

Comunidade Mbya-Guarani: economia e relações com a sociedade “atrevida”

The Mbya–Guarani community: economy and relationships with the “intrepid” society

Zélia Bonamigo

Resumo: O objetivo do presente artigo é refletir sobre a economia dos Mbya-Guaranis¹ na ilha da Cotinga ou *tekoa Pindoty*², em Paranaguá-PR. A partir das manifestações de seu *nhandereko*, ou “nosso jeito de ser”, eles expressam sua economia de reciprocidade, sem se reduzirem a ela, e manifestam suas trocas com os deuses e com a sociedade não-índia. A circulação entre parentes de outras aldeias, ou a visita cotidiana na mesma aldeia, lhes possibilita trocas de pessoas, alimentos, sementes, mudas, colares e idéias, enquanto oferecem a dádiva da visita. A sociedade moderna não lhes dita todas as normas. Eles incorporam conscientemente elementos da sociedade capitalista, atribuindo-lhes seus significados particulares, o que lhes possibilita a convivência dom/mercadoraria, as trocas de relações e a abertura para os Outros.

Palavras-chave: Economia Mbya-Guarani; *nhandereko*; reciprocidade.

Abstract: The aim of the article in hand is to reflect on the economy of the Mbya-Guarani on the island of Cotinga or *tekoa Pindoty*, in Paranaguá-Paraná. Starting from the manifestations of their *nhandereko*, or “our way of being”, they express their economy of reciprocity, without reducing themselves to it, and manifest their exchanges with the gods and with the non-indigenous society. The circulation of relatives from other villages, or the daily visits in the same village, make possible exchanges of people, food, seeds, seedlings, necklaces and ideas, while they offer the gift of the visit. Modern society does not control them with all the norms. They consciously incorporate elements of the capitalist society, attributing to them their particular significance, which makes the acquaintanceship of gift/merchandise possible for them, the exchanges of relationships and the opening for the Others.

Key words: Mbya-Guarani economy; *nhandereko*; reciprocity.

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Apoio financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR para a pesquisa de campo no decorrer do mestrado, em 2004 e 2005.

Membro do Instituto Histórico e Geográfico do Paraná. Escreve para o jornal *O Estado do Paraná*. zeliabonamigo@uol.com.br.

A cotinga de seus ancestrais

Os Mbya-Guaranis pertencem à família lingüística Tupi-Guarani. No Brasil, nos anos 50, os índios Guaranis foram classificados por Schaden (1962, p. 2) em três grupos conforme as diferenças dialetais: Kaiova ou Kaivá, Nhandéva (Apapokúva) e Mbya.

Os 70 índios (13 famílias) Mbya-Guaranis que encontrei na ilha da Cotinga, município de Paranaguá, litoral paranaense, na minha primeira visita, em 2003, manifestaram a certeza de que, ali, seus ancestrais teriam morado, antigamente. João da Silva ou Vera Mirim, que mora atualmente na aldeia de Bracuí, no Rio de Janeiro, informou-me que os primeiros a chegarem na ilha da Cotinga, aproximadamente em 1977, foram Salvador e Zoberata da Silva, seus pais.

Ele contou para Paciornik (1991, p. 120):

Minha mãe veio primeiro. Gostou. Chamou os filhos. Disse que aqui em cima quase não vem ninguém, não temos incomodação. Vivemos felizes. Temos o que queremos, temos paz.

Simonian *apud* Ladeira (1990) refere que os parentes de Vera Mirim partiram do Peperi-Guaçu (Misiones/Argentina), passaram por Chapecozinho, área indígena situada em Xanxerê-SC, e depois foram para a ilha da Cotinga. Em seguida, chegou o grupo de Ibirama-SC, e outros foram se reunindo, ao ficarem sabendo que ali não precisariam dividir espaço com outros grupos indígenas, como acontecia anteriormente em Santa Catarina onde viviam com Kaingangues e Xoklengs e, portanto, poderiam realizar com tranquilidade seus rituais.

O território indígena é formado por duas ilhas, Cotinga e Rasa da Cotinga, que se localizam na baía de Paranaguá. A área total é de 1.701,00 ha. Foi identificada em 1993 e homologada no final de 1995³ (Ladeira, 1997). A Funai considerou a área terra tradicional; o processo está concluído.

O nome da atual ilha da Cotinga era primeiramente Jacutinga. Ladeira (1990) refere ter obtido informações com habitantes mais antigos de que o termo *jacu* refere-se a uma ave com esse nome. *Cotinga* era uma árvore de frutos silvestres que se encontrava na ilha. O termo Jacutinga teria sido abreviado por Cutinga e, posteriormente, por Cotinga. Os Mbya-Guaranis atuais não contrariam a versão da origem do nome e alguns deles conhecem principalmente a ave.

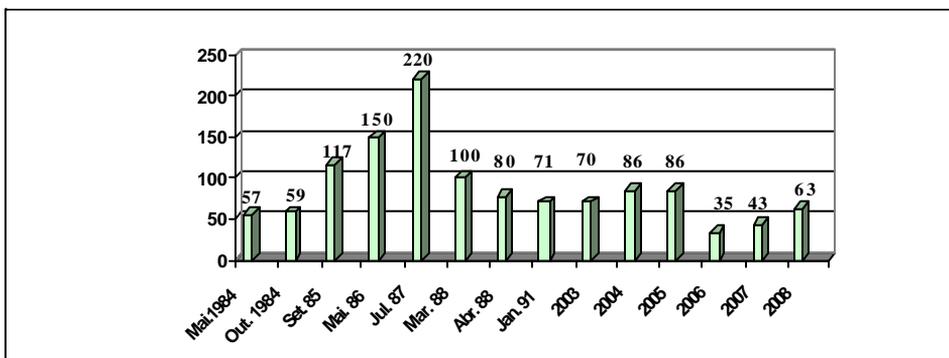


Gráfico 1 - fluxo populacional na Ilha da Cotinga

Fonte: Comunidade Mbya da ilha da Cotinga; Oliveira (1984), Oliveira, Sundfeld e Caiana (1984), Costa (1986), Silva (1986), Mattei (1987), Saraiva (1987), Bonamigo (2006).

Os parentes continuaram a chegar, de modo que, a partir de 1984 até 1987, como se vê no Gráfico 1, o número de moradores Mbya-Guaranis na ilha cresceu de 57 para 220. Destes, 136 foram prontamente atendidos pela Funai ao solicitarem a ida para a aldeia de Bracuí, em 1987, embora não houvesse infra-estrutura no local. (Litaiff, 1996, p. 44). Os demais permaneceram na Cotinga. De março de 1988 até 2005, o fluxo se manteve entre 100 e 86 pessoas, mas baixou em 2006. Embora minha dissertação de mestrado tenha sido defendida em 2006, após dois anos e meio de pesquisa, continuo em contato com os Mbya da ilha da Cotinga, o que me permite acrescentar as duas últimas colunas do gráfico, que mostram um pequeno aumento em 2007 e um aumento maior no decorrer dos primeiros meses de 2008.

O constante movimento de moradores na ilha é um dos indícios de que eles não se fixam em um único lugar. Circulam entre as comunidades, motivados pelo parentesco, por conflitos internos, pela morte de parentes ou pela ajuda recíproca, entre outros.

O primeiro cacique/pajé da aldeia fundada na ilha da Cotinga foi Hilário, primo de João da Silva. Este o sucedeu e foi substituído pelo primo-irmão de Hilário, Cristino (conhecido também por Jorge) que, nos últimos anos, dividiu seu papel de pajé com Faustino, considerado pela comunidade o “pajé oficial”, até sua transferência para a aldeia de Guaraqueçaba, no final de 2005. Esta seu deu, de um lado, por conflitos internos; de outro, a convite dos moradores da aldeia de Guaraqueçaba que ainda não tinham pajé e cujas crianças tinham muitos problemas de saúde. O irmão de Cristino, Sebastião, e a sobrinha, Isolina, também são pajés, mas suas orações são realizadas em suas casas, não na casa de reza, como fazia Faustino.

Até 1984, os moradores da Cotinga se mantiveram o quanto possível afastados dos não-índios e da Funai. Em 1984, o Mbya-Guarani Haroldo Eugênio, que morava na Cotinga, ao transferir-se para Curitiba tomou a iniciativa de fazer contato com a Funai, pois, de acordo com ele próprio e com os demais, aquele era o momento certo da Funai passar a assumir o seu papel em relação a eles, principalmente pela maior necessidade de assistência médica, de alimentos e de uma infra-estrutura adequada ao atendimento de tanta gente que ia chegando.

Então, os funcionários da Funai entraram em contato com eles e procuraram entender por que tinham deixado suas terras. A resposta de João da Silva, na época, foi semelhante ao que me explicou o cacique Nilo recentemente:

Os “brancos” acham que somos andarilhos e por isso não precisamos de terra, mas quando andamos é para atender às necessidades das outras comunidades. Precisamos de terra para praticar nosso jeito de ser.

Ter uma terra é indispensável para praticar seu jeito de ser, mas não é qualquer terra, precisa ser um *tekoa*, espaço sociopolítico que “produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização política religiosa essenciais para a vida Guarani”. (Melià e Temple, 2004, p. 21)

Antes de se mudarem para um local, um dos critérios que os mais velhos estabelecem é a existência da presença dos ancestrais, como fizeram os pais de João da Silva. Eles constataram o sossego do local, alguma distância dos não-índios, a terra próxima da água e, como acredita o cacique Nilo, os vestígios dos ancestrais nos ossos que estariam sob a igreja construída perto da aldeia⁴. Além disso, as crianças teriam brincado no mesmo campo que as crianças e os adolescentes Mbya-Guaranis jogam futebol com os filhos de seis famílias de pescadores, seus vizinhos, atualmente. Alguns desses indícios lhes confirmaram que aquela é uma terra que permite a prática de sua economia de reciprocidade por ser terra boa.

O entendimento da “Terra sem mal”, como causa de abandono das aldeias ou como núcleo do pensamento e prática dos índios, “ocupou posição central nas obras de Nimunendaju (1987), Métraux (1979), Cadogan (1959) e Schaden (1962)”, constata Monteiro (1992, p. 481), além de muitos outros autores que vieram depois, até os dias de hoje. Nos últimos anos, felizmente, outras interpretações se uniram às anteriores. Melià (1988), por exemplo, questiona a historicidade do termo “Terra sem mal” e procura no dicionário de Ruiz de Montoya outra tradução

do termo, como “solo intacto, que não foi edificado, solo virgem, portanto”. (Melià *apud* Monteiro, 1992, p. 482)

Melià e Temple (2004, p. 30) concordam que “no fundo, não é a migração em si que define os Guaranis, senão seu modo particular de viver a economia de reciprocidade”, ou seja, deslocam mais ainda a atenção da “Terra sem mal” para outros significados dados pelos Guaranis, como a economia de reciprocidade, que envolve a mobilidade Guaraní⁵, e a preservação da terra demarcada.

O zelo pela terra demarcada, na qual vivenciam a economia de reciprocidade, brota do interior de sua cosmologia, que dinamiza cotidianamente o sentido do *nhandereko*, o “nosso jeito de ser”, de um modo tão íntimo e específico que recebe o nome de batismo, chamado por eles “batismo do milho”, por intermédio do qual ocorrem trocas muito específicas, as trocas com deuses e deusas, considerados seus guardiões⁶.

Os Deuses e as deusas na economia⁷ Mbya-Guarani

Na minha primeira conversa com os pajés Cristino e Faustino, o cacique Nilo, que me conduziu até eles, me disse que o milho tem um poder específico em suas aldeias, pois conduz o nome dos deuses e das deusas às crianças por ocasião do batismo. Outros símbolos também foram citados na configuração dos seus rituais, como o milho, o mel, a água, o cachimbo e o tabaco. Juntos, constituem o cenário propício para que circulem os nomes dos deuses e das deusas, a partir do domínio celeste até as crianças, e os símbolos dos familiares das crianças a partir da comunidade da Cotinga até os deuses.

Dionísio me explicou que *Nhanderu ete* é o maior de todos, o pai verdadeiro. Ele é um só e tem como ajudantes quatro deuses e quatro deusas: *Jekupe* e sua esposa *Iva*, sinônimos de *Jakaira* e *Ysapi* (deuses da primavera, cuidam da fonte da neblina); *Kuaray* e sua esposa *Jachuka* (ou *Ara*) (seres semelhantes ao sol); *Vera* (ou *Tupã*) e sua esposa *Para* (seres que lembram água, trovões, raios e chuvas); *Karai* e *Kerechu* (seres guerreiros relacionados com o fogo)⁸. São eles que transmitem os nomes. Os deuses se comunicam e circulam constantemente entre seus domínios divinos.

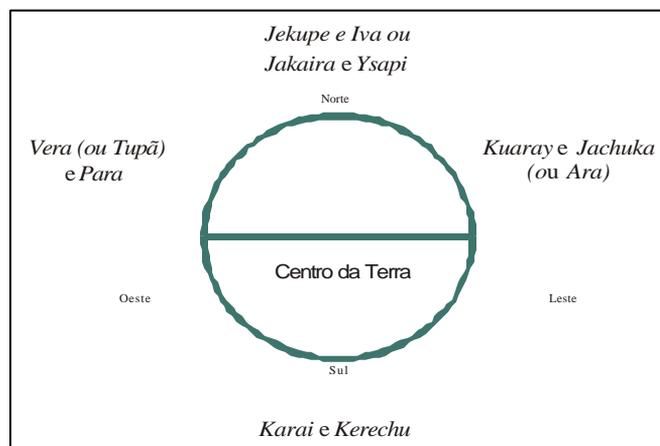


Gráfico 2 : posicionamento⁹ aproximado dos domínios dos deuses e deusas

Fonte: Professor Dionísio.

A transmissão dos nomes acontece durante a cerimônia do batismo nas aldeias, que tem lugar por ocasião da colheita do milho, uma vez por ano. Em geral, a cerimônia tradicional do batismo é bastante longa (Argüelo, 1998). Começa com orações e cantos, prossegue com o ritual de cura, realiza a oferta dos símbolos, antes da oração do pajé, que prossegue com sua escuta, na expectativa da revelação dos deuses.

Em preparação e como agradecimento pela revelação dos nomes-almas, os pais oferecem a *Nhanderu* na *opy* (casa de reza) alguns presentes. O menino é representado pela oferta de um pequeno pote, feito de taquara, com mel de abelha jataí ou *ey jatei* e/ou uma pequena flecha ou *uy*, e/ou um pequeno chocalho ou *mbaraka* feito com a cabaça ou *yh'a kua* e sementes de *kapi'i'* ou planta chamada rosário. A menina é representada por um *takua pu*, instrumento musical feito com madeira ou taquara, usado pelas mulheres durante os cantos sagrados, e/ou pelo *mbojapé* ou pão de milho, feito com sementes de milho, batizadas anteriormente pelo pajé, pão que também pode ser feito de fubá de milho não-Guarani. A flecha simboliza a força e a coragem para uma boa caça ou sucesso em tudo o que o Mbya-Guarani faz. O mel é alimento tradicional que acompanha o milho, que fortalece o corpo e acolhe as visitas. O bolo de milho simboliza o alimento que dá força e saúde, e o *takua pu* significa que a menina sempre estará presente nos rituais da casa de reza.

O batismo do milho age no fortalecimento da comunidade da mesma forma que a comunicação por meio da língua Guarani é indispensável na transmissão dos ensinamentos de seus ancestrais¹⁰. Comer desse milho

fortalece não somente o corpo de cada indivíduo, mas o corpo da comunidade como um todo. Enquanto a nomação indica à criança e a seus pais seu papel na composição do *nhandereko*, “seu jeito de ser” na comunidade, o milho, o mel e o vinho alimentam seu corpo social e os alegram, por vivenciarem a festa das colheitas e por estarem juntos.

Durante a cerimônia, o momento do batismo é especial. O pajé, também chamado *xeramoí*, ou “meu mais velho”, ou *Yvyra ija* (o sabedor), coloca-se na escuta. De acordo com o pajé Cristino, ele tem visões. E, como relata Fernandes (1989, p. 289), é um “dos intérpretes mais qualificados da tradição e das experiências dos antepassados”. A comunidade reunida reza e canta a *Nhanderu*. Então, em resposta à sua escuta, os deuses e as deusas lhes revelam os nomes das crianças. Os deuses dão seus nomes aos meninos; as deusas dão os seus às meninas. Como o banco de dados é constricto (quatro nomes masculinos e quatro nomes femininos), os deuses e as deusas também revelam segundos nomes. Estes são originários dos mesmos deuses ou das mesmas deusas que dão os primeiros nomes. O professor Dionísio me disse que se um deus revela um único nome para uma criança, é sinal de que ela está doente, fraca, precisa de cuidados especiais. Se um menino recebe o nome de *Kuaray Mirim*, por exemplo, que significa sol pequeno, precisa receber dos pais o incentivo de se fortalecer sempre mais por meio da prática de suas tradições. Os segundo nomes se constituem de termos significativos para suas tradições e, na prática, facilitam sua identificação na aldeia onde as crianças são chamadas pelos pais pelo primeiro ou pelo segundo nome. Em momentos de descontração, eles se chamam por apelidos, comumente nomes de aves ou animais estimados por suas tradições.

No decorrer da cerimônia, os demais membros da comunidade revivem suas próprias nomações. Depois, os participantes se alimentam do *mbojape* e do *ey* e bebem o *kaguijy* ou vinho de milho em grande alegria.

Assim, sua organização sociocultural tem por base os nomes dos deuses e das deusas. As pessoas que formam uma comunidade se aproximam não somente por laços de parentesco, mas são organizados a partir dos domínios ou moradas dos deuses, que organizam quem vai casar com quem e as tarefas que desenvolvem na comunidade, nos aspectos social, político, econômico e no próprio aspecto religioso. Guimarães (2004) também observou na comunidade de *Tekoa Porã* que as almas impõem características aos *Mbyas*, de modo que eles estabelecem uma rede de reciprocidade e solidariedade. Um conhece o outro e respeita as regras que servem para todos.

Por meio da nomação, a comunidade humana *Mbya* é agraciada pela *tatachina*, a neblina da graça divina, e convocada a viver da mesma

forma que vivem os deuses e as deusas. Alianças são realizadas entre humanos e entre humanos e divinos, sendo que os divinos seguem um tempo celeste (ou circular, que simboliza o infinito), pois que eles circulam entre os domínios de um tempo não linear nem humano, e os humanos circulam entre os habitantes da aldeia e entre as comunidades Guaranis.

O cotidiano da reciprocidade

A guardiania entre os Mbya-Guaranis lembra o “compadrio”, relatado no estudo realizado em São Bento do Norte, no estado do Rio Grande do Norte do Nordeste Brasileiro, por Lanna (1995)¹¹.

Se pelo “compadrio” é transmitida à criança a graça do cristianismo ou a herança da fé, pela “guardiania” dos deuses ou seres celestes, como são chamados pelos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga, ocorre a transmissão dos nomes, e, nesse contexto, realizam-se as trocas com *Nhanderu*. A guardiania é o conjunto das ações realizadas pelos deuses e pelas deusas, desde o momento da concepção de um Mbya-Guarani e que seguem como proteção por toda vida.

Nem o compadrio nem a guardiania se reduzem às relações de reciprocidade e a trocas específicas, nem a troca de dádivas se refere somente à figura do padrinho, em São Bento, ou ao ser celeste, na Cotinga, mas também às figuras do patrão (em São Bento) e ao pai-alma (na Cotinga). Não que o pai-alma se caracterize por uma postura autoritária ou de violência sagrada. No entanto, em determinados momentos como aqueles em que ocorre um eventual afastamento de um membro da comunidade do sistema de vida tradicional, o pai-alma representa uma autoridade, que preza o diálogo acima de tudo.

Como ocorre em São Bento, na Cotinga, é pelo batismo que a criança ganha personalidade moral na comunidade de origem. Aqui também os pais não escolhem padrinhos entre membros da comunidade, mas dedicam a criança a *Nhanderu* que, através de um ser celeste, lhe dá um nome. Em São Bento e na Cotinga, a criança se torna dádiva os deuses da guardiania exercem mediação entre a criança e *Nhanderu*.

Não são os pais das crianças que escolhem deuses ou deusas para que lhes transmitam o nome. É *Nhanderu* que encarrega os seres divinos para organizarem a vida política e social na aldeia, por meio dos nomes, a exemplo de como vivem em seus domínios. Ao transmitirem os nomes, os deuses e as deusas tornam os nominados seus “parentes”. A nomeação determina sexo/casamento, e para haver casamento há que se ter diferentes nominadores.

Instruídos pelo pajé, os Mbyas sentem-se na obrigação de viver de acordo com seus ancestrais, ou de viver seu *nhandereko*, como retribuição à dádiva (Mauss, 2003). Eles dizem saber que não retribuirão totalmente os benefícios recebidos e, portanto, continua sempre viva a reciprocidade para com os deuses nominadores como se estivessem em permanente dívida. Reconhecem que a bondade de Deus é maior do que sua retribuição, pois ele continua lhe dando novos direitos, como a leveza do corpo¹², que eles prezam muito, e a imortalidade.

A prática do *nhandereko* envolve a ajuda recíproca. Dinarti me explicou que se uma família consegue comprar alimentos e a outra não os tem, prontifica-se em atender a outra família que lhe pede ajuda. Perguntei-lhe se aquele que é beneficiado preocupa-se em retribuir, posteriormente. Ele me disse que isso sempre acontece, porque o “retorno” não é feito com os mesmos produtos recebidos, nem ocorre de modo imediato. Ele se concretiza à medida que surge uma oportunidade de retribuir, e pode ser com um produto diferente; é mais comum ocorrer por meio de uma determinada ajuda no momento oportuno. Desse modo, mesmo as famílias maiores, que, portanto, têm mais dificuldades diárias, não passam necessidades se os demais conseguem ter alguma coisa. Quando ocorre que todos passam por dificuldades, a comunidade se reúne com o cacique e o pajé para resolver o que deve ser feito.

Na vivência de seu *nhandereko* comunitário, os não-índios são incluídos, pois a relação deles com os deuses envolve, além das famílias dos nominados e as suas outras comunidades, também os Outros. Essa relação concretiza práticas não-capitalistas, pois sua reciprocidade amplia “seu jeito de ser”. Isso fica mais claro no Gráfico 3, registrado no final deste artigo.

Economia e organização política

A unidade social e econômica básica dos Mbya-Guaranis na ilha da Cotinga é a família extensa, que dispõe de autonomia política, econômica, de território para um *tekoa* (aldeia) e que pode unir outras famílias extensas ou outras famílias menores. A família extensa dominante é quem chega primeiro ao local, mas aquele que escolhe o local torna-se líder. Como se viu antes, foi assim que agiram os primeiros Mbya-Guaranis ao chegarem na ilha da Cotinga. Acreditaram que *Nhanderu* os orientava para ali se deterem.

Os Mbya-Guaranis têm no cacique o provedor de recursos materiais. Nilo pertence à família nuclear que exerce esse papel desde que chegou à

ilha. A comunidade conta também com a contribuição do casal Dinarti e Maria, que mora mais próximo do local de chegada, a fim de resolver problemas como a falta de alimentação na aldeia e a necessidade de tomar outras providências.

Quando o cacique recebe, por exemplo, duas ou três cestas básicas resultantes de doações, é imediata a sua distribuição às famílias, especialmente àquelas que estão com menos mantimentos em casa. Quando recebem alimentos, mas todas as famílias ainda têm seus mantimentos, o cacique os guarda num pequeno armário que fica na casa de Dinarti e Maria, para as necessidades mais urgentes. Em geral, não se somam mais de oito sacos de feijão de um quilo, um pouco de macarrão e arroz.

Os Mbya-Guaranis dizem que sempre preferiram permanecer no interior da mata. Ficar distante dos *juruaas*¹¹ seria ainda hoje desejável, segundo Nilo, se não fosse pela importância que se tornou o fato de torná-los seus aliados.

A tarefa do cacique é a visita diária na aldeia para ver se todos estão bem. Caso alguém esteja doente, comunica-se com a Fundação Nacional do Índio (Funasa), localizada no continente (Paranaguá), para notificá-la. Nilo me explicou: “Tenho a responsabilidade da saúde da comunidade, como ver quem está com gripe”.

Das qualidades apontadas por Clastres (2003), como características do chefe, sem dúvida, destaca-se em Nilo a capacidade de ser um bom orador. Tanto no discurso pessoal, ao falar de sua comunidade, quanto nas reuniões comunitárias, é possível observar sua capacidade de persuasão, como também observa Litaiff (1996) na aldeia de Bracuí, a respeito da habilidade do cacique para resolver os problemas internos. Contrariamente à aldeia de Bracuí, que é basicamente formada por parentes e afins do cacique João da Silva, na ilha da Cotinga, além de parentes e afins do cacique, fazem parte da aldeia outras famílias, que também mostram consenso com as palavras do cacique.

Nas reuniões comunitárias, é comum que os demais líderes (participantes de encontros na sociedade não-índia) exerçam suas lideranças, e ocorrem momentos em que precisam conversar entre si para chegar ao consenso comunitário sobre problemas a serem resolvidos, como a providência de sementes para o plantio.

O cacique é também o principal articulador junto às instâncias externas: Funai, Centro de Trabalho Indigenista (CTI), organizações não governamentais (ONGs) e outros agentes. Se ele estiver viajando, o professor Dionísio o substitui quanto às decisões da aldeia como um todo, en-

quanto Dinarti e Maria mantêm sua tarefa de contribuir com sua prestação para a provisão material.

Com base na palavra de Sahlins (1960, p. 397), de que o chefe emerge não como consumidor, mas como distribuidor da riqueza da comunidade, Dal Poz (2004) coloca o prestígio e a busca de recursos como dois momentos de um mesmo processo econômico que dá poder à chefia. A riqueza lhe dá o controle das atividades cerimoniais e econômicas. A respeito dos Cintas-Largas, Dal Poz (2004, p. 152) relata que “o chefe era a única pessoa na aldeia que podia acumular e exibir grande quantidades de alimentos; ele possuía maior número de lâminas de machado, colares e braceletes (...) e, entre outros privilégios, detinha o de produzir artigos valiosos, mas precisava pagar por todos os serviços prestados.

Nilo tem consciência de que precisa agradar a comunidade. Para tanto, precisa agilizar a solução dos problemas que ali surgem, saber fazer bons contatos com os não-índios, fazer solicitações de encomendas à Funai e buscá-las quando estão prontas. Deve ter sempre guardados mantimentos e algum dinheiro.

É comum que as decisões tomadas pela comunidade tenham o aval do pajé oficial que, em sua função religiosa, engloba hierarquicamente a função política. Na verdade, o pajé zela pela vivência do *nhandereko* Mbya-Guarani, estimulando os membros da comunidade à sua prática. É costume que aqueles que têm desentendimentos com o cacique ou o pajé de uma aldeia se retire para outras aldeias Mbyas.

“Trabalho” e “atividade”: as novas categorias nativas

Para compreender melhor como os Mbya-Guaranis se dinamizam, a partir das trocas com os deuses e as deusas em sua economia de reciprocidade ou nas relações entre si e com os Outros, é importante focar duas novas categorias nativas, **atividade** e **trabalho**.

Entendem por **atividades** os atos de alimentar-se, plantar, usar ferramentas, semear o que a família deseja plantar, fazer roça comunitária, de acordo com o que a comunidade quer ou individualmente, fazer artesanato para o próprio uso, caçar e pescar.

O cacique Nilo calcula que a plantação resolve a economia dos habitantes da ilha em torno de 25% das necessidades. A produtividade não é maior, porque o terreno é arenoso. A criação da ONG *Mbaraete*, realizada no final de 2003, que congrega índios e não-índios, por iniciativa de um casal não-índio, Antonio e Ieda Muller, cujo objetivo é a melho-

ria das técnicas de plantio, tem contribuído, mas os Mbyas dizem que gostariam que houvesse mais orientação.



Figura 1 - Família de Darci mostra o milho Guarani.

As sementes de milho Guarani entram na aldeia como doação, proveniente da aldeia de Palmeirinha-PR, que consegue plantar mais, por ter mais moradores. Mas não são suficientes. A Funai providencia o restante das sementes, conforme sua solicitação, mas nem sempre consegue aquelas do milho Guarani, que é mais doce do que os outros.

Recentemente, a ONG *Terra Mater*, através do técnico Guilherme Kramer, iniciou um trabalho de recuperação de sementes Guaranis. Uma de suas primeiras atividades foi a realização da análise do solo. Esta refere que:

Com base nos resultados obtidos a partir das análises químicas, é possível identificar elevada acidez, altos teores de alumínio, baixos teores de cálcio e magnésio, médios teores de potássio, altos teores de fósforo nos 20 cm mais superficiais e baixos teores nas profundidade de 20 a 40 cm, altos teores de carbono e V% (índice geral de fertilidade) caracterizando **estes solos como distróficos ou de baixa fertilidade. Para a utilização agrícola destes solos, deve-se destinar as áreas planas ou de relevo suave ondulado, preservando e/ou abandonando as áreas em locais com relevo mais movimentado devido a alta susceptibilidade à erosão que possuem.** Devem ser feitos trabalhos de adubação para aumentar a quantidade de nutrientes e aplicação de corretivo para reduzir a acidez destes solos ou selecionar espécies que melhor se adaptem para as condições naturais em que estes solos se apresen-

tam, devendo em hipótese alguma deixá-los expostos ao clima. (Kramer, p. 2, 2006). (negrito acrescentado).¹⁴

Isso significa que a terra é realmente arenosa e requer diversos procedimentos técnicos. E o *tekoa* precisaria ter o monte preservado, o monte cultivável e a casa. Terra boa é aquela que tem variedades de solo, tipos de vegetação e acidentes geográficos adequados. Apesar das dificuldades, as plantações são feitas por aqueles que pretendem se casar ou que já se casaram. Todo casal deve ter sua roça, independentemente da roça do pai. Entre as plantações familiares, encontram-se o milho, de preferência o milho Guarani, a mandioca, o feijão, a melancia e outras variedades de sementes.

O cultivo do milho continua sendo uma atividade importante, de tal modo que seguem seu calendário. Existe uma preocupação, a respeito do plantio, por parte dos mais velhos, que dizem que os mais novos não gostam de plantar. No entanto, os pais lhes transmitem constantemente os ensinamentos tradicionais.

A roça comunitária tem seus produtos distribuídos, pois é através deles que ocorre a prática da reciprocidade que, para P. Clastres (1990, p. 100-1), “é a expressão mais profunda da solidariedade tribal, o que leva cada um a reconhecer o outro e, portanto, a aceitar as regras que valem para todos”. Existem também as plantações de cada família.

Brighenti (2001, p. 54), que pesquisou entre os Guaranis de Santa Catarina e da província de Misiones, explica como isso ocorre:

Como a terra nunca é apenas um simples meio de produção econômica, a produção também não é um bem acumulativo. Os Guaranis geralmente produzem para viver e, dessa forma, quanto maior é a capacidade de produção de uma família, menor é o tempo dedicado a essa finalidade. Não havia e não há, entre os Guaranis, a prática de armazenar excedentes na perspectiva de acumular, a não ser para a reprodução da espécie e na utilização do próprio grupo por ocasião das festas [...] A produção destina-se a um fim coletivo, a satisfazer as necessidades do grupo familiar, através do sistema de troca e distribuição entre as famílias nucleares.

O *tekoa*, vida e habitat Guarani, tem um aspecto de fundamental importância, a intensidade de suas relações de parentesco. As relações de vizinhança e de parentela é que possibilitam a economia de reciprocidade, mas um indivíduo terá mais prestígio se for mais generoso, não se ele conseguir acumular bens, pois a generosidade é contrária à lógica capitalista que elege o acúmulo de bens individuais.

Enquanto Sahlins (1988, p. 54) diz que os povos de ilhas e dos continentes asiático e americano incorporaram bem ocidentais e até pes-

soas enquanto forças indígenas, pois que “mercadorias européias aparecem como sinais de benefícios divinos e concessões míticas”, os nativos Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga vêm nas leis dos não-índios, nas possíveis parcerias e no respeito à natureza, a serem viabilizadas através do seu livre acesso à sociedade capitalista, mais do que benefícios divinos ou concessões míticas; vêm a concretização de que *Nhanderu* não se esquiva em “negociar” com eles para atualizar suas tradições. Mais que isso, sensibilizam os “mais próximos” para influenciarem as autoridades entre os não-índios a agilizarem os seus direitos.

Ainda no âmbito da categoria **atividade**, localizam-se a caça e a pesca. Segundo o cacique Nilo, a caça de animais pequenos na mata, como o tatu e a paca, junto com a pesca, que é pouca, contribuem com aproximadamente 5% a 10% da sua economia.

A caça de tatu é praticada eventualmente por aqueles que estão mais acostumados a entrar na mata, que não é extensa. No momento, não são encontrados outros animais. Por isso, cada família procura, na medida do possível, complementar sua dieta alimentar de carne comprando-a nos mercados em Paranaguá-PR. Algumas das famílias criam galinhas ou patos soltos no terreiro. O consumo comunitário de carne é previsto pelo cacique para os dias de festa, como Natal, Ano Novo, Páscoa, ou para quando acham que é o momento de fazer e saborear um churrasquinho juntos.

A segunda nova categoria nativa é o **trabalho**, que envolve tudo o que é feito para vender ou que é remunerado. O artesanato constitui 20% da sua economia. É confeccionado da matéria-prima coletada nas áreas da mata. Consta de balaios, miniaturas de animais silvestres feitos em madeira, abanos, paus-de-chuva, lanças, colares e pulseiras.

A gravação de seu CD *Mbora'i marae'i Guarani*, pelo Instituto *Nhemboete* Guarani, em 2002, também é considerado trabalho e, mais especificamente, artesanato; é vendido nos *shows* musicais que apresentam, periodicamente, junto com pulseiras e colares, entre outros.



Figura 2 - Mulher Mbya-Guarani faz artesanato

As famílias confeccionam o artesanato em casa. Quando têm, por exemplo, dois balaios grandes, ou entre três e quatro balaios médios, ou diversas peneiras ou miniaturas prontos, as famílias combinam com irmãos/irmãs a ida à cidade. As mulheres e as filhas maiores, em geral, irmãs, primas ou tias/sobrinhas saem juntas para a venda de artesanato, em Paranaguá. Combinam a ida, no dia anterior, com o cacique e aguardam no “portal” de chegada ou *Nanhaua*. São os homens, adultos, jovens ou adolescentes que conduzem os barcos, um a remo, outro com um pequeno motor. Eles costumam realizar a travessia em maior número do que o permitido e encontram dificuldade para levar o artesanato, pela falta de espaço. As vendas ocorrem nas lojas, com preço menor; na rua, ou de casa em casa, com maior lucro, porque abordam os turistas diretamente.

Com o dinheiro, fazem suas compras em família, não faltando em suas aquisições os alimentos de sua dieta alimentar, como fubá e melancia, mas também os refrigerantes, muito solicitados pelas crianças.

Segundo Nelson Ortega,

tempo atrás não era assim, mas agora tem que trabalhar com artesanato para poder arrumar comidinha para nossos filhos, para sustentar [...] o jeito é esse.

E, muitas vezes, não dá. Por isso, Nelson Ortega estava fazendo um curso em Guaraqueçaba e se preparando para trabalhar no turismo. Como funcionaria? Ele explica:

Quando o turista vem, levo ele e mostro como é que o índio faz como não faz. Esse aí é meu trabalho. Eu sou índio puríssimo. Se o turista

vem aqui, sem nada ele não pode chegar. Tem que comprar as coisas que nós temos. Porque o trabalho é de artesanato. A maioria que nós temos é só isso. Então o turista tem que levar coisinha para dar à criançada e comprar o artesanato.

Nelson lamenta que sempre que vai a Paranaguá vende para as lojas, mas “vende baratinho”. Diz que os filhos estão sendo preparados para fazer artesanato, porque, além de estudarem na aldeia, “Guarani tem que trabalhar”.

As alternativas da venda de artesanato aos lojistas ou aos turistas lembram os comentários de Lanna (2001) a respeito de Dumont (2000), dos quais depreende-se que mercadoria e dádiva convivem hierarquicamente. Isto pode ser observado na desigualdade que a dádiva promove no comércio do artesanato Mbya-Guarani com os lojistas da cidade, pois os donos da loja pagam o que querem aos Mbya-Guaranis, mas o que eles querem é considerado “baratinho” pelos artesãos indígenas. Os lojistas têm, nesse momento, superioridade hierárquica, que engloba os membros da comunidade da ilha da Cotinga. No entanto, a partir do momento em que os Mbyas vendem diretamente para os turistas e estabelecem seu preço, passam a ter certa superioridade hierárquica por englobarem alguns aspectos da sociedade capitalista a que os lojistas representam, pois fazem um preço mais próximo do que querem. Em outras palavras, no âmbito do trabalho artesanal, os Mbya-Guaranis, ou incorporam sua mercadoria ao sistema capitalista e não preservam sua autonomia, ou vendem diretamente aos turistas, ou de porta em porta, e preservam maior grau de autonomia.

Não existe entre eles a avidez de trabalhar para guardar dinheiro. Se já fizeram o suficiente para comprar alimentos e viver bem (= ter orgulho de ser Mbya-Guarani, viver no mato, não perder a postura, e viver na religião), preferem utilizar o tempo para as visitas de parentesco. Com desenvoltura, Dionísio manifesta seu ponto de vista sobre os não-índios:

É um absurdo os não-índios ficarem juntando tanta coisa. Nós não guardamos nada.

São considerados também componentes da categoria **Trabalho** ministrar aulas, ser agente de saúde indígena, ser agente de saneamento básico, ser membro da Organização Não Governamental *Mbaraete* ou da Associação indígena do litoral de Paranaguá, que abrange Cotinga, Superagüi e Guaraqueçaba.

Quanto aos critérios de utilização do dinheiro, a partir dos benefícios de aposentadoria e de outros salários provenientes de participações em cursos de saúde e de infra-estrutura, que constituem 15% de sua

economia, são empregados para pagamentos de despesas, como conta de celular, compra de alimentos para a família, fumo e erva-mate para os rituais religiosos.

A propósito, Brighenti (2001, p. 57) comenta:

Verifica-se que em casos de recebimento individual de salários, como ocorre com professores, agentes de saúde e outros, vai se criando uma diferenciação, pois este ganho é consumido no núcleo familiar e raramente repartido. Pode-se concluir que nesse sistema, a economia se concretiza sobretudo na produção de alimentos e como o salário não é o produto coletado ou colhido na lavoura, tem-se dificuldade na sua distribuição. Ou, talvez, a espécie monetária tenha outra conotação e simbolicamente não é interpretado como um bem a ser distribuído.

Na ilha da Cotinga, o salário que recebem é dispendido com as próprias famílias. Note-se que eles não gastam com aluguel, impostos, água, luz, travessia e com instrumentos de trabalho, que são fornecidos pela Funai.

Quando não existe mais comida na maioria das casas, Dinarti e Maria se preparam para “pedir coisas” em Paranaguá. Dinarti me explicou:

quando vamos ‘pedir’ na igreja evangélica Bom Pastor, sempre voltamos com alguma coisa. Em troca temos que participar das orações deles. Melhor se não precisasse pedir, se tivesse tudo aqui na aldeia.

Há aqui um padrão de dádivas minimamente aceito pelos Mbyas, pois seria “melhor se não precisasse pedir”. Ao pedir alimentos, recebem e não se negam à relação proposta pelos evangélicos, que é uma forma de retribuir, mas não se sentem obrigados a participar sempre e me deixaram claro que participar algumas vezes não indica que se tornarão evangélicos também.

As doações e as relações

Dos 100% de recursos econômicos com que os Mbya-Guaranis da ilha da Cotinga podem contar, entre 30% e 35% são complementados por doações por parte dos não-índios, o que ocorre por grupos governamentais, ONGs e alguns turistas que os doam à Funai ou levam diretamente à ilha. Os alimentos doados a Funai são catalogados em porções específicas para cada uma das famílias e lhes são entregues, conforme pedidos anteriormente feitos, ou a todos em datas especiais como o Natal.

Observo que a necessidade de doações não é recente. Desde 1984, existem registros de que elas faziam parte do contexto dos Mbya-Guaranis na ilha da Cotinga. Questiono como nesses 22 anos a necessidade de doações

tem sido a mesma ou em maior continuidade? Dionísio me disse que

o certo seria a gente se sustentar sozinho. Hoje a gente é um pouco incapaz de pedir as coisas para as pessoas.

Cristino me explicou que

o *jurua* dá cesta básica, às vezes coberta, às vezes roupa velha. Levando na aldeia a gente aceita.

E será que a doação¹⁵ seria a marca do atrevimento dos não-índios ou ajudaria a reduzir seu “atrevimento”?¹⁶ Seria esmola? Tanto Dionísio quanto Cristino concordam que a doação é bem-vinda porque só acontece se as pessoas têm vontade de ajudar e porque acreditam que aqueles que doam sentem que doar é um dever. Assim, ao doarem, estariam diminuindo seu “atrevimento”.

Embora eles não usem o termo “esmola”, ao perguntar a Cristino se é um atrevimento pedir esmola, ele me respondeu.

Eu sei o que vocês chamam de esmola, é diferente, não pelo fato de pedir, mas pelo fato de pedir para qualquer um: uma esmolinha pelo amor de Deus...

Ou seja, a ação de pedir, se há possibilidade de troca, faz parte do seu circuito, por envolver pessoas que continuam a relação. Totalmente sem sentido é quando a outra pessoa é uma desconhecida, isto é, não dará continuidade à relação; resolve somente uma emergência biológica ou material¹⁷, não cria relações humanas continuadas.

Relações e demandas por objetos, dinheiro e o “fascínio” pela cidade

Mercadorias (objetos), dinheiro e roupas estão incorporados no dia-a-dia dos Mbya-Guaranis de tal modo que esses itens poderiam ser vistos como necessidades criadas a partir de sua relação com os *juruas*. Se há uma dependência, logicamente não é de mercadoria e nem a dependência existe porque houve contato com o *jurua*, como também observa Gordon (2003) em seu estudo com os Kaiapós. O desejo localiza-se no grau da sociocosmologia no qual os *juruas* e as mercadorias estão envolvidos e que por isso as torna também importantes.

Desde a década de 1980, eles mostravam desejo por alguns objetos dos *juruas*, como camisas para jogar futebol no campo da ilha da Cotinga e, atualmente, por roupas e objetos que os não-índios utilizam. O uso de objetos ocidentais entre os Mbya-Guaranis de Bracui-RJ é citado por Litaiff (1996). Esta não é prerrogativa dos Mbya-Guaranis, mas também dos Kaiapós (Gordon, 2003), dos Cintas-Largas (Dal Poz, 2004), dos Katukinas (Lima, 2000) e de muitos outros.

Na ilha da Cotinga, os objetos ocidentais utilizados com apreço pelos homens e mulheres, jovens e crianças, são tênis, relógios de pulso, TV portátil à luz solar, calças jeans, rádios portáteis, entre outros. Algum adolescente visitante utiliza *walk-man*, que passa de mão em mão para que todos possam “experimentá-lo”. Um professor, que devido ao curso de magistério viaja para Santa Catarina, costuma comprar nas lojas máquina fotográfica, rede de dormir e calça jeans. Uma vez na aldeia, eventualmente, vende os objetos a quem se interessar, que é quase sempre para um(a) aposentado(a).

As jovens compram saias coloridas, calças compridas, óculos de sol, brincos, anéis e batom. Em geral, solicitam às visitantes alguns desses objetos, em contraste com as mulheres mais velhas que solicitam ferro de passar com brasa, roupas, alimentos, lençóis e colchões, e dos homens mais velhos, que solicitam roupas e alimentos. Àqueles que conhecem mais, solicitam erva-mate e fumo, produtos que, ao ingressarem no mundo Mbya, recebem atribuição específica. A erva-mate lhes dá a agilidade do caminhar rápido e leve. O fumo é um dos componentes mais importantes de seus rituais religiosos e de seu cotidiano.

O fascínio pelos objetos que estão na cidade e a procura de se vestir como os não-índios são iniciativas também de outros povos indígenas. Lima (2000, p. 47-9) diz que os Katukinas “em dia de pagamento vão imediatamente ao estabelecimento bancário e, em seguida, ao comércio, sempre vestidos das melhores roupas”. E, ainda, que “a cidade, apesar de atrair pelo volume de bens industrializados em circulação, também amedronta [...]. Há muitas pessoas, muitas mercadorias [...]”. Defende que a proximidade com a cidade “não revela identificação maior dos Katukinas com os bens e valores “civilizados”.

Para os Yawanawas, “a cidade exerce uma espécie de atração fatal pelo seu movimento e pelas novidades. Lá tem televisão, ruas, muita gente [...]” (Naveira, 1999, p. 11). E, assim, poderiam ser citados muitos outros grupos indígenas, como os Cintas-Largas, pesquisados por Dal Poz (2004), que chegam a fazer uma lista de materiais importados das cidades e os incluem no rol da coleta, assim como coletam mel ou frutos no mato.

Além dos Mbya-Guaranis importarem os objetos que os não-índios utilizam, buscam de alguma forma aproximar-se deles não só para cobrar a “contraprestação tardia”, através de sua luta junto às instâncias superiores para a prática das leis justas, mas pelo respeito recíproco no que existe de convivência possível. E sempre existe, mesmo se a nossa é uma sociedade “atrevida”.

Relações com a “sociedade atrevida”

Para os Mbya-Guaranis, a nossa é uma “sociedade atrevida”. Por quê? Basta acompanhar um fato narrado pelo professor Dionísio, membro do coral constituído por 28 integrantes, jovens e adolescentes de sua comunidade, que tem como objetivo cantar os hinos de suas tradições e dançar em *shows*, a convite da sociedade não-índia, oportunidade em que vendem CDs, colares, braceletes, miniaturas de animais, diversos outros objetos de artesanato e partilham entre si o dinheiro.

Dionísio me contou que, de início, o grupo apresentava-se na aldeia para os turistas que os visitavam. Por meio da Funai, passaram a realizar visitas nas escolas de Paranaguá-PR. Em 1998, participaram de uma campanha de combate ao crime e ao uso de drogas entre os adolescentes na Favela da Rocinha, no Rio de Janeiro. Não sem ironia, foram eles convidados para cantar e, quem sabe, contribuir para conter a violência naquela cidade.

Como as escolas os recebiam bem e lhes proporcionavam a possibilidade de trocarem experiências, através das apresentações e do convívio com os alunos, após as reuniões, enquanto tomavam juntos os alimentos, os Mbyas consideravam que esse espaço se constituía como prolongamento de suas trocas na comunidade interna, como explica o professor:

Diante da curiosidade dos alunos a respeito da nossa religião e ‘cultura’, tivemos a idéia de entrar mais no mundo dos *juruaas* para mostrar nosso jeito de viver, mas sem nenhum atrevimento¹⁸. Contávamos sobre nossas vidas, tomávamos lanche junto com os alunos e nos sentíamos felizes por sermos bem recebidos. Passamos também a nos apresentar em teatros, viabilizados pela Funai ou pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente do Estado do Paraná, através das Secretarias de Cultura de Paranaguá ou de Curitiba.

Até então, o grupo recebia uma cesta básica, mas se nada recebiam não se importavam, pois estavam contentes por terem a possibilidade de falarem de sua “cultura”, ou seja, de suas tradições.

No entanto, um fato os despertou para uma outra perspectiva com a qual teriam que conviver dali para frente. Entraram num outro cenário. Foram convidados a exibirem seu *show* em casas de teatros maiores. Da mesma forma que nas escolas, não estipularam preço antes. E então aconteceu algo que fez tudo mudar, como me relatou o professor Dionísio:

Observamos que embora nós não tivéssemos estipulado preço, inicialmente, nos eventos realizados em teatros, cobravam-se ingressos. Nós acreditávamos que esse dinheiro fosse distribuído e que uma parte nos pertenceria, pois a imprensa noticiava que nossa presença era importante e éramos apresentados como pessoas até certo ponto exóticas naquele meio.

Mas isso não aconteceu. O dinheiro dos ingressos não foi partilhado com eles.

Passada a apresentação, os artistas indígenas, além de não terem recebido parte do dinheiro, deixaram de ter importância, pois o *show* havia terminado.

E o que fizeram os Mbyas após essa experiência? Dionísio conta:

pensamos muito e achamos que tínhamos que usar as mesmas armas para transitar entre os *juruaas*. Entendemos que tínhamos que ser atrevidos também, ou seja, decidimos que passaríamos a combinar o preço antes e, inclusive, a não aceitar somente cestas básicas, como acontecia, mas estipular um preço um pouco mais alto para não nos sentirmos tão mal. E assim fizemos.

A narrativa deixa claro o protagonismo dos componentes do coral, ao se rebelarem contra a situação vivenciada, e a agência do grupo em relação aos não-índios. No entanto, embora estabeleçam seu preço, constatam não serem atendidos da forma como acham que deveriam. As escolas ainda remuneraram melhor do que o Estado. Embora a assimetria continue, passou a existir por parte dos Mbyas uma consciência crítica maior diante da lógica desse mercado.

A observação por parte dos Mbya-Guaranis quanto à noção de “atrevimento”, que é de imposição, estabelecimento de preço, subestimação de pessoas de outras etnias, após atingir o objetivo, aproxima-se da noção de historicidade quente de Lévi-Strauss (1998). No texto *Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado*, enfatiza-se que as “sociedades outrora frias se aquecem quando a história as traga e as arrasta (como se observa nas duas Américas, onde os povos indígenas, assumindo seu passado, descobrem que têm interesses comuns e se agrupam em nações para defendê-los)” (Lévi-Strauss, 1998, p. 2). Em seu discurso, Dionísio mostra que a temperatura de sua sociedade na Cotinga esquenta diante da exploração da “sociedade atrevida” e eles tomam posição para defender seus interesses juntamente com outras comunidades Guaranis.

Como isso acontece? Eles se beneficiam da oportunidade dos *shows*, entre outras, para divulgar a atualização do seu *nhandereko*. Isso mostra que sua “cultura” “[...] é algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados [...]”. (Carneiro da Cunha, 1986, p. 101)

A sociedade “atrevida” não dita todas as normas aos Mbya-Guaranis. Se pareceu aos Mbya-Guaranis um modo tão “atrevido” o colocar preço num *show* sem a correspondente partilha com os artistas, é porque na lógica ou matriz Guaraní as coisas se processam diferentemente.

A prática interna do modo de ser não impede aos Mbya-Guaranis incorporarem práticas da realidade “atrevida” ou capitalista, como fazem nas apresentações de seu coral em *shows*, em troca de dinheiro, pois a realidade não-“atrevida” tem também uma capacidade própria de incorporar culturalmente, ou englobar, a lógica capitalista. (Sahlins *apud* Lanna, 1995, p. 208).

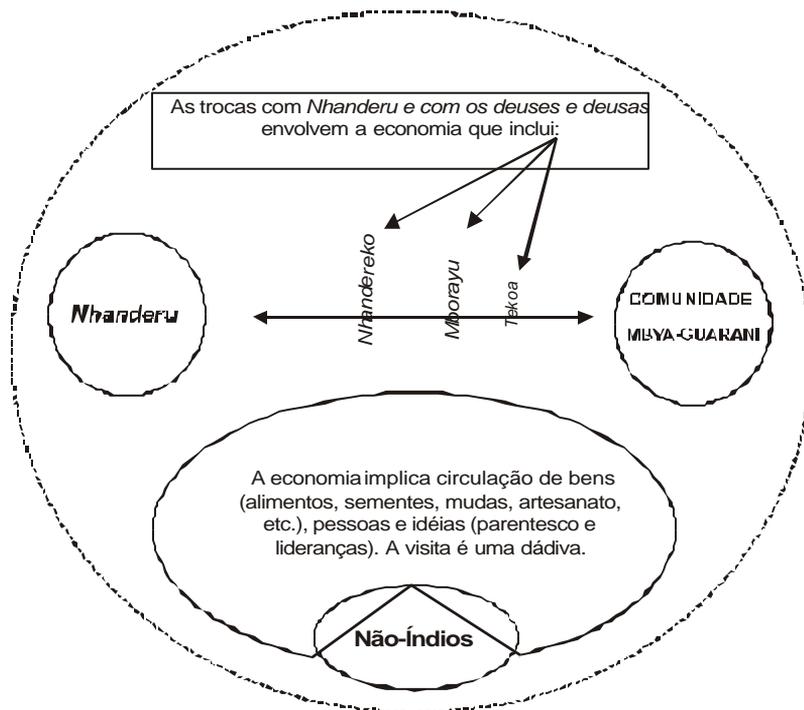


Gráfico 3 – circuito da reciprocidade dos Mbya-Guaranis com Nhanderu

No Gráfico 3, estão os componentes do circuito da reciprocidade dos Mbya-Guaranis com *Nhanderu*. Observe-se que os não-índios ou a sociedade “atrevida” estão ali incluídos.

Na lógica própria que imprimem consciente ou inconscientemente a tudo o que fazem, não importa se estão comprando no mercado dos *juruaas*, há algo mais. Ao que não pertence às suas tradições, eles imprimem mentalmente imagens e princípios de seu próprio circuito de reciprocidade, que envolve o *nhandereko* “nosso jeito de ser”, o *mborayu* (amor), o *tekoa* (aldeia), a troca de alimentos, sementes, mudas, colares; a circulação de pessoas e de idéias, através do parentesco. A visita é uma dádiva.

Concluo que as trocas de dádivas, conceito de Mauss que orientou este artigo e minha pesquisa de mestrado, tornaram-se essenciais para

perceber a lógica não-capitalista ou “não-atrevida”, presentes tanto na organização familiar quanto na organização comunitária, econômica, de parentesco e religiosa dos Mbyas-Guaranis. O capitalismo, portanto, não é algo generalizado, mas se alterna com as sociedades não-“atrevidas”.

Notas

¹ Grafa-se Mbya-Guarani ou os Mbya-Guaranis, de acordo com a comunidade da ilha da Cotinga.

² Segundo o professor Dionísio, “a aldeia é o *teko*, nossa vida. *Tekoa* é o nosso habitat, é a nossa aldeia”. *Pindoty* quer dizer local de muito coqueiro.

³ Decreto de homologação s/n 16/5/64.

⁴ A igreja, dedicada a Nossa Senhora das Mercês, foi construída no ano de 1677 por Manoel de Lemos Conde, provedor das Minas de Paranaguá. (Vieira dos Santos, 1952). Posteriormente, foi demolida em 1699 por Antonio Morato, seu filho. Como os fiéis insistissem, foi iniciada a reconstrução em 1955; em 17 de março do mesmo ano, em procissão, a imagem retornou à capela que foi finalmente reconstruída em 1993. No momento, existem algumas discussões sobre projetos de reconstrução do patrimônio histórico.

⁵ A mobilidade Guarani envolve aspectos específicos de sua lógica, conforme abordei em minha dissertação: conflitos internos com outros grupos indígenas; mortes de parentes; “indícios” dos ancestrais; conflitos internos e visitas de parentesco.

⁶ Os deuses e as deusas guardiões têm a tarefa de protegê-los. Lembram os anjos da Igreja Católica, da mesma forma que o seu batismo lembra o batismo das crianças na religião católica. O que dizem essas semelhanças, entre outras? Que eles, por meio de sua matriz de transformação, em vez de pensarem como os Outros, reorganizaram e continuam reorganizando os discursos religiosos culturais, dando-lhe um sentido próprio.

⁷ Entende-se aqui por economia o significado de trocas ou relações que ocorrem entre Mbyas-Guaranis; entre Mbya-Guaranis, Nhanderu e os deuses nominadores e entre Mbya-Guaranis e os não-índios. Trocas que envolvem mercadorias e dádivas; negociações e incorporações de nomes, herança e parentesco (dos deuses); assessoria, divulgação das tradições, respeito pelos direitos dos Mbya-Guaranis (por parte dos não-índios); as doações e o fortalecimento do *nhandereko*, “nosso jeito de ser” (entre os Mbya-Guaranis).

⁸ Minha dissertação relato também os quatro paraísos descritos por Cadogan (1948, p. 8); as almas masculinas e femininas descritas por Ladeira (1992, p. 125-32); o esquema cosmológico tridimensional focado por Litaiff (1999) e as localizações aproximadas das moradas dos seres celestes relatadas por Guimarães (2003, p. 177).

⁹ Diferentes comunidades Guarani posicionam de modo específico os domínios dos deuses, a partir de suas interpretações e reinterpretações. Isso indica que cada comunidade, a seu modo, atualiza seus significados e suas explicações, ao considerarem não somente suas tradições, mas também a realidade envolvente, que, também ela, manifesta-se diferentemente aos Mbya-Guaranis. Uma melhor compreensão

de seu *nhandereko* envolve, portanto, não somente uma comunidade, mas as suas comunidades em rede, sempre em movimento.

¹⁰ Os Mbya-Guaranis da Cotinga são bilíngües (guarani e português). Alguns deles são trilingües (guarani, espanhol e português).

¹¹ O comparativo está mais completo na minha dissertação de mestrado (site http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=8050) e no meu artigo “Economia e trocas entre Deuses e Mbya-Guaranis na ilha da Cotinga, em Paranaguá-PR, e seu ‘Nhandereko’, nosso jeito de ser”, no *Boletim do Instituto Histórico e Geográfico do Paraná*, v. LVII – ano 2006, Curitiba: IHGPR, 1918-2005, 2006, p. 111-38, ISBN 85-88190-78-8.

¹² A leveza do corpo é, segundo o professor Dionísio, sinônimo de “mente limpa, espírito suave e tranqüilidade”.

¹³ *Juruas* são, de acordo com o professor Dionísio, os não-índios ou os “brancos”.

¹⁴ Comunicação pessoal por e-mail em 21 de junho de 2006.

¹⁵ Doação não só de alimentos e roupas, coisas materiais, mas também de ajuda, de facilitação para que eles consigam realizar o que desejam.

¹⁶ Na comunidade Cotinga, atrevimento é o estabelecimento de preço para tudo e a subestimação das pessoas.

¹⁷ Sobre o sentido atribuído pelos Mbya-Guaranis aos alimentos industrializados, escreverei em outro momento.

¹⁸ Sem atrevimento: sem imposições, sem estabelecimento de preço, sem subestimação de pessoas.

Referências

ARGÜELLO, Cândida Graciela C. O rito de nomeação numa aldeia Mbya-Guarani do Paraná. *Revista Diálogos*, Maringá, v. 2, p. 229-31. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/publicacoesdhi/dialogos/volume01/vol02.htm>>. Acesso em: 27 fev. 2006.

BONAMIGO, Zelia Maria. *A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga, em Paranaguá-PR*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFPR, Curitiba, 2006.

BRIGHENTI, Clóvis A. *Integração e desintegração: Análise do tratamento dispensado pelos Estados brasileiro e argentino ao povo Guarani de Santa Catarina e da província de Misiones*. Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina) – PROLAM/USP, São Paulo, 2001.

CADOGAN, Leon. *Ayvu rupyta: textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. XVI, 1959 e 1997.

Cânticos eternos Guarani Mbora’i Marae’y Guarani. [CD-ROM] Produção: Instituto Nhemboete Guarani. Gravado em 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução: Nícia

- A. Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.
- COSTA, Wanderlei Flores. *Ilha da Cottinga*. Curitiba: Funai, 29 mai. 1986. (Xerox).
- DAL POZ NETO, João. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH/Unicamp, Campinas, 2004.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- GORDON, César. *Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebênjôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.
- GUIMARÃES, Sílvia. A marcha cerimonial Guarani-Mbyá. *Anuário Antropológico 2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 151-2.
- KRAEMER, Guilherme/ TERRA MATER. *Análise de solo, ilha da Cottinga*. Junho de 2006. Comunicação pessoal por e-mail em 21 de junho de 2006.
- LADEIRA, Maria Inês. *Yvi Pau ou Yva Pau*. Espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus. [s. l.], Centro de Trabalho Indigenista, 1990.
- _____. *O caminhar sob a luz – território Mbya à beira do oceano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PUC-SP, São Paulo, 1992.
- _____. *A necessidade de novas políticas para o reconhecimento do território Guarani*. Texto apresentado no 49º Congresso Internacional de Americanistas - Quito, mimeo, 1997.
- LANNA, Marcos. *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste Brasileiro*. São Paulo: Unicamp, 1995.
- _____. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n.14, p.173-94, jun. 2000. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf> >. Acesso em: 10 mar. 2005.
- _____. Marshall Sahlins e as cosmologias do capitalismo. *Mana*, Rio de Janeiro, n.1, v.7, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p.105-17, out. 1998.
- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- _____. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil*. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade de Montreal, Québec, 1999.
- LIMA, Edilene Coffaci de. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a natureza*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MATTEI, Lauro Francisco. *Relatório de viagem*. Curitiba: Funai, 14 a 15 jul., 1987.
- MELIÀ, Bartomeu. *Ñande reko, nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. Los

Guarani-chiriguano, v. 2, La paz: Centro de Investigación Y Promocion Campesina (CIPCA), 1988.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. *El don, la venganza y otras formas de economia guarani*. Assunção: CEPAG, 2004.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Tradução: Estevão Pinto. 2. ed. São Paulo: Nacional: USP, 1979.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil Meridional. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992.

NAVEIRA, Miguel Alfredo. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1999.

NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas da criação e destruição do mundo*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Tradução: Estevão Pinto. 2. ed. São Paulo: Nacional: USP, 1979.

OLIVEIRA, José João. *Relatório da ilha da Cotinga*. Curitiba: Funai, 14 nov. 1984. (Xerox).

OLIVEIRA, José João, SUNDFELD e CAIANA. *Presença indígena na ilha da Cotinga*. Curitiba: Funai, 7 maio 1984. (fotocópia)

PACIORNIK, Moysés. *Quem mata índio?* Curitiba: Barddal, 1991.

SAHLINS, Marshall. Political power and the economy in primitive society, in: DOLE, G. E.; CARNEIRO, R. L. *Essays in the science of culture*. Nova York: Thomas Y. Crowell, 1960.

_____. *Cosmologias do Capitalismo: o setor trans-pacífico do 'sistema mundial'*, Anais da XVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Campinas, IFCH, 1988.

SARAIVA, Maurício Paredes. *Relatório de viagem*. Curitiba, 27 jun. 1987. (xerox).

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SILVA, Carmen Lucia da. *Relatório de viagem para ilha da Cotinga*. Curitiba: Funai, 17.12 a 20.12, 1986. (Xerox).

VIEIRA DOS SANTOS, Antonio. *Memória histórica de Paranaguá*. Paranaguá, 1952.

Recebido em 25 de junho de 2006.

Aprovado para publicação em 5 de fevereiro de 2008.