

# GUARANI: ALTERIDADE, RECIPROCIDADE E AMBIVALÊNCIA<sup>1</sup>

**Julia Darol Dall'Alba** – CNEC/Osório

Mestre em Letras, cultura e regionalidade – UCS/UFRGS

E-mail: juliadarol@gmail.com

Fone: 51 999433705

**Bruno Affonso Muck**

Graduando em música popular – Instituto de música – UFRGS

E-mail: brunomuck@hotmail.com

Data de recepção: 08/10/2015

Data de aprovação: 04/12/2015

## Introdução

A história dos povos indígenas situados em território brasileiro é tradicionalmente contada como a crônica de seu descimento, redução e extinção, confundindo-se com a história da sociedade nacional envolvente, de modo a tornar sua etnicidade e comunidade invisíveis, a fim de dar continuidade ao projeto de expansão da civilização ocidental. Deixa-se de contar a história própria desses povos para reduzi-los através da crônica de sua integração à civilização - vista como um processo inexorável - a um tipo específico de sertanejo, de índio descaracterizado. Aldeados pelas missões jesuíticas e ameaçados pelos bandeirantes, os Guarani engendraram um firme processo de resistência cultural, sendo que os grupos que encontramos atualmente no território sul-brasileiro – Mbya, Nandeva e Kaiowá – descendem daqueles que fugiram da dominação colonial e espiritual em direção às matas, reelaborando um modo próprio de ser e conceber o mundo ao longo da história de acordo com sua criatividade cultural e suas relações com o ambiente e com os outros.

A análise de estudos de etnologia feitos a partir do século XX - especialmente aqueles feitos a partir dos anos 70, que buscavam compreender as sociedades tribais a partir da análise de sua estrutura e funcionamento internos - aliada à leitura crítica dos relatos de cronistas europeus do período colonial e da política indigenista brasileira, bem como à etnoarqueologia, permitem a nós reconstituir mais precisamente a imagem e a história dos povos indígenas, a fim de compreender como estes se situam diante da civilização ocidental. O estudo específico dos povos Guarani justifica-se pelo drama vivenciado especialmente pelos Kaiowá - e também pelos Mbyá e Nandeva - diante da expansão agrícola no centro-sul do Brasil e pelo vigor de sua resistência cultural mesmo após 500 anos de contato com a ordem nacional. Além disso, compreender o outro em toda sua diferença, em invés de buscar reduzi-lo a outro eu para permitir sua dominação, permite a nós criticar nossas concepções

<sup>1</sup> Ensaio produzido a partir da pesquisa realizada para a VI Mostra de Iniciação Científica Integrada da CNEC Osório, em 2015.

culturais e sua suposta universalidade, compreendendo mais precisamente como funciona a Cultura.

O estudo etnológico clássico dos Guarani foi desenvolvido no século XX por Curt Nimuendaju, Alfred Metraux, Egon Schaden, Pierre e Helen Clastres, acumulando contribuições diversas a respeito do seu modo de ser, com foco especial na relação entre a mitologia e as grandes migrações Guarani. A temática da Terra Sem Mal e a concepção do iminente fim do mundo são exploradas de diferentes maneiras, alguns atribuindo um caráter exógeno aos fenômenos supracitados e outros atribuindo a eles um caráter endógeno. Além disso, dentro de cada concepção ainda existem explicações divergentes. Devido à ênfase no aspecto religioso da cultura Guarani, foram negligenciadas as possíveis análises a respeito da organização social baseada no parentesco e no sistema econômico. Este ensaio procura fazer um apanhado geral de todas as dimensões do modo de ser Guarani, no entanto, sem almejar uma exposição sistemática de largo alcance teórico, mas sim propor uma reflexão crítica sobre os resultados apresentados.

## Resultados

No período pré-colombiano, a bacia dos rios Paraguai, Paraná e da Prata era dominada por povos da tradição cultural Guarani, pertencente ao tronco linguístico Tupi-Guarani. Esses povos migraram da bacia Amazônica até o cone sul, ocupando partes dos estados da região sul do Brasil, do Mato Grosso do Sul, de São Paulo, do Rio de Janeiro, do Paraguai e da Argentina. Desse modo, ocuparam grandes extensões de floresta tropical e temperada, através de migrações motivadas por interesses econômicos, religiosos e militares inter-relacionados. Nas regiões mais férteis, alcançaram uma alta população e densidade demográfica, apresentando um complexo cultural simbólico altamente sofisticado, bem como formas peculiares de adaptação ecológica e organização social. Apresentam muitos traços em comum com outras tribos da família Tupi, o que legou à Antropologia inúmeros juízos e generalizações impróprias a respeito da identidade cultural Tupi-Guarani.

Os anos iniciais do contato entre os índios Guarani e os europeus se basearam nas relações de escambo e cunhadismo, desenvolvidas em função do princípio do “vir-a-ser outro” que rege a cosmologia Guarani, segundo o qual esses povos demonstraram-se abertos ao contato com os *juruá* - como eram chamados os europeus, devido a suas longas e vermelhas barbas - a fim de incorporar certas qualidades úteis para seu modo de ser. Através do escambo realizou-se a difusão de elementos culturais europeus - o machado de ferro, por exemplo - que criaram paulatinamente uma relação de dependência dos Guarani em relação aos *juruá*. O cunhadismo, por sua vez, foi a base para alianças políticas que familiarizaram o europeu com o ambiente e o povo que o ocupava, abrindo caminho para a dominação colonial posterior.

Passados esses anos iniciais, os *juruá* deram início ao empreendimento colonial, encarregando degredados de seus países para subjugar tribos hostis e desbravar a natureza, bem como índios aliados para a captura de nativos a serem utilizados como mão-de-obra escrava na empresa canavieira. Enquanto a exploração inicial da mão-de-obra indígena foi justificada pela noção de que os nativos não possuíam alma - e tampouco fé, lei e rei - assim que se chegou ao consenso que, de fato, os índios possuíam uma alma, o caminho tomado foi o da catequese junto à civilização.

Diante da grande mortandade e da desagregação do sistema social Guarani, decorrente do aldeamento missionário, bem como devido à constante ameaça de bandeirantes paulistas,

deflagraram-se, para além da resistência pacífica, movimentos de anti-batismo, em que profetas, apropriando-se do discurso messiânico cristão, exortavam os índios a retomarem seus nomes tribais. Os Guarani encontrados atualmente descenderam dos *Kaaguá* - denominação genérica que significa habitantes da mata - que fugiram da dominação colonial em grandes migrações, visando atingir a Terra Sem Mal, resistindo historicamente a expansão das fronteiras da civilização no processo de constituição de sua identidade, constituindo, no presente, um *teko* (modo de ser) com base em um *ñande reko* (modo de ser dos antepassados), fundamentado em uma lógica social interna.

O *ñande reko* (modo de ser dos antepassados) dos Guarani, compreendendo de maneira integrada as esferas religiosa, econômica e política da vida social, é renovado, no presente, através de sua complexa mobilidade e vida ritual, que dão sentido e orientação temporal a esse povo de acordo com suas concepções mitológicas e saberes científicos milenares, construindo socialmente uma noção de pessoa atrelada ao corpo como elemento marcado pela ambivalência entre a animalidade e a divindade. A *teko'a* é o meio de realização do *ñande reko* que se dá em condições socioecológicas favoráveis à medida que permitem a adaptação ecológica ao meio segundo as concepções cosmológicas Guarani. O *ñande reko* é tanto baseado nas relações interiores ao mundo Guarani e nas relações deste com seus outros quando reformulado diante da alteridade, obedecendo a uma lógica que oscila da antropofagia à reciprocidade (*mborayú*), compreendidas em função de uma multiplicidade de perspectivas - pontos de vistas que criam o sujeito - inerentes aos seres humanos e não-humanos, sendo estes os brancos, os demais grupos tribais indígenas, os animais, os mortos e os deuses.

As estruturas da sociedade Guarani são dispostas em ordem ascendente de abrangência: *teýy*, a família extensa sob comando do *teýy-ru*; *amundá*, a aldeia sob comando do *tuvichá*; *teko'a*, um conjunto de aldeias e seu território sob o comando do *mboruvichá*; e *guará*, o conjunto das *teko'a*s. A base da organização social está nas relações de consanguinidade e afinidade, sendo que se reconhece o papel tanto da maternidade como da paternidade na descendência, engendrando arranjos complexos que revelam a ausência da hereditariedade na ocupação de postos especiais e a associação da residência pós-matrimonial ao prestígio do chefe de cada família extensa. Embora, tradicionalmente, a descendência seja patrilinear, devendo o homem mudar-se para a casa de seu sogro, constituindo assim uma residência uxorilocal. O prestígio do homem em sua nova casa aumenta à medida que gera filhos para o *teýy*, aumentando a produtividade de sua família nuclear para a família extensa.

Uma vez que o parentesco constitui-se como um assemelhamento ativo dos indivíduos mediante o compartilhamento e fluídos corporais, sexuais e alimentares, os vínculos de fraternidade e maternidade estendem-se para além da consanguinidade, podendo ser criados proximidade, englobando como parentes todos os membros de uma família extensa. Além disso, tendo em vista que o casamento - uma relação de afinidade entre outros, baseada na Sociedade - cria vínculos entre diferentes famílias extensas e dá origem a novos laços de parentesco - uma relação de consanguinidade entre mesmos, baseada na Natureza - surge então uma coesão aldeã, apesar da fragmentação econômica. O casamento surge como uma possibilidade de se incorporar politicamente o outro, resolvendo através da socialidade a incompatibilidade natural. Há de se notar que, para o estabelecimento de relações de afinidade, é necessário que haja certo afastamento, em contraposição à proximidade dos laços de parentesco, revelando a necessidade da alteridade para o estabelecimento da identidade. O cunhadismo, marca das alianças firmadas inicialmente entre europeus e indígenas,

fundamenta-se na incorporação do outro a fim de que se absorvam novas vantagens e qualidades.

A dimensão econômica do *ñande reko* baseia-se principalmente na agricultura, com ênfase variada na caça, pesca e coleta de acordo com a disponibilidade de recursos naturais. A divisão social do trabalho se dá de acordo com idade e sexo, sendo os homens adultos responsáveis pela derrubada das matas e preparo dos solos no sistema de coivara, pela caça e pela pesca e as mulheres adultas pelo cultivo da roça – com o auxílio de seus filhos, que desenvolvem também atividade de pesca – e pelas atividades domésticas – com o auxílio de suas filhas. Os indivíduos adultos, após certa idade, deixam de trabalhar nas matas e roças, encarregando-se o avô (*Tamoi*) e a avó (*Jari*), valorizados por sua sabedoria, principalmente de transmitir a tradição às crianças e de representar a *teýý* diante da *teko'a*, desempenhando papel de liderança política e/ou espiritual.

As espécies cultivadas na agricultura são o milho, mandioca, batatas, feijão andu, amendoim, cará, abóboras, repolhos, bananas e ananás – abacaxi – etc., enquanto a caça e a pesca proporcionam uma complementação proteica para a dieta dos indivíduos, além de terem uma importância simbólica para os homens adultos, uma vez que permite a expressão e o exercício de seus atributos corporais próprios: a força e a agilidade. O artesanato manifesta-se nos trabalhos de cerâmica, redes e cestos, no entanto, não constitui uma atividade especializada, ou seja, é incapaz de diferenciar a sociedade em um substrato urbano e outro rural. É desempenhado tanto por homens como mulheres e adquire, atualmente, uma importância fundamental para a reprodução de grupos Guarani que vivem em beiras de estrada ou na cidade, visto como uma dádiva legada por Deus para tornar viável a interação com o homem branco e reprodução dos Guarani na “terra dos males sem fim”.

A família extensa (*teýý*) – união de inúmeras famílias nucleares em uma casa-grande sob o comando de um patriarca (*teýý-ru*), geralmente o avô (*tamoi*) – constitui a unidade elementar de produção e consumo. Ou seja, cada família extensa compõe uma unidade doméstica que trabalha para seu próprio consumo diário, de modo que as relações de trabalho na sociedade confundem-se com as relações de parentesco. A existência de uma produção aldeã é condicionada por condições ecológicas favoráveis, não sendo, portanto, uma regra aplicável a todos os contextos de adaptação. Calcula-se que a carga diária de trabalho não passa de 4 horas, sobrando bastante tempo para atividades rituais, lúdicas e religiosas. Por outro lado, o trabalho coletivo, como meio ritual de realização do *ñande reko*, adquire um caráter lúdico para os indivíduos, tornando-se uma festividade a parte entre tantas outras.

À medida que são satisfeitas as necessidades diárias da unidade doméstica, sobrando algum excedente dos frutos do trabalho, este é trocado com outras famílias extensas ou doada para cerimônias religiosas, de modo a reforçar os laços constituintes da *teko'a*, constituindo, assim, uma economia do dom ou da reciprocidade. Como não existe trabalho alienado, a economia não existe para os Guarani como uma entidade autônoma em relação à sociedade, sendo imanente à vida social, posta a seu serviço. O sistema adaptativo Guarani enseja uma forte ligação com a terra, à medida que os membros de um *teýý* fazem-se seus co-possuidores, explorando-a com o mínimo de trabalho necessário para a satisfação das necessidades do grupo doméstico.

O refreamento da mentalidade produtiva deve-se também a concepção religiosa da ciclicidade da vida, isto é, acredita-se que a vida se desenrola em ciclos que englobam de maneira integrada todos os seres, de modo que o homem deve obedecê-los para sua reprodução adequada.

Todas as circunstâncias que englobam a esfera econômica do *ñande reko* apontaram para uma resistência à mentalidade lucrativa que os europeus lhe tentaram inculcar, fato que torna explícito a radical oposição de conduta entre os europeus e os Guarani. Os aldeamentos e a encomienda, nos períodos colonial e imperial, bem como a contenção dos Guarani em reservas e a expansão da empresa latifundiária, que utiliza, na atualidade, os Guarani como mão-de-obra assalariada em condições análogas à escravidão, impossibilitam a realização do seu modo de ser, à medida que limita o acesso à terra e às matas e esfacela a família extensa, além de concentrar muitas pessoas em poucos pedaços de terra. À medida que essas dificuldades se impõem, os Guarani são sujeitos a reordenarem-se social e economicamente, vivendo como marginais em beiras de estrada ou nas cidades, sobrevivendo da mendicância e do artesanato.

A aldeia é a unidade política da sociedade Guarani, tendo, para sua autonomia, uma chefia política espiritual e política que pode ser desempenhada por uma pessoa só, embora uma grande densidade demográfica e o contato com o homem branco tornem necessária a divisão das chefias em duas pessoas – o *tuvichá* e o *pajé* – a fim de preservar a chefia espiritual e de garantir a coesão interna. Em ambos os casos, a oralidade desempenha um papel importante, sendo o uso das boas palavras – que constituem o discurso do chefe como um ato ritualizado, através do qual se constrói sua pessoa – essencial e anterior ao exercício das funções cabíveis aos chefes, isto é, não é o direito da palavra que é relegado ao chefe, mas sim o seu dever: um chefe silencioso não é, de fato, um chefe.

O *tuvichá* media o contato da aldeia com os outros humanos, sejam eles Guarani ou de outra etnia indígena ou então o homem branco. Além disso, utiliza a palavra para apaziguar conflitos que possam surgir dentro da aldeia, utilizando de seu prestígio adquirido através de sua generosidade, sabedoria e habilidades como caçador e guerreiro para convencer os homens beligerantes a não guerrearem entre si. Sua função primordial é a de exortar os demais a viver de acordo com o *ñande reko*, lembrando a convivência pacífica dos antepassados e sua ligação com a *teko'a*. Seu poder só subsiste à medida que é legitimado pela sociedade, sendo revogável a partir do momento em que os membros da aldeia considerem que esteja infringindo os princípios que lhe permitem liderar. Portanto, a chefia política está a serviço da sociedade e não o contrário, sendo justamente isso o que impede o estabelecimento do Estado na sociedade Guarani, em que o *tuvichá* é a encarnação da socialidade, estabelecendo seu poder pelo consenso.

Para melhor analisar o papel do *pajé*, cabe discorrer sobre as noções de corpo e alma, Natureza e Cultura, Sociedade e Sobrenatureza, no âmbito do perspectivismo/multinaturalismo ameríndio. A relação dos Guarani com o mundo é baseada na noção de que todos os seres – humanos e não-humanos – são dotados de uma subjetividade humana autoconsciente. A humanidade é vista não como um atributo particular dos humanos propriamente ditos, mas como uma condição universal a todos os seres que supõem a Cultura como perspectiva reflexiva do Sujeito, manifesta na concepção de que os animais de uma mesma espécie, os deuses e os mortos, veem a si mesmos como humanos, suas presas como comida de gente e seus predadores como espíritos ou deuses. Ou seja, os seres são pessoas à medida que possuem subjetividade e intencionalidade humanas que não se manifestam de maneira substancial/ontológica, mas sim de modo relacional/perspectivo. Sendo a humanidade a condição comum entre os humanos e os animais – e não a animalidade – as relações que os humanos e os animais estabelecem consigo mesmos são equivalentes, mas as relações que estabelecem entre

si são assimétricas.

Efetivamente, quem cria o sujeito é o ponto de vista – que só pode ser ocupado por quem tem uma alma – e, sendo o ponto de vista, em essência, diferença, ele não pode derivar da alma, que, essencialmente idêntica através dos seres, faz com que todos vejam a mesma representação – a humana. Os não humanos apreendem da mesma maneira coisas diferentes das que os humanos veem, pois o que enuncia a diferença entre os pontos de vista – o que faz com que o homem veja o sangue como sangue e com que o jaguar o veja como cauim – é a especificidade dos corpos não baseada em diferenças fisiológicas constitutivas, mas na diferença entre as afecções e capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o modo como ele se alimenta, se move, se comunica etc.

Os corpos tornam-se feixes intermediários entre a subjetividade perspectiva e a materialidade substancial dos seres, sendo seus hábitos e processos constitutivos um espaço social em que emergem a diferença e a identidade. A diferença só pode ser apreendida a partir da perspectiva de outrem e, portanto, a partir de uma subjetividade outra, de modo que a natureza de cada ser é o ponto de vista de um sujeito sobre outros corpos e a Natureza *a forma do Outro enquanto corpo*. A devoração de um corpo permite a incorporação das afecções e capacidade do Outro no Eu, entretanto, sob a ameaça da contra predação canibal pela alma humana escondida pela natureza animal, surgem inúmeras precauções rituais e restrições alimentares para impedir a doença e o enfraquecimento do indivíduo que come.

A mitologia ameríndia presume um estado anterior à diferenciação dos corpos em que a forma humana era comum a todos os seres. Sob essa ótica, os humanos conservaram suas afecções corporais, enquanto os animais diferenciaram-se, ocultando sua humanidade sob seus corpos. O movimento de constituição da diferença vai da humanidade à animalidade. Portanto, a fim de particularizar um coletivo humano, as técnicas dos corpos devem animalizá-lo, em confronto à humanidade, de modo que o corpo, expressão máxima do sujeito e aquilo que se dá a ver a outrem, deve ser diferenciado ao máximo para constituir a identidade.

À medida que todo corpo tem uma alma e vice-versa, qualquer transformação espiritual ocorre concomitantemente a uma transformação corporal, de modo que a fabricação social da pessoa baseia-se na fabricação contínua dos corpos e almas através da ritualística. Tendo em vista que as almas não são entes imateriais, mas sim outro tipo de corpos com propriedades específicas, sujeitos a uma fundamentação perspectiva/relacional, em que os espíritos dos mortos frequentemente assumem a figura de predadores que buscam atrair seus parentes ao mundo dos mortos através da melancolia que estes – podendo também estar contidos em presas dos homens – torna-se necessário alguém com qualidades diferenciadas para evitar um mau encontro entre o homem e seus outros, que pode levar à morte ou à doença. A Sobrenatureza, construída na relação do homem com os deuses ou espíritos predadores, consiste no Sujeito transformado em Objeto, isto é, o predador, em função de sua corporalidade específica, assume a posição de Sujeito (eu) e subjuga o homem como Objeto (ele), de modo que o xamã surge como alguém que possa tutear o predador – estabelecer uma relação recíproca e simétrica de diálogo.

No entanto, o xamanismo Guarani, apesar de ser fundado em uma sociologia cosmológica da alteridade, ou então, justamente por isso tendo no devir como vir-a-ser outro através – originalmente – da antropofagia como orientação para a ordem social e cosmológica – englobando os homens, os

espíritos dos mortos, os animais e os deuses – engendrou uma incorporação e ressignificação do discurso religioso cristão de acordo com sua lógica interna do devir e da alteridade e sua concepção da alma, acarretando uma “desjaguarização” dos deuses e espíritos e um deslocamento do canibalismo para a reciprocidade (*mborayú*) como fundamento da ordem cósmica e social, bem como da animalidade para a divindade como objetivo da fabricação social da pessoa através da constante transformação ritual do corpo.

A alma constitui-se como expressão da ambivalência entre animalidade e divindade, uma vez que é concebida como dividida em uma parte “divina” – a alma-palavra – e outra “animal” – o *acyguá*, fonte de todos os sofrimentos terrenos, feixe de experimentação da “terra dos males sem fim”. Durante a vida, ambas encontram-se reunidas no indivíduo, porém, com a morte separam-se e migram para lugares diferentes. O *acyguá* migra para corpos animais ou bosques, enquanto a alma-palavra deve migrar para os céus junto a *Nhanderú* – nosso pai verdadeiro. Uma vez que o *acyguá* é o feixe de experimentação do sofrimento terreno e que corpo e alma estão intimamente ligados durante a vida, é preciso estabelecer certas restrições alimentares e comportamentais a fim de tornar a alma-palavra leve – através das técnicas rituais do corpo – para permitir sua ascensão, neutralizando a animalidade do *acyguá*.

É preciso restringir o consumo de carne, negando o canibalismo, em função da humanidade intrínseca aos corpos animais. Para o exercício dos seus deveres o *pajé* deve assumir a figura do hábil, sábio e generoso caçador que doa toda sua caça a seus parentes – em contraposição ao guerreiro caçador que come a carne de um animal predador para assumir as suas propriedades corporais desejadas – abstendo-se de seu consumo para permitir a comunicação, reconhecimento e orientação das almas pelo uso das boas palavras, o que exige um complexo anímico-corpóreo, leve e sutil. O *pajé*, a quem se atribui um olhar trans-específico capaz de perceber a humanidade escondida pelos corpos, atua como mediador entre os humanos e os não humanos e busca manipular a natureza através da técnica, a fim de garantir a fartura da colheita.

Além de dessubstancializar ritualmente os animais a serem comidos pelos homens e atuar como conselheiro e curandeiro, utilizando ervas medicinais, conduz também as cerimônias de fabricação da pessoa pelas técnicas do corpo, sejam estas o canto, a dança, a ornamentação ou a fala, uma vez que, junto ao chefe político, detém o domínio das boas palavras. Seu espaço de atuação fundamental é a casa de rezas (*opy*), em que se desenrolam todos os rituais Guarani. Cabe ressaltar a importância de um ritual em específico para os Guarani, em que é celebrada a colheita do milho e este é dessubstancializado, uma vez que lhe são atribuídas intencionalidade e subjetividade humanas, que impossibilitariam seu consumo sob a ameaça de contra predação canibal. Além disso, é nesse ritual que se dão os nomes às crianças, garantindo a ligação dos indivíduos com a *teko’a* de acordo com os ciclos ecológicos que adquirem uma importância social e cósmica.

Outro tema fundamental para compreender o modo de ser Guarani é o do caminhar (*jeguatá*), que, no passado, manifestava-se através de grandes migrações motivadas pela busca da “Terra Sem Mal” (*Yvy maraëy*) e, no presente, através da micromobilidade entre aldeias. Atualmente, quando questionados sobre o porquê de tal conduta, os Guarani remetem ao *ñande reko*, afirmando que caminham porque seus antepassados o faziam, o que nos permite estabelecer uma ligação entre as grandes migrações do passado com a micromobilidade do presente. O ponto que articula o passado

com o presente se encontra no mito Guarani da criação do mundo e sua relação com os sentidos de morar/andar no âmbito do *teko'a* em relação à “terra má”.

Os Guarani acreditam que *Nhanderú* – “nosso pai verdadeiro” – criou o mundo a partir de uma caminhada, tendo o milho brotado de suas pegadas. No entanto, desentendeu-se com *Nhandexý heté* – “nossa mãe verdadeira” – deixando a Primeira Terra. *Nhandexý*, então, partiu à procura de *Nhanderú* com a orientação de seu filho *Nhamandú* – o deus Sol – quando este ainda estava em seu ventre. *Nhamandú* desejou uma flor que encontrou no meio do caminho e, quando sua mãe foi pegá-la, foi picada por uma vespa, tornando-se hostil em relação a seu filho, que deixou de orientá-la em sua busca por *Nhanderú*. Ela continuou a caminhar, no entanto se perdeu e foi devorada pela avó de todas as onças. Mesmo assim, *Nhamandú* nasceu, dando origem a *Jaxy* – a divindade lunar – então, ambos saíram a caminhar pela Terra dando nome às coisas, povoando os espaços e guaranicizando o mundo para então receber os atributos do xamanismo.

A caminhada, mais do que a busca pela “Terra Sem Mal”, é um meio de produção de vida, de conhecimento do mundo, de agregar experiências para perpetuar a existência. É somente através do movimento que algo se torna vivo, havendo inúmeras possibilidades de caminhos a serem trilhados, no entanto, são poucos os que escolhem fazer a boa caminhada em direção à divindade (*jeguata porã*), que se apresenta na iminência e ameaça da escolha do mau caminho, com ele contrastando. Sob essa perspectiva, a noção de “terra má” adquire maior sentido, uma vez que, como visto anteriormente, o *acyguá* é o meio pelo qual ela é experimentada, de modo que cabe ao Guarani, através da sua mobilidade, trilhar o bom caminho, aproximando-se da divindade e possibilitando a ascensão de sua alma-palavra aos céus, como pressupõe o *ñande reko*.

É também através da caminhada que o choque entre o homem branco e o índio torna-se cada vez mais evidente, pois, à medida que a expansão da civilização ocidental limita geograficamente o espaço para a mobilidade Guarani e impede a realização do *ñande reko* ao oferecer “maus caminhos” ao índio, este não desiste de manter-se em movimento, ressignificando o *teko'a* para além de um lugar onde se mora, mas também o lugar por onde se anda. O devir é afirmado como meio de construção identitária e de resistência, assim como forma de atingir a imortalidade – a permanência – em que o movimento corporal horizontal no espaço geográfico traz em si o movimento anímico vertical no espaço cósmico.

## Considerações finais

Os índios Guarani, assim como suas demais contrapartes nas terras baixas da América do Sul, passaram ao largo do grande divisor cartesiano que separou através do dualismo naturalista corpo e alma, Natureza e Cultura. Isso não significa dizer que essas distinções não operam no mundo ameríndio, mas que elas são ressignificadas e inseridas em uma lógica diametralmente oposta, que deixa entrever esses conceitos não enquanto províncias ontológicas e totalizantes, mas como categorias relacionais e incompletas. O homem, sujeito a essa lógica, passar a ter na existência do Outro a possibilidade para sua condição de Sujeito, isto é, a autorreferência ao “eu” só se torna necessária a partir da iminência do “ele”.

Desse modo, as concepções essencialistas da cultura como um conjunto totalizante de traços dados a um grupo social e da identidade como permanência - utilizadas para impregnar de ideologia

a questão indígena, como, por exemplo, através do mito da desindianização – são despidas de sua validade teórica, preteridas pela noção da identidade como a percepção de um fluxo ou continuidade que liga um grupo social a seu passado e o orienta em relação ao futuro através de suas relações presentes e da cultura como a possibilidade de gerar um acervo coparticipado de compreensões, traços e representações simbólicas em um sistema perpetuamente cambiante.

O modo de ser Guarani postula a divindade como objetivo da fabricação do corpo, que se torna meio afirmativo de veiculação de compreensões simbólicas socialmente construídas, expressando a identidade através de um constante devir, resultado da ambivalência intrínseca à constituição humana. O aspecto ritual da vida social Guarani engendra a constante transformação e conformação da pessoa, com uma riqueza de representações que possibilita a experiência subjetiva em contraposição à multiplicidade de experimentos estatizantes da ontologia totalizante e dogmática da civilização ocidental.

Esse legado, junto a forma de adaptação ecológica que não coloca o homem como colonizador implacável da Natureza, tem muito a ensinar a nós ocidentais, com identidade firmada na tríplice santidade Mercado, Estado e Razão, uma vez que os índios conseguiram se reproduzir apesar de ter seu mundo destruído. À medida que a civilização se aproxima do limiar da sua condição de existência, pode ser que nos tornemos índios, no sentido de termos o mundo como conhecemos destruído. Nesse momento, uma nova – ou talvez, paradoxalmente, velha – forma de pensar as relações do homem com a natureza, deve ser elaborada e os índios, especialistas em fim do mundo, podem oferecer a nós os meios para isso. Resta saber até que ponto a Terra – que da perspectiva de quem a ocupa, não possui exterior – suportará a dobra na natureza que é a civilização.

## Referências

BORGES, Luiz C. *Temporalidade e memória: estratégias contemporâneas de identidade guarani*. Disponível em: <<http://www.nucleasuerj.com.br/home/phocadownloadpap/temporalidadeememoria.pdf>> Acesso em: 15 out. 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 181-265.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Revista Mana 2(2), p. 115-144, 1996.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Disponível em: <[pib.socioambiental.org](http://pib.socioambiental.org)>. Acesso em: 15 out. 2015

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: *A sociedade contra o Estado* (Investigações de antropologia política). Publicações Escorpião. Porto: Afrontamento, 1975. p. 183-211.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. In: *Estudos Avançados* 8(20), 1994.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). In: *Revista Mana* 1(2), p. 385-418, 2005.

LADEIRA, Maria Inês. Os índios Guarani/Mbyá e o complexo lagunar estatuário de Iguape-Paranaguá. *Centro de Trabalho Indigenista*, 1994.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Acerca da guerra e da paz nas crônicas jesuíticas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. In: *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS, v. XXXIII, n. 1, p. 133-148, jun. 2007.

MELIÁ, Bartomeu *et al.* Guarani Retã 2008 - Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. Disponível em: <plib.socioambiental/pt/povo/guarani>. Acesso em: 15 out. 2015.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 475-500.

NOBRE, Domingos. *História do povo Guarani no Brasil*. Disponível em: <[http://www.etecagricoladeiguape.com.br/projetousp/Biblioteca/artigo\\_historia\\_guarani\\_brasil\\_domingos\\_nobre.pdf](http://www.etecagricoladeiguape.com.br/projetousp/Biblioteca/artigo_historia_guarani_brasil_domingos_nobre.pdf)> Acesso em: 15 out. 2015.

POMPA, Cristina. O profetismo Tupi-Guarani: A construção de um objeto antropológico. In: *Revista de Índias*, 2004, vol. LXIV, n. 230, p. 141-174.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Jeguatá: O caminhar entre os Guarani. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez. 2009.

SEEGER, Anthony *et al.* A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Boletim do Museu Nacional*, Nº 32. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta, Mai. 1979.

SILVA, Evaldo Mendes da. Os caminhantes da Terra Má: Um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos Guarani na Tríplice Fronteira. In: *Tempo da Ciência* (13) 26, p. 85-106, 2º semestre 2006.

SILVA, Victor Alcantara e. Entre o resignado e o trágico há o nômade: um ensaio sobre o sentido da mobilidade entre os Guarani. *Revista Habitus*: Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 22-34. Dez. 2012.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades Guarani pré-coloniais. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 8, n. 18, p. 211-253, dez. 2002.

WITTMANN, Marcos Antônio Schifino. Os Guarani e os outros: Organização social e trocas culturais no litoral norte do Rio Grande do Sul, Brasil. Tese, 2012, UFRGS.