

IMAGENS DE ESCASSEZ E ABUNDÂNCIA: “O ESTILO DA ECONOMIA MBYA”

LUIZ CARLOS DE OLIVEIRA LOPES¹
UFJF

RESUMO: *O presente artigo tem por objetivo investigar as formas econômicas mbya, com base na literatura sobre coletivos guarani. Partindo do comentário sobre práticas de produção e consumo, conforme abordadas na etnografia guarani, pretende-se demonstrar como as “formas econômicas” são maneiras de criar e manter laços sociais, tanto entre humanos quanto com certas categorias de não humanos, relações expressas em uma ampla rede social da qual os Mbya e outras subjetividades participam. Assim, investigar as formas econômicas como “tema guarani” a partir de uma variada e ampla produção etnográfica revelou como os Mbya são capazes de se adaptar a várias situações. A imagem que tentaremos relativizar, primeiramente, é a que considera as formas econômicas mbya como regidas por motivos ligados exclusivamente à satisfação de necessidades materiais, envolvendo a utilização de meios limitados. Como veremos, a Economia mbya está para além dessa perspectiva ocidental.*

PALAVRAS-CHAVE: *economia; mbya-guarani; escassez; abundância.*

ABSTRACT: *This paper aims to investigate the Mbya economic forms, based on literature about the Guarani people. Starting from commenting about practices of production and consumption, as discussed in ethnographies about the Guarani, we intend to demonstrate how the "economic forms" are ways of creating and maintaining social ties, both among humans and with certain categories of non-human, relations expressed in a large social network in which the Mbya and other subjectivities are involved. The investigation about the economic ways as a “Guarani subject” from a wide and varied ethnographic production revealed how the Mbya are able to adapt to various situations. We will try to relativize an image which considers the mbya economic forms as governed by reasons related solely to the satisfaction of material needs, involving the use of limited resources. As we will see, the Mbya economics is beyond this Western perspective.*

KEYWORDS: *economy; mbya-guarani; shortages; abundance.*

¹ Formando em Ciências Sociais e História pelo Centro de Ensino Superior de Valença – RJ. Especialista em Análise Ambiental pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Mestre em Ciências Sociais pela UFJF. Atualmente é doutorando do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. E-mail: lucaigeo@gmail.com.

Imagens de escassez e abundância

A leitura das economias tradicionais sob a perspectiva ocidental conduziu-nos a equívocos etnológicos, como, por exemplo, a concepção dessas economias como “pobres de tudo”, “privadas de racionalidade”, “economias de subsistência”² em suas práticas econômicas, graças a uma concepção “estreita” e “ocidental” que concebe tais formas de organização na chave da “falta”, sob domínio da escassez e/ou da insuficiência. Silva (1998) defende a perspectiva que:

Este tipo de juízo de valor esconde duas ideias: a de que o índio é preguiçoso por natureza e, outra, a de que é incapaz de produzir excedentes. E desdobrando essas ideias, por ser preguiçoso, é incapaz de produzir uma tecnologia eficiente e, por ter esta incapacidade, não consegue viver na *abundância* (SILVA, 1998, p. 341 - *grifo nosso*).

Assim, tentaremos mapear como os autores abordam a questão da economia mbya e buscar matizar o tom de um “modo econômico mbya”, de uma economia que se atualiza a cada dia, movida que é por vontades, por exemplo, na culinária, buscando uma abordagem que privilegie um enfoque mais próximo da reciprocidade: troca/partilha/abundância e moderação/produção/consumo; que penso permitir um comentário interessante da bibliografia, com discussão de dados, alguma articulação com outras etnografias e tomando como ponto de partida algumas referências importantes na Antropologia, desenvolvidas por Marcel Mauss (2003) e Marshall Sahlins (1978 e 1983).

A apropriação de certa ‘ciência econômica’

O próprio termo Economia traz consigo uma ideia ocidental de

² De acordo com Sandroni (1999), no verbete “subsistência”, esta corresponderia a “Produção agrícola de bens de consumo imediato e para o mercado local” (p. 190). Nesse sentido, a noção de “Economia de Subsistência” repousa sobre a perspectiva de que a geração de recursos visa atender o “imediato” sem a provisão de excedentes, isto é, a satisfação imediata das necessidades do sujeito e/ou coletivo, trazendo, implícito o conceito de subsistência.

eficiência³, tendo a Antropologia, a fim de dar tratamento às questões postas pelos coletivos em que não opera tal lógica e, em aproximações com a Economia, qualificando em “*economias de reciprocidades*” as sociedades marcadas por princípios opostos ao da concentração de bens e riquezas.

João Dal Poz Neto (2010), ao discutir a temática do dinheiro e da reciprocidade entre os Cinta Larga, povo indígena de língua tupi-mondé que habita o noroeste do Mato Grosso e sudeste de Rondônia, comenta logo de início a importância de se pensar os “lugares de análise” do conceito de escassez, utilidade e reciprocidade, estes não sendo, segundo o autor, reflexos ou medida direta e representativa de uma apropriação de meios técnicos. Nesse momento, Dal Poz Neto, comentando Sahlins, observa que escassez e utilidade dizem respeito mais a uma “relação entre meios e fins” (2010, p. 5) do que a uma contabilidade estrita e estreitamente relacionada ou mensurada de acordo com a perspectiva econômica ocidental, que contraporia a razão utilitária ou prática à simbólica ou significativa⁴. Conforme Sahlins, “[...] não há lógica material separada do interesse prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado” (SAHLINS, 1979, p. 228 *apud* DAL POZ NETO, 2010, p. 12).

Os economistas, de maneira geral, consideram Economia como o “[...] processo de prover o bem-estar material da sociedade” (HEILBRONER, 1980, p. 19), desconsiderando, entretanto, as inúmeras relações que se perpetuam a partir dos bens, tomados enquanto mercadorias, muito próximo de uma fetichização, deixando de lado a dimensão relacional dos bens enquanto símbolos. Mais do que mero provimento, os bens proveem as pessoas de relações.

Uma leitura economicista da “imagem de escassez” associaria esta ao *desejo e necessidade de posses*, e a transposição dessa concepção, que entre nós [sociedade ocidental] encontra “ressonância”, estaria

³ De acordo com Sandroni, no *Novíssimo Dicionário de Economia*, Economia é a “Ciência que estuda a atividade produtiva. Focaliza estritamente os problemas referentes ao uso mais eficiente de recursos materiais escassos para a produção de bens [...]” (1999, p.189). A transposição sem mediação da noção de Economia da Ciência Econômica para os estudos antropológicos foi questionada não somente por antropólogos e sociólogos. Karl Polanyi (2000), importante economista-historiador, afirmou em sua obra *A Grande Transformação – As origens da nossa época* que as economias arcaicas estão diretamente influenciadas por instituições econômicas e não econômicas, como o parentesco, a religião, a política, o social etc.

⁴A discussão nesse momento encontra-se circunscrita à obra de Sahlins *Cultura e razão prática* (1979).

diretamente relacionada à posse de bens,

[...] a 'escassez' é uma experiência psicológica, a qual se torna mais pronunciada, quanto mais ricos formos; nossos desejos de possuir os frutos da natureza ultrapassam com larga margem nossa crescente capacidade de produzir bens (HEILBRONER, 1980, p. 23).

O que Heilbroner (1980) nos alerta nessa passagem é justamente que a imagem de escassez e abundância dependem da aplicação social da energia e habilidade humanas; nesse sentido, escassez não é somente atribuível à natureza, mas também à "natureza" [humana].

Discutindo a "imagem" da escassez presente em trabalhos sobre economias caçadoras coletoras, Sahlins argumenta a existência de "[...] duas formas possíveis de afluência. As necessidades podem ser 'facilmente satisfeitas', seja produzindo muito, seja desejando pouco" (1978, p. 8). Assim, em uma leitura econômica da escassez, esta surge do pressuposto de que as necessidades humanas são infinitas, ao passo que os bens ou os meios de satisfazê-las são sempre finitos.

Em nossa sociedade (ocidental), abundância é assegurada pela existência de desníveis sociais entre os indivíduos, o que produz diferença de riqueza dentro da sociedade; nesse sentido, se para as sociedades ocidentais a noção de abundância está relacionada à acumulação de bens, entre os Mbya inverte-se a lógica, e a abundância é assegurada pela troca e pela generosidade, na pauta das relações está o "trocar", ou seja, o importante são as relações e a possibilidade de atualizar o parentesco, desse modo, o *indivíduo* só terá *abundância* se puser em movimento *bens/dons*, tomados como "*dádivas*".

Polanyi (2000), importante teórico que propunha um enlace epistemológico entre história econômica e antropologia social, como forma de dar tratamento a visões e imagens "estreitas" concernentes às relações econômicas, argumenta de maneira incisiva o não reconhecimento pela história e etnografia de nenhuma economia (antes da nossa) que tendo sido controlada ou regulada por mercados, argumenta que:

Nenhuma sociedade poderia sobreviver durante qualquer período de tempo, naturalmente, a menos que possuísse uma economia de alguma espécie. Acontece,

porém que, anteriormente à nossa época, nenhuma economia existiu, mesmo em princípio, que fosse controlada por mercados. Apesar da quantidade de fórmulas cabalísticas acadêmicas, tão persistentes no século XIX, o ganho e o lucro feitos nas trocas jamais desempenharam um papel importante na economia humana (POLANYI, 2000, p. 62).

Polanyi (2000), em *A grande transformação...*, afirma que o que entre nós chamamos de economia não pode ser utilizada como categoria de análise de sociedades pré-capitalistas. O que a teoria clássica entende como “economia” só é passível de ser aplicada a economias capitalistas, assevera o autor, tendo os estudos em antropologia e história contribuído para situar as relações econômicas, submersas nas relações sociais. Assim, os bens serviriam para atender propósitos, “nem o processo de produção, nem o de distribuição estão ligados a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. [...] mas estariam atrelados a um certo número de interesses sociais[...]” (POLANYI, 2000), p. 65).

É daqui que parte nossa análise. Trata-se de perceber as formas de produção e de consumo como maneiras de criar e manter laços sociais, onde a não observância desses “laços sociais” enquanto “códigos” (generosidade, calma, atenção, etc.) afastam o indivíduo da sociabilidade. Ao inserir-se num campo maior de relações, produção e consumo, permitem criar uma teia de relações onde as obrigações sociais são recíprocas.

Essa situação deve exercer uma pressão contínua do indivíduo no sentido de eliminar do seu consciente o auto interesse econômico, a ponto de torná-lo incapaz, em muitos casos (mas certamente não em todos), de compreender até mesmo as implicações de suas próprias ações em termos de um tal interesse. Essa atitude é reforçada pela frequência das atividades comunais, tais como partilhar do alimento na caça [...] (POLANYI, 2000, p. 66).

Desse modo, dedicar-nos-emos a dar tratamento e discutir as imagens de “abundância” e “escassez” conforme temas guarani e *o que configuraria riqueza e valor para essa sociedade*, ou seja, como os indígenas articulam as imagens de riqueza (abundância) e pobreza (escassez) na sua práxis social atual e cotidiana.

A investigação da imagem da riqueza e pobreza será com base nos dados etnográficos de vários autores, a fim de tentar lançar luz sobre essa dimensão da vida nativa, a partir dos modos de “circulação das coisas” dentro de uma aldeia, dentro de um grupo familiar, as formas de trocar, vender, dividir entre pessoas mbya, etc.

Sahlins e a primeira sociedade da afliência

De acordo com a tese de Sahlins (1978), é preciso relativizar as imagens de escassez e abundância sob as quais estão assentadas as análises de alguns autores da antropologia econômica acerca de coletivos caçadores-coletores em que, de acordo com a perspectiva do autor, opera uma lógica diferenciada das sociedades ocidentais.

Quando chamamos atenção para essa “lógica diferenciada”, estamos nos referindo à concepção de que a economia capitalista ocidental representa a ordem, a divisão do trabalho, a competição e o lucro, enquanto a economia dos caçadores-coletores experimentaria uma anarquia, como Sahlins (1983) argumenta a partir de seus dados. Nas sociedades tribais, em relação à organização da produção, a economia social apresenta-se fracionada em grupos domésticos independentes (que agem de maneira paralela) e as pessoas controlam seus próprios meios de produção. A análise suscitada pelo autor justifica-se quando o mesmo considera as relações de produção dadas nessa ordem como anarquia.

Quando nos referimos à “lógica diferenciada” nos termos de Sahlins (1983), esta faz menção ao fato de que, ainda que os grupos domésticos possuam semelhanças derivadas de objetivos comuns, estes não estariam relacionados inerentemente pelo processo produtivo. Ao passo que a “anarquia”, de acordo com o autor, é percebida por uma falta de organização maior, de centralização no estabelecimento da produção, ou seja, o controle da produção é difuso, local e familiar, e as decisões domésticas autocentradas. Quando o autor comenta essa “figura de anarquia” primitiva, compara-a à empresa capitalista, que se assemelharia à ordem. Nas palavras do autor:

Organizando uma vasta divisão do trabalho, a

economia competitiva do mercado corporifica, pelo menos, ação e reação contínuas, ajustamentos sistemáticos na produção causados pelas variações no preço. Nem na sociedade tribal existe um 'empanturramento' causado por uma corrida vertiginosa de empresários independentes para linhas lucrativas. A crise tribal, quando existe, é de subprodução – falta de bens para os diversos estabelecimentos domésticos, para o seu próprio bem-estar ou para o bem da sociedade (SAHLINS, 1983, p. 120).

O esforço de Sahlins é justamente questionar essa “imagem”, inquirindo os dados de que dispõe tomados a partir de novas questões e de outras perspectivas. O interessante é que os dados que Sahlins toma em análise cobrem um amplo universo etnográfico, da Polinésia à América, passando pela África, dados produzidos por outros autores, que permitem a Sahlins refutar a ideia de que a sociedade de caça-coleta estaria erigida sob esforço contínuo, sem descanso, nem excedente, nem tempo para o “lazer” e para construir “cultura”. A partir dessa crítica, Sahlins (1978) argumenta contra a teoria da escassez, afirmando que essa sociedade, se analisada mais profundamente, na verdade é a “primeira sociedade da afluência” (SAHLINS, 1978, p. 7).

Comentando acerca do conceito de sociedade de afluência, Silva (1998) argumenta que este conceito

[...] designa uma sociedade cujos membros conseguem satisfazer facilmente suas necessidades. É um conceito que também define, por oposição, aquelas sociedades em que existe maior privação de bens materiais onde a luta para obtenção de alimentos é muito grande (SILVA, 1998, p. 348).

Nossa sociedade mercantil, de maneira geral, percebe a abundância a partir da satisfação de todas as nossas necessidades materiais, vista desse modo como um “estado de fartura e riqueza”. Entretanto, a sociedade dos caçadores opera em uma lógica diferenciada da economia moderna. Se, nesta, as necessidades são infinitas (cria-se novos desejos e necessidades), naquelas, as necessidades são finitas e poucas, e os meios técnicos são suficientes, não significando necessariamente *pouco*, mas, sim, *satisfação*,

Outro aspecto em que uma sociedade oriental difere de

uma ocidental é no fato de que as necessidades são muito limitadas. Isso está ligado ao desenvolvimento limitado da troca, ao fato de que a maioria das pessoas tem que produzir o que precisam, as famílias tem que ficar contentes com o que possam produzir, fazendo que as necessidades forçosamente permaneçam modestas em qualidade e quantidade. Outra consequência disso é que a motivação econômica é também intermitente. A economia ocidental tende a uma direção diametralmente oposta; em seu ponto de partida é a ideia de necessidades ilimitadas; com isso o sujeito econômico deve sempre, quando satisfaz suas necessidades, optar e impor-se limites (BOEKE, 1953, p. 39 *apud* SAHLINS, 1983, p. 122).

A proposição anterior é confirmada por uma série de exemplos que Sahlins nos apresenta, como a questão da alimentação, onde a comida dos nativos é vista pelos exploradores mais antigos como um “retrato da miséria”, pois, em função de não terem o que comer, ingeririam comidas que encontravam próximas as suas cabanas, análise que se mostrou equivocada, argumenta Sahlins, pois na maioria das vezes esses alimentos eram iguarias prestigiadas pelo grupo.

Ainda tomando a alimentação como exemplo, no que se refere ao tempo gasto na busca por alimentos, Sahlins ressalta a existência de análises que consideravam que esta busca era incessante, daí demandar muito tempo. No entanto, o texto nos apresenta outra perspectiva, na qual os caçadores-coletores trabalhavam menos, possuindo momentos de descanso, sem trabalho contínuo. Desse modo, esse fato nos chama atenção justamente por dialogar com o material guarani.

Sahlins (1978, p. 35), a partir dos dados de LeJeune (1925), ressalta que os aborígenes montagnais partilhavam suas provisões, comendo tudo de uma só vez, não havendo preocupação com o amanhã, pois acreditavam na provisão que o meio lhes forneceria. Este dado nos interessa justamente por nos permitir uma aproximação com os Mbya. Ainda que não seja possível perceber essa *propensão* em consumir tudo de uma só vez, pois é o comedimento que dá o tom no comportamento da pessoa, é possível afirmar, a partir dos dados que inventariamos, certa “crença” no amanhã, uma “certeza” de que a divindade irá “pôr”, no caminho da pessoa, os bens, saberes, capacidades e ajudas de que necessita.

Imagens da Amazônia

Viveiros de Castro (2011) observa que as três últimas décadas do século XX experimentaram um aumento sem precedentes nos estudos em Antropologia Amazônica. Para este autor, uma das principais contribuições desse aumento expressivo de etnografias repousa sobre o fato de que muitas sociedades foram, pela primeira vez, descritas sobre padrões técnicos aceitáveis.

Carlos Fausto, em sua tese de doutorado, ao comentar sobre o tema da economia nas sociedades sul-americanas, observa a predominância de dois elementos centrais ao imaginário ibérico:

O imaginário ocidental sobre a floresta amazônica parece oscilar entre dois polos opostos e irreconciliáveis: fartura e escassez. O primeiro faz parte de uma tradição ibérica sobre o paraíso terreal, [...]. O segundo polo, herdeiro das dificuldades do colonizador em se adaptar ao inferno verde, dominou a antropologia e a arqueologia nos últimos cinquenta anos (FAUSTO, 2001, p. 170).

Seguindo Sahlins (1978), Fausto (2001) argumenta que a associação frequente, na literatura etnológica, entre mobilidade e escassez não abarca por completo a realidade, sendo preciso analisar cada contexto, levando em consideração que as constantes mudanças das aldeias também sofrem inflexão pela política interna do grupo e pelo sistema de valores. No capítulo intitulado *Figuras da Fartura e da Escassez* (FAUSTO, 2001), o autor busca compreender como são construídas as noções de fartura, escassez e economia pelos Parakanã. Descrevendo as atividades de subsistência, tenta compreender o processo de diferenciação sociocultural entre os Parakanã ocidentais e os orientais. Ao comentar os laços produtivos, observa ser a patrifiliação e não a afinidade o princípio que determina a composição dos grupos dedicados à produção; segundo o autor, "[...] o vínculo econômico não une indivíduos, mas famílias nucleares, que são a unidade mínima de produção e consumo" (FAUSTO, 2001, p. 132). Em relação aos ocidentais,

A família nuclear é, portanto, o único 'agente

econômico': é a cooperação entre marido e sua esposa que movimenta as atividades de subsistência. Isso não significa que inexista uma articulação dos esforços produtivos entre os fogos familiares, mas sim que ela conforma redes flexíveis de relações, e não grupos (FAUSTO, 2001, p. 132).

Em seguida, ao comparar os Parakanã ocidentais com os orientais, Fausto (2001) propõe que, entre os ocidentais, a filiação e aliança direcionariam a distribuição e consumo de alimentos e não a organização da produção.

Sobre a alternância entre abundância e escassez na Amazônia, Lévi-Strauss (1996) já anunciava a discussão acerca da polarização entre os Nambikwara, da “estabilidade e fartura” e “insegurança e escassez”. Segundo o autor, a vida dos Nambikwara é marcada por dois polos, no período de sedentarização, na estação chuvosa, a lavoura fornece recursos alimentícios suficientes para uma vida sedentária; no polo oposto, está o período da estiagem, quando a aldeia é abandonada e cada grupo se desfaz em bandos nômades, que saem em busca de fontes de alimentos:

[...] de um lado, a vida sedentária, agrícola [...], de outro, o período nômade durante o qual a sobrevivência é garantida principalmente pela coleta e forrageio femininos; um representando a segurança e a euforia alimentar, o outro a aventura e a penúria (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 273).

Interessante notar que os períodos de chuva – “estival” – e de estiagem – “invernal” –, possuem, segundo os nativos, qualidades diferenciadas. O primeiro, período de atividades agrícolas, é visto com melancolia, ligado à “[...] aceitação consciente e resignada da condição humana [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 273), ao passo que o segundo, momento (invernal) em que saem para caça, é descrito com excitação e no tom exaltado da descoberta, ou seja, o período invernal é o que merece maior investimento e interesse pelos Nambikwara.

Gilton Mendes dos Santos (2006), em sua tese sobre os Enawene-Nawe, aborda como tema central a interface natureza/cultura, na cosmologia e na mitologia do grupo. O autor realiza um amplo comentário sobre a relação entre homens e o ambiente tropical, apontando que este é a base das formulações empíricas que os homens

constroem algo expresso em sua hipótese que versa sobre

[...] a indicação do ambiente tropical como referência privilegiada do pensamento selvagem ameríndio na sua capacidade de apreensão dos elementos da realidade concreta para a formulação de suas teorias da socialidade (SANTOS, 2006, p. 21).

Ao longo da tese, o autor realiza uma ampla revisão bibliográfica, que contempla o desenvolvimento de escolas teóricas clássicas sobre as relações entre o meio natural e os homens, da Ecologia Cultural, passando pela Antropologia Ecológica, Etnoecologia à Antropologia Simbólica, observando os principais desenvolvimentos dessas vertentes. Nesse sentido, o grande debate instaurado pela Antropologia Simbólica é justamente questionar certa imagem, produzida pela Ecologia Cultural, da região amazônica como limitante ao desenvolvimento de sociedades da região. Contra esta visão, volto a citar Fausto.

Em vez de um deserto verde, a mata para os Parakanãs é um lugar de provimento seletivo da vida, cujos estrangimentos constituem um campo determinado de escolhas: escolhas do que comer e o que não comer, como viver e como não viver (FAUSTO, 2001, p. 170).

Essa possibilidade de escolher “o que comer ou não comer”, de “como viver e como não viver”, apresenta um panorama que, se não contradiz, questiona as noções de escassez/miséria construídas e atribuídas aos caçadores-coletores habitantes das áreas tropicais, tomados como sujeitos à privação alimentar. “Nessa visão, caça e coleta são signos de insegurança e escassez enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura” (FAUSTO, 2001, p. 153). É temerário supor que tais “figuras de escassez” possam justapor-se sem investigação etnográfica.

Economia mbya: achar no caminho

Economia de reciprocidade, economia do dom, ética do comedimento, muito foi dito na bibliografia etnológica, na tentativa de tentar apreender o significado da Economia mbya, num esforço analítico

de aventurar-se na compreensão das categorias que dão sentido às práticas adotadas pelo grupo.

Levando em consideração a reflexão que vimos desenvolvendo até aqui, ao propor a leitura da Economia mbya em seus próprios termos, uma pergunta vem de imediato: se a Economia mbya não é como a ocidental, o que ela, a economia, é então? A resposta a essa pergunta nos abre um campo vasto que tentaremos percorrer a partir das etnografias que abordam particularidades locais.

Nossa primeira impressão é a de que os dados de que dispomos nos permitem sugerir a existência de um “estilo de economia” que faz referência à reciprocidade, à ideia do “pouco” e ao parentesco, características fundamentais da economia nativa e de um “modo de ser guarani” ligado a uma noção de “caminho” ou de se “estar a caminho”. Outro aspecto importante é a “ética do comedimento”, na qual a parcimônia é tomada como um dos atributos da pessoa mbya. Sobre esta, Giordani comenta a importância de “[se] fazer tudo certinho, comer pouquinho e rezar bastante para ir neste lugar [de plenitude desejado pelas pessoas mbya]” (2012, p. 158). Aqui, a autora nos associa o sentido do comedimento e/ou da abstinência alimentar como comportamento a ser observado em momentos que antecedem a reza.

Para Elizabeth Pissolato (2007), a noção de moderação estaria associada à ideia de que as coisas são “*postas no caminho*” da pessoa. Nesse esquema, acha-se apoio de vizinhos, acha-se algum bichinho, etc. Afirma Pissolato que “[...] o achar aqui tem um sentido mais abrangente do que normalmente lhe daríamos” (2007, p. 54). Dando sequência, tanto as expedições ao mato quanto as idas à cidade também representam a possibilidade de “achar” recursos, sejam materiais ou até mesmo relacionais⁵. Esse sentido ampliado do “achar” abrange, também, expedientes tidos como espirituais, dos deuses ou, “encontrar” lugares apropriados à vivência do parentesco. Neste sentido, observe-se o comentário de um interlocutor de Macedo:

A gente está vivendo mesmo com a civilização, [...] cada vez botando o índio numa rodelinha, [...], mesmo assim a gente tem aquela força, aquele pensamento que a gente um dia vai *encontrar* um local que a gente

⁵ As investidas na cidade são tidas como possibilidade de efetuação e/ou atualização de relações, bem como estar aberto ao que lhe é posto no caminho.

vai viver em paz (MACEDO, 2009, p.154 - *grifo nosso*).

Devo notar que Pissolato (2007) dá a esse “achar” o tom de uma “atitude econômica”, como a autora mesmo enfatiza na disposição de quem “sai” a fim de satisfazer um desejo ou expectativa própria ou de algum familiar. Nesse sentido, o sair para a mata, a cidade, a praia ou a roça é revestido da expectativa de que algo seja posto em seu caminho e, assim, levado para casa.

Rubia Giordani observa que “o próprio verbo, *jopy*, [...] sugere certa liberdade de pegar o que está disponível ou liberado. É costume exprimirem a caça como simplesmente *jopypira´i*, pegar peixinho, *jopykoxi*, pegar porco do mato” (2012, p. 153). A mesma autora afirma, por outro lado, o caráter de doação divina destes itens: “[...] qualquer bichinho apreendido no mondé é uma oferta divina que deve irremediavelmente ser aceita” (2012, p. 166).

Essa postura do “busca-e-espera o que poderá vir para si” não significa, entretanto, que a pessoa guarani mantenha-se em posição passiva, no que se refere ao desejo de algo. Tem ressonância também o fato de os Mbya se considerarem como os “eleitos”, portanto *Nhanderu* olharia por eles: “*Nanderu* é o dono de tudo, é ele que dá”, ou, ainda, “*Ñanderu* põe no caminho, ele conversa com o dono, é amigo dele” (GIORDANI, 2012, p. 157).

Dando prosseguimento, Fábio Silva (2008), em sua etnografia sobre a organização social, parentesco e liderança em Tekoá Ytu e Tekoá Pyaú (ambas localizadas no Parque Estadual do Jaraguá), em São Paulo, ao se dedicar a compreender as relações que as lideranças mbya estabeleciam no nível interno do grupo indígena, entre as famílias extensas, entre aldeias diferentes e com os não índios, percebeu um constante ordenamento das identidades e das alteridades produzidas nessas relações. O autor explora esta noção do que é dado pelos deuses – e deve, portanto, ser objeto de partilha, por exemplo – no contexto da demarcação de uma terra “achada”: a ideia de “achar, pôr no caminho” que, de acordo com o autor,

[...] é *Nhanderu* que está vendo, *Nhanderu* mandou pra mim. Então é que... é pra tudo [todos]’. Se é *Nhanderu* quem está fazendo com que essa nova área possa ser adquirida, da mesma forma é *Nhanderu* quem está conduzindo a garantia da área atual do Jaraguá (onde

está o Tekoá Pyaú), já em processo de demarcação. Portanto, se a dádiva vem generosamente, generosamente deve ser redistribuída (SILVA, 2008, p. 86).

Quanto ao dinheiro, “achar dinheiro” (– *jou perata*) é uma importante maneira de permitir a vivência do parentesco, principalmente no que se refere ao consumo de alimentos, seja via recebimento de aposentadoria, bolsas de programas assistenciais, salário pago por agências como, por exemplo, o Agente de Saúde Indígena e o Agente de Saneamento Indígena e, em alguns contextos onde existem escolas, a existência de cargos remunerados de professores e merendeiras, trabalhos assalariados em pequenas empreitadas como a prestação de serviço para sitiante locais e os trabalhos temporários no período do verão, como no caso de Araponga e Paraty–Mirim, também são importantes fontes para auferir renda. Em Itamarã, Giordani (2012) observou que

[...] as estratégias para adquirir recursos monetários passam desde a mobilização para ‘ir até a cidade fazer documento’ para acessar benefícios de programas governamentais, o fortalecimento da produção agrícola local para venda e troca, além do interesse particular que todos nutrem, mesmo que discretamente, de se enquadrar em algum cargo assalariado na escola da aldeia ou na assistência à saúde indígena (GIORDANI, 2012, p. 121).

Continuando o comentário sobre a noção de caminho, observo como Chamorro (1998), ao referir-se às migrações, afirma que o estar “a caminho” é um componente fundamental do modo de ser guarani, o “caminho” podendo significar um caminho real, aquele representado pelas migrações, “uma perspectiva espiritual’ (celebrado ritualmente e asceticamente) ou o caminho enquanto perspectiva de auxílio da divindade aos seus filhos, contra as mazelas dessa *yvy vai* – “terra má [ruim]”.

É esta perspectiva que Giordani aponta para a caça, a coleta e a produção de vegetais:

Os bons frutos em verdade são aqueles colocados no caminho dos Guarani por *Ñanderu*; ao modo dos animaizinhos que são colocados no caminho do

caçador. Assim como a caça é uma atividade comedida, os animais não devem ser abatidos excessivamente sob pena de represália do mestre da espécie, a reprodução vegetal requer da mesma forma a parcimônia, a economia da energia (GIORDANI, 2012, p. 233).

É o mestre dono de determinada espécie que “põe” o bichinho no caminho do caçador, daí o caçador dizer, ao ir à mata, que está indo “achar [um] bichinho”. Postura idêntica é aquela em que a pessoa mbya vai à mata “achar alguma coisinha”. Nesse sentido, “pôr no caminho” e “achar alguma coisinha” são complementares uma a outra, e compreendem posturas adequadas do ponto de vista de cada pessoa e também da produção de parentes. Articulado algumas das dimensões anteriormente comentadas, esse andar por aí e achar alguma coisa, nas palavras de Pissolato, corresponderia a um

[...] modo de compreensão sobre o estar no mundo (na Terra) que engloba as práticas de deslocamento, uma atitude econômica e uma compreensão da existência humana como possibilidades no tempo-espço a se realizarem (PISSOLATO, 2007, p. 167).

Chamorro (1998), ao dedicar-se a pensar uma “teologia guarani” a partir de amplo enfoque da “espiritualidade”, ao realizar analogias com o pensamento religioso cristão, reflete, a partir da perspectiva da etno-história guarani, dentre outros assuntos, a dedicação à agricultura, apontando a “abundância” dos cultivos:

[...] incluir a escassez no calendário dos Guarani não nega a abundância experimentada por eles. Uma sociedade de abundância não pressupõe necessariamente uma racionalização do consumo. As grandes festas celebradas pelos Guarani, de janeiro a abril ou maio, são exemplos disso ainda hoje. Nessas ocasiões, muitas vezes é consumida boa parte da colheita e da economia de uma aldeia, sem que, por isso, alguém crie ressentimento mais tarde, nem mesmo em outubro, o mês da fome. A terra origina ciclos que não são simplesmente econômicos, mas sócio-políticos e religiosos. Ela é um lugar sempre ameaçado pelo desequilíbrio, entre a abundância e a carência (CHAMORRO, 1998, p. 44).

Contemporaneamente, não há mais essa fartura, se é que já houve algum dia. Atualmente não se faz festa (como veremos a seguir) com os

produtos da roça, mas é interessante pensar as festas com recursos da Fundação Nacional do Índio (Funai), das Organizações Não Governamentais (ONGs) e de apoiadores diversos, ou seja, os Mbya parecem estar alternando, ora na abundância, ora na carência.

Dentro da discussão que objetivamos realizar, faz-se presente a questão e a discussão da moral da moderação e a ideia do “pouquinho”, como, por exemplo, “comer pouquinho”, “fazer comprinha”, “achar alguma coisinha no mato”, o que, de acordo com Pissolato (2007), expressa o comportamento daquele que em seu movimento diário espera, deseja “algo” que poderá “vir” a ser posto em seu caminho a fim de atender a uma necessidade sua ou de um parente. Isto não significa, contudo, ‘passividade’ de quem fica esperando; as incursões na mata e/ou na cidade são sempre “possibilidades” de que Nhanderu lhe ponha algo em seu caminho. De acordo com as impressões da autora, essa moral da moderação diz respeito a uma relação entre Nhanderu e os homens:

A ideia de achar alguma coisa seria correspondente a uma outra: aquela de que *Nhanderu* põe - no caminho - o que se acha. Plantar, capturar animais, assim como o próprio comer, devem implicar um grau moderado de atividade, conforme a ética mbya. Quando um homem refere-se ao plantio de sua roça costuma dizer que ‘planta alguma coisinha’; se caça, que ‘traz [um] bichinho do mato’. Quando se come, deve-se fazê-lo junto com parentes e com a moderação de quem ‘come pouquinho’ a cada vez (PISSOLATO, 2007, p. 59).

Essa ideia de “pôr no caminho” também foi observada nos dados coletados por Giordani (2012), onde, de acordo com a autora, antes de uma caçada, os homens se dirigiam ao xamã, que analisava, a partir de suas impressões obtidas por meio do sonho, se os homens deveriam partir ou não para a caça e remetia orações que eram “[...] dirigidas à divindade solicitando que *Nhanderu* colocasse *no caminho* do caçador os *bichinhos* para serem pegos” (GIORDANI, 2012, p.142 – *grifo nosso*).

As expressões como “plantar alguma coisinha” ou “trazer um bichinho do mato” fazem referência a comportamentos nos quais, mais do que o esforço da pessoa, as coisas seriam postas ou não no caminho do sujeito, mas a satisfação das necessidades do sujeito e dos parentes (que alimenta essas investidas, “em busca de algo”) devem ser

compartilhadas, numa ética e estética definidas pelo “pouquinho”. Essa *ética do comedimento*, perspectiva do que pode ser *posto no caminho*, mais a partilha do que é conquistado dão o tom de uma economia que se faz e refaz a cada dia. Por fim, esse “encontrar” ou não algo depende muito das impressões pessoais de cada um.

Como será possível ver ao longo do artigo, se a ética do comedimento dá o tom de uma economia que se atualiza todo dia, existem momentos, como o das festas, no qual se observa um consumo mais ampliado e a parcimônia fica em suspensão.

As festas mbya

Se a economia do cotidiano mbya pode ser matizada como “comedida”; por outro lado, as festas são marcadas pelo consumo em maior escala. Para Silveira, as festas são consideradas “coisa de branco”; nesses eventos, a comida predileta parece ser (nas palavras da autora) o churrasco com maionese e as bebidas cerveja, vinho e refrigerante (2011, p. 177). Aqui cabe ressaltar que esse esquema “coisa de branco”/“coisa de Guarani” não pode ser tomado como um esquema rígido, antes de tudo é preciso etnografar os eventos, os comentários das pessoas que estão em diferentes posições na relação, por exemplo, o cacique.

Segundo Sahlins (1978), comentando dados de Lejeune (1925, p. 116), assim como de outros autores de diferentes províncias etnográficas, a prodigalidade, ou seja, a inclinação em consumir de uma só vez todo o abastecimento, mesmo em momentos mais difíceis, trata-se de uma tendência da economia de alguns grupos caçadores-coletores. Algo semelhante foi observado para os Guarani por Chamorro (1998)⁶ em relação a festas ligadas às colheitas.

Pode-se afirmar que a “prodigalidade”, a que Sahlins faz menção (1978, p. 35), não seja observada cotidianamente entre os Mbya, uma vez que entre estes prevalece a *ética do comedimento*, a crença no “*amanhã*”, na busca e expectativa do que será “*posto no caminho*” de alguém, não uma ideia presente entre os Mbya. É possível, contudo,

⁶ Vide referência realizada em forma de citação de Chamorro (1998, p. 44).

destacar momentos nas aldeias mbya, como nas festas, em que se observa um consumo maior e mais ampliado de comida, geralmente no pátio próximo à residência do cacique ou em algum lugar de reunião, como a escola ou em uma cozinha feita para uso coletivo.

Os dados de que dispomos apontam na direção de que as festas, momentos especiais nos quais a presença de *juruá* (branco) é maior, como na cerimônia do *Nimongarai* ou nas festas em que há “forró”, na maioria das vezes acompanhadas de bebida alcoólica⁷, geralmente são momentos de abundância alimentar. Giordani (2012, p. 58) observa certo “esbanjamento” e que o comedimento ficaria de lado. Esses momentos de festas, em geral “fartos”, contam com a contribuição de uma ampla rede de apoiadores dos Guarani, por exemplo as agências – Funai e Funasa, as ONGs – os *juruá*, prefeituras e, mais especificamente em Angra dos Reis e Parati, a Eletronuclear.

Estas festas, além da contribuição na compra de itens para consumo, podem também envolver colaborações em trabalho pelos *juruá*:

[...] a preparação do churrasco, prática que acompanha festas feitas com certa frequência nesta aldeia [Araponga], em que se come carne em abundância - normalmente de um boi morto e preparado por homens brancos da vizinhança - com pão de farinha branca, feito pela esposa do cacique, e bebe-se muito ‘guaraná’ (PISSOLATO, 2007, p. 85).

Em comunicação pessoal, Pissolato afirma que essa coisa de *juruá* trabalhar na aldeia (na comida, construção de casa, na feitura de churrasco, etc.) pode ser uma idiossincrasia de Araponga, ao menos no grau em que acontece ali. Para além dos recursos que Augustinho consegue juntar para comprar boi de vizinhos e a política de vizinhança com estes, tem o marido da filha, que faz muitos serviços para o cacique, etc. Nesse sentido, o trabalho do *juruá* na aldeia, (as relações “Guarani/*juruá*”) variam muito de lugar para lugar.

Giordani também comenta a questão levantada por Pissolato (2007). Em Itamarã, onde apesar de possuírem cabeças de gado para criação, em função do medo que tinham das vacas, estas eram mantidas

⁷ Giordani (2012) comenta que durante as festas em que havia muitas bebidas alcólicas em geral disputas verbais e até físicas ocorriam (p. 96).

isoladas do centro da aldeia, sendo cuidadas “[...] por um *jurua* pago pelos Guarani, e, quando desejavam fazer uma festa grande, contratavam alguém da cidade para matar e carnear o animal” (GIORDANI, 2012, p. 120).

Assim, penso que as festas, mais do que momentos de prodigalidade, seriam ocasiões de captura sobre recursos dos brancos, seja de relações ou de bens (ideia que demandaria ser perseguida etnografando os processos).

Tempo mítico e imagens de Yvy Mara’ eÿ

Para os Mbüa em migração, a Terra Prometida – segundo explicação do ñanderu Miguel do Itariri (que ai viveu na década de 1940 quando Schaden realizou sua pesquisa) – é um genuíno horto ou pomar, *kááguy mini*, constituído de mata baixa (‘mesmo que capuera, pero no escapuera’), correspondente ao ideal da existência terrena: um país sem mosquitos e biriguis, sem cobras e feras, sem espinheiros e outras pragas, e rico em caça, árvores frutíferas de pouca altura e boa terra para lavoura; país, enfim, em que se poderá caçar e plantar à vontade. Há abundância de caça: jacu, *kotý* (porco-do-mato), tucano etc.; não há, porém, paca, nem veado, nem tatu. Há muita fruta: banana, *narã* (laranja), *txandjáu* (melancia), *mandui* (amendoim) e muitas outras – tudo nascido à vontade do deus. (SCHADEN, 1964, p. 170).

A passagem de Schaden é um exemplo da perspectiva que o paraíso, a Terra Sem Mal, representa para a mentalidade guarani da época. Esta terra, *Yvy Mara’ eÿ*, em várias etnografias (SCHADEN, 1964; CLASTRES, 1978; LADEIRA, 2008; *et al*) é descrita como a terra da abundância, da indestrutibilidade, onde tudo é eterno e perene, como uma terra boa (tempo–espaço perfeitos).

De acordo com Dooley (1982), *Yvy mara’eÿ* é a “Terra sem males; paraíso [lit., ‘terra que não se corrompe’].” (p.100). Segundo Ladeira (2008, p. 126), a literatura etnológica guarani interpretou a Terra Sem Mal como um lugar de divina abundância, tomando-a como “motor” das migrações guarani, sob perspectiva de uma “experiência religiosa” (MELIÀ, 1990). Essa “imagem de abundância” repousa sobre a concepção da *Yvy Mara’eÿ* como uma terra onde nada acaba, onde os elementos

originais não exaurem.

Pissolato (2007) argumenta que a travessia à Terra Sem Mal representa um horizonte, nas palavras da autora, entre “[...] a brevidade da vida terrestre e a eternidade da vida celeste dos deuses [...]” (p. 413). Para H. Clastres (1978), a Terra Sem Mal corresponde a uma recusa a esse mundo, representando, portanto, um horizonte divino, onde não existem regras e sujeições sociais, local onde abundância se faz sem prescindir de trabalho e enseja festas sem fim. A ideia forte de “abundância” parece estar relacionada a não precisar trabalhar, pois na roça de Nhanderu tudo nasce e cresce rapidamente.

Ainda em H. Clastres (1978) há uma imagem da Terra Sem Mal como um lugar onde as coisas abundam sozinhas e as flechas voam por conta própria, dispensando-se o gasto de tempo com trabalho: “A Terra Sem Mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (H. CLASTRES, 1978, p. 30).

Entretanto, como relatado no mito de origem guarani, Nhanderuvuçu (o demiurgo), em função da descrença da sua esposa acerca da madurez dos alimentos que seu esposo acabara de plantar e que a solicitara colher, revela a seu marido que o filho que carregava no ventre era de outro, a partir de então os produtos da roça passaram a depender do trabalho humano, ainda que o que nasce na roça não seja visto exclusivamente como resultado do trabalho humano.

Segundo Ladeira (2008), a noção de “*abundância*” que a *Yvy mara'eý* representa está diretamente relacionada à possibilidade de renovação dos ciclos e não ao armazenamento; esta terra é um lugar abundante, onde não é necessário trabalhar e não existe nem doença, nem morte. Na verdade, o que a etnologia sobre os Guarani concebeu sobre a ‘Terra Sem Mal’ é a narrativa de existência de um tempo e um lugar específico, uma terra pródiga, que seja fértil e dê fartura. Como descreve Silveira, “se na comunicação com as divindades o que se compartilha são essas imagens de abundância, a comunicação com os Brancos é pautada por imagens de escassez” (SILVEIRA, 2011, p. 244).

Durante muito tempo a “migração” foi interpretada como uma experiência religiosa (MELIÁ, 1989; LADEIRA, 2007). H. Clastres (1978) argumenta que a migração é uma das possibilidades de alcançar o paraíso, ao passo que existe outro caminho, o espiritual, que sendo

praticado ritual e asceticamente (danças, cantos, jejuns etc) também pode conduzir a pessoa mbya ao estado de *aguyje* (plenitude), chegando à *Yvy Mara'eÿ* de corpo erguido, sem passar pela prova da morte.

De acordo com Ladeira,

A noção de abundância entre os Mbya não está, [...] relacionada com a ideia de quantidade, mas, sim, com a da qualidade dos elementos existentes no tekoa. Quando referem-se à *yvy mara'eÿ*, a terra que não termina e onde não tem fim, a fartura que ela contém está na qualidade de perenidade e de renovação, características dos alimentos, das plantas, dos animais e da água. [...] Nesse sentido, a abundância para os mbya está associada à qualidade dos elementos criados por Nhanderu, que tem a marca da perenidade. Por isso para os mbya, os *Mbya etei*, "os verdadeiros filhos de Nhanderu", alcançarem a eternidade, com o corpo e alma, significa confirmar suas autenticidade enquanto criatura original (LADEIRA, 2007, p. 94).

Desse modo, sugiro que abundância seja percebida não na chave da quantidade, e sim da 'qualidade', antes de tudo daquilo que *vem de Nhanderu*, espelhando a natureza do eterno e perene, bem como possibilita que os vínculos com a divindade sejam atualizados, uma vez que, no caso da agricultura, conforme capítulo XIII (CADOGAN, 1997), ao coletar as belas palavras, *ne'eng porã*, evidencia que as normas que lhes foram ditadas estavam permeadas de religiosidade, por exemplo, em referência à doação dos frutos maduros, que devem ser doados a quem solicitar, somente assim, praticando o amor ao próximo, a divindade olhará por ele, o doador.

Giordani (2012) aponta que a abundância de animais e plantas tem alta produtividade simbólica para esse coletivo, principalmente na questão da construção do *tekoa* (aldeia),

[...] lugares em que há fartura de animais e diversidade de plantas foram características aventadas por Teodoro Alves e Onório para se referir aos espaços que denominaram sagrados justamente por terem sido criados por *Nhanderu* para que os Guarani vivessem (GIORDANI, 2012, p. 155).

Noto, enfim, que uma investigação sobre o esquema geral de

circulação de alimentos e riquezas de modo mais amplo entre os Mbya é fundamental para visualizarmos a outra faceta da economia mbya, marcada, de um lado, pela dádiva divina, e, de outro, pela partilha entre humanos.

O estilo da economia mbya: a “ética da reciprocidade”

Se em um primeiro momento tomamos Sahlins (1983 e 1978) e os economistas Polanyi (2000) e Heilbroner (1980) para abordarem o tema da escassez e abundância em economias não ocidentais, a partir de agora as contribuições de Mauss permitem tomar as práticas mbya a partir de outra perspectiva.

Do nosso ponto de vista, as imagens de riqueza e pobreza, abundância e escassez estão intimamente relacionadas na experiência dos coletivos mbya ao esquema da dádiva proposto por Mauss (2003). Os chamados “sistemas de prestações totais”, entendidos por Mauss como “fenômeno social total”, põem em circulação riquezas e outros bens simbólicos em sociedades que operam com lógica parecida à guarani, o que significa dizer que, nesse sistema, a reciprocidade, a troca de bens e saberes/capacidades são próprias da economia política nativa.

Nesse sentido, ainda que a palavra Economia requeira certa “relativização”, aqui a utilizaremos para tentar lançar compreensão a esse campo da atividade humana (trocas, circulação etc.), concebendo-a como estreitamente vinculada ao parentesco, a partir do qual se dão as relações de produção e política.

Sugiro que a Economia mbya pauta-se na lógica do Dom e está organizada em unidades domésticas de produção, mesmo que tais unidades possam variar. A esse respeito, Pissolato diz que:

[...] o que funciona como unidade de produção e consumo varia com um conjunto de fatores, que dizem respeito às situações concretas de subsistência em cada contexto, mas também ao *movimento* do parentesco, em sua redefinição [...] (PISSOLATO, 2007, p. 72).

Retornando a Mauss (2003), uma das suas contribuições mais

notáveis é pensar que o *valor* das coisas deve ser buscado para além delas mesmas, nas relações que produzem. A dádiva em Mauss é estudada nos chamados “sistemas de prestações totais”. Nesse esquema “[...] não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam [...]”, nessas relações, as coletividades trocam

[...] amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, do quais o mercado é apenas um momento e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (MAUSS, 2003, p. 190-191).

A obrigação do “*dar-receber-retribuir*”, como ele mesmo questionava, permite uma aproximação interessante com o caso mbya, em situações em que um animal cai em uma armadilha, este é visto como dom/dádiva oferecida pelo dono da espécie animal: “O contentamento coletivo que advém do abate de um animal grande não ofusca o reconhecimento de que qualquer bichinho apreendido no mondé é uma oferta divina que deve irremediavelmente ser aceita” (GIORDANI, 2012, p. 166).

Portanto, não cabe ao caçador recusar o “bichinho” que foi posto em sua armadilha, “só não pode jogar fora porque *Nãnderu* fica triste”, devendo, caso não possa, não queira ou não saiba como prepará-lo, doá-lo a quem possa comê-lo, goste ou saiba como prepará-lo (GIORDANI, 2012, p.166; MENDES JR, 2009, p. 60).

Mauss chama atenção para a característica que ele considerou como fundamental da dádiva: “[...] o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações” (MAUSS, 2003, p. 188).

Na Economia guarani, o princípio da generosidade manifesta-se com uma obrigação moral de ajudar sempre que o outro necessite receber ajuda e participar com alegria do trabalho sempre que o outro necessitar. Avareza e mesquinhez são altamente condenáveis, por exemplo, caso alguém solicite os cultivos da roça de alguém, este deve pôr-se a atender ao pedido, pois, como já citado, os produtos da roça, ainda que dependam do trabalho humano, não resultam exclusivamente deste. Exemplo dessa situação é o relato de Mendes Jr: “em Parati-Mirim apenas Lourenço, Jango e seu Miguel se entregavam regularmente ao

cultivo; [...] O produto de sua roça [a de Lourenço] era sempre distribuído às pessoas que a ele recorriam” (2009, p. 49). Essa generosidade também era observada em relação à roça de Jango e à de Miguel, esta chamada de “roça do cacique”.

A generosidade é uma das virtudes mais prezadas na sociedade guarani, e uma pessoa egoísta, que acumule bens, por exemplo, não compartilhando aquilo que produz com as demais, é criticada e possivelmente marginalizada (e alvo de sentimentos ruins, como raiva e inveja). A reciprocidade, desse modo, é vista como uma virtude a ser atualizada constantemente, fundamental para aquele que se esforça em conquistar grandeza de coração, deseja alcançar plenitude e tem medo de sofrer agressão mágica (ser alvo de sentimentos ruins). A reciprocidade está inscrita somente na ideia de troca e aliança, na perspectiva sociológica, e ela também faz menção a princípios religiosos:

Todo sistema social e religioso está estruturado nessa virtude [a da reciprocidade], que, por às vezes, trama o ideal de pessoa humana. As expressões linguísticas atuais que comunicam a busca e a realização desse ideal são *teko porã* (“bom modo de ser”), *tekojoja* (“justiça”), *ñe’ë porã* (“boas palavras”), *ñe’ë joja* (“palavras justas”), *joayhu* (“amor recíproco”), *kyre’ý* (“diligência”), *py’aguapy* (“paz”), *tekoñemboró’y* (“serenidade”), *py’apotĩ* (“coração puro”) (MELIÀ, 1990, p. 69 *apud* CHAMORRO, 1998, p. 152).

Os estudos de Mauss têm contribuições particularmente importantes para a etnologia ameríndia. Por exemplo, para a abordagem da circulação de mantimentos e a partilha da caça através dos núcleos domésticos e também as visitas. A esse respeito, Giordani (2012) diz que o acesso aos bens monetários, não deve se concentrar em uma única pessoa, fato que a tornaria alvo de críticas (vulnerável a maus pensamentos e sentimentos), devendo, então, colocá-lo rapidamente em circulação.

Sentidos da partilha de alimentos

Na etnologia sul-americana (VILAÇA, 2002; FAUSTO, 2002 e

2005), a partilha de comida é vista como uma possibilidade de aparentamento e constituição de identidade, realizando um movimento de aproximação ou apartamento das pessoas em um circuito amplo de relações.

É dentro dessa perspectiva que Silveira (2011), a partir de seu campo, observa que “em situações em que as relações se tornam ambíguas ou indefinidas (pois os conflitos abertos são incomuns), a partilha ou não de comida evidencia a continuidade ou ruptura dos laços sociais” (SILVEIRA, 2011, p. 176). Dando prosseguimento à análise, reitera a autora a observância de um comportamento diferenciado, adotado em consonância com os espaços de consumo e a natureza do que é consumido, se há troca e partilha de alimentos dentro da parentela, que segundo a autora reafirmam relações, não se dá, por outro lado, no consumo fora da aldeia, onde a tendência é que não haja partilha:

Penso que esse modo de consumo que se afasta dos preceitos mbya, além de ser uma imagem especular de como eles veem as condutas dos brancos, indica que a partilha de comida funda-se num jogo de relações nuançado por outros níveis de troca que permeiam todo o processo de produção econômica na aldeia (SILVEIRA, 2011, p. 178).

Esse dado etnográfico contribui para tentarmos inicialmente lançar compreensão acerca dos mecanismos que dão sentido à partilha dentro da parentela. Percebe-se entre os Guarani (e não somente para esse coletivo) que a liderança ou chefia deriva da capacidade de oferecer bens/coisas. Vale comentar a rotação que essa “capacidade” experimentou, pois, se em um momento, passava pelos bens da roça, atualmente pode relacionar-se a ofertas de outros bens, do mundo do *juruá*, dentre eles as cestas básicas e os cargos. A posição de liderança repercute nas obrigações às quais estão atados os sujeitos, isso significa dizer que quanto maior o prestígio, maiores são as obrigações. Obrigações no sentido de atender a quem solicita ajuda, ser sempre solícito a toda situação e a liderança espiritual, por exemplo, daqueles que orientam e cuidam/tratam de seu grupo familiar, uma espécie de contrato entre o chefe e sua tribo, nos quais em troca de um fluxo de bens transmitidos à sociedade, esta o reconhece como líder, dotando-o

de prestígio.

Entre os Mbya existe uma relação de troca-generosidade, onde é possível partilhar o que se tem, ainda que seja “pouco”. Entretanto, essa “partilha” nem sempre é investida de conotação positiva, podendo experimentar momentos de tensão, por exemplo, em relação à forma de obtenção/distribuição de alimentos, pois incide diretamente em sua práxis, ora estabelecendo ou atualizando alianças, ora podendo suscitar acusações de avareza, por exemplo, quando da distribuição das cestas básicas pelo chefe ou do controle da merenda escolar.

Nádia Silveira (2011), em sua tese sobre as transformações na alimentação na contemporaneidade, buscou visualizar as práticas alimentares, acompanhando os nativos em idas às cidades e no cotidiano da aldeia, o que lhe permitiu interessantes análises. Em sua análise, a partilha de alimentos exprime generosidade e ajuda mútua, assim como o trabalho coletivo; já sua versão pela negativa, ou seja, a negação da partilha, levaria a ruptura dos laços sociais. Segundo Silveira (2011), na mesma direção do que foi desenvolvido anteriormente, não há produção em abundância de comida, o cotidiano é marcado pelo comedimento, a abundância em Marangatu (aldeia onde a autora realizou sua etnografia) reflete a qualidade daquilo que vem de Nhanderu, principalmente as comidas de milho: “A imagem da abundância evocada pela diversificação das comidas de milho, de uso ritualístico, e retida na memória dos mbya, que associam o milho à fartura mesmo quando ele só pode ser consumido em eventos rituais” (SILVEIRA, 2011, p. 244).

O que importa em todas essas situações são os laços sociais que são criados ou reforçados. Por exemplo, quando um caçador retorna de suas investidas na mata, de maneira geral distribui os frutos de sua atividade dentro da parentela, de acordo com a natureza dos laços que mantém com os demais, influenciando diretamente na porção de carne a ser distribuída e/ou a parte do animal que cabe a outrem nessa relação. O êxito em uma caçada pode permitir a atualização das relações/obrigações do parentesco; a garantia de distribuição de alimentos ao maior número de pessoas possível, para que se alimentem, sempre numa perspectiva onde os parentes mais próximos são primeiramente agraciados, e nesse movimento de “doar” a caça, o polo ativo da relação ganha, com seu ato, “prestígio social”.

Rubia Giordani, em sua tese, ao discutir a questão da partilha da caça em Itamarã, observa que os “[...] caçadores mais renomados podem igualmente gozar de prestígio que alcança várias aldeias, comum, sobretudo, entre os poderosos xamãs” (GIORDANI, 2012, p. 144). É uma atividade que, segundo a autora, qualquer homem pode executar desde que demonstre interesse, entretanto, “[...] nem todos os homens em uma aldeia precisam ser caçadores porque sempre haverá quem se dedique à caça com mais afinco e repartirá a carne com outros” (GIORDANI, 2012, p. 145).

Os mutirões e as festas também são considerados espaços de partilha, mas, como constatou Silveira (2011, p. 174), se “para o trabalho coletivo, costumam se reunir somente os membros do grupo local, as festas invariavelmente atraem os mbya que vivem em outros locais”. As festas, de maneira geral, são realizadas pelos mais variados motivos, sejam aniversários, forrós, torneios de futebol ou visitas interaldeias, nesses momentos.

Por outro lado, nas refeições diárias, conforme Mendes Jr (2009), a comida seria boa para partilhar dentro de uma família nuclear, pois é também potencialmente veículo de feitiçaria:

A alimentação e o trabalho xamânico põem em evidência dois aspectos da socialidade Mbya, o primeiro é a generosidade: saber dividir o que se come é uma forma de demonstrar as boas disposições para com as demais pessoas. Aceitar o que é ofertado é a outra face dessa relação. Não é de bom tom recusar a comida que é ofertada quando se chega em visita a uma casa. [...] Se recusar a comida ofertada em uma casa não é de bom tom, por outro lado aceitá-la é se expor a riscos potenciais, principalmente aqueles desencadeados por meio de feitiçaria, que podem ter como veículo tanto a comida quanto as ações emanadas de um feiticeiro. (MENDES JR, 2009, p. 91).

Essa dimensão “tensa” da qual é revestida a comida também está presente em Pissolato (2007, p. 92): “Há sempre um grau de tensão diária produzida em torno da comida, que tende a ser mais ameno na medida em que o casal-cabeça torna mais ampla a participação às refeições em sua casa, o que na prática é muito variável”. Silveira (2011) também associa a comida a momentos de tensão; segundo a autora, partilhar ou não comida evidencia a continuidade ou ruptura dos laços,

em situações, de acordo com a pesquisadora, em que as relações são ambíguas ou indefinidas.

Entretanto, como observa Giordani (2012) sobre certos alimentos como os doados, “da roça de alguém e da caça”, frutos da atividade de uma pessoa, devem atingir o maior número possível de pessoas, “[...] nos contextos de divisão dos alimentos doados, ou na partilha da carne de caça, igualmente dizia Onório que a comida ‘deveria alcançar todo mundo’ porque ali todos eram parentes” (GIORDANI, 2012, p. 78). Desse modo, “a reciprocidade entre parentes mais chegados em um primeiro nível envolve processos amplos de produção e divisão de bens, alimentos, serviços e presentes ao longo de uma rede contínua de colaboração e partilha” (GIORDANI, 2012, p. 79).

Comparando o que os Mbya comem na aldeia e na cidade para o contexto de Araponga e Parati–Mirim, a respeito do que se consome na cidade, seja guloseimas à espera do ônibus ou quentinha quando vão vender algo, é comum que ocorra partilha, como quando duas mulheres vão juntas vender artesanato no centro de Parati e dividem “nos panos”⁸ uma quentinha.

Em geral, as idas à cidade representam a possibilidade de um consumo mais liberado, onde biscoitos, doces, refrigerantes, ou seja, guloseimas, são consumidas, ao passo que na aldeia, o consumo mais comum seja de alimentos. No caso de Araponga, contexto que tenho contato mais próximo, em virtude da distância física da aldeia (cerca de 35 km de distância, onde cerca de 9km é realizado por uma estrada de chão de terra batida, que certas épocas do ano apresenta tráfego mais difícil), as visitas à cidade, portanto, são em sua maioria para receber algum benefício e/ou fazer compras, abrindo a possibilidade de se consumir tais guloseimas; já em Parati–Mirim, dada a facilidade e cobertura de linha de ônibus, esse consumo e a facilidade de “fazer comprinha” é mais flexibilizado. Acerca de uma liberdade do consumo nas cidades em contraste com as compras de mantimentos levados para as aldeias, Pissolato (2007) cita que:

Além da descrição sobre o que se traz da cidade, o passeio até lá não deixa de ser em si mesmo uma oportunidade de consumo livre dos olhares vigilantes

⁸ “Dividir panos” é uma prática comum das mulheres mbya em Paraty. Quando vão à cidade, essas mulheres estendem seus panos com seus objetos e os vendem “juntas”, em companhia de suas crianças.

das chegadas do ônibus à aldeia. Certas famílias nucleares fazem-no com muita frequência, ou mesmo alguns homens ou mulheres sozinhos ou acompanhados por uma ou duas de suas crianças. (PISSOLATO, 2007, p. 67).

Pereira (2010) também comenta uma situação que o autor vivenciou, onde os Mbya comiam salgadinhos industrializados e todos partilhavam,

[...] mas ali outra coisa me chamou a atenção (além da péssima escolha, para os meus parâmetros, é claro, de salgadinho 'elma chips' como primeira refeição do dia): a distribuição do consumo do biscoito. Sem avareza, todos ofereciam e pediam, de acordo com suas vontades, mas também respeitando as vontades alheias (PEREIRA, 2010, p. 58).

O tema da 'Pobreza'

Importa tocar na temática da pobreza, justamente por ser este um campo de relações econômicas e sociais, assim como um vigoroso campo de construções acerca do que é ser *rico* e ser *pobre* para determinado grupo social e, nesse sentido, é preciso, a partir dos dados etnográficos, explorar e tentar problematizar *os sentidos da pobreza para os Mbya*, por exemplo, se esta só serviria para contrastes ou se valeria “para dentro” (comparados entre si, com outros índios e até mesmo com o *jurua*), sobre quais sentidos estão assentados a noção de “pobreza” na perspectiva dos Mbya? Eles se chamam de pobres? Se eles se chamam de pobres, o que estão querendo dizer com isso? Fariam eles uso de uma certa “imagem de pobreza” cunhada pelo senso comum em alguns momentos (político, no trato com a alteridade – brancos e outros índios)?

Macedo (2009, p. 272) argumenta que, de acordo com certo senso comum, os Mbya são vistos como “pobres” e “poucos”, o que, nas palavras da autora, desconsideraria “[...] seu vínculo privilegiado com *Nhanderu*, acessível aos que têm um nome enviado de *Nhe'e Ru Ete*, sonham e fumam *petyngua* e, maximizado entre aqueles que receberam um canto (*porae*) e a capacidade de soprar/curar (*-moataxi*)”.

Ao que parece, esse vínculo privilegiado com *Nhanderu*, que

confere uma origem divina aos Mbya, também os dota de proteção e reflete uma forma de distinção em relação aos *juruá*. Desse modo, ainda que para os *juruá* sejam vistos como pobres e poucos, a sua distinção mais forte ante os brancos não se funda na “renda”, e sim na sua origem, o poder do pajé e do *petyngua*.

O senso comum, em dada medida, associa a *pobreza* à *cultura material*, de modo que os Mbya são tomados como *simples* em comparação a outros índios que são considerados representantes de certa “indianidade”, nas palavras de Macedo:

O curioso é que no senso comum não-indígena é provável que sejam os Guaraní considerados como ‘mais avançados no meio dos brancos’ em razão de sua ‘invisibilidade cultural’, em contraste com a suntuosa ‘cultura material’ de outros povos indígenas tomados como emblemas da indianidade no país, seja pela configuração de suas aldeias, pela riqueza de sua arte plumária, pela exuberância de seus rituais, pelas marcas que imprimem nos corpos, ou por habitarem a longínqua e supostamente intocada floresta amazônica, entre outros aspectos (MACEDO, 2009, p. 280).

Parece-nos, por exemplo, que entre os Mbya a “pobreza” seria uma escolha dos homens no tempo mítico (tema recorrente na etnologia ameríndia sul-americana). Valéria Macedo (2009), ao abordar as inflexões trazidas pelo código da cultura, tomada aqui como um marcador étnico, afirma que a cultura é concebida como um marcador a ser substantivado, patrimonializado, promovido e veiculado. Segundo a autora, a cultura é vista como uma matriz de produção de sentidos e relações, um operador estratégico de interlocução interétnica, marca um “eu” em meio a um “nós”. E justamente em função dessa marcação diferencial entre um “eu” e “nós” é que a discursividade de uma pobreza ganha relevo, na relação com os brancos, fruto de uma escolha dos primeiros homens, observe:

Só sei que um *xeramõi* falou pra gente, faz uns seis anos, foi num encontro lá em *Pindoty* [aldeia no Vale do Ribeira/SP], teve encontro dos *xeramõi*, aonde eles falavam que o *Nhanderu* Tupã já tinha objetivo de colocar o filho dele na terra. Agora quem colocou *juruá kuéry* para ser gerado foi o próprio irmão de *Nhanderu*, o *Xaniã*. Aí *Nhanderu* e o irmão dele colocaram um *petyngua* e um saquinho de dinheiro, um do lado do

outro. Nhanderu fez primeiro a pergunta pro primeiro *nhandeva* que foi gerado: 'Qual desses você vai escolher para que possa usar lá [na terra]? Qual você acha que é boa pra você? Qual você acha que vai fazer lembrar de mim?'. Ele ficou um tempo, quase meia hora, pra poder decidir qual ele ia pegar. Ele queria pegar o saquinho de dinheiro, mas achava que não dava, que não iria levar a nenhum lugar, então ele pegou o *petyngua*. Nhanderu falou: 'Já que você escolheu o *petyngua*, em qualquer lugar que você estiver andando, ou morando, ou de repente você vai se mudar pra outro lugar, todo lugar que você estiver, não esquece desse *petyngua*'. E *jurua* pegou o saquinho de dinheiro. Por que Nhanderu já tinha aquele objetivo de colocar *nhandeva* na terra, mas não teria muito *nhandeva*, queria pouco. Por isso *nhandeva* não pegou o saquinho de dinheiro, porque aonde os parentes fossem ficando, eles enriqueceriam e os *jurua kuéry* iriam aumentar muito. E, para roubar o dinheiro dos Guarani, eles teriam que exterminar com os Guarani. Então ele preferiu *petyngua* porque não tem nada a ver com dinheiro e porque ele sabia que era uma coisa que poderia ser usada pra curar, pra sonhar e pra conversar com Nhanderu (MACEDO, 2009, p. 266).

O relato acima, coletado por Macedo, revela-nos alguns pontos importantes que tocam diretamente na noção de riqueza entre os Mbya, que, de antemão, podemos situar diretamente na evitação de comportamentos individuais. Neste fragmento fica evidenciado que a situação de pobreza é fruto de uma escolha, mas, como comenta Macedo (2009, p. 267), "[...] se o *petyngua* foi uma escolha guarani, o fato de serem poucos já era uma decisão divina [...]". O "serem poucos" opera como um marcador diferenciante entre o Guarani e o *jurua*. Ao escolher o *petyngua* e não o saco de dinheiro, os Guarani, de acordo com o mito, teriam escolhido comunicar-se com a divindade por meio da fumaça, *tataxĩ*, produzida dentro da *opy*, uma maneira de lembrar Nhanderu.

Além disso, na citação de Macedo (2009), o tema do dinheiro aparece associado ao ser muito (numeroso)/ser pouco, é antes disso que está em questão, 'ser pouco', mas continuar junto de Nhanderu (os *jurua* são muitos, mas não seriam 'tão olhados', morrem muito), ainda que possamos relacionar dinheiro com reprodução física de pessoas e, observe, poder-se-ia ainda não ter dinheiro, mas não ser pobre porque

sempre se acha meios de sustento etc. (por exemplo, a própria economia de subsistência).

Essa ideia é reforçada pelos dados de Giordani (2012), em que, segundo seus informantes, os *jurua* também foram criados por Nhanderu; entretanto, existe um mundo diferencial para cada um, que concerne um pertencimento, de acordo com a autora: “[...] *Nãnderu* criou objetos e animais específicos para cada um, e, segundo o xamã Onório, muitas coisas apropriadas pelos *jurua* foram, em um primeiro momento, oferecidas por *Nãnderu* aos Guarani que as recusaram” (GIORDANI, 2012, p. 120).

O que nos chamou atenção em Giordani (2012) é justamente a ideia de que a posse de dinheiro pelos *jurua*, que, segundo seus informantes, “nunca acaba”, causando certo “espanto”, permitiu à pesquisadora perceber a ideia corrente entre os Mbya de que os “*jurua* são ricos”, mas observo e sugiro, sem que isso signifique que os Mbya sejam necessariamente “pobres”.

Os Mbya são conscientes de que o *jurua* não teria capacidade xamânica ou de comunicação com a divindade por meio da fumaça de tabaco; algo semelhante aos bens, principalmente eletrônicos e eletrodomésticos, dos *jurua*, tomados aqui como habilidade dos brancos em sua capacidade em criar e reproduzir objetos, considerados como de domínio exclusivo de produção dos brancos, mas que podem ser acessados.

Na perspectiva de Giordani,

O dinheiro, ou *pira-pire*, como me definiram é atribuído ao *jurua*, assim como roupas, objetos eletrônicos e uma enorme variedade de coisas que inclui as comestíveis. A quantidade de dinheiro que os *jurua* sempre dispunham os impressionava e em geral percebi uma ideia generalizada de que ‘os *jurua* são ricos’ e que o seu dinheiro não acabara (GIORDANI, 2012, p. 120).

Em relação às “imagens de pobreza”, Macedo (2009) afirma que, aos olhos de certo senso comum (entre os brancos), os Guarani são vistos como “mendicantes”, mais do que “pobres”, mas à primeira vista, essa imagem da “mendicância” não incomodaria os Mbya. Do ponto de vista dos Guarani, como observa Macedo (2009), a noção de “pobreza” parece ser construída não obrigatoriamente a partir da relação somente

com os brancos, por exemplo, é comum afirmarem que não são ricos como outros índios, que têm carros grandes, muito dinheiro etc.

Para vários coletivos indígenas da América do Sul, a “pobreza” em relação aos brancos, conforme vimos, encontra ressonância na escolha no tempo mítico; para os Guarani, possivelmente também remeta a um futuro divino. Entretanto, a escolha por serem poucos e pobres, a escolha primordial pelo chocalho para os Guarani e não o papel, ‘*kuaxia*’, escolhidos pelos brancos, registrada por Montardo (2002), possivelmente remete a uma perspectiva dos Guarani de, em meio a esta existência ruim/precária, continuar buscando melhores condições de vida que permitam alcançar a leveza corporal e assumir a perspectiva dos deuses, o devir-deus. Assim, a questão da escolha feita pelo chocalho – que redundaria em pobreza.

Vicente Pereira (2010), ao investigar as relações entre os índios com os não índios em aldeias na região de Paraty – RJ, e também no aldeamento de Camboinhas em Niterói, em sua etnografia, coletou o relato de um informante sobre como o Mbya ficou pobre e o *jurua* rico. Na narrativa, comenta o informante:

O caso foi que Nhanderu fez o carro e aí chamou o primeiro Mbya e disse: ‘toma a chave, se você conseguir ligar, pode levar que é seu’. Aí o Mbya pegou a chave, entrou no carro, mas não conseguiu nem achar o lugar da ignição. Depois, Nhanderu chamou o primeiro *jurua* e fez o mesmo. Na mesma hora o *jurua* ligou o carro, deu partida e saiu dirigindo. ‘Por isso que o *jurua* ficou com toda a riqueza’, disse então Amarildo (PEREIRA, 2010, p. 107).

O que se observa nos dois relatos de como os Mbya ficaram pobres é que, enquanto em Macedo (2009) a pobreza é fruto de uma escolha primordial, em Pereira (2010) esta não é em função de uma escolha, como comenta o próprio autor: “[...] embora o primeiro Mbya tenha tido a chance de ficar com toda a riqueza, ele não conseguiu exatamente porque não sabia nem por onde começar” (PEREIRA, 2010, p. 107). A partir de suas percepções, o autor argumenta parecer estar implícita a ideia de que riqueza econômica é inerente ao branco, enquanto ao Mbya a riqueza não passa pela riqueza material, mas sim pela reciprocidade, que é vista como uma das bases da sociabilidade, e também a experiência ancestral.

Mas quanto à autodesignação de “pobres”, presente no relato de Pereira (2010), o que ela nos deixaria pensar? Poderíamos pensar essa autodenominação “pobres” como discursos que são relativos e contextuais, prestando a vários diálogos, tanto com outros índios quanto com os brancos. Por exemplo, Macedo (2009) também faz menção a uma criação inicial:

Gerados respectivamente pelos irmãos e antagonistas Nhanderu (nesta versão, Tupã) e Xaniã, *nhandeva* e *jurua* se individuaram em decorrência de suas escolhas. Em vez do saco de dinheiro – cuja potência remete ao guardar, acumular e consumir coisas –, o primeiro *nhandeva* escolheu a fumaça do *petyngua*, meio quase intangível de comunicação com *Nhanderu*, que deve acompanhar o sujeito em todos os deslocamentos pelo mundo. Nesse sentido, afirma o narrador, recusar o dinheiro – escolher serem pobres e poucos – é também condição para amenizar a potência exterminadora dos *jurua*, ficando menos expostos à predação. Mas, se o *petyngua* foi uma escolha guarani, o fato de serem poucos já era uma decisão divina, ou uma decorrência dessa escolha, em contraste com ‘os muitos’, as onças e as lagartas, entre outros seres que se multiplicam nesta terra (MACEDO, 2009, p. 266-267).

Considerações finais

Se as empresas mais “primitivas” restringem sua produção, é porque ao limitar eles sabem as suas necessidades. De um ponto de vista estritamente econômico, eles vivem em abundância, pois eles têm um monte de tempo livre ao não se dedicarem à agricultura, uma vez que a dedicação a esta representa um ônus. Esta demonstração tem invertido a visão pessimista que temos de sociedades tecnologicamente menos desenvolvidas.

Não quero dizer que os coletivos guarani não experimentem situações de *pobreza econômica*, mas que é importante notar como podem interpretar *abundância e escassez, riqueza e pobreza* de modo distinto do que prevalece entre nós, e, ainda, como podem, em certos contextos, se apropriar das “imagens” que foram produzidas a seu respeito, sendo acionadas em seus discursos nos diversos espaços de mediação com a sociedade envolvente ao pleitearem direitos,

concessões e inserções políticas, apoio econômico e na proposição de projetos como os de revitalização cultural e processos de reivindicação de terras.

O esforço aqui foi o de tentar relativizar a imagem de “pobreza” e conceber a “abundância” a partir de uma dimensão que ultrapassaria a Economia, que encontra ressonância nas “imagens” míticas e na maneira como os Mbya lidam com os “Outros”. A imagem dos índios como “pobres de tudo” não deve ser generalizada sem mediações e relativizações, pois várias são as formas de “conseguir” *pira-pira* (dinheiro), seja através de trabalho remunerado na aldeia, dos trabalhos temporários, dos programas de transferência de renda, da venda de artesanato, da venda de remédios – “garrafadas” – para os *jurua* etc.

Nesse sistema social de relações entre pessoas, a dimensão econômica não é a única. Nossa perspectiva é justamente salientar os riscos aos quais estamos expostos, de realizarmos comparações de quaisquer dimensões da vida dos coletivos ameríndios, como uma mera solução adaptativa desses coletivos, ou tomá-los a partir de categorias conceituais ocidentais e que podem nos conduzir a erros de interpretação dos dados etnográficos.

Assim, a melhor solução é deixar que os fatos etnográficos falem por si sós, sem que sobre tais incidam amarras subordinando-os a teorias que a sociedade ocidental desenvolveu, como diz Sahlins: “[...] nossos problemas não são os problemas deles, dos povos caçadores e coletores” (SAHLINS, 1978, p. 34).

Glossário

Aguyje– Ser transformado, sublimado; plenitude.

Avaxi ete – milho verdadeiro

Etarã – parente

Jepota – “se encantar em”, “se encantar por”, ou desejar (pota).

Transformar-se em animal.

Jopy – Pegar.

Jou perata – achar dinheiro.
 Juruá – Nome ao qual são referidos os não índios.
 Mbae'axy – doenças.
 Mbaraete – fortalecimento
 Ne'eng porã' – belas palavras.
 Nhandereko – nosso modo de ser.
 Nhanderukuéry – Nhanderu ["Nosso Pai": *nhande*, "nós [incl]", *-ru*, "pai")
 – *kuéry*: indica coletivo).
 Nhe'ë – palavra–alma,
 Nhe'e Ru Ete (Nhe'erukuery) – os verdadeiros pais das almas.
 Opy – casa de reza.
 Petyngua – cachimbo.
 Pira – pire – Pele de peixe. Dinheiro (em cédula).
 Poraëi – canto.
 Tataxĩ – Fumaça.
 Tekoa – de maneira geral, tem significado de “lugar de realização do ‘modo de ser’”.
 Xo'o ka'aguy – carne do mato.
 Yvy Mara' eÿ – Terra sem males; paraíso [lit., 'terra que não se corrompe'].
 Yvy Vai – 'terra má [ruim]'.

Referências bibliográficas

- CADOGAN, León. **Ayvu rapyta**: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Assunção: Fundación León Cadogan, 1997.
- CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guarani**: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- CLASTRES, Hélène. **A terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- DAL POZ NETO, João. Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 11-23, 2010.
- DOOLEY, Robert A. **Vocabulário do Guarani**. Brasília: Summer Institut of

Linguistics. 1982.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia.** São Paulo: Edusp. 2001.

_____. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

_____. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

GIORDANI, Rubia Carla Formighieri. **Comportamento alimentar entre os Guarani: Cultura e Alimentação.** 2012. 312 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, [2012].

HEILBRONER, Robert L. **A formação da sociedade econômica.** Rio de Janeiro. Guanabara Koogan, 1980.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano.** 2007. 200 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – PUC, São Paulo, [2007].

_____. **Espaço geográfico Mbya-Guarani: significado, constituição e uso.** 2008. 235 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, USP, São Paulo, [2008].

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MACEDO, Valéria Mendonça de. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar.** 2009. 331 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, USP, São Paulo, [2009].

MAUSS, Marcel. **Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** In: _____. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 183-314.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guarani: Experiencia Religiosa.** Asunción: CEADUC/ CEPAG, 1989. (Coleção Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 12).

_____. A terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **Os animais são muito mais que algo somente bom para comer.** 2009. 129 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGA-UFF, Niterói, [2009].

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani.** 2002. 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, [2002].

PEREIRA, Vicente Cretton. **Tekoa ha' e tetã: lugar e modo de ser Guarani Mbya no**

Estado do Rio de Janeiro. 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [2010].

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). 2007. 446 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, [2007].

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

SAHLINS, Marshall. A Primeira Sociedade da Afluência. In: CARVALHO, Edgar A. (Org.). **Antropologia Econômica**. São Paulo. Ed. Ciências Humanas LTDA, 1978. p. 6-43.

_____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Sociedades Tribais**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores S.A, 1983.

SANDRONI, Paulo (Org.). **Novíssimo Dicionário de Economia**. São Paulo: Editora Best Seller, 1999.

SANTOS, Gilton Mendes. **Da Cultura à Natureza**: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. 2006. 241 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, [2006].

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difel. 1964.

SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. **Elementos de etnografia Mbyá**: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. In: SILVA, A.; GRUPIONI, Luiz (Org.). **A Temática Indígena na Escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo. Ed. Global, 1998. p. 341-369.

SILVEIRA, Nádia Heusi. **Imagens de abundância e escassez**: comida guarani e transformações na contemporaneidade. 2011. 279 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS-UFSC, Florianópolis, [2011].

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. **Journal of Anthropological Institute**, (N.S.), v. 8, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Imagens de natureza e sociedade. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosaf Naify, 2011. p. 317-379.

Recebido em: 12/11/2014 * Aprovado em: 16/05/2015 * Publicado em: 30/06/2015
