural. Quanto aos Mbyá que se pôde conhecer pelo que foi pesquisado até aqui vale frisar a relação que eles estabelecem com os donos da natureza. Ao contrário da sociedade ocidental - pensando aqui num padrão relativo a estas sociedades - que estabelece uma relação de dominação sobre o meio ambiente, como se fossem os donos da natureza, em muitas das sociedade indígenas, como entre os Mbyá, as pessoas parecem ter uma consciência de que não podem fazer o que bem entendem à natureza, que tem os seus espíritos protetores, as suas divindades, enfim, os

seus próprios donos, os quais podem lhes interditar os recursos naturais caso não se comportem de acordo com as normas indicadas por sua divindade neste mundo.

Sem contar a relação de dependência bem marcada com este meio que é percebida por eles e expressa de modo intenso nas suas ricas representações sobre os animais, as plantas e os minerais, como sobre a relação estabelecida com estes outros seres. Fica desta maneira o contraste entre o comportamento das sociedades ocidentais na sua posição de dominadora de uma natureza pretensamente separada delas. Neste sentido, deve soar estranho a estes indígenas o comportamento de alguns segmentos da sociedade branca na defesa da natureza que os intima de modo agressivo para a mesma, quando não os agride. Eles até então não tinham nem uma pretensão de exploração voraz por capital que os cegasse na relação com a natureza. Não foram eles que participaram deste processo, uma das marcas da história da sociedade ocidental na relação com o meio ambiente. Como chama a atenção Posey (1987), conhecer a etno-classificação e as representações e relações com a natureza destas populações é também um meio de pensar soluções para um problema que envolve a todos os humanos.

Como escreve Ladeira (2001), em relação à polêmica sobre a região da Mata Atlântica, é vital a existências das matas para os Mbyá. Ao contrário do branco que tem os seus espaços divididos em campos produtivos, cidade e florestas, o índio tem apenas a mata, da qual depende.

Os Mbyá reclamam do desmatamento que vem da sociedade branca e que os prejudica (Litaiff, 1996; Garlet, 1997). Litaiff (idem) escreve depoimentos dos Mbyá a respeito de pessoas que buscam madeira nos arredores das áreas, e até os pressionam para trabalharem para eles. Vale citar parte do depoimento de Verá Mirim relativo a um branco feito a Litaiff: *"O Juruá (= civilizado) não quer saber do mato, só se tiver madeira boa para vender, então chega e diz, 'o senhor Cacique, se quiser pode cortar madeira e vender que nós compramo de você!' Foi assim em Chapecó, e Ibirama também. Bracuí até agora não."* (Litaiff, 1996: 51)

Eles dizem também que quem mais trabalha para o branco neste sentido são os Xokleng, visto que eles não fariam isso, pois a mata não pode ser derrubada, é presente da divindade *Nhanderu*. A questão aqui não é se os Mbyá participam disso ou não, assim como os Xokleng, já que todos dependem das matas, mas a percepção de que o

desmatamento vem de fora. Sem contar o fato bruto de que estão ficando sem lugares adequados para viverem de forma digna.

Garlet (1997) conta uns mitos em que os Mbyá mencionam que quando *Nhanderu* criou o mundo já destinou um espaço para os brancos, os campos; para os Mbyá a divindade deu as matas. O problema, segundo os Mbyá, é que o branco ganhou os campos e agora também quer as matas.

Os discursos sobre a proteção da natureza de certo modo já estão na pauta da vida cotidiana dos Mbyá, como na presença do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente) em suas vidas (Ladeira, 2001). Não é à toa que podem afirmar que eles não depredam a natureza e sim um 'Outro', que pode ser o branco ou o Xokleng, ou qualquer outro.

O conhecimento dos Mbyá sobre o ambiente, manifesto em sua classificação de certos animais, plantas ou minerais e o manejo destes recursos, revelam aspectos de sua relação com a natureza. A apropriação dos recursos naturais está orientada por normas, relativas a uma maneira de ver este ambiente. Um ambiente que está repleto de significados particulares, que se expressam na forma como elegem certos animais ou certas plantas como as mais importantes. A geografia não é vista com os mesmos olhos⁶³, já que uma pedra, uma árvore, ou um animal tem espaço diferente dentro da cosmologia de cada sociedade humana (Evans-Pritchard, 1985:82; Malinowski, 1976:225). Assim, caçar, roçar o terreno para plantar, coletar não são só a expressão de pessoas consumindo o meio ambiente. Parafraseando Lévi-Strauss (1975), o animal, ou uma planta não só são bons para comer, mas para pensar.

Vale concluir com o que Cadogan (1967-68) notou sobre a relação de interdependência dos Mbyá com a natureza e sobrenatureza, categorias que como parece, se intercalam, ou até mesmo se confundem, como assinalada com grande perspicácia pelo autor já nas décadas de 50 e 60: a divindade criadora aparece no mito da "gênese" Mbyá sentado num banco de madeira de cedro zoomorfo, sendo alimentado pelo colibri, e tendo como acompanhante uma coruja. A iluminação deste período

⁶³ Malinowski (1976:225) escreve numa passagem do livro que o tornou mais conhecido algo extremamente expressivo em relação ao modo como se vê o mundo, incluindo o ambiente. Em um dos momentos de sua etnografia, ao descrever certos locais importantes para os trobriandeses, faz uma breve pausa e nos diz que, embora aquela descrição a nossos olhos não parecesse atraente e significativa, ela o era, de outro modo, plena de sentido para os nativos daquela região.

primeiro acontecia através do brilho que era emitido de seu coração, de sua própria sabedoria. O vento já existia. No seu adorno ritual com flores e néctar estava também o rocío. No mito seguinte, da criação da linguagem - a divindade está portando a sua vara insígnia, ora relacionada aos ossos, ora à madeira, da qual faz a terra no mito 3 -, surgem as chamas e a tênue neblina, das quais, segundo o quê se pode deduzir por várias considerações do autor, se originaram as almas-palavra-nome das pessoas que vieram a povoar esta terra. Antes de conceber a linguagem ele assume a forma humana, ele se ergue. Para bem ilustrar estas questões e a interpretação do autor, destaco a seguinte passagem:

"Nesse sentido", continúa diciendo Zerries, " é de importância capital o aspecto de Moma (filho de uma divindade mundurukú (uitóto), Tupi, criado através da palavra, de fórmulas mágicas) como corporificação do mundo animal e vegetal que nêle próprio teve sua origem (Ibidem). Tal como ocurre com el Creador guaraní, en cuya figura se reúne la divinidad, la humanidad, y los reinos animal y vegetal, porque el apyká (banco) en que aparece Ñande Ru em medio de las tinieblas primarias, aunque en forma de animal, es de madera de ygarý o cedro, el árbol sagrado de mbyá e chiripá. (...) "Tal concepção abstrata de Moma", como corporificación del mundo animal e vegetal "é encarada finalmente por Metráux como obra de um individuo único, de espírito brilhante com tendencia metafísica, o que acena para uma especulação da parte de sacerdotes, tal como ocorre com frequência sómente no domínio de altas culturas" (Zerries, Ibidem). A lo qual agregaremos que el título que los dirigentes espirituales mbyá se adjudican: arandú pora'i ogueno'ã va' é = los que se inspiran en o recogen buenos conocimientos del tiempo-espacio, es un título que bien os merecem" (Cadogan, 1967-68: 146-147).

Considerações finais.

1. Os Mbyá no contexto da literatura Tupi-Guarani.

Na análise sobre os Parakanã, sociedade da família lingüística Tupi-Guarani, Fausto (2001) elabora uma discussão sobre a diferenciação entre os Parakanã que dividiram-se em dois grupos antes da pacificação. Mesmo vivendo numa região ecologicamente homogênea, os grupos seguiram direções diferenciadas quanto a sua forma de assentamento e de organização social, como na instância do parentesco, da política e da economia, embora mantendo semelhanças na cosmologia, na língua, na cultura material, nas preferências matrimoniais e nos rituais. No caso do bloco dos Parakanã Ocidentais aconteceu um abandono da agricultura e uma intensificação das atividades bélicas, de caça e de coleta. Entretanto, no caso dos Orientais, a agricultura intensificou-se e a instância sócio-política ganhou uma maior dimensão.

A primeira questão que o autor levanta é de que a agricultura já tinha pouca importância para ambos os grupos mesmo antes da pacificação, para refutar a hipótese de que o contato teria feito com que um dos grupos a abandonasse, no sentido de uma 'perda da cultura'. Fausto discute com aqueles que colocam o contato e o ambiente como determinantes na formação social, mostrando que o grupo lança mão de escolhas de acordo com o repertório das possibilidades de sua dinâmica sócio-política.

Quanto à introdução de objetos de metal por ambos os grupos, sua utilização seguiu caminhos diferenciados. Se os Ocidentais utilizaram os machados de metal para as suas saídas freqüentes da aldeia, os Orientais aproveitaram esta ferramenta para a agricultura. A relação da agricultura com uma vida mais sedentária não foi a escolha dos Ocidentais, mesmo tendo todas as condições para exercitá-la. Tanto que os acampamentos feitos em meio a sua movimentação para a caça, a coleta e a atividade bélica passaram a ter maior importância que a aldeia no seu padrão de assentamento. Os roçados de mandioca por sua vez, obriga-os a voltarem e a concentrarem-se nas aldeias, ainda que o seu maior interesse seja a busca dos inimigos para as atividades bélicas. Estas guerras não têm a ver com disputas territoriais, mas com a constituição da pessoa, ou seja, com a constituição social.

Os Araweté, de uma sociedade pertencente a família-lingüística Tupi-Guarani, concentram-se na aldeia em função da agricultura do milho, conforme as épocas de plantio e colheita, embora a sua dinâmica seja dispersiva, algo observado inclusive no modo de organizarem-se nas atividades cotidianas (Viveiros de Castro, 1986). Viveiros de Castro demonstra que o grupo não possui um centro relativo ao espaço público como é característico nas sociedades Jê. No caso dos Parakanã, o bloco dos Orientais se articulou para a constituição de uma organização sócio-política mais centralizada do que aquela dos Parakanã Ocidentais (Fausto, 2001). De qualquer forma, é uma marca desta sociedade a dinâmica de dispersão e descentramento, similar ao caso dos Araweté.

A constituição social dos Parakanã Ocidentais acontece pela captura de elementos ou bens simbólicos na relação bélica, como cantos e nomes trazidos junto com as mulheres estrangeiras raptadas (Fausto, 2001). No caso dos Orientais, começou a ocorrer patri-segmentações, ou seja, eles inventaram segmentações grupais internas bem marcadas, ao modo Jê. Desta forma, eles puderam dispensar uma abertura maior com o exterior, como aquela entre os Ocidentais para a sua constituição social.

Os Parakanã enfatizam o exterior na relação com os grupos inimigos, enquanto que entre os Araweté, o peso quanto ao mundo exterior é colocado no plano sobrenatural. Para os Araweté, os mortos, como outros, assim como as divindades, são peças fundamentais na elaboração do mundo social, e o xamã é o intermediário destas relações. De todo modo, eles dependem dos inimigos, que são ressaltados através da figura do matador, mesmo que para a relação voltar-se para o plano do sobrenatural. No caso dos Araweté, as figuras do matador e do xamã são essenciais, e entre os Parakanã, mesmo existindo um xamanismo sem xamãs, o pilar de sua existência social é o guerreiro/matador.

O caso dos Mbyá parece ter respaldo nestes modelos analíticos para pensar os Tupi-Guarani. Conta-se que os Guarani históricos cultivavam grandes roçados e que até mesmo produziam excedentes (Soares, 1997). O que se tem no momento sobre os Mbyá contemporâneos é a informação de que as movimentações, ou seja, as saídas de suas aldeias têm mais importância, especialmente do ponto de vista de sua cosmologia. Porém, sabe-se, a partir do que se apurou a respeito deles até aqui, que a agricultura tem peso simbólico considerável na relação com a reprodução dos ciclos de vida na aldeia, associados aos ciclos da criação do mundo, e aos momentos de concentração dentro das

casas de reza. É nestes momentos de concentração na casa de rezas que o xamã realiza não só o batismo do milho e da erva-mate, como o das crianças (Ladeira, 1992; 2001).

Uma hipótese que poderia ser levantada é a de que a mobilidade não é exatamente uma opção entre eles, pois não tendo lugar para a agricultura e extração de recursos do ambiente num local, como sugeriu Litaiff (1996), eles precisariam sair em busca de outros lugares. Ainda que isso seja verdade, as migrações entre os Tupi-Guarani são relatadas há tempos, e sobre momentos históricos em que eles possuíam bastante espaço (H. Clastres, 1978). É fato também, que estas movimentações devem ter motivos diferentes nos vários períodos da história. O debate sobre este problema é de longa data e continua (Ladeira, 2001). O que parece no caso dos Mbyá é uma justificativa bastante bem elaborada pelo plano simbólico para a sua mobilidade. Definir o peso que a razão simbólica ou prática desempenha aí é tarefa para muita gente, visto que a história dos Tupi-Guarani é longa. De todo modo, pôde-se ver com Ladeira (1992; 2001), Garlet (1997) e Guimarães (2001) que as mobilizações não são apenas uma caminhada propriamente dita em direção a Terra sem Mal, mas implicam em múltiplas formas de relação de reciprocidade entre as aldeias, dentro de um complexo geográfico. Além da bem propositada idéia de Garlet: pra quê eles investiriam tanto num local se o podem perder a qualquer instante, considerando as suas experiências nem um pouco positivas com a sociedade envolvente que continuam?

Entre os Mbyá, as mobilizações fazem com que a agricultura, mesmo sendo importante do ponto de vista simbólico, passe a ser algo secundário. Por sua vez, as suas mobilizações que acontecem em espaços descontínuos, ou seja, que não estão dentro de suas aldeias, visto estas estarem separadas e recortadas por populações regionais, não devem ser interpretadas como 'perda da cultura' (Ladeira, 2001). Ladeira afirma isso, em decorrência das comparações que se fazem entre eles e as sociedades indígenas amazônicas. Naquele caso, os territórios indígenas não são recortados por populações regionais tão variadas. Do mesmo modo, as terras demarcadas naquele caso muitas vezes coincidem com o território do grupo indígena, o que não acontece no sul do Brasil.

A mesma autora (idem) assinala que a sociedade nacional expandiu-se e, mesmo assim, os Mbyá articularam-se para dar conta desta nova situação. Eles tiveram que mudar sim suas posições diante desta nova realidade, de acordo com as suas

possibilidades. Em outras palavras, tiveram que fazer escolhas dentro de seu repertório de possibilidades (Fausto, 2001). Isto não significa um completo abandono de sua cosmologia, e sim mudanças dos elementos de sua estrutura que viessem a permitir a sua organização como grupo humano na relação com o mundo (Lévi-Strauss, 1975; 1986).

Entre os Mbyá, segundo é possível deduzir através dos autores consultados, o dirigente espiritual, ou xamã, aparece como o elemento aglutinador nas aldeias e, principalmente, nas casas de reza, ainda que seja ele também a levar o grupo para outras aldeias e, sobretudo, o mais visado para os levar para a terra dos imortais. O *nimongarai*, ritual do recebimento da alma-palavra-nome pela criança, está relacionado a importância da agricultura do milho, que os concentra na aldeia. A vinda da alma de uma das região do mundo das divindades pode significar a possibilidade de alcançarem o seu objetivo, já que esta pessoa pode ter a aptidão em guiar o grupo para o local adequado neste mundo, essencial para obterem a imortalidade na Terra sem Mal (Ladeira, 1992).

O exterior, no caso dos Mbyá contemporâneos, está no plano sobrenatural, e implica em práticas que ora os concentra na aldeia, e ora os faz buscar novos espaços, dentro do que concebem como sendo o seu mundo. O que conduz a constituição social, ou seja, a construção da pessoa. A vida cotidiana será um constante cuidado para que consigam o seu objetivo. Se a alma-palavra vem da região das divindades, o objetivo é de fazer prevalecer esta parcela divina que está neles com as práticas indicadas por *Nhanderu*. Assim, para alcançarem o seu objetivo devem constantemente voltar-se para o exterior, ou seja, para o plano sobrenatural.

Viveiros de Castro (1986) caracteriza as sociedades Tupi-Guarani como centrífugas ou canibais. Neste tipo de sociedade a ênfase está posta na busca do exterior para a formação da pessoa.

Vale a pena citar ainda que alguns pesquisadores, ao estudarem os Guarani, comentaram de um comportamento comum entre eles, ocultar ou evitar falar sobre alguns princípios cosmológicos relativos à crença na Terra sem Mal (Cadogan, 1959; 1971; Ladeira, 1992; Vietta, 1992; Garlet, 1997). O próprio Litaiff (1996) conta que o cacique orientou os Mbyá para que não falassem sobre a "religião". O autor comenta que eles participam das igrejas ao redor da aldeia apenas como uma forma de evitarem

problemas com os brancos, mesmo considerando a existência de casos de pessoas Guarani ditas convertidas.⁶⁴

Viveiros de Castro (1986) trabalhou com material bibliográfico sobre os Guarani em várias passagens de sua tese. A imagem que o autor passa é de uma das mais ricas cosmologias para se pensar a construção da pessoa. O autor também chama a atenção para a indiferenciação no plano sociológico tão comum aos Tupi-Guarani que seria compensada por uma diferenciação bem marcada na relação com o plano cosmológico. Este antropólogo chegou a declarar um certo desconforto no início da sua pesquisa, porque os Araweté, muito diferentes das sociedades Jê com a sua organização social e espacial perfeitamente visível pareciam nem possuir uma organização. Tanto que sua descoberta, ou melhor, a sua entrada no universo Araweté foi ao perceber não só a intensidade das relações com o mundo sobrenatural, mas que elas tinham um espaço particularmente especial à noite, quando é dia no mundo dos grandes deuses canibais perfumados.

É evidente que a situação dos Mbyá é diferente, não só porque eles têm uma maneira específica de reagir ao contato e ao mundo, como também, pelo fato de que estão há muito mais tempo que os Araweté em contato. O contato em si não é um problema, como nos mostra Lévi-Strauss (1976;1986), tanto que através dele e dos 'Outros', as sociedades se formam. O problema é quando este contato implica em violência, que leve ao extermínio, ou que não garanta um espaço adequado para as populações indígenas viverem. De todo modo, vale a pena lembrar o modelo que Viveiros de Castro (1986) elaborou para pensar o caso dos Tupi-Guarani. Este modelo aponta como uma das características Tupi-Guarani uma certa plasticidade da morfologia social, relacionada à sua falta de rendimento de categorias sociológicas em sua formação. Isto chegou a dar a impressão a muitos estudiosos de sociedades Tupi de uma descaracterização cultural decorrente do contato.

Como foi possível ver entre os Mbyá, o mundo dos deuses e a relação com a animalidade, resultante de transformações de pessoas em bichos são frequentes, e não são perceptíveis no plano sociológico. Pode-se notar entre eles uma profunda visão da realidade do mundo natural e humano, expressos em sua filosofia sobre o homem e até mesmo, segundo termos de K. Arhen (1991) para os Makuna, em uma ecosofia. A

⁶⁴ O tema da relação dos Guarani com outras religiões foi tratado de modo específico por Brandão (1994).

ambivalência da vida social Mbyá se caracteriza, como vimos, na intercalação das séries divina, animal e humana. A morte é um eixo para pensar a relação destas séries, ou melhor, destes planos da realidade, conforme proposta analítica de Descola (1989) para a reflexão sobre os Achuar.

2. As noções de natureza e território.

Não é novidade que as populações indígenas têm problemas quanto ao reconhecimento dos lugares em que estão situados, ou que fazem parte de seu perímetro de ocupação diante da sociedade ocidental. Se à época da chegada dos colonizadores o problema era saber se eles tinham ou não alma, para daí reconhecê-los como parcela da humanidade (Lévi-Strauss *apud* Viveiros de Castro, 1996), no desenrolar da história outros problemas foram e estão sendo colocados para eles. Atualmente, o maior impasse para o reconhecimento de território para as sociedades indígenas passa pela questão da nova relação da sociedade ocidental com a natureza.

Esta nova relação com a natureza das sociedades ocidentais - considerando a idéia de que se trata aqui de um padrão de pensamento relativo a este conjunto de sociedades e também, de uma tipologia para pensá-las - é marcada por um novo sentimento, que implica em querer protegê-la a qualquer custo (Descola, 1998). Sabe-se que antes desta crise de consciência a relação da sociedade ocidental não era só de dominação, como o é ainda, mas de desfrute incontido, e até de desrespeito e violência no trato com a natureza (Thomas, 1989). O que permanece desta mudança é a aura do antropocentrismo, pois esta busca de proteção passa pela intenção da preservação de si mesmo, e não da natureza, algo como que separado deste homem ocidental.

Começa-se a ter na sociedade ocidental uma noção mais acentuada, que muitas das sociedades indígenas já possuíam, da dependência da natureza. Neste movimento, torna-se perceptível a presença iminente do antropocentrismo. Como uma das conseqüências, a biodiversidade passa a ter mais importância que a sociodiversidade e o conhecimento que estas sociedades possuem sobre a natureza e sobre ser humano. Ou seja, alguns grupos da sociedade ocidental querem proteger o seu meio ambiente e sua relação particular com a natureza de modo a desconsiderar o pensar de outras

sociedades, como as indígenas, e como consequência, uma das disputas atuais consiste em querer intervir no modo como estas sociedades interagem com o meio natural.⁶⁵

As relações que as sociedades indígenas estabelecem com a natureza não são iguais entre eles e nem iguais ao modo como nos relacionamos com ela (Descola, 1998; Viveiros de Castro, 1987;1996). Não é preciso ir muito longe para saber que as culturas humanas têm sistemas de classificação do mundo diferenciados, além de conteúdos simbólicos particulares em relação ao mundo sensível e aos seres que nele vivem (Lévi-Strauss, 1989).

Em se tratando de um momento na história da sociedade ocidental em que a natureza passa a ser objeto para a preservação e não mais para o desfrute incontido, os índios passam a ter problemas neste sentido (Descola, 1998). Não bastando as disputas contínuas que seguiram-se durante séculos por interesses capitalistas, agora os discursos de grupos do lado da sociedade dos brancos revestem-se de crises de consciência em relação à natureza.

Parte das regiões de ocupação dos Mbyá está no litoral brasileiro, na Serra do Mar e na Mata Atlântica (Ladeira, 1992; 2001). Conforme levantamentos feitos por Ladeira (2001) esta área é atualmente visada pela sociedade envolvente também, por causa da sua rica biodiversidade. Só que os Mbyas a identificam como parte de seu mundo, ou seja, a região costeira foi criada por *Nhanderu*; ali encontram-se muitos elementos do mundo original.

Alguns Mbyá chegaram a reclamar a Ladeira (2001) que antes só precisavam pedir permissão para o uso de recursos naturais a *Nhanderu*, sua divindade principal, e agora devem incluir o IBAMA nestes pedidos. Esta autora esteve muito tempo em campo como membro do CTI que entre outras atividades, trata da questão territorial para as populações indígenas, e admite que mesmo com a interferência de órgãos que auxiliam os índios, os problemas territoriais continuam. Isto tem feito com que os Mbyá envolvam-se em disputas judiciais para garantir o seu espaço.

Daí vem o problema para as sociedades indígenas em função da sua noção de território. Ladeira (1992) utiliza-se de fragmentos de mitos Mbyá para contar como eles

⁶⁵ Descola (1998) refere-se a idéias de alguns tipos de ambientalistas para os quais o espaço protegido é aquele sem a presença humana. Sabe-se, a partir de estudos recentes, que a biodiversidade tem relação com a sociodiversidade, tanto que no caso da Amazônia, discute-se a idéia de que as sociedades indígenas daquela região podem ter contribuído para a sua formação.

pensam os lugares em que circulam e situam-se. Na sua tese de doutorado (2001), a parte central do trabalho é uma discussão mais teórica relativa a concepção de território - contemplando as reflexões da geografia e da antropologia na análise dos conceitos de terra, território e espaço - e dos impasses decorrentes da relação entre as sociedades indígenas e a sociedade envolvente no que se refere a este tema. Nesta parte do trabalho a autora nos mostra como a legislação relacionada aos problemas territoriais e ambientais é formulada para os povos indígenas do Brasil, Paraguai e Argentina.

Um critério para que os índios tenham a posse destes territórios definidos pelo Estado brasileiro é a permanência num determinado lugar. O problema desta definição é a de não considerar o fato de que os Mbyá estão se movimentando sim, mas entre as aldeias do espaço que concebem como sendo o seu mundo. Como Ladeira (2001) mostrou, os Mbyá estão permanentemente no seu complexo geográfico, mesmo que em movimento.⁶⁶

De outro lado, na perspectiva de Garlet (1997), se os Mbyá sofreram um processo de desterritorialização no Paraguai, onde tinham o domínio de um território relativamente contínuo e delimitado, precisaram se re-articular para dar conta destas perdas. Além de irem tomando certa consciência da concepção de território do homem branco, em função da pressão sobre os locais em que se situavam, desenvolveram uma outra concepção de território. Este território passaria a ser mais aberto, amplo e descontínuo, pronto para ser conquistado e ampliado, e no qual a comunicação de suas partes passaria a se fazer necessariamente pela mobilidade. Da desterritorialização segue a reterritorialização e as justificativas para a posse de certos lugares.

Porém, vale notar que muitos dos locais que os Mbyá passaram a ocupar são próximos àqueles que perderam no processo da mobilidade (idem). De outro lado, fica para futura investigação a relação entre estrutura e história no que diz respeito a este problema, pois pode-se perguntar: será que eles teriam vindo para leste mesmo sem terem sido pressionados no processo de colonização do Paraguai? Ainda que a história dos Tupi-Guarani esteja marcada por processos de migração e expansão e os Mbyá

⁶⁶ Isto até poderia ser um motivo para questionar o termo migração, já que o espaço percorrido tem uma história, é o espaço dos Guarani. Ou não, considerando que eles não partilham, pelo menos até pouco tempo, a idéia de propriedade privada?

tenham se formado como grupo diferenciado dos demais Guaraní no Paraguai como entendo a partir das informações de Garlet, fica a questão.

Viveiros de Castro (1986: 135) notou que os Araweté não tinham uma noção de território fechado até a pacificação, que os obrigou a pensar no tema. Conforme o autor:

"A concepção Araweté de território é aberta. Eles não têm a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo e homogêneo.(...) Sua história é a história de contínuos deslocamentos, e de choques com outros povos (...) O movimento objetivo e subjetivo dos Araweté, quanto ao território, é o de um constante "ir adiante", um deixar para trás os inimigos e os mortos. A noção de reocupação de uma área antiga lhes é estranha, o que se constata mesmo dentro dos limites da bacia do Ipixuna."

Vale frisar a imagem que Guimarães oferece sobre a ocupação espacial dos Mbyá. Segundo esta autora: *"Nas marchas prosaicas, os mbya atualizam ou vivificam o seu território, enquanto nas marchas cerimoniais, eles o expandem."* (Guimarães, 2001: 117) A visão panorâmica do seu espaço de ocupação é a de aldeias, como pontos nodais, espalhadas e atomizadas por grande extensão de terras, ligadas por uma rede de relações entre elas através das marchas prosaicas. Neste sentido, a autora escreve em resposta a observação de Viveiros de Castro (1986) sobre o investimento maior no plano cosmológico tão comum aos Tupi-Guarani, que neste caso traz algo mais visível e expresso no plano sociológico.

Porém, é possível notar o peso da relação com a sobrenatureza entre os Mbyá, como a própria autora demonstrou. Se a filosofia conforme H. Clastres (1978) descreveu, e os autores mais recentes, que a confirmam em certos aspectos, está correta, a intenção do Mbyá é a imortalidade, que significa o rompimento com as leis da natureza, tendo como uma de suas expressões, a morte. Quem morre pode ainda colocar a aldeia em perigo, já que a sua porção da alma terrestre pode vir a se transformar num espírito da floresta com o poder de matar definitivamente quem ele atacar. Nesta versão, que é a de H. Clastres, pode acontecer uma transformação da pessoa atacada em animal, como num jaguar. De outro lado, os autores da literatura contemporânea que escreveram a respeito deles afirmam apenas que este ente no qual se transformou a porção terrestre da pessoa após a morte representa um perigo, inclusive sendo motivo para saírem de uma aldeia em busca de outra. Conforme Garlet (1997), o *Mbogua*, um espírito, pode aparecer na forma animal para atacar a pessoa, causando doenças, e até mesmo a morte.

De qualquer forma, o que prevalece nos autores é que a ocupação de um lugar evoca o fato de que são aqueles os locais que foram ocupados por seus antepassados. Muitas das justificativas para a ocupação de um lugar foram fundamentadas principalmente pelo conhecimento dos Mbyá relativos a ocupação Guarani. Não sei se esta movimentação para estes lugares, ou próximo a eles é apenas um recurso para justificar os territórios ocupados, mas é motivo suficiente para os buscarem, tendo em conta a memória relativa a estes que, de fato, são os seus ancestrais. A diferenciação dos subgrupos Guarani ao longo da história é uma incógnita para os pesquisadores. Assim, parece ser o bastante para estarem nestes novos lugares, o fato de terem sido na sua maioria região Guarani, mesmo porque, muitos destes locais foram perdidos por eles, daí a realocização, como enfatiza o próprio Garlet.

Guimarães (2001) aponta o modo de ocupação espacial dos Mbyá que, de certa forma, lembra o movimento dos turistas. Como os turistas, os Mbyá passam por muitos lugares e vivem neste movimento como numa outra dimensão do espaço. Os turistas saem de sua vida cotidiana e sedentária, enquanto os Mbyá vivem, deste modo, sua vida cotidiana, na qual se sobrepõe a vida sagrada, relativa a sua relação com a sobrenatureza. É uma ocupação do espaço que segue uma direção, apoiada na cosmologia e assim, no conhecimento de sua própria história.

Além do movimento entre aldeias e da constituição de novas aldeias ser algo distonante à concepção de território da sociedade ocidental, acrescenta-se o fato de que os indígenas não compartilham a noção de propriedade privada. Devido a experiência que os Mbyá têm passado em relação a perda de espaço, estão ficando muito mais preocupados em defender locais que sejam permanentes. Segundo as informações de Ladeira (2001) e Garlet (1997), até pouco tempo atrás os Mbyá resistiam em se articular para lutar por terra, em função da tradição, na qual não se inclui a nossa noção de propriedade privada. No princípio do mundo, como contam os Mbyá do Rio Grande do Sul, *Nhanderu* destinou as matas, ou as florestas para os Mbyá, e os campos aos brancos (Garlet, 1997). Com o tempo, o branco foi querendo também as terras do Mbyá. Percebendo isto tudo, os Mbyá estão se envolvendo em disputas pelas terras, visto saberem da ameaça constante a que estão expostos.

Apesar de algumas aldeias já estarem se envolvendo na luta pela demarcação de terras, a resistência dos Mbyá em aceitá-la, além dos motivos óbvios relativos a sua

atual forma de ocupar o espaço, refere-se à sua percepção de que a demarcação pode ser mais um motivo para o branco reduzir mais os seus espaços, e também um meio para o Estado confiná-los em determinados lugares, de modo a controlá-los (Garlet, 1997). De todo modo, como não lhes sobra outra alternativa, eles têm lutado pela posse de terras. Eles até participam de reuniões junto de outros subgrupos Guaraní para defenderem interesses comuns, entre eles, a questão territorial, assumindo nestas situações a condição, ou a identidade de índios (Vietta, 1992).

Uma das críticas feitas aos Mbyá que vêm para a Mata Atlântica, ou que lá estão, é que as terras não lhes pertencem, pois seriam, aos olhos de alguns dos brancos, estrangeiros vindos da Argentina e do Paraguai (Ladeira, 1992). Dependendo do ponto de vista, pode-se dizer que os Mbyá não são mais estrangeiros do que nós em suas terras. Na sua concepção de mundo, que os define como uma sociedade ímpar, não está posto que antes disso são brasileiros, argentinos ou paraguaios.

Os Mbyá resistem às intervenções da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Conforme é possível ver com Vietta (1992) e Garlet (1997), eles nem sempre têm boas experiências com esta instituição. Os Mbyá declaram que a FUNAI às vezes não respeita o seu modo de vida, querendo que eles vivam em postos indígenas com outros grupos étnicos, e se submetendo assim, a outros costumes que não o deles (Vietta, 1992). Além disso, como se pode notar até aqui, a característica dos Mbyá, a mobilidade, entra em choque com as perspectivas institucionais de nossa sociedade. Ainda assim, quando necessário, os Mbyá, e os Guaraní de um modo geral, têm se reunido em alguns momentos para discussões em torno das atitudes necessárias dentro da dinâmica de nossa sociedade que permitam a sua integridade no espaço que conosco tentam compartilhar (idem).

Portanto, a questão é reparar simplesmente no significado que cada sociedade imprime no espaço, que relaciona-se a seu modo de se organizar socialmente e assim, de pensar e sentir o mundo. Ou seja, é levar em conta que a realidade é uma construção cultural, da onde emanam diferenciadas formas de ver o mundo. Neste sentido, por mais estranho que pareça, a natureza não é nada natural, é também o resultado da engenhosidade intelectual que caracteriza a humanidade na sua diversidade. Não é só para a biodiversidade que devemos olhar, mas para algo tão precioso como, a sociodiversidade.

Bibliografia Guarani.

- Brandão, Carlos Rodrigues. "Os Guarani. Índios do sul. Religião, resistência e adaptação". In. *Somos as águas puras*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- Cadogan, León. "Chonó kybwyrá: aves y almas en la mitología Guarani". *Revista de antropologia*. SP, FFCL da USP, vol. 15 e 16, 1967-1968.
- _____. *Ayvu rapyta* (o fundamento do dizer). *Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*. Asunción del Paraguay, Biblioteca Paraguaya de Antropología - vol. XVI, fundación "León Cadogan", CEADUC - CEPAG, 1959 (1997, terceira edição).
- _____. *Ywyrá ñe' ery*: fluye del árbol la palabra; sugerencias para el estudio de la cultura guaraní. Asunción del Paraguay, CEADUC, 1971.
- Clastres, Hélène. *A Terra sem mal. O profetismo Tupi-Guarani*. SP, Editora brasiliense, 1978.
- Clastres, Pierre. "O arco e o cesto". In. *A Sociedade contra o Estado; pesquisa de antropologia política*. RJ, Editora Francisco Alves, 1986.
- Garlet, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. Dissertação de mestrado, Porto Alegre: PUCRS, 1997.
- Guimarães, Silvia Maria Ferreira. *Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana*. Dissertação de mestrado, Brasília, UNB, 2001.
- Ladeira, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. O território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de mestrado, SP, PUC, 1992.
- _____. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Tese de doutorado, SP, USP, 2001.
- Litaiff, Aldo. *As divinas palavras. Identidade étnica dos Guarani Mbyá*. Florianópolis, UFSC, 1996.
- _____. "Kesuita, uma metáfora mítico-histórica". *Ilha. Revista de Antropologia*. Florianópolis, 2001.
- Montardo, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka: música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado, SP, USP, 2002.
- Monteiro, John Manuel. "Os Guarani e a história do Brasil meridional". In. *História dos índios no Brasil*. Org. Manuela Carneiro da Cunha, SP: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992.

Soares, André Luis. *Guarani. Organização social e arqueologia*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

Vietta, Katya. *Mbya: guarani de verdade*. Dissertação de mestrado, Porto Alegre, UFRGS, 1992.

Bibliografia geral.

Arhem, Kaj. "Ecosofia Makuna". In. *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Corrêa, F. Bogotá, ICAN/FEN/Fondo Editorial/CEREC, 1991.

Carneiro da Cunha, Manuela. *Os mortos e os outros*. SP, HUCITEC, 1978.

Descola, Philippe. *La Selva culta. Simbolismo e práxis en la ecología de los Achuar*. Quito, MLAL/ Abya-Yala, 1989.

_____. "Estrutura e sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4 (1), 1998.

Evans-Pritchard, Edward. "Pesquisa de campo e tradição empírica". In. *Antropologia Social*. Lisboa, Edições 70, 1985.

Fausto, Carlos. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. SP, Editora da USP, 2001.

Gow, Peter. *Of mixed blood. Kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991.

Lagrou, Elsje. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de doutorado, SP, USP, 1998.

Lévi-Strauss, Claude. *O totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes, 1975.

_____. *Antropologia estrutural*. RJ, Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Antropologia estrutural dois*. RJ, Tempo Universitário Biblioteca Tempo Universitário 45, 1976.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982.

_____. "Estruturalismo e ecologia". In. *O olhar distanciado*. Lisboa, Edições 70, 1986.

_____. "A ciência do concreto". In. *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, 1989.

_____. *Mito e significado*. Lisboa. Edições 70, 1989.

Lima, Tânia Stolze de. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana*, 4 (1), 1996.

Malinowski, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. SP: Abril, 1976.

Meggers, Betty. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. BH / SP/ Itatiaia/ EDUSP, 1987.

Posey, Darrel. "Etnoentomologia das tribos indígenas da Amazônia". In. Ribeiro, Berta. *Suma Etnológica Brasileira*, Petrópolis, Vozes/Finep, 1987.

Roosevelt, Anna C. "Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia". In. Neves, W. (org) *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPQ, 1991.

Sahlins, Marshall. "O pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto de extinção". Parte I e II, *Mana* 3 (2), 1997.

_____. *Ilhas de história*. RJ, Jorge Zahar Editor, (1987) 1990.

Thomas, Keith. *O homem e o mundo natural*. SP, Companhia das Letras, 1989.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. RJ, Editora Jorge Zahar, 1986.

Viveiros de Castro, Eduardo. Seeger, Anthony. Da Matta, Roberto. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In. Oliveira Filho, J. P (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo*. RJ, UFRJ/Marco Zero, 1987.

_____. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2), 1996.

_____. "Etnologia Brasileira". In. Miceli, Sérgio (org). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*: Antropologia. SP, Anpocs/Sumaré/Capes, 1999.