

Os caminantes da Terra Má: Um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos Guarani na Tríplice Fronteira¹

Evaldo Mendes da Silva¹

RESUMO: Os *Mbya* e os *Nhandéva* são dois subgrupos Guarani que vivem atualmente no leste do Paraguai, nordeste da Argentina, norte do Uruguai e nos estados do sul e sudeste do Brasil. A prática dos deslocamentos espaciais é um tema que se tornou clássico nos estudos sobre os Guarani. Este artigo é um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* que habitam a região da Tríplice Fronteira, entre o Brasil, o Paraguai e a Argentina. **PALAVRAS-CHAVE:** etnologia; Guarani; micromobilidade.

ABSTRACT: The *Mbya* and the *Nhandeva* are two Guarani subgroups living in the East of Paraguay, Northeast of Argentina, and North of Uruguay and in the South and Southeastern States of Brazil. The spatial displacement practiced by the Guaranis has become a classic theme among those who study this population. In this context, this article is an ethnographic study regarding the micro-mobility of the *Mbya* and the *Nhandeva* groups that live in the triple border between Brazil, Paraguay and Argentina.

KEY WORDS: ethnology; Guarani; micro-mobility.

Os deslocamentos espaciais são tema freqüente na literatura histórica e etnológica dos Guarani. De um modo geral o que se enfatiza nestes estudos é que sua intensa mobilidade está associada ao domínio da religião, mais precisamente à “terra sem mal”, uma espécie de paraíso mítico cuja busca incessante manteria este grupo em movimento constante no espaço. Essa interpretação foi inicialmente oferecida por Curt Nimuendaju ([1914]1987) que acompanhou, entre 1905 e 1913, os deslocamentos de diversos grupos Guarani entre o atual sul do Mato do Grosso do Sul, noroeste do Paraná, oeste de São Paulo até o litoral sudeste. Os dados etnográficos apresentados pelo autor em muito iluminam o significado dos deslocamentos dos Guarani contemporâneos e reforçam a idéia de uma busca da “terra sem mal” como um movimento repleto de significados para a vida social deste e até mesmo de outros grupos Tupi-Guarani, como demonstraria Métraux (1927).

Não se pode desconsiderar que o estudo da “terra sem mal” como força de atração dos deslocamentos espaciais ampliou e aprofundou o conhecimento etnográfico sobre os Guarani. Trabalhos primorosos como o de Cadogan (1959), Schaden (1962) e Hélène Clastres (1978) tiveram como ponto de partida a busca da “terra sem mal” como um elemento unificar da cultura Guarani.

No estudo de Nimuendaju, *Yy Marãejy*, a “terra sem mal” na língua Guarani, é definida como sistema intermediário entre o domínio religioso e o social - um eixo que faz convergir num mesmo plano, a sociologia e a cosmologia. No plano sociológico se evidencia através de um modelo de organização social que se concretiza pela não fixação no espaço associado a um sistema cosmológico que localiza a “terra sem mal” no outro lado do oceano atuando como uma força de atração dos deslocamentos dos Guarani do interior em direção aos litorais sul e sudeste. O resultado desta abordagem é que a horizontalidade dos deslocamentos espaciais é interpretada em linha vertical: o caminhar em direção ao oceano em busca da “terra sem mal” propiciaria ao caminhante o “alívio do corpo” que, tornando-se leve, ascenderia em direção ao paraíso mítico. Em efeito, os deslocamentos espaciais, dentro desta perspectiva, evidenciaria as múltiplas faces do pensamento Guarani mostrando como os grupos Apapocúva (Guarani) refletem sobre si mesmos e sobre o mundo ao seu redor. Sobre isso, diz o autor:

(...) a marcha para o leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo de destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra-sem-Mal (Nimuendaju, [1914]1987:102).

O sentimento de “medo” e de “esperança” de que nos fala Nimuendaju pode ser melhor compreendido através do conceito dual da alma Guarani: *ayvucué*, alma original e divina e *acyguá*, a alma animal, aquela que torna a pessoa violenta e perigosa. Enquanto o destino do *ayvucué* é viver como humano na Terra e elevar-se à condição divina pela subida de seu corpo vivo em direção à “terra sem mal”, o *acyguá*, terá em vida uma existência animal transformada em *anguéry*, a alma dos mortos que vaga na Terra e assusta os vivos.

A raiz dessa dualidade encontraria sentido numa concepção trágica do mundo que, de acordo com Nimuendaju, estaria presente nos grupos Apapocúva e em diversos outros grupos Guarani e Tupi-Guarani. Nas palavras do autor:

(...) as idéias básicas da cataclismologia dos Apapocúva (...) incluem (...) todas as especulações pessimistas (...) sobre o fim iminente deste mundo, seja através de grandes inundações, incêndios subterrâneos ou desabamentos da Terra (Nimuendaju, [1914]1987:114).

Ayvu Rapyta, a publicação consagrada de León Cadogan (1959), reforçou ainda mais as proposições de Nimuendaju quanto à existência entre os Guarani de um sistema sócio-cultural onde o sentido da vida e o destino dos homens é alçar o plano divino e conquistar um lugar junto aos deuses, ou então condenar-se às formas espectrais que vagam na escuridão do plano terrestre.

Essa visão de mundo encontra explicação numa hipótese histórica defendida por Héléne Clastres (1978). Sua hipótese é que em período muito anterior à conquista européia, a centralização cada vez maior de poder nas mãos dos grandes chefes guerreiros teria desencadeado um movimento interno de esfacelamento social e territorial liderado pelos chefes religiosos. Esses líderes, os profetas, teriam pregado a supressão da base territorial como suporte material dos grupos, junto com a suspensão dos fundamentos sociais da vida coletiva. Essa subsunção do nível político pelo religioso é, na hipótese de Pierre Clastres (1990), a origem da “sociedade contra o estado”. Não só porque promoveu a dissolução das grandes unidades sócio-territoriais, mas porque realçou o domínio religioso no lugar antes ocupado pela esfera política. Com essa hipótese, os deslocamentos dos Guarani em busca da “terra sem mal” são interpretados como movimentos proféticos, guiados pelos *Caraí*, os líderes religiosos “(...) de que nunca se sabe de onde vêm: nem de qual lugar do espaço, nem – por conseguinte – de que ponto da genealogia. Indo e vindo constantemente, portanto sem residência, estão em toda parte e por isso mesmo em nenhum lugar” (H. Clastres, 1978:41).

Os estudos sobre aculturação e contato interétnico ao tratar dos deslocamentos dos Guarani como “sintoma” de integração ou desintegração cultural contribuíram muito pouco para nossa compreensão da organização social dos Guarani. Em vigor entre os anos 1930 e 1960, o que chamava a atenção dos pesquisadores naquela época é que, decorridos quase 500 anos de contato, ainda houvesse grupos Guarani sobreviventes. Para tanto era preciso encontrar uma explicação que justificasse tal persistência. A perspectiva aberta por Nimuendaju, ao associar a busca da “terra sem mal” ao domínio da religião, ganha nessa abordagem uma interpretação particular. Cito como ilustração a pesquisa de Schaden (1962), realizada no final da década de 1940 entre diversos grupos Guarani no sul do Brasil. Nesta, a busca da “terra sem mal” é considerada “uma das chaves mestras para a compreensão da cultura tribal, bem como dos fenômenos de desintegração cultural e desorganização social observáveis nos grupos Guarani hoje existentes em território brasileiro” (Schaden, 1962:179).

A expressão religiosa da busca da “terra sem mal” ganha o valor simbólico de um mito - um mito que se permite múltiplas interpretações por parte dos sujeitos conforme a situação histórica de contato particular a cada grupo. Em suas palavras, a “posição atual do mito no conjunto da concepção-do-mundo Guarani está, pois, estreitamente ligada às transformações culturais e sociais decorrentes do contacto com a ‘civilização’” (Schaden, 1962: 175).

Com esta abordagem os diferentes grupos estudados são posicionados numa escala quanto ao seu grau de aculturação - leia-se, ajustamento psico-social ante a sociedade nacional. Assim, para aqueles grupos que dispõem de um meio ambiente apropriado às suas “primitivas condições de vida” (Schaden, 1962: 165) e que desfrutam de um certo grau de isolamento social e geográfico em relação aos grupos nacionais, o mito estaria em harmonia com as aspirações coletivas tradicionais. Nestes casos, a busca da “terra sem mal” (cujo aspecto enfatizado pelo autor, menos que o caminhar é a crença no *aguydjê*, a ascensão do corpo vivo em direção ao céu), teria mantido o seu sentido original. Diferentemente, entre os grupos onde a situação de contato é intensa e as “primitivas condições de vida” impróprias, o mito ganharia novas versões, todas elas preocupadas em justificar a falta de êxito na “realização do sonho mítico” (Schaden, 1962:162).

Desse modo, a busca da “terra sem mal” adquire as feições de um misticismo religioso, transformando os deslocamentos em movimentos de eclosão social. O resultado entre o desejo de encontrar o “paraíso” e sua impossibilidade diante da

situação de contato, geraria estados de crise capazes de criar sentimentos de “frustração”, “desilusão” e outros estados de “depressão psíquica geral” (Schaden,1962:147).

Minha discordância quanto aos estudos nessa linha de análise não reside em sua ênfase na situação histórica de contato, mas no modo como são interpretados os efeitos do contato no sistema nativo. Primeiro, porque definem o contato, ou as transformações que dele decorrem, na ordem de duas reações possíveis: a resistência ou a desintegração. Não há espaço, nessa abordagem, para outros modos de coexistência sócio-cultural, restando aos Guarani duas alternativas: afastarem-se dos Brancos ou extinguiem-se física e culturalmente. Esta hipótese é questionável se levamos em conta que boa parte das aldeias Guarani contemporâneas localizam-se na porção mais densamente urbanizada da América do Sul. Além disso, Schaden nesta perspectiva, acaba por reduzir o pensamento Guarani a um conjunto de reações de ordem psíquica, deixando-nos sem saber como os eventos históricos vividos são interpretados pelo sujeitos envolvidos.

Parece-me ser nesta questão que se ancoram muitas abordagens contemporâneas. Ou seja, procuram correlacionar as condições atuais do contato, que impediriam uma apropriação ideal do espaço, com a persistência de um sistema ideal de vida. Como resultado desta impossibilidade em termos de apropriação do espaço concreto (e, conseqüentemente, da plena manifestação de seu “modo de ser”), os Guarani atuais “responderiam” de diferentes maneiras à esta situação. Na análise de Ladeira (1992:11) os deslocamentos de grupos *Mbya* em direção aos litorais sul e sudeste se acentuam à medida em que aumentam as dificuldades de se encontrar novas terras no interior. A “beirada do oceano”, além de oferecer as condições ecológico-ambientais ideais, é também “onde se vislumbra o acesso à *yvy maraëy*”, lugar “onde o destino dos Guarani se realiza”. Garlet (1997:140) cria metáforas territoriais - “desterritorialização” e “reterritorialização” - para dizer que os Guarani no Rio Grande do Sul continuam se deslocando (não como antigamente, porque hoje os espaços foram quase todos tomados pelos Brancos), mas de modo circular: uma estratégia de sobrevivência cultural dos grupos *Mbya* que consiste em abandonar/retomar sucessivamente os mesmos lugares, dando assim continuidade “às demandas culturais e à sua racionalidade econômico-religiosa”. De maneira análoga, Guimarães (2001:85) analisa que o deslocamento de um grupo *Mbya* do Rio Grande do Sul em direção ao Espírito Santo, na década de 1940, teria como razão primeira a busca por um “espaço ideal” onde pudesse “viver de forma perfeita o ‘modo de ser’ *Mbya*”.

O que se conclui destes trabalhos é que as dificuldades de apropriação do espaço físico pelos Guarani atuais se devem à persistência de sua ordem social que, para sua “plena realização” exigiria, em contrapartida um espaço social e ecologicamente ideal. O que se pode concluir é que seus deslocamentos espaciais resultariam de uma espécie de “perturbação” da ordem tradicional, que impulsionaria as pessoas a procurar novos espaços, garantindo, desta maneira, a reprodução e a perpetuação de suas condições sociais de existência, ou seja, de seu antigo “modo de ser” no dias atuais.

No artigo “A Terra sem mal dos Guarani - economia e profecia”, Meliá (1990:41) faz uma crítica, com a qual eu concordo em parte, de que certas abordagens, como aquelas que citei acima, fazem “do povo Guarani um eterno fugitivo, pessimista e desgraçado”. Com a pergunta: “o que buscava ou o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a terra sem mal?”, sua crítica se dirige à noção de espaço geográfico da etnologia clássica (leia-se: Nimuendaju, Métraux, Schaden) e sua ênfase na dimensão religiosa. De acordo com sua análise, o sentido religioso do espaço, que encontra sua expressão na “busca da terra sem mal” dos Guarani contemporâneos, teria se constituído nos séculos posteriores à conquista, no contexto do domínio colonial. Essa transformação na concepção do espaço, argumenta o autor, teria ocorrido em razão da exposição dos Guarani a um novo sistema de pensamento e também pela imposição da sua população a configurações espaciais alheias, como as *encomiendas* e as reduções jesuíticas: a antiga “tierra física” dos Guarani pré-conquista, teria se transformado na atual “tierra mística” (Meliá, 1981:11). O argumento de Meliá é que a perda do antigo sentido físico de “suelo intacto, que no ha sido edificado” (como sugere a tradução de Montoya (1876), para o sentido mítico de hoje como um uma terra perfeita que está nos céus, teria condicionado os Guarani atuais a manter um movimento perpétuo à procura de uma lugar que nesta Terra é inalcançável. Talvez seja por esta razão que muitas abordagens focalizadas nesta perspectiva, quase sempre, apontam para sentimentos individuais ou coletivos de desencanto e frustração ou, de outro modo, de esperança e felicidade. Para ir além destas dicotomias e “insistir na dimensão positiva” dos Guarani, Meliá propõe a retomada do sentido clássico de *tekoa*, aquele que aparece na documentação dos primeiros tempos da conquista: “(...) o tekoha, com toda sua objetividade terrenal, é uma inter-relação de espaços físicos e sociais (...) significa e produz, ao mesmo tempo, relações econômicas, relações sociais e organização político religiosas essenciais para a vida Guarani” (Meliá, 1990:36).

O argumento do autor é que mesmo com as transformações históricas de sentido, a busca da “terra sem mal” dos Guarani atuais mantém seu conteúdo

simbólico essencial, qual seja: a busca de uma terra propícia (do ponto de vista sócio-ambiental) à realização do seu “modo de ser”. Para o autor esta busca se constitui em um valor simbólico que atravessou o tempo e continua a existir no presente dos grupos. Diferentemente das abordagens que interpretam a busca no ato físico de caminhar, o autor a situa no que chama de “economia da reciprocidade”. Em outras palavras, o “modo de ser” dos Guarani teria como princípio fundamental a “busca da reciprocidade”, que não se expressaria apenas em termos econômicos - remetendo também a diversos domínios da vida social, política e religiosa (festas convites, convites comunitários) que uniriam populações espacialmente dispersas em grandes unidades sociais, origem das amplas e complexas unidades sócio-territoriais dos Guarani de ontem e de hoje. O que se enfatiza nestes sistemas são os atos de cooperação, solidariedade, proximidade física e social.

A relação dos Guarani com o espaço físico, nas palavras do autor, é regida por uma “dialética de carência e plenitude” (Meliá, 1990:39), pensamento que se traduz na concepção segundo a qual a Terra é duplamente simbolizada como lugar de “plenitude” e de “carência”, origem de duas oposições fundamentais: a “Terra Boa” e a “Terra Má”. O movimento dialético destas oposições poria em risco permanente os princípios de reciprocidade que regem o “modo de ser” ideal dos Guarani. Seu ideal de vida seria viver na “Terra Boa”, mas a junção de fatores ecológico-ambientais (deterioração das áreas de caça e cultivo) e sociais (conflitos internos) gerariam rupturas que levariam os grupos a abandonarem a “Terra Má” e a buscarem a “Terra Boa”. Como resume o autor: (...) no fundo não é a migração em si que define os Guarani, mas sim o modo particular de viver a economia de reciprocidade”. (Meliá, 1990:43)

Referindo-se à “economia da reciprocidade” como a “dimensão positiva” a partir da qual os Guarani deveriam ser estudados, Meliá propõe uma mudança de foco, menos centrado na espacialidade (leia-se, na busca concreta da “terra sem mal”) e, mais voltado ao estudo da vida nas aldeias, pois “(...) é sobretudo na aldeia onde se realiza a plenitude da vida Guarani” (Meliá, 1990:41).

Meliá procura aliviar o peso simbólico do espaço geográfico como “terra mística” da etnologia clássica, introduzindo em seu lugar o espaço concreto, “terrenal” que aparece nos primeiros registros históricos dos conquistadores. Com essa reorientação de foco, os deslocamentos espaciais perdem força: o sentido religioso que os impulsionavam (apontado na etnologia clássica) é desviado para o domínio da ecologia cultural (deterioração do solo e dos espaços de caça e

cultivo) e para o domínio da vida social (que se constitui basicamente por relações de reciprocidade). No entanto, ao privilegiar a “economia da reciprocidade” e seu suporte fixo e “terrenal”, o *tekoa* (a aldeia), o autor, a meu ver, defronta-se com o mesmo problema que antes havia criticado: como explicar os deslocamentos espaciais dos Guarani? Ao situar os deslocamentos como uma anomalia do sistema, ou seja, como consequência da quebra do contrato de reciprocidade social (brigas, desavenças, desequilíbrio ambiental), não estaria incorrendo no mesmo erro que antes havia apontado, transformando os Guarani em “eterno fugitivo, pessimista e desgraçado”?

Concordo com Meliá no que parece ser uma sugestão sobre a possibilidade de abordar a organização social dos Guarani com um outro olhar. No entanto, discordo da “dimensão positiva” que ele pretende recuperar. A meu ver, a “plenitude” e a “carência” de que ele nos fala, a “esperança” e o “medo” observados por Nimuendaju ou a “cataclismologia” e as visões do “paraíso” apontados Schaden, são polaridades de um pensamento que precisam ser consideradas em conjunto. Ao enfatizar a aldeia como núcleo da vida social dos Guarani, Meliá destaca apenas a sua “positividade”, deixando a impressão de que o deslocamento, a vida fora das aldeias, é seu pólo oposto, a “negatividade”, da qual nada ficamos sabendo.

No entanto, Meliá está se referindo a um tipo de deslocamento específico: a busca de terras para o assentamento de novas aldeias. Dentro desta perspectiva, o deslocamento é um momento de ruptura, de quebra do contrato social de reciprocidade. A aldeia é considerada o lugar de expressão da reciprocidade, da “positividade”, e o deslocamento a sua negação.

Não estou dizendo com isso que a aldeia não seja um espaço social importante, mas penso que considerá-la como o “lugar onde se realiza o modo de ser dos Guarani”, como propõe Meliá, restringe nosso entendimento sobre a complexidade da organização social destes grupos. Uma das questões que Meliá deixa sem resposta é: se a constituição das grandes unidades sócio-territoriais dos Guarani se dá em razão de rupturas sociais que fazem com que grupos saiam em busca de uma nova terra para assentar sua própria aldeia, falta entender por que, após esse rompimento, estes mesmos grupos continuam mantendo relações entre si?

O meu objetivo neste artigo é analisar, com base na etnografia de grupos Guarani (*Mbya* e *Nhandéva*) que vivem na região da Tríplice Fronteira, entre o Brasil, Paraguai e Argentina, os sentidos que envolvem os seus deslocamentos espaciais². Pretendo demonstrar como estes deslocamentos são pensados na ótica dos próprios caminhantes que freqüentemente atravessam de um lado a outro as

fronteiras internacionais. Se, por um lado, é inegável que as pressões da sociedade nacional atuam na desestabilização territorial desses grupos, por outro lado, falta-nos compreender como os próprios nativos vivenciam e interpretam estas experiências. O foco deste artigo, portanto, é o ponto de vista dos próprios caminhantes sobre os seus deslocamentos.

A PESQUISA ETNOGRÁFICA

A confluência dos rios Paraná e Iguazu marca o limite entre o Brasil, Paraguai e a Argentina. O rio Paraná (represado num trecho de 170 km para formar o lago da Hidrelétrica de Itaipu) separa os territórios do Brasil e Paraguai; o rio Iguazu demarca os limites entre o Brasil e a Argentina. Nesta área existem dezenas, talvez centenas de aldeias Guarani dos subgrupos *Mbya* e *Nhandéva*³. Os dados etnográficos aqui apresentados referem-se a um conjunto de nove aldeamentos.

Boa parte destes aldeamentos estão cercados por extensos campos de soja, outros estão tão próximas da cidade que se confundem o quadriculado urbano. O acesso é facilitado por estradas rurais, estradas e rodovias.

Aldeamentos do subgrupo *Nhandéva*

1) Posto Indígena Ocoy: localiza-se às margens do lago da Hidrelétrica de Itaipu, no município de São Miguel do Iguazu, Paraná. Tem 231 ha. e 620 pessoas moradores em média⁴.

2) Posto Indígena Tekoa Anhetete: localiza-se próximo ao município de Diamante do Oeste, Paraná, a 100 km ao norte do Ocoy. Tem 1744 ha. e 300 moradores.

3. Posto Indígena Marrecas: localiza-se próximo ao município de Guarapuava, sudoeste do Paraná, tem 16.538 ha. A área é ocupada pelos Kaingang, no entanto, um pequeno grupo de 58 moradores ocupam o pequeno aldeamento *Koendy Porã*.

4. Área Indígena de Acaray-Mi: situa-se no departamento de Alto Paraná, Paraguai, a 80 km da cidade de Foz do Iguazu, às margens do rio Acaray, afluente da margem direita do Paraná. Possui 2.700 ha. e uma população estimada em 650 habitantes.

5. Área Indígena de Kiritó: encontra-se a 80 km ao norte de Acaray-Mi, próximo ao rio Itabó Guazu, afluente do Paraná, no departamento de Alto Paraná, Paraguai. Possui 1.062 ha. e tem uma população estimada em 450 habitantes.

6. Área Indígena de Arroyo-Guazu: situa-se a 130 km ao norte de Kiritó, na divisa dos departamentos de Alto Paraná e Canindeyú, Paraguai. É um grande agrupamento de aldeias *Nhandéva*, com uma população total estimada em mais de 2.000 habitantes. As freiras da congregação *Siervas del Espíritu Santo* mantêm escola e um posto de saúde. Os aldeamentos principais são: *Pilico Kue*, *Chopa Kue*, *Ka'a Guazu*, *Arroyo-Guazu Azul*, *Arroyo-Guazu Centro*, *Koenju*, *Yaryty Miri*, *Ypora Poty*, *Jukury* e *Yryvaja Ygua*.

Aldeamentos do subgrupo *Mbya*

1. Posto Indígena Mangueirinha: situa-se no sudoeste do Paraná, à margem esquerda do rio Iguaçu, possui 17.308 ha. ocupados em maior parte por grupos Kaingang (1.617 habitantes)⁵. Um pequeno grupo *Mbya* (220 pessoas) ocupa a aldeia Palmeirinha.

2. Posto Indígena Rio das Cobras: situa-se no sudoeste do Paraná, às margens do rio das Cobras, afluente do Iguaçu, possui 18.681 ha. – é a maior área indígena do estado. A maior parte de sua população é Kaingang (2.270 habitantes). A população *Mbya* está estimada em 320 habitantes divididos em três aldeamentos: Lebre, Taquara e Pinhal.

3. Área Indígena Fortín Mbororé: situa-se na província argentina de Misiones, fronteira com o Brasil. A aldeia se localiza entre o Parque Nacional Iguazú e a periferia da cidade de Puerto Iguazú. Possui 600 ha. e uma população estimada de 250 pessoas. Além desta, existem dois outros pequenos aldeamentos: *Yriapu* e *Mboca'i* constituídos por grupos de Mbororé que se afastaram e fundaram seus próprios aldeamentos.

Quando comecei a pesquisa meu objetivo era permanecer apenas no Posto Indígena Ocoy, uma aldeia *Nhandéva* às margens do lago da Hidrelétrica de Itaipu. Porém, logo no início, chamou-me a atenção o grande fluxo de pessoas que iam e vinham de outras aldeias. Resolvi então acompanhá-los para saber para onde iam e de onde vinham. O resultado foi que ao longo de toda a pesquisa permaneci em onze diferentes aldeamentos que ocupados pelos dois subgrupos.

Percebi, quando comecei a deslocar-me com eles, que o espaço “entre as aldeias” é também um lugar a partir do qual a vida social pode ser observada e apreendida. Este desvio de foco da pesquisa da aldeia para os trajetos entre elas, possibilitou-me abordar os *Mbya* e os *Nhandéva* de um ponto de vista particular. Um ponto de vista determinado pela minha experiência pessoal de acompanhá-los em deslocamento.

O fato da pesquisa ter sido feita fora das aldeias pode deixar a impressão que os *Mbya* e os *Nhandéva* passem a maior parte de suas vidas caminhando fora dos aldeamentos. Mas não é bem isso. Na verdade, o que ocorre é um movimento constante de circulação de pessoas, razão pela qual é difícil determinar “onde” eles vivem. Se considero o espaço “entre as aldeias” como meu campo de pesquisa, a definição desse “lugar”, no entanto, decorre muito mais de minha perspectiva de análise e método de investigação do que da constatação de um lugar “real” onde eles pudessem viver.

Para que se tenha uma idéia, uma pessoa pode chegar em uma aldeia, ficar um dia e ir embora na manhã seguinte; outra pode construir sua casa, plantar sua roça e ficar meses ou anos vivendo ali, saindo de vez em quando para visitar seus parentes e recebendo a visitas deles. O que mantém ativo este movimento são essas idas e vindas, chamadas *-guata*, “passeios”, cujo desfecho é imprevisível. Quem sai de uma aldeia hoje pode retornar no dia seguinte, no próximo mês ou no próximo ano, não se sabe. O resultado é que todos, em diferentes momentos de suas vidas, tiveram a experiência de viver um pouco em cada uma das onze aldeias pesquisadas.

Um dos principais objetivos deste artigo é entender como se constitui a vida social dos grupos que acompanhei ao longo de seus trajetos de deslocamentos. À medida em que se deslocam de um ponto a outro, eles estabelecem relações de diferentes níveis, visto que o deslocamento espacial, ou o que dele decorre, está associado à construção da alteridade e da sua identidade. Nesse sentido, fazer a pesquisa de campo deslocando-me com eles foi também uma via de acesso às interpretações que os *Mbya* e os *Nhandéva* fazem sobre si mesmos e sobre o Outro. Em resumo, foi uma tentativa de falar sobre eles fazendo uma etnografia dos seus caminhos.

Ao deslocar-me com os grupos utilizei-me dos seus próprios meios de locomoção, bem como segui as trajetórias definidas por eles. Trajetos curtos, em geral dentro das cidades, foram percorridos à pé. Os trajetos mais longos, ligando pontos distantes, foram percorridos através das linhas de ônibus intermunicipais e internacionais. Mas não dependemos só de ônibus para nos deslocar; como veremos adiante, nossos deslocamentos dependeram também de outras oportunidades de transporte que buscávamos.

Os grupos que acompanhei eram compostos por uma ou duas famílias nucleares, embora grande parte era formada por pessoas reunidas ao acaso, gente que se juntava quando estava disposta a se deslocar, quando as condições atmosféricas eram favoráveis, quando havia dinheiro para as passagens de ônibus. Venci-

dos estes e outros obstáculos, punhamo-nos à caminho num grupo de duas, três, quatro, cinco pessoas. No entanto, nem sempre permanecíamos juntos no mesmo grupo ao longo de toda a trajetória de deslocamento. Um encontro com outras pessoas no caminho, uma parada num ponto qualquer e novos membros agregavam-se ao nosso grupo ou, ao contrário, nos dividíamos em grupos menores. Em diversas ocasiões, tomei parte em grupos que ao saírem das aldeias eram compostos por cinco ou seis pessoas - passados alguns dias e alguns quilômetros percorridos, restavam apenas um componente do grupo e eu. Todos os demais já haviam tomado outras direções. Ou, o inverso: começávamos num grupo de duas ou três pessoas e pouco tempo depois nos víamos formando um grupo de quatro, cinco ou mais membros. Essas unidades sociais constituídas, desfeitas e reconstituídas durante os deslocamentos permitiram-me compreender a lógica de um sistema por uma perspectiva que dificilmente poderia ser acessível se tivesse permanecido nas aldeias.

Acompanhei os deslocamentos dentro de uma área de aproximadamente 400 km². Boa parte dessa área fica em território brasileiro, a oeste e sudoeste do estado do Paraná. Não avançamos muitos quilômetros da fronteira do Brasil em direção aos territórios argentino e paraguaio. Na Argentina nossos deslocamentos não foram além de Puerto Iguazú, cidade fronteira a menos de 10 km de Foz do Iguaçu. No Paraguai nossa incursão se distanciou no máximo uns 80 km da fronteira com o Brasil. No estado do Paraná as cidades de Foz do Iguaçu, no extremo oeste, e Guarapuava no sudoeste, são as divisoras de nossa área de deslocamento.

É bom esclarecer que as áreas de deslocamento aqui descritas para os dois subgrupos não podem ser vistas como dois territórios de limites precisos. Na verdade, são áreas de deslocamentos mais frequentes das pessoas em visitas aos parentes das aldeias mais próximas. Isso não quer dizer que as caminhadas dos dois subgrupos mantenham-se limitadas a estes espaços. Os deslocamentos descritos pelos *Mbya* citam áreas geográficas distantes, nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, nos litorais do Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo e na província de Misiones, distante da fronteira com o Brasil. Diferentemente, os deslocamentos *Nhandéva* parecem se dar dentro de um espaço geograficamente menor, na área onde estão localizadas as seis aldeias *Nhandéva* onde permanecemos. Cinco delas localizam-se próximas à represa da Hidrelétrica de Itaipu, na fronteira Brasil/Paraguai: Ocoy, Tekoa Anhetete, Acaray-Mi, Kiritó e Arroyo Guazú e uma na região sudoeste do Paraná (Koendy Porã, no Posto Indígena Marrecas).

A COMPOSIÇÃO DAS UNIDADES DE DESLOCAMENTOS

Não há um termo nativo específico para designar as unidades sociais de deslocamento. Referindo-se a elas, meus acompanhantes diziam-me que estávamos “andando juntos” (*-guata jogueravy*), “acompanhando uns aos outros”, ou apenas que estávamos “juntos”, “próximos uns dos outros” (*-joguereko*). No entanto, estas expressões não são utilizadas apenas para descrever a situação de deslocamento das pessoas. Em situações diversas, quando se quer enfatizar a proximidade física, pode-se também utilizá-las, como quando as pessoas estão dançando e cantando juntos na Casa de Rezas, quando estão morando no mesmo aldeamento, quando vivem juntas na mesma casa - diziam que estavam “juntas”, “próximas umas das outras”. Como vimos, a proximidade e o distanciamento físico constituem-se como elementos importantes na definição das fronteiras da sociabilidade. Como veremos adiante, distantes dos seus aldeamentos de origem, andando nas ruas, os membros destas unidades sociais constituíam pequenos *tekoa*, “aldeias itinerantes”.

É visível a predominância de crianças, adolescentes e jovens nas unidades sociais de deslocamento. Boa parte delas é formada por famílias nucleares: pais jovens com filhos (as) pequenos (as), ou pais adultos com filhos (as) adolescentes. Podem agregar-se a eles os viajantes independentes, moças e rapazes solteiros, que partiram juntos ou que foram interceptados em um ponto qualquer. Os mais velhos diziam-me que, cansados de caminhar longas distâncias, agora eram seus parentes mais jovens que deveriam vir visitá-los. O que não quer dizer que não os visitem ou que se concebiam como vivendo fixos no espaço. Mesmo que permaneçam anos vivendo na mesma aldeia, sem sair para visitar seus parentes, vêem a si próprios como vivendo em constante movimento. Destacam outras modalidades de deslocamento diários ou ocasionais que têm lugar em suas vidas, como os “passeios” na Casas de Rezas, na casa de seus parentes na própria aldeia onde vivem e as idas e vindas à cidade quando vão às compras, ao médico ou ao banco para receber a aposentadoria. Por sua vez, a predominância dos mais jovens nas unidades de deslocamento é justificada por aquelas mesmas razões apontadas anteriormente: dizem que vão jogar futebol, procurar trabalho, visitar parentes, encontrar esposas, se divertir, encontrar amigos etc. Mesmo os jovens, é bom lembrar, mantêm um fluxo de deslocamento muito variável. Conheci pessoas jovens, famílias inteiras, que viviam há meses e até há dois, três anos sem sair de suas aldeias para visitar os parentes entre outras aldeias. É importante notar que as visitas entre parentes distantes se, por um

lado, apresentam importantes implicações na vida social destes grupos, por outro lado, não é a visita em si, mas o deslocamento espacial – o andar das pessoas sobre a superfície da Terra - que reveste-se de significado especial.

Sobre a quantidade de pessoas que compunham estas unidades, o número era bastante variável. Considerando o ponto de partida dos postos, o número dependia, em grande parte, da boa vontade dos motoristas e da disponibilidade de assentos nos seus automóveis. Podia ocorrer de sairmos num grupo de duas, três, quatro pessoas, após saltarmos na cidade, juntarem-se a nós uma ou duas pessoas que encontrávamos nas ruas. Ou, de outro modo, saíamos do Posto num grupo de três ou quatro pessoas e, mais adiante, um ou dois membros se separavam, sendo que cada um tomava um rumo independente. O fato é que nunca formávamos grupos muito grandes.

O tempo de permanência das pessoas nas ruas é bastante variável e até bem difícil de se precisar. O que ocorre é que, quando se concebe a vida em movimento constante, ou seja, quando o referencial da vida é o movimento e não a fixação, é impossível se estabelecer um termo de comparação entre movimento e parada. Deste ponto de vista, a aldeia e a rua são concebidas como espaços contínuos e indiferenciados, abertos ao deslocamento das pessoas. Não se distingue o tempo de viver nas ruas do tempo de viver nas aldeias, os dois constituem um tempo único, posto que, como vimos acima a vida é concebida como um constante caminhar. “Você não cansa de andar na rua?”, perguntei certa vez a um informante: “cansar?” respondeu-me meio intrigado: “nossa vida é andar, a nossa vida é assim. Eu não sei viver de outro jeito”. E, em seguida, lançou-me uma pergunta para qual não tive resposta: “você conhece outro jeito de viver, sem andar?”.

Na maioria das vezes, nosso deslocamento durava um dia, às vezes um dia e meio, uma manhã, uma tarde e, até mesmo, umas poucas horas quando, por exemplo, conseguíamos uma carona que nos levava de uma aldeia a outra ou, quando o percurso era curto, como as idas e vindas à cidade. O tempo máximo que permaneci, ininterruptamente, andando nas ruas, foi de três dias. Com isso quero dizer que andar nas ruas da cidade não é uma atividade obrigatória ao caminhante, nem tem um significado distinto do caminhar em outros espaços. Quando se anda nas ruas, se anda porque é preciso andar, para tomar um ônibus, comprar, vender colares e bichinhos esculpidos em madeira, comer, descansar, dormir, pedir dinheiro, abrigar-se da chuva, do sol ou do frio, fazer uma consulta médica, solicitar o dinheiro de passagens nas secretarias de assistência social das prefeituras municipais, procurar emprego. Também se anda nas ruas para se distrair, olhar vitrines, observando o movimento dos pedestres e dos automóveis.

A sobrevivência nas ruas é bastante difícil. Embora a mendicância seja uma atividade que contribui para a sobrevivência econômica na cidade, não é uma prática bem vista pela maioria dos meus acompanhantes. Uns a consideravam vergonhosa, argumentando ser um problema das novas gerações que não gostam de trabalhar ou que não têm terras suficientes para garantir seu sustento. Havia quem permitisse a prática em situações específicas, quando não havia outro meio de se conseguir dinheiro para a comida ou para as passagens de ônibus. Para se ter uma idéia, em um dia perambulação, parando nos semáforos mais movimentados, na frente de hotéis e pontos turísticos, as crianças conseguiam em média menos de cinco reais em moedas. Aliás, pedir moedas e comida é uma atividade exclusiva das crianças e das mulheres. Enquanto elas saíam para pedir, meus acompanhantes e eu as aguardávamos sentados numa praça, num canteiro central, fumando cigarros, esculpindo bichinhos em madeira, furando sementes com agulha para fazer colares, jogando sinuca num bar, ouvindo um radinho de pilha, jogando baralho, conversando, dormindo, até que retornassem. Em cidades bem pequenas como São Miguel do Iguacu, Vera Cruz do Oeste e Diamante do Oeste, as mulheres já sabiam, por experiências anteriores, em quais casas deveriam pedir, quais famílias eram generosas e quais não contribuía. Ao retornarem, traziam sacolas de roupas usadas, pães, restos de comida e algum dinheiro.

Mas a sobrevivência não dependia exclusivamente das fontes obtidas na cidade. Parte do dinheiro que meus acompanhantes traziam vinha da remuneração de trabalhos realizados nas propriedades rurais vizinhas às aldeias: limpeza e aragem, plantio, dedetização, colheita, carga e descarga de caminhões e armazenamento dos sacos de grãos em galpões de cooperativas agrícolas. Além disso, havia também, a prática da cotização entre parentes, extensível aos diversos grupos parentais, da unidade doméstica à unidade aldeã. Pude observar mais de uma vez os apelos dos pajés e caciques, na Casa de Rezas, para que os aldeões contribuíssem com dinheiro para as viagens de uma ou mais pessoas às aldeias de seus parentes. Através de "boas palavras", apelavam à generosidade "daqueles que nada têm", mas que "se alegrarão" em fazer alegre um parente que vai para longe. Essas situações remetemos às observações de Pierre Clastres (1990) sobre a chefia indígena e a generosidade como fundamento da organização política de diversos grupos sul-americanos.

Garantir a alimentação enquanto se está na rua é uma das maiores dificuldades, principalmente quando há crianças pequenas. Quanto é possível planejar a viagem, há quem prepare com antecedência a comida que irá comer enquanto caminha. Observei

que algumas mães trazem consigo, em sacolas plásticas, dessas de supermercado: mandioca, milho, batata doce cozidos, *reviro*, *chipa*, *mbojape*, banana, manga. No entanto, boa parte do que se come, obtém-se na rua, comprando, pedindo ou ganhando.

O CAMINHAR COMO UM MODO DE VIDA

Na língua Guarani, “andar” e “viver” (*-iko*) parecem ter sentidos equivalentes⁶. O verbo intransitivo *-iko* pode ser utilizado tanto para indicar “vida”, como em: *jaiko va'e* (“estamos vivendo”), como para indicar movimento no espaço, como em: *ka'aru peve oiko* (“ele andou até tarde”). Pode indicar também o local onde se vive, sem, no entanto, uma definição de localização fixa, como em: *xero py aiko*, que em tradução livre poderia ser: “estou morando (vivendo ou andando) na minha casa”. Vertida para o português a equivalência destas noções fica mais evidente. Quando eu perguntava a um morador há quanto tempo residia no aldeamento ou em quais aldeias ele morou, respondia-me dizendo: “eu ando aqui há dois anos” ou “andei no Paraguai, agora estou andando aqui”.

Desejo utilizar essa observação como pano de fundo para apresentar algumas considerações sobre os sentidos dos seus deslocamentos espaciais.

Na cosmologia Guarani o caminhar emerge com muita força na vida dos grupos *Mbya* e *Nhandéva*, ele traz consigo o sentido da existência. A terra, os céus, o ar, as águas são grandes superfícies de deslocamento sobre as quais caminham todos os seres vivos. Deuses, animais, mortos, fantasmas, Brancos e os próprios *Mbya* e *Nhandéva* são todos *guataha* (“caminhantes”) que passam a vida andando sobre a Terra, descendo e subindo aos céus.

Esta forma de viver/caminhar dos Guarani, que se consideram “os verdadeiros filhos das divindades”, se vê permanentemente ameaçada por outras formas de viver/caminhar, chamados de “terrestres” (*yygua*): fantasmas, animais e Brancos, seres que na cosmologia nativa não têm origem divina. Como a Terra é uma grande superfície de deslocamento de todos estes seres, o encontro entre eles é inevitável e o contato entre eles perigoso. Inevitável por que, sendo caminhantes, vivem e andam em qualquer lugar, de tal modo que um encontro pode acontecer quando menos se espera. Para os *Mbya* e os *Nhandéva*, a identidade entre duas pessoas ou dois grupos é concebida como uma relação de consubstancialidade, determinada pela proximidade física. Atitudes que envolvem algum tipo de proximidade física como comer,

dormir, andar junto ou pisar, sentar ou permanecer em locais “quentes” (-*aku*) pelo calor deixado pelos corpos de outros seres podem, como consequência direta, gerar processos de transformação física e na “maneira de viver” das pessoas.

Estes processos de transformação possuem vínculos com a constituição do parentesco. Na teoria *Mbya* e *Nhandéva* o parentesco vai sendo construído através de trocas substanciais durante toda a vida. Estas trocas, mantidas pela convivência, produzem um assemelhamento entre as pessoas que vivem/andam próximas. O parentesco constitui-se, assim, como um marcador das identidades coletivas, delimitando fronteiras entre as diversas coletividades existentes. A categoria *nhanderetarã kuary* (“nossos parentes”) estabelece uma espécie de limite entre o interior da sociabilidade nativa e o mundo externo. Externamente ela define a fronteira entre os Guarani (de origem divina) e os Outros, os “terrestres” (Branco, animais e fantasmas), cada espécie constituindo seu próprio grupo de parentes.

Esta distinção entre “humanos” e “terrestres” pode ser melhor compreendida através da noção de pessoa, tema que teve grande desenvolvimento entre os estudiosos dos Guarani. Não pretendo retomar aqui o conteúdo destas noções apresentadas em detalhe na literatura etnológica. No entanto, gostaria de chamar a atenção para a marca do humano como lugar da ambivalência, tema desenvolvido na abordagem de Hélène Clastres (1978). É certo que a distinção entre os princípios celeste e terrestre da pessoa é uma questão apontada por diversos estudiosos como Nimuendaju ([1914]1987), Cadogan (1959) e Schaden. No entanto, considero que Hélène Clastres (1978:95) tenha contribuído de modo especial para definir a posição da humanidade nesta polaridade demonstrando que a “condição humana” se equilibra num eixo intermediário entre a animalidade na “terra imperfeita” e a divindade na “terra sem mal”. Esse aspecto duplo da vida humana em si mesmo teria gerado uma “dupla ética”: a que busca evitar a regressão animal da pessoa (-*jepota*) e aquela que busca superar a condição humana e atingir a divindade (*aguyje*). A “condição humana”, explica Hélène Clastres, “se situa entre duas negações possíveis da sociedade”: uma que a situa “do lado da natureza e da animalidade” (que) “consiste em ignorar as exigências da vida social” e uma outra que “consiste, não em desconhecer a ordem social (...) mas ultrapassar essa condição” (H. Clastres, 1978:95).

Minha intenção ao retomar estas questões nestas páginas finais é tentar uma compreensão mais consistente da relação entre humanos/deuses/terrestres e, assim, enfatizar a interpretação sobre os deslocamentos espaciais que acompanhei. O parentesco se constitui como relação essencial entre humanos/não-huma-

nos e divindades. De fato, como vimos, os *Mbya* e os *Nhandéva* se relacionam com seus deuses como se fossem seus “verdadeiros parentes”, chamando-os, inclusive, por termos de parentesco consubstancial como: “pai”, “mãe”, “avô”, “avó”, “irmão”. De outro lado, consideram os “terrestres” como não-parentes, ou ao menos não como “verdadeiros parentes”, embora reconheçam o parentesco original entre eles. De todo modo, o que gostaria de destacar é que estas relações (ou a sua negação) não são concebidas como permanentes, nem plenamente asseguradas, pelo menos enquanto a pessoa viver nesta Terra. Somente com a morte é possível ultrapassar definitivamente a condição humana, momento em que o indivíduo alcança a imortalidade e vai viver junto aos deuses, ou então se submeterá a viver a porção terrestre.

Recuperar a dimensão da “ambivalência do humano”, tal como proposto por Hélène Clastres, parece-me fundamental para a compreensão destas relações. Entre os dois pólos que separam a condição divina e terrestre há um movimento constante de oscilação - justamente o lugar da ambivalência do humano. Posição intermediária entre dois Outros, a condição humana não constitui uma condição em si, ela opera para produzir a diferença entre os termos. Em outras palavras, ela potencializa as polaridades distinguindo o mundo ideal da perfeição absoluta e o seu oposto, a vida das imperfeições terrenas⁷. Deste ponto de vista, a constituição do parentesco é um processo que nunca termina, está sempre por fazer, desfazer, e refazer.

No que se refere aos deslocamentos espaciais, penso que estas considerações são bastante produtivas no sentido de pensarmos uma alternativa que seja menos centrada na idéia de uma “busca por” que tem caracterizado os estudos dos Guaraní contemporâneos. Em minha opinião, o problema destas abordagens é que elas se fixam nas polaridades da noção da pessoa, dando pouca atenção ao movimento que acontece entre os pólos. Concebem a humanidade como um terceiro elemento da pessoa – um pêndulo que oscila entre a divindade e a animalidade. Como consequência, os deslocamentos espaciais emergem como um reflexo do movimento do pêndulo, que ora pende para a divindade, ora para efeitos negativos da desumanização. Em efeito, teríamos, por exemplo, a busca por lugares à beira do oceano, a procura por terras com condições ecológico-ambientais apropriadas ao “modo de ser” ou a procura por contextos mais apropriados à duração da vida. Como já observei no início, o principal problema destas abordagens é a tentativa de se encontrar uma justificativa lógica que explique os deslocamentos espaciais. Partem de uma idéia de que o “andar” (– *guata*) é intercalado por períodos de movimento e parada, concepção que para, os *Mbya* e *Nhandéva*, é impensável.

Evidentemente não se pode descartar a hipótese de que muitas pessoas se desloquem de uma aldeia a outra ou de um lugar a outro em busca de melhores condições de vida (materiais ou simbólicas). Em se tratando das aldeias onde permaneci, quase sempre superpovoadas e desmatadas o que mais ouvi dos moradores foi o desejo de se mudar, de encontrar um lugar melhor para fazer casa e roça. No entanto, nos deslocamentos que acompanhei, meus acompanhantes não pareciam estar tão claramente motivados por essas “buscas”. Caminhavam, como já me referi, por razões pessoais e não se concebiam como parados, mesmo morando por muitos anos num mesmo posto indígena.

Os deslocamentos espaciais parecem ativar simultaneamente os princípios celeste e terrestre da pessoa constituindo-se como uma experiência de transformação que perpassa toda a vida do caminhante. Ao caminhar sobre a superfície da Terra, ele pode experimentar a “boa maneira de viver”, condição que o situa no pólo da divindade, e também o modo *-axy* (“mal”, “doente”) de viver que o situa ao lado da porção terrestre. É neste intervalo entre um pólo e outro que se inscreve a experiência da humanidade *Mbya* e *Nhandéva*. Nesse aspecto, pode-se argumentar que o deslocamento traz consigo o desejo do caminhante de viver essa instabilidade. Só quem experimenta a instabilidade pode adquirir a condição humana visto ser esta um produto do processo de separação ou diferenciação entre as polaridades celeste e terrestre.

A abordagem de Hélène Clastres localiza a questão da superação da condição humana na sucessão temporal, no devir representado pelo *aguyje*, o movimento vertical que permite à pessoa alcançar a “terra sem mal”. Na cosmologia *Mbya* e *Nhandéva* a imortalidade como condição perpétua não me parece bem estabelecida na medida em que existe um movimento constante de almas que sobem e descem entre o céu e a Terra. A lógica é que uma pessoa que apresenta uma “boa maneira de viver”, ao morrer, alcance a perfeição e vá viver para sempre juntos os deuses. No entanto, existe também um movimento inverso: almas que vivem no céu e que se deslocam para viver como humanos na Terra. Não se trata, como poderíamos pensar, de uma teoria da reencarnação, pois nem sempre as almas que sobem são as mesmas que descem.

Minha impressão é que a vida na Terra e a vida nos céus são concebidas como um *continuum* ligadas que estão pelo deslocamento freqüente das almas. A Terra como lugar da imperfeição adquire um sentido positivo à medida que oferece condições de vida plena, com saúde e alegria, produzidas pela fabricação do “parentesco verdadeiro”, que situa as pessoas na posição privilegiada e instável da humanidade.

Privilegiada por que ela abre a possibilidade de se constituir o parentesco com os deuses, assegurando as condições ideais para uma vida perfeita aqui mesmo na Terra. Instável por que esta vida se vê permanentemente ameaçada pelas formas de vida terrenas.

Por sua vez, o céu, lugar da perfeição, é também um espaço instável. As almas que lá vivem podem descer à Terra e, neste movimento, podem perder a condição divina. Descem por vontade própria quando uma pessoa vai nascer, enviadas pelos deuses ou porque têm saudade de seus parentes na Terra.

A meu ver, esta perspectiva que define o caráter transitório da vida humana na Terra e das almas no céu confere um valor à mobilidade enquanto prática da transformação. O movimento contínuo de humanos e almas entre o céu e a Terra pode ser interpretado como um movimento de produção da humanidade. Se a vida humana na Terra se constitui no espaço intermediário dos pólos divino e terrestre, o deslocamento espacial permite a experiência concreta e, digamos, concentrada, da condição humana.

NOTAS

- ¹ Doutor em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ) e professor do Curso de Ciências Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo.
- ² Os resultados da pesquisa aqui apresentados são parte da pesquisa realizada para a minha tese de doutorado em Antropologia Social no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ).
- ³ Não existem dados estatísticos oficiais sobre a população e o número de aldeias Guarani na Tríplice Fronteira. No Brasil, considerando apenas a área limítrofe, que corresponde ao oeste e sudoeste do estado do Paraná, existem hoje sete Postos Indígenas. Os dados disponíveis sobre a população destes postos incluem os Guarani e os Kaingang somando um total de 4.801 pessoas (ASEAI - Assessoria Especial para Assuntos Indígenas, Governo do Paraná/1999). Em relação aos Guarani na fronteira com a Argentina, a ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) registra que na província de Misiones, separada do Brasil pelo rio Iguazu, existe hoje uma população de 3 mil Guarani pertencentes ao subgrupo *Mbya*, distribuídos em aproximadamente 40 aldeias. No Paraguai, em 2002, o II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas registrou que a população identificada como Avá-Chiripá (que no Brasil é conhecida como *Nhandéva*) é de 4.765 pessoas, distribuídas em 32 aldeamentos. Este resultado refere-se apenas ao departamento de Alto Paraná, separado do Brasil pelo Rio Paraná. Há, no entanto, em menor número, existem populações deste mesmo subgrupo nos departamentos vizinhos, como Canindeyú, Caaguazú e Itapuá.
- ⁴ São números estimativos, fornecidos pelos próprios moradores.
- ⁵ As estimativas sobre a população Kaingang foram obtidas através da Casa Civil/Governo do Estado do Paraná – Assessoria Especial para Assuntos Indígenas (ASEAI/1995)

- ⁶ Esta equivalência entre os termos aparece registrada no Vocabulário y Tesoro de Montoya (1876) que apresenta os seguintes significados para o termo *ycó*: “estar, morar, viver, andar, entender em algo, ser”. Pissolato (2007:134) observa que entre os *Mbya* do litoral sudeste os termos *-iko* (“estar”, “viver”) e *-ikove* [*-iko*, “viver”, ve: “mais tempo”, “ainda”] estão associados ao caminhar como um modo de “permanecer vivo”, “continuar”.
- ⁷ Viveiros de Castro (1986:623-700) apresenta uma discussão detalhada sobre a teoria da pessoa Guarani, e estabelece uma comparação com as noções de outros grupos Tupi.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim nº. 227, Antropologia nº. 5, 1959.
- CLASTRES, Hélène. *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki. O que sabem os ache, caçadores nômades do Paraguai*. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.
- GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Curso de Pós Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. *Os Guarani-Mbyá e a Superação da Condição Humana*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2001.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: o território Mbya a beira do oceano*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.
- MELIÀ, Bartolomeu. El 'modo de ser' Guarani en la primeira documentación jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, vol. 24, 1981.
- _____. A Terra Sem Mal dos Guarani. Economia e Profecia. *Revista de Antropologia*. 33 (33-46). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990.
- METRAUX, Alfred. Migrations historique des tupi-guarani. In *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. XIX 1-45, Paris, 1927.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Gramática y diccionarios (Arte, Vocabulario y Tesoro) de la lengua tupi ó guarani*: Viena y Paris, 1876.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/ Edusp, [1914] 1987.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, 2006. 366p.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. Jorge Zahar/ ANPOCS, 1986.