

A TERRA SEM MAL DOS GUARANI*

Economia e profecia

Bartolomeu Melià, S.J.

A busca da terra sem mal é — pelo menos no estado em que estão nossos conhecimentos — o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani. E nesta se insere a especificidade da economia das tribos. A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani.

A expressão *yvy marane' ã*, registrada por Montoya desde 1639 e todavia escutada entre os Ava-katú — Chipirá — do Paraguai, assim como entre os Avá Chiriguano da Cordilheira, na Bolívia — *yvy imarãa* —, por sua riqueza semântica resulta, sem embargo, tão reveladora como enigmática. O que buscava ou o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a terra sem mal?

A resposta não é unívoca e provavelmente inclui vários níveis de compreensão, assim como supõe vários momentos históricos.

AS EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS

As evidências arqueológicas mostram que os Guarani chegaram a ocupar as melhores terras da bacia dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai, e do sapé da Cordilheira. São terras especialmente aptas para o cultivo do milho, da mandioca,

(*) — Tradução de Roberto E. Zwetsoh.

de vários tipos de feijão, abóboras, batata e amendoim. São terras nas quais a técnica agrícola de roçado permite uma produção altamente satisfatória.

A arqueologia nô-los mostra como aldeões horticultores, e as grandes panelas nas quais era preparada a chicha — *kagwĩ* — fazem pensar em grandes concentrações festivas e convites recíprocos. A mesma vontade e beleza com que são feitas e adornadas tais panelas e outros tipos de cerâmica manifestam gozo e alegria de viver.

O mapa cultural guarani se sobrepõe a um mapa ecológico, que se não é de todo homogêneo, tampouco quebra certas constantes ambientais.

"Pode-se dizer que o habitat preferencial dos Tupi-guarani, em contraste com os ambientes distintos que eles ocuparam perifericamente, apresentava os seguintes parâmetros:

a) Clima: (Köppen) Chuvoso todo o ano, sem estação seca (77%). *Cfa*: úmido mesotérmico subtropical com verões calorosos (72,7%); (Gausson) Axérico, sem nenhum dia biologicamente seco, índice xerotérmico = 0 (88,7%), *7.a*: eumesaxérico, subtropical moderado caloroso (65%). Pluviosidade média entre 1200-2020 mm. Temperatura média entre 18-22° C, média do mês mais frio do ano entre 10-21° C, amplitude térmica entre 11-13°. Frequência média de geadas até 5 dias por ano.

b) Topografia: Até 300m das margens dos grandes rios, lagos ou oceano. Altitude abaixo dos 400m sobre o nível do mar.

c) Vegetação: Formações florestais (97,3%), úmidas (95,6%), estacionais subcaducifólias (81%), do interior (66,5%) ou da costa (12,2%)" (Brochado 1982:137).

Há, pois, um "horizonte" de terra guarani, específico e constante, fora do qual será difícil que se achem os Guarani. E se há saída deste horizonte será devido a uma crise de uma ou outra ordem.

As evidências arqueológicas, corroboradas pelas notícias históricas mais antigas, mostram a ocupação de determinadas terras como um elemento constitutivo do modo de ser guarani. Em outros termos, a vida guarani nunca se liberta, nem se abstrai da questão da terra.

A terra, por sua parte, tampouco é um dado fixo e imutável. Nada mais inestável que a terra guarani que nasce, vive e morre, por assim dizer, com os próprios Guarani, que nela entram, trabalham-na e dela se desprendem em ciclos que não são simplesmente econômicos, senão sócio-políticos e religiosos. Esta terra ocupada pelo Guarani é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência.

Como anotar também o Dr. José P. Brochado (1982:122), o Guarani mantm dois tipos de relação com a terra. A terra os adapta, impõe-lhes condições e determina variações em seu modo concreto de viver: há variações nos padrões de povoamento, na dimensão de suas aldeias e na densidade de sua demografia. A cermica  um dos produtos que registra logo as condições ecológicas: se há predomínio de milho ou se se depende mais da mandioca; se os cultivos permitem grandes excedentes para a festa, ou se limitam a quantidades mais reduzidas de alcance pouco mais que familiar. Ao mesmo tempo, os Guarani não se deixam deteminar inteiramente pelo ambiente; eles buscam *sua* terra, da qual têm conhecimentos expriementais consideráveis: elegem ambientes aptos, escolhem determinadas paisagens, preferem determinadas formações vegetais onde podem assentar-se e cultivar.

A DIVINA ABUNDÂNCIA

Os primeiros contatos dos europeus com os Guarani confirmam e reforçam os dados que hoje tiramos da arqueologia. Para a mentalidade parasita do explorador e do conquistador espanhol que entrava pelo Rio da Prata e seguia Paraguai acima e penetrava pela bacia do Paraná e do Uruguai, era sempre uma agradável surpresa encontrar-se com aquela portentosa abundância de produtos agrícolas nas terras do Guarani.

"Se encontra tanta abundância de mantimentos, que não só há para a gente que ali reside mas para mais de outros 3 mil homens em cima", manifesta o governador Martínez de Irala, em 1541 (DHG II: 299). Os clássicos relatos de Ulrico Schmidl e de Alvar Núñez Cabeça de vaca falam com entusiasmo da "divina abundância" que encontravam entre os Guarani. Os recursos alimentícios asseguravam uma tranuila fartura e uma hospitalidade sem reservas (cf. Meli 1986:20). Esta "abundância da idade da pedra" contrasta com as repetidas queixas que,  medida que passam os anos, levantam os colonos europeus sobre as carestias que padecem e a "pobreza da terra" que, colonialmente, se vai mostrando incapaz de sustentar com desafogo a seus novos povoadores.

 certo que antes da chegada dos conquistadores no devem ter faltado épocas de penria e de escassez, como o nota o Pe. Roque González de Santa Cruz ao entrar no Tape. A intensidade da exploração agrícola e talvez certa fraqueza das terras teriam levado a um desequilíbrio ecológico que por sua vez influencia e chega a modificar a formação social dos grupos guarani. Esta é, pelo menos, a análise estrutural, se se nos permite o anacronismo, que faz o Pe. Roque (cf. Meli 1986: 55).

A ocupação e o usufruto da terra eram objeto por parte do Guarani de um tratamento teórico-prático que fica evidenciado ao nível da língua e ao nível das técnicas agrícolas usadas. O Guarani conhece sua terra. A riqueza da língua guarani para designar os diversos tipos de terra e solos, de mata, de espécies vegetais e as características ecológicas de um lugar é um bom índice de seus conhecimentos concretos e práticos.

Existiu desde os tempos mais antigos uma agricultura — até poderíamos dizer uma agronomia — que o colono europeu acaba por ter de pedir emprestada do Guarani, como a mais adequada e a mais própria para essa terra. A agricultura de caráter guarani foi a mais praticada pelos colonos dessas regiões com bons resultados, ainda quando a distorsão do sistema econômico introduzido tende a desequilibrar as correlações ecológicas que o Guarani soube geralmente manter com a criatividade e dinamismo, emigrando inclusive, se fosse necessário. O Guarani não deixa desertos atrás de si.

ÑANDE REKOHA

Porém, para o Guarani, e nisto coincidem tanto a arqueologia e a história como observação etnográfica contemporânea, a terra não é nunca um simples meio de produção econômico.

Como uma expressão que vem testemunhada desde antigamente e é usual entre os Guarani atuais, sua terra se identifica com o *tekoha*. Entretanto, a semântica do *tekoha* corre menos pelo lado da produção econômica que pelo lado do modo de produção de cultura. *Teko* é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani* (1639: f. 363 s), "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume..." Pois bem, o *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. "O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani... Ainda que pareça um paralogismo, temos que admitir, juntamente com os próprios dirigentes guarani, que sem *tekoha* não há *teko*" (Melià 1986: 105). É "o lugar onde vivemos segundo nossos costumes" (Ibid: 104).

O *tekoha*, com toda sua objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físico-sociais.

"É gente lavradora, sempre semeiam em montes e cada três anos pelo menos mudam de chácara... Habitam casas bem feitas...; algumas têm oito e dez

esteios, e outras mais ou menos, conforme o cacique tem os vassallos, porque todos costumam viver em uma casa... Suas povoações são pequenas, porque como sempre semeiam em montes, querem estar poucos, porque não se lhes acabem, e também para ter seus lugares de pesca e de caça acomodados" (MCA I: 166-67).

Neste "Informe de um jesuíta anônimo", de 1620, se nos dá de um modo implícito a estrutura fundamental do *tekoha* guarani e o jogo de seus "espaços". Seja o monte preservado e apenas recorrido como lugar de pesca e de caça, seja o monte cultivado e seja a casa, muito bem definida como espaço social e político. São estes três espaços, simultaneamente, os que definirão a bondade da terra guarani. Os termos positivos que designam a terra boa e o monte aparecem consignados já no dicionário de Montoya e estão na boca dos Guarani de hoje.

A terra boa vem classificada por categorias de várias ordens:

- variedades de solo
- tipos de vegetação
- acidentes geográficos

(cf. Montoya 1639, verbetes *ibi*, *caa*, *ñu*; Melià-Grünberg 1976: 203-4; Susnik 1982:25).

As qualidades de terra, com suas diferentes conformações, se projetam sobre as possibilidades econômicas de caça e recoleta, em parte, porém e sobretudo, de agricultura. O Guarani vê a terra como horticultor, e não é de estranhar que prefira as terras que mais facilitam o trabalho agrícola e as que possam dar maior rendimento conforme os diversos cultígenos que nela se hão de plantar.

A terceira dimensão da terra é a de ser um espaço habitável. O Guarani é um aldeão. Há um povoado e uma casa nos quais se concentra sua vida social e política. A terra se converte em plenamente humana quando há uma casa e um pátio.

Os próprio conquistadores da primeira hora reconheceram o fundamental dessa espacialidade para o Guarani: ninguém pode estorvar-lhes nem em suas terras, campos, pastos, caças, pescarias, assentamentos de povoações e termos que eles têm e tiveram por uso e costume..." (Ordenanzas de Irala, 1556, n. 7, citado por Susnik 1979:80:112).

A FUNDAÇÃO DA TERRA

Todos estes aspectos da terra, nos quais economia e sociedade se mostram indissolúvelmente relacionadas são, por sua vez, objeto de símbolos religiosos, reflexo de experiência religiosa. A terra para o Guaraní não é um deus, porém está impregnada toda ela de experiência religiosa.

Há uma terra ideal e um ideal de terra que é assim porque foi feita pelo Primeiro Pai e posta ao cuidado, eventualmente, de outros seres divinos, que a protegem e defendem.

O "gênesis" dos Mbyá-Guarani, na expressão de um de seus dirigentes xamânicos, é de uma extraordinária poesia.

"O verdadeiro Pai Ñamandú, o primeiro,
havendo conhecido em si mesmo o que há de ser o leito de
sua própria terra,
da sabedoria contida em seu próprio ser celeste,
em virtude de sua sabedoria que se abre em flor,
fez que na base de seu bastão (ritual),
fosse engendrando-se a terra.
Fez com que ela se desdobrasse, no centro da terra que
havia de ser,
uma palmeira verde-azul,
e outra na morada de Kara
e outra na morada de Tupã,
e outra na origem dos ventos bons,
nas origens do tempo-espaco primeiro,
fez que se abrisse como flor a palmeira verde-azul"
(Cadogan 1959: 28).

Para o Guaraní o mundo não é só um formoso paraíso natural, senão um lugar de homens que viverão bem nesta morada terrenal, na medida em que participam da "boa ciência" — a neblina vivificante — da "inspiração" — as chamas sagradas — e da "moderação" — o frescor da brisa.

"Unicamente assim, os muitos que estão de pé nesta morada terrenal, ainda que sejam tentados a desviar-se do verdadeiro amor mútuo, viverão em harmonia" (Cadogan 1959: 32).

Os Pai-Tavyterã, ainda que separados culturalmente dos Mbyá por um processo secular, conceituam e cantam o gênero e o sentido da terra em termos muito análogos (cf. Melià-Grünberg 1976: 280-81).

O pensamento religioso e mítico guarani não se refere somente à "fundação" da terra — já que de fundação e assentamento se trata mais que de criação —, senão a seu desdobrar-se e a seu extender-se continuado, o que supõe caminhar por ela, forçar novos horizontes e tomar possessões dela, humana e plenamente.

A expressão religiosa em suas diferentes formas e categorias — mitos, hinos, comentários "teológicos", ritos e outras linguagens — se refere à terra humanizada, à terra econômica, da qual se tira o sustento e da qual se vive. As normas para uma boa agricultura estão todas elas impregnadas com categorias religiosas (Cadogan 1959: 131).

Dos três espaços pelos quais se movimentam e nos quais habita o Guarani, talvez seja o "espaço cerimonial" a centralidade mesma da vida guarani, onde o *ñande reko* se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos.

O MAL NA TERRA

Contudo, se há uma concepção de terra perfeita, há também uma consciência aguda da instabilidade desta terra. A terra está sustentada sobre um ponto de apoio que a qualquer momento pode cambalear-se e cair. Fragilidade e instabilidade ameaçam continuamente o universo guarani. A destruição está sempre no horizonte.

Haveria uma explicação "natural" desta ameaça cósmica; são simplesmente os fenômenos cataclísmicos de toda ordem: inundações, secas, ventos muito fortes... As grandes águas do dilúvio e a grande queimação são temas obsessivos da mitologia guarani. À prática ritual costuma impor-se o dever, mediante o *ñembo'e* — oração cantada e dançada —, de assegurar firmemente o sustentáculo do mundo.

O desequilíbrio vem também do desgaste ecológico que traz consigo o mesmo tipo de agricultura praticada pelos Guarani: o roçado, que obriga a deixar as terras cansadas e cansar outras novas. A rotação de cultivos em áreas sucessivas se faz necessária. Em termos econômicos, esta pode ter sido uma das razões principais para os deslocamentos e migrações, ainda que estas estejam longe de encontrar neste fator sua única causa. Pode dar-se rotação de cultivos por muitas décadas e inclusive séculos em áreas suficientemente amplas, porém não necessariamente longínquas. Isto quer dizer que a migração, quando ocorre, dificilmente vem provocada somente pelo desgaste das terras.

De fato, assim como a terra boa se define pela inter-relação harmoniosa daqueles três espaços que são o monte, a chácara ou roçado e a aldeia, também a deterioração desta terra pode originar-se em cada um destes três espaços. O mal, por sua parte, não se restringe a um só espaço, senão que se propaga e se difunde como mancha de azeite ou as ondas provocadas pela queda de uma pedra no lago, de um a outro espaço.

E aí é onde parece estar a história. A terra das origens tem todas as características da plenitude. A presença do homem sobre ela tende a danificá-la. O mal da terra não é o homem, porém o mal não costuma dar-se sem o homem.

NO ESPAÇO DA HISTÓRIA

Na mata pode dar-se a presença de inimigos, que haverá que aniquilar — raramente — ou dominar e assimilar — mais freqüentemente. No vocabulário chiriguano, por exemplo, o *mbae meguã*, o mal, é a guerra que há que travar às vezes com o inimigo. Porém é com a entrada dos espanhóis e suas vacas, quando este primeiro espaço guarani se vê profundamente perturbado e modificado. O comportamento depredador que sempre mostraram as sociedades coloniais, tanto no que respeita ao desmatamento como à caça, foi visto pelos Guarani como um mal irreparável. A história colonial no território guarani vem se confundir com o avanço da destruição da mata, destruição representada miticamente pelo gafanhoto. A destruição é de proporções tão alarmantes que já não deixa alternativa de fuga para matas mais distantes.

O espaço dos cultivos se volve mais pelo cansaço de sua própria atividade. O Guarani em sua história interna conhece, pois, o mal da terra. Porém, não há dúvida de que o mal se intensifica quando se transforma o conceito de usufruto em legislação de propriedade. O sistema de "encomienda" instaura, por sua vez, um novo sistema de propriedade que corresponde diretamente à terra. A luta pela terra, no Paraguai, é um processo de apropriação, que não se dava no sistema colonial mitigado das reduções franciscanas e jesuíticas, que se manteve limitado durante os governos paternalistas da primeira república, com o Dr. Francia y Carlos Antonio López, porém que se instaurou definitivamente com o Estado liberal depois da guerra da Tríplice Aliança (1870). Em que pese tudo isso, o Guarani atual tem mostrado uma imaginação extraordinária para re-criar "espaços" ecológicos semelhantes aos tradicionais, que lhes sejam verdadeiros *tekoha*. Tem sabido procurar os últimos rincões de "terra-sem-mal" nessa geografia devastada que é agora o antigo território guarani; e encontram todavia algumas terras sem dono, que portanto são suas.

O mal pode irromper nesse outro espaço que é a aldeia em forma de enfermidade e morte, de inquietude sócio-política ou insatisfação religiosa. Na crise da aldeia costumam vir concentradas todas as outras crises, podendo inclusive produzir câmbios significativos na estrutura social e política. Os diversos tipos de aldeia revelados pela arqueologia e a história se mostram sempre vinculados também a esses espaços de mata e roçado e a suas vicissitudes.

Porém, é sobretudo na aldeia onde se realiza a plenitude da vida guarani que é a festa e o convite. As circunstâncias que estraguem ou tornem impossível a festa serão o supremo mal da terra.

A TERRA-SEM-MAL

A consciência da deteriorização, do cansaço e da enfermidade da terra não se reduz a uma constatação econômica. A arqueologia não permite por ora descobrir qual haja podido ser o grau de mitologização com que antigamente se tenham vivido os problemas da terra, porém há fundamentos para pensar que o mal da terra foi uma percepção anterior à penetração colonial. O grande dilúvio, que aparece na moderna etnografia (Nimuendaju 1978: 175), foi registrado por Montoya, em 1639, como elemento importante dos "ritos", isto é da religião guarani (Montoya 1892: 50-51; 1985: 54).

É muito provável que a estrutura religiosa guarani que toma o caminhar como experiência fundamental do mito dos gêmeos, provenha dos tempos mais remotos e se identifique com a formação mesma da cultura guarani dentro do complexo tupi. E a migração é sempre dialética de carência e plenitude.

O xamanismo guarani é, em sua essência, cremos, a consciência possuída pelo divino e feita palavra de um modo de ser bom que se vive plenamente na festa religiosa e no convite comunitário. Entretanto, essa festa e esse convite só são possíveis enquanto seja possível e esteja atuando uma economia de reciprocidade.

Há que insistir nesta dimensão positiva para não fazer do povo guarani um eterno fugitivo, pessimista e desgraçado. Os xamãs e os dirigentes guarani são antes de tudo *ñande ru* — nossos pais —, *oporaíva* — cantores —, *yvyra'ijara* — donos dos bastões rituais —, *tesapyso* — videntes, médicos..., aspectos de uma realidade que os mostram como os homens da comunidade e os intérpretes da identidade.

O xamã-pai, figura típica dos líderes político-religiosos entre os guarani atuais, é também a forma mais arcaica e a mais extendida organização social entre os Tupi-Guarani. Entre os Araweté, por exemplo, "a liderança parece associada ao lugar do xamã" (Viveiros de Castro 1986: 629). Entre os Wayãpi, "a impressão que fica é que o caráter permanente da função xamã (contra a vigência ocasional do chefe de guerra) a colocaria como base da liderança da aldeia, ao menos atualmente" (Ibid: 630). "A posição do xamã é — para os Tapirapé — um dos fatores determinantes da consolidação da chefia do grupo doméstico... Um xamã poderoso, e portanto um feiticeiro em potencial, procura ter um grupo doméstico forte, que o proteja", segundo Charles Wagley (cit. por Viveiros de Castro 1986: 634).

Não é, pois, estranho que, ao que tudo indica, a personalidade do Guarani se construa sobre o ideal do xamã e não sobre o do guerreiro. Por isso, "compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, por exemplo, um grande guerreiro, mas necessariamente um grande *pajé*, um feiticeiro de poderes excepcionais" (Schaden 1959: 119). É esta realidade que significa a palavra *pa'i*, na acepção de Montoya (1639: 261): "*pa'i*, Pai, é palavra de respeito, e com ela nomeiam a seus velhos, feiticeiros e gente importante; correspondente a *hai*, mãe". A sociedade é antes de tudo uma sociedade paternal e xamânica, da qual a macrofamília patrilinear é a unidade mais característica" (Susnik 1983: 127). A comunidade guarani se forma junto ao pai, que promove as condições da reciprocidade generalizada, e junto ao xamã, que ritualiza e representa a reciprocidade de palavras, sem as quais o convite seria apenas um comer em comum.

A busca da terra-sem-mal não é senão um elemento, ao lado de outros, de um sistema de reciprocidade, ameaçado de múltiplas formas, porém sempre procurado como definição essencial. Deste modo, a própria busca da terra-sem-mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o "caminho espiritual", celebrado ritualmente e praticado asceticamente. Em todas essas formas, sem embargo, há inerente um xamanismo, já que a percepção do mal não é nunca uma mera constatação técnica, senão um discernimento no qual entram em consideração tanto fatores ecológicos como tensões e perturbações sociais e inquietudes religiosas.

O xamã guarani, pois, quando está identificado com o *teýy ru*, o "pai da linhagem" não assume necessariamente, e muito menos essencialmente, uma posição anti-social ou uma negação da condição humana, como querem alguns. Pai e xamã são a forma mais tradicional e constante do pensamento e da organização social guarani. Pai-xamã era — e continua sendo — o *Tamói*, o "avô" mítico, protótipo e figura de todos e cada um dos fundadores de linhagem.

No Guayrá, por exemplo, que conta com uma boa documentação etno-histórica, por motivo dos censos, que se levantaram para repartir "encomiendas" e fundar reduções, se observa a multiplicidade de "povoadozinhos", que não são mais que casas comunais, cada uma com seu *teýy ru*, e que há que considerar as formas elementais da organização social guarani (cf. Melià 1986: 79-82). Os índios estão "vivendo a sua antiga usança em matas, serras e vales, em escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas sozinhas, separadas a légua, duas, três e mais uns dos outros" (Montoya 1892: 29). Na redução jesuítica de Loreto se haviam juntado não menos de 31 desses caciques com a sua gente, e na de San Ignácio, 37 (cf. Perasso 1987: 33-38, que transcreve a "memória dos indígenas de 'mita'" sacados dessas respectivas reduções).

Preservar e manter o *teko porã*, "o bom ser", dessas unidades manifesta-se como a principal preocupação do pai e xamã e o interesse fundamental da própria comunidade. Do que receiam e fogem, se podem, é do *teko marã*, a "maldade" que podem trazer unidades mais amplas impostas por chefes guerreiros e xamãs fanáticos e ameaçadores.

Por outra parte, a economia de reciprocidade não anula a alteridade de seus participantes. As expressões mais características com que o dicionário de Montoya (1639:196v) ilustra o sentido de *jo*, "recíproco mútuo", são "*ore ño mba'e*, nossas coisas mútuas..., *orojohayhu*, amâmo-nos ad invicem, *orojöpói*, convidâmo-nos a comer".

A unidade local, sem embaraço, não é tampouco tão indivisa e total, como às vezes se supõe; há nela um jogo de alteridades e desigualdade de palavras, que pode estalar em conflito e em rivalidades. A reciprocidade não é um estado em si, mas uma história que há que refazer cada dia.

Na comunidade surge, às vezes, por vicissitudes históricas muito concretas — que vão desde cataclismas e fenômenos ecológicos adversos até perturbações sociais — uma consciência aguda dos males que afetam o bom modo de ser. Desta consciência o pai-xamã costuma ser o intérprete. O *mba'e meguã*, "a coisa má", está rondando o lugar como jaguar de múltiplas formas, buscando alguém para devorar. Procurar outra terra, fundar outra casa pode ser uma solução. Porém, tampouco a única. E é por isso que a busca da terra-sem-mal se reveste de tantas modalidades, porque no fundo não é a migração em si que define os Guarani, mas sim o modo particular de viver a economia de reciprocidade.

Por um caminho de argumentação um tanto diferente chegamos a uma formulação que tomamos da doutora Susnik (1979-80: 15-16): "Os Guarani não formavam núcleos com uma multipovoação aldeã que, de per si, exigiria uma

superprodução econômica e uma estrutura sócio-política própria. O que os caracteriza é a consciência de 'yoçuaramo guara' (Montoya), o exclusivismo unitário, 'oréva', das nucleações regionais, baseado nos seguintes fatores: os rios e outros acidentes geográficos delimitam por sua natureza o potencial extensivo de novas roças e abundantes lugares de caça; a homogeneidade sócio-cultural das unidades comunais tanto por seu originário 'ogwata' povoador como pelo caráter do gentio periférico; suficiente modalidade interna dos 'fundadores' de novas sociedades sócio-econômicas (sic) com o peculiar dinamismo de 'teýy' dispersivos e numerosos; o vínculo social estabelecido pelo parentesco político intercomunitário com pautas estritas de reciprocidade; a comunhão societária mediante os convites ou grandes 'yeroky' com seus xamãs, os quais, na qualidade de 'donos de palavra, de chuva e interação mágica' (iñee-iyá, amandaiyá, ipayebae), garantiam o 'bem-estar'; a presença dos 'tuvichá ruvichá' que podiam juntar suficiente número de 'mboyá-sequazes' para ações de defesa ou de vingança violentas".

A BUSCA DA "TERRA-SEM-MAL"

A etnologia da busca da terra-sem-mal tem sua origem em Nimuendaju, o qual trata expressamente do tema no capítulo V de sua já clássica obra: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani* (1914; 1987: 97-108).

Há que recordar, no entanto, que desde o ponto de vista histórico e etnográfico, são raras as migrações de consideração realizadas pelos Guarani, realmente documentadas. As mais importantes são as que tiveram lugar rumo à Cordilheira e outras regiões da atual Bolívia e que deram origem à nação chiriguana. Estas migrações cujo início não está bem estabelecido, que porém continuaram ainda nos tempos dos primeiros conquistadores espanhóis, estiveram marcadas por uma notável violência guerreira e elevado número de vítimas consumidas em típicos festins antropofágicos, um fenômeno muito importante para entender os Guarani em sua complexa identidade social e cultural, que aqui, porém, não estamos em condições de tratar com o espaço requerido.

As outras migrações são as que Nimuendaju "descobriu", sobre as quais ouvia falar os Guarani com quem convivia e numa delas em que ele mesmo participou. Estas estão marcadas por um acentuado misticismo e têm na dança, que as acompanha, seu símbolo ritual. A descrição que Nimuendaju faz destas formas de "busca da terra-sem-mal" no citado capítulo é simplesmente antológica e não é de estranhar que se haja convertido em referência obrigatória, quando se tem que tratar do tema. Sua hipótese até hoje inquieta aos etnólogos dos Guarani. "Tais considerações me levaram à suposição de que a mola propulsora para as

migrações dos Tupi-Guarani não foi sua força de expansão bélica, é possível que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso; sua habilidade guerreira apenas lhes possibilitou realizar, até certo ponto, os seus plano" (Nimuendaju 1987: 108).

Como se vê, Nimuendaju supõe um "continuum" nos Guarani antigos e modernos que justificaria uma retrospectiva etnológica e uma teoria geral da migração, extensiva a todos os Tupi-Guarani de todos os tempos, a partir da etnografia de certos movimentos migratórios dos Guarani modernos.

Deste modo, o que em Nimuendaju era hipótese, pretende tornar-se em A. Métraux prova histórica. Para isso, Métraux (1927) faz dos velhos textos, que relatam migrações de várias tribos tupi e guarani, uma leitura em chave apapokuva, ou se se prefere, em chave de Nimuendaju, interpretando aos Apapokuva e aqueles outros "índios paraguaios", que não eram senão os Mbyá.

Os câmbios que as tribos guarani sofreram são profundos, porém não essenciais. Nem a guerra nem a antropofagia e nem sequer o profetismo de tipo *karai* constituíam a essência do *teko katu*, do "ser autêntico" dos Guarani.

Uma constante etnográfica e histórica, que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos é que vivem uma economia de reciprocidade, sempre procurada, ainda que nem sempre conseguida. A terra-sem-mal é uma condição relativa e um elemento importante. Nada mais, porém também nada menos.

A busca da terra-sem-mal, seja em longas migrações, quando eventualmente ocorreram, seja em deslocamentos para regiões contíguas, nunca esteve desligada das condições e do modo de viver a reciprocidade, no convite e na dança ritual. Como ainda a vivem os Ava-katu-eté, descendentes dos antigos Guayrá, do mesmo dialeto dos Apapokuva e que habitam na fronteira do Paraguai com o Brasil, pela região do antigo Mbaracayu e Carema.

"Yvy mar' é ÿ upéa ko yvy porã
Upéa yvy ju
Ñaguahe upépe javevehápe
...
Upépe ojejiroky avei"

(A terra-sem-mal essa é a terra boa; essa é a terra áurea e perfeita. Chegamos lá mediante o vôo... Ali também se dança).

Sempre a terra-sem-mal é a condição realista da economia de reciprocidade neste mundo ou no mais além. Uma busca que não se desmente.

BIBLIOGRAFIA

- BROCHADO, José Proenza. Desarrollo de la tradición cerámica tupiguaraní (A.D. 500-1800). In: *Anais I Simpósio Nacional de Estudos Missionários. A experiência reducional no Sul do Brasil*. Santa Rosa, 23 a 26 de outubro 1975: 76-154. (Canoas) 1982.
- CADOGAN, León. *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo (Univ. de São Paulo, FFCL, Boletim 227, Antropologia 5). 1959.
- CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal; le profétisme tupi-guarani*. Paris, 1975 (Traducción en Portugués: São Paulo, 1978).
- DHG., *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*. 5 tomos. Buenos Aires. 1941.
- MCA I., *Manuscritos da Coleção de Angelis. I. Jesuítas e bandeirantes no Gairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro, 1951.
- MELIÀ, Bartolomeu. *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción. 1986.
- MELIÀ, B., GRÜNBERG, G. y F. *Los Paí-Tavyterã; etnografía del Paraguay contemporáneo*. In: *Suplemento Antropológico*, XI, 1-2: 151-295. Asunción. 1976.
- MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des tupi-guarani. In: *Journal de la Société des Américanistes*, N. S. XIX: 1-45. Paris, 1927.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid. (2ª edición, Bilbao, 1892). (Edição brasileira: Porto Alegre, 1985).
- _____. *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid 1639 (Reedición facsímil, Leipzig, 1876).
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI: 284-403. Berlin. 1914. (Tradução em português: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, 1987).
- PERASSO, José A. y VERA, Jorge. *La cultura guarani en el Paraguay contemporáneo (etnografía ave-kue-Chiripa)*. Asunción.
- SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil; ensaio etno-sociológico*. Rio de Janeiro. 1959.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay. II. Etnohistoria de los Guranies*. Asunción. 1979-1980.
- _____. *Los aborígenes del Paraguay. IV. Cultura material*. Asunción, 1982.
- _____. *Los aborígenes del Paraguay. V. Ciclo vital y estructura social*. Asunción, 1983.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté; os deuses canibais*. Rio de Janeiro. 1986.