

## ENTRE O RESIGNADO E O TRÁGICO HÁ O NÔMADE: UM ENSAIO SOBRE O SENTIDO DA MOBILIDADE ENTRE OS GUARANI

BETWEEN THE RESIGNED AND THE TRAGIC THERE IS THE NOMAD: AN ESSAY ON THE SENSE OF MOBILITY AMONG THE GUARANI

*Victor Alcantara e Silva\**

**Cite este artigo:** SILVA, Victor Alcantara e. Entre o resignado e o trágico há o nômade: um ensaio sobre o sentido da mobilidade entre os Guarani. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.22-34, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < [www.habitus.ifcs.ufrj.br](http://www.habitus.ifcs.ufrj.br) >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

**Resumo:** Este texto é um ensaio em que visou explorar os sentidos de um tema clássico nos estudos a respeito dos Índios Guarani, a busca da Terra Sem Mal. Partindo dos questionamentos de Hélène Clastres, principalmente sua afirmação de que a religião guarani teria passado a anunciar o fim de sua sociedade, percorro as falas de alguns desses índios através de documentários que eles vêm realizando, principalmente as de um Karai (profeta), na tentativa de avaliar o sentido que tal busca assume hoje em suas vidas. Desconfiando que Hélène Clastres enrijeceu a relação interior x exterior do grupo, proponho que o sentido da perambulação atual se relaciona com a aquisição de conhecimento que permita a efetivação de uma existência autônoma.

**Abstract:** In this essay I intent to explore the senses of a classic theme in studies about the Guarani Indians, the pursuit of the "Land Without Evil". From the questioning of Hélène Clastres, especially her claim that Guarani Religion had become a way to speak about the end of their own society, I analyse the speeches of some of these Indians through documentaries they have been producing, especially the words of a Karai (prophet), in an attempt to assess the effect that such a search takes in their lives today. Since I suspect that Hélène Clastres stiffened the relation between the inside and the outside of the group, I propose that the current meaning of wandering is related to the acquisition of knowledge that allows the realization of an autonomous existence.

**Palavras-chave:** Guarani, Mbya, Aculturação, Hélène Clastres, Etnologia

**Key-words:** Guarani, Mbya, Acculturation, Hélène Clastres, Ethnology

*Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja preto e do outro branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas traz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo, é misturado...*

Guimarães Rosa. Grande Sertão: Veredas.

## Prólogo

Sentadas sobre um pano, no pátio de uma casa, algumas mulheres guarani conversam sobre o artesanato que fazem para vender. Uma delas, com um cesto na mão, se admira com o trabalho da velha, diz não saber como ela faz tão certinho. A outra retruca dizendo que é porque faz com taquara-bambu, que fica melhor. A câmera corta. Quando volta, a velha continua no mesmo lugar, agora fazendo flautas de bambu pintado. Atrás, com uma cuia de chimarrão numa das mãos enquanto rola distraidamente uma dessas pequenas flautinhas na outra, uma mulher mais nova diz: “os deuses já sabiam que a gente ia precisar vender artesanato, que as matas iam se acabar... Então por isso os deuses nos deram essa habilidade de seduzir os brancos com os bichinhos de madeira” (Nós e a cidade).

## 1. Introdução

**E**ste texto é um ensaio e não pretende ser exaustivo naquilo que trata. É uma reflexão a respeito do sentido que envolve a temática da busca da Terra Sem Mal pelos índios Guarani. É um experimento, apenas. O texto que segue é uma tentativa de explorar a tese de Hélène Clastres, de que a religião dos índios Guarani teria passado a anunciar seu fim enquanto sociedade, através de uma pequena “etnografia” de três filmes recentemente produzidos pelos Mbya. Sigo como eixo a problemática da mobilidade, que se relaciona à tensão das transformações pelas quais passam os Guarani desde o contato com brancos, a partir do qual teriam esses índios feito de sua religião o local de afirmação de sua diferença.

Desde os primeiros estudos contemporâneos a respeito dos Guarani, os pesquisadores concordam que esses índios, quando falam sobre sua vida, expressam uma profunda metafísica religiosa. A tal ponto que Egon Schaden (1954 *apud* Clastres 1978) diz não haver outro povo a quem mais se adéqua a mensagem evangélica “meu reino não é deste mundo” do que os Guarani, uma vez que toda sua vida mental estaria voltada para um pós-vida. No entanto, se escutarmos o que os cronistas e missionários do início da colonização das Américas contam, os ouviremos dizer que esses índios que abundavam na costa do Sul do Brasil e adentravam o Chaco paraguaio era “gente sem fé”. Hélène Clastres (1978: 8) se pergunta:

Será o caso de dizer que a conquista e a colonização subsequente introduziram uma ruptura definitiva, a ponto de tornar impossível – para entender o que os guaranis dizem hoje – que se recomponham os fios de sua tradição?

Isso porque nesses quatro séculos que atravessam as duas constatações – “gente sem fé” e “teólogos da América” – houve a “conquista espiritual” de grande parte desses índios, na experiência que ficou conhecida como o “Estado jesuítico do Paraguai”. Entre o início do século XVII e finais do XVIII, diversas reduções são fundadas em território guarani, congregando cerca de 200 mil indígenas sob a direção dos padres em uma organização que só respondia diretamente ao papa e ao rei de Espanha. Ali os missionários desenvolviam a catequese e organizavam a ocupação da terra em vilas que se orientavam para o trabalho agrícola e outros ofícios, num clássico exemplo do “civilizar para converter”. Empenhados em conquistar as almas desses selvagens, os missionários impediam que os colonos espanhóis e portugueses lhes consumissem os corpos no trabalho escravo. Dessa forma, até a expulsão dos jesuítas no ano de 1768 os Guarani das reduções ficaram a salvo do extermínio físico, que já tinha ocorrido com os Tupi da costa do Brasil, desaparecidos logo no início do século XVIII. Com a invasão do Estado jesuítico pelos colonos, as vilas se esvaziaram rapidamente pela fuga dos índios, que começaram a se estabelecer em aldeias espanholas. Mais tarde o restante dos habitantes das vilas jesuíticas foge e funda pequenas aldeias pela região.

Após a independência do Paraguai e sob o regime de Solano Lopez (1848), a população guarani da região do Guairá é obrigada a abandonar suas aldeias e habitar as vilas ocidentais do país. Assim, diz Hélène Clastres, a população guarani teria se fundido pouco a pouco com a população paraguaia. Porém, durante todo esse período alguns grupos guarani tinham conseguido se esquivar dos jesuítas e colonos, permanecendo autônomos nas florestas paraguaias, e teriam dado origem a três grupos guaranis que habitam hoje o Paraguai, a Argentina e o Brasil. Deste modo, os mbya, nãndeva e kaiowá teriam se desenvolvido ao largo da mensagem cristã, não sendo sua religiosidade atual tributária da conquista espiritual espanhola.

A autora de *Terra sem Mal* (1978) duvida do pressuposto de abordagens que tentam explicar a religiosidade atual dos Guarani como algo que teria desabrochado após o contato com os missionários, e expõe o etnocentrismo de estudos que contrapõem as rezas “autênticas indígenas”, que seriam pobres e estereotipadas, às rezas “verdadeiramente cristãs”, belas e portadoras de espiritualidade elevada. A autora aponta que o pressuposto de tais interpretações considera que a religião indígena seja tão pouco coerente que admite qualquer elemento estrangeiro, além de depender de uma continuidade entre as populações que viveram com os jesuítas e as atuais, o que ela julga inverossímil: depois de um século e meio de vida com os jesuítas, seria difícil crer que os índios simplesmente tenham voltado às aldeias e ao modo tradicional de organização social. É isso, no entanto, o que afirma Schaden, que via na ênfase dada pelos Guarani ao discurso do pós-vida o resultado da influência missionária. (idem).

Para entender o que dizem hoje os Guarani, afirma Hélène Clastres que, ao invés de tentarmos desvendar antigas mensagens cristãs em suas falas, e assim escrever a história antiga com o que se pensa conhecer hoje da religião guarani, é preciso ir ao passado e ouvi-los com sinceridade. Onde situam esses selvagens sua religião? Se os padres e colonos não a viram não é porque nada havia para ser observado, mas interessados demais em seu próprio discurso, estavam olhando para o lugar errado. A autora se volta então para o aspecto profético da religião

guarani em torno dos mitos que tratam da Terra sem Mal, morada dos deuses, onde não há morte, não há trabalho, não há troca. Mitos que expressam um pensamento que teria levado esses indígenas, desde antes da conquista até hoje, a um constante deslocamento em amplas migrações rumo à costa e dirigida pelos karaí, seus grandes xamãs, ou profetas.

Quando hoje os Guarani dizem que vivem numa terra imperfeita, que querem dizer? Se no passado o discurso dos karaís apontava para a possibilidade concreta da Terra sem Mal através das migrações, depois do contato e encapsulamento territorial desses grupos por parte do Estado - o que os impede de desenvolver suas vidas de acordo com os ideais tradicionais - a religião profética teria passado a anunciar, pela impossibilidade de se comportar como eleitos dos deuses, o fim da própria existência guarani.

A preocupação de Hélène Clastres em isolar aquilo que julgava verdadeiramente guarani do que seriam intrusões pós-contato, talvez a tenha levado a um paradoxo ao postular esferas muito rígidas entre interior e exterior da cultura: ao mesmo tempo em que remete a uma “Idade de Ouro” no passado, quando seria possível aos Guarani viver de acordo com as normas que ouviam dos deuses, mostra como as migrações tupi-guarani em busca da Terra sem Mal, que seriam a realização em terra dessas normas, por serem a negação do social estavam fadadas ao fracasso desde o início, em uma espécie de suicídio coletivo. Podemos então desconfiar que viver de acordo com normas celestes, de um modo tradicional, sempre foi um desafio para os guarani, esses seres imperfeitos.

## 2. Entre homens e divindades

*Bicicletas de Nhanderu* (2011) é um filme documentário realizado no âmbito das oficinas do projeto Vídeo nas Aldeias na aldeia guarani Mbya de Alvorecer, no município de São Miguel das Missões. É o segundo filme realizado nessa terra indígena por jovens cineastas guarani. Se no primeiro abordaram de forma mais direta a relação dos guaranis com os brancos, principalmente em torno da fabricação e venda do artesanato como meio de subsistência e a relação dos índios com a cidade (*Dois aldeias, uma caminhada*, 2008), apresentam no segundo uma profunda reflexão sobre sua existência e história, da qual é impossível excluir os brancos, *jurua*, e da implicação desse convívio para a vida Mbya. Essas filmagens trazem à tona, de uma perspectiva indígena, um tema recorrente na etnografia guarani, que é aquela da relação entre tradicional e externo, na qual a religiosidade é muito marcante.

O filme se passa em torno da construção da casa de reza guarani, a *opy*, que o velho karaí da aldeia começou a erguer depois de receber uma ordem de Nhanderu, “nosso pai”. “Ainda não sei por que estou construindo essa casa. Por algum motivo o Nhanderu mandou que eu fizesse. Ele me pediu num sonho e estou me esforçando para isso” (*Bicicletas de Nhanderu*). Karaí Tataendy, em diversas passagens do filme, se mostra preocupado com a situação atual dos Guarani, que estariam se esquecendo dos deuses. Ainda assim, diz ele, os deuses sempre dão uma segunda chance; mesmo que os Guarani não os procurem, eles não são abandonados. Porém, ele se preocupa pelo fato de ninguém meditar mais, o que pode fazer com que não se escutem mais as boas normas de conduta enviada por Nhanderu para seus eleitos. Como diz

Tataendy (*Bicicletas de Nhanderu*): “Temos que deixar de lado o jogo, a bebida... Vamos falar isso para todo mundo. Para ouvir realmente o Nhanderu, temos que parar com essas coisas. Só meditando todos juntos saberemos como agir. Se poucos meditarem não ouviremos nada”.

A importância de se ouvir essas palavras, diz Hélène Clastres (1978), está no fato de que elas revelam o meio para que se atinja a Terra sem Mal. Através das “belas palavras”, linguagem que une homens e divindades, o karaí interroga os deuses a respeito das normas que possibilitam aos Guarani se comportarem como eleitos dos deuses, aqueles a quem foi dada a linguagem e os enfeites que os fazem verdadeiros humanos. Viver de acordo com essas regras é evitar a dessemelhança, expressa na variedade de formas de conduzir a vida, e que perturba essa comunicação. Se ela se interrompe, é sinal de que há ruptura entre homens e deuses, e seria o fim da existência guarani. Existir é estar em contato com os deuses, é o que parece dizer Tataendy (*Bicicletas de Nhanderu*):

Eu estou velho e creio que não cheguei nessa idade por acaso. É por isso que eu medito incansáveis dias de verão e de inverno. E por mais que eu beba, não esqueço daqueles que me enviaram. Foi pensando neles que eu resolvi construir a casa de reza, porque nela algum jovem poderá se tornar rezador karaí. Eu dediquei corpo e alma a este trabalho. É uma tarefa difícil para homens cheios de imperfeições.

No entanto, existir como verdadeiro humano, como Guarani, é viver em condição ambígua, pois ao mesmo tempo em que são depositários dos deuses e devem seguir as regras sociais enviadas por eles a fim de atingir sua morada, seria preciso negá-las para se igualar às divindades. É necessário atingir o estado de *aguyje*, perfeição, que leva ao *mborayu*, momento em que a pessoa se põe à parte da sociedade e dedica-se somente ao jejum, à dança, ao canto. A condição do *mborayu* só pode ser atingida se forem ouvidas as palavras divinas e se comportando de acordo as boas regras da sociedade. Assim, a sociedade e os laços que a constituem aparecem como meio para a imortalidade. Isso, porém, não foi sempre dessa maneira, de acordo com Hélène Clastres (1978), que faz uma análise das antigas sociedades tupi-guarani para tentar entender o discurso atual dos karaís. Uma grande diferença entre esses dois momentos logo surge: no passado, as sociedades guarani eram fortes e livres, e hoje se encontram reduzidas e submetidas territorial, econômica e politicamente ao Estado. Alterada a sociedade, diz Hélène Clastres, o discurso religioso tem seu sentido deslocado, ainda que mantenha continuidade com o passado.

### 3. A imortalidade como fim da sociedade

Percorrendo os diários dos antigos cronistas, Hélène Clastres (1978) faz um levantamento da religião dos antigos tupi-guarani. A autora aponta a dificuldade de se obter informações precisas, pois a maior parte da literatura referente aos índios desse período são relatos de missionários empenhados em evangelizar, e, portanto, nada interessados em divulgar os costumes indígenas. Além disso, diz ela, a constatação por parte desses padres de que os tupi-guarani seriam “gente sem fé” demonstra o erro do olhar europeu: buscavam expressão da religião somente naquilo que conheciam e, não vendo nenhuma espécie de culto, julgavam os

índios tabulas rasas prontas a serem preenchidas com mensagens cristãs. Seu erro, diz Hélène, era crer que toda religião se define por uma relação disjuntiva entre homens e deuses, tributária da figura da divindade criadora. Pelo contrário, o que a religião indígena afirma é a continuidade entre deuses e homens, sendo a religião uma busca pela divinização. É por isso, diz ela, que os mitos que tratavam da Terra sem Mal não foram percebidos pelos missionários, que viam nela apenas uma morada das almas na pós-vida, enquanto para os índios ela expressaria a possibilidade de se imortalizar sem passar pela morte.

Essa possibilidade era indicada pelos karaí, os grandes xamãs ou profetas. Raros, se diferenciavam dos xamãs comuns por suas atitudes: esquivos, vivam isolados, eram graves nos gestos e palavras. Não possuíam origem terrena, sendo espécies de homens-deuses, vindos da morada dos karaí míticos. “Eu sou karaí Tataendy, me deram esse nome. Venho da morada do Karaí” (*Bicicletas de Nhanderu*). Esses homens, que tinham livre trânsito entre as aldeias, inclusive as inimigas entre si, quando se deslocavam eram seguidos por diversas pessoas e quando chegavam às aldeias eram recebidos por comissões que os interceptavam no caminho e os levavam ao pátio, onde eram esperados com festas de bebidas. Reuniam-se com os homens, que então dançavam e cantavam em seu entorno, enquanto o karaí deitavam longos discursos. Pregava o abandono das práticas sociais, do trabalho, do cultivo, e do parentesco; anunciava o fim próximo da terra, articulando-o com o mito do dilúvio que acabou com a primeira terra, lembrava aos homens as guerras e instigava a vingança; prometia a todos o acesso à Terra sem Mal, local onde não precisariam trabalhar, pois a flecha busca a caça sozinha e a mandioca dá por si só, onde pode-se casar as filhas com qualquer um, onde vive-se em festa e é se imortal.

Esses profetas, continua Hélène Clastres, eram capazes de reunir milhares de pessoas em torno da promessa da Terra sem Mal, em grandes migrações que teriam por objetivo exclusivamente a busca dessa lugar de delícias. No decorrer do caminho, cantavam e dançavam a fim de se tornarem capazes de ouvir dos deuses o caminho correto, e, se paravam, era com esse fim, não havendo possibilidade para que se retomasse a vida aldeã. O karaí se tornava aquele que tomava todas as decisões: para onde ir, onde e quando parar. A viagem podia durar muitos anos, como atestam relatos do início da colonização, pois o deslocar era lento; era preciso subsistir da caça e coleta, havia as pausas para as danças e cantos, muitas vezes era preciso enfrentar grupos inimigos que ocupavam os territórios atravessados. Hélène Clastres enfatiza o caráter de ascese da própria viagem: a migração é a realização do discurso do karaí, é o abandono das práticas sociais, é a tentativa dos homens viverem livres de coerção, tal como os deuses. Dessa forma, a própria lógica da migração profética determina seu fracasso: é impossível viver, como humano, fora das regras da sociedade. O movimento seria então momento de preparação dos corpos e espíritos para a entrada na Terra sem Mal, numa espécie de transmutação divina.

Se a migração estava fadada ao fracasso por sua lógica de crítica radical da sociedade, no entanto os índios atribuíam o malogro ao desrespeito a alguma norma, ou desacreditavam de seu karaí, que julgavam fraco. Se desconfiassem que o profeta os estivesse enganando, abandonariam-no e voltariam, ou mesmo o matavam. Mas não demorava muito para que

surgisse outro profeta que os mobilizasse novamente, pois sua disposição para atingir a imortalidade não era minorada pelos fracassos. O mal que os karai abolem, diz Hélène Clastres, é a própria sociedade, que é o que humaniza os homens, impedindo-os de desfrutar da divindade. Assim, a Terra sem Mal não é só um lugar, mas a promessa de um outro tipo de homem. Homens-deuses, possibilidade que a presença do karai confirma. Mais que saber como atingir a Terra sem Mal, o karai é fiador de sua possibilidade, que passa pelo abandono radical da vida em sociedade.

#### 4. Um mundo de tentações

Assim, os antigos guaranis negariam radicalmente a sociedade, enquanto os atuais a validariam como meio de conquistar a imortalidade. No entanto, apontam Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha ([1987] Carneiro da Cunha, 2009) que os dois únicos aspectos não negados pelos antigos karai, a vingança e o canibalismo, eram justamente o fundamento da sociedade tupi-guarani, e o meio através do qual o guerreiro atingia a imortalidade. Tanto no passado quanto agora, a busca pela imortalidade passaria ao mesmo tempo por negar certos valores enquanto se busca efetivar outros, que são o cerne da sociedade. Como nota Renato Sztutman (2009), essa “consciência do fim” que Hélène Clastres identifica corretamente, se arrasta pelo tempo sem que os Guarani de fato tenham desaparecido. As migrações e deslocamentos poderiam então ser vistos como forma de ajustamento do plano da socialidade visando às condições que possibilitem que um desejo coletivo, que os antigos karai sabiam muito bem expressar, se efetue aqui e agora, ainda que a motivação seja informada por um fundo metafísico que aponta para a imortalidade. Dessa forma, as migrações podem ser vistas como fruto de motivações múltiplas, não apenas de caráter religioso.

Se o sentido do discurso dos Guarani atuais se alterou, não foi devido ao fato de estarem hoje os índios vivendo a certeza de estarem dominados, e impossibilitados de migrar, e assim negar a sociedade. O sentido parece se deslocar sim, mas por agora eleger outras formas de apropriação daquilo que fundamenta e reproduz a socialidade guarani. Na verdade, é difícil definir se houve tal deslocamento por parte dos Guarani ou dos antropólogos, que passam a interpretar o discurso sobre a Terra sem Mal de outra maneira. Particularmente, aposto nos dois. As condições de vida desses índios mudaram muito nos últimos séculos e seria ingênuo pensar que isso não causou transformações em seus modos de pensar e agir. De toda forma, como mostra Elizabeth Pissolato (2007), atualmente entre os Mbya Guarani o ascetismo é meio para que se controle, cotidianamente, o que é próprio da terra imperfeita: sua corrupção.

As pacificações impediram as grandes migrações, e com isso a guerra e o rito canibal. Porém o movimento guarani nunca cessou. Hoje perambulam por diversos pontos de um território constituído a partir das migrações, que se estende desde o Chaco paraguaio até a costa do Espírito Santo, passando pelo Mato Grosso, Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. E o que buscam nesses deslocamentos atuais? A realização do *teko*, o modo de vida guarani, que julgam ideal e que depende de um espaço onde possa ser realizado. Longe de se sentirem dominados, ou impossibilitados de continuar existindo, se lançam ao movimento como



forma de experienciar e conhecer e, assim, incorporam elementos que lhes garanta uma vida autônoma. Autonomia essa que, penso, está ligada ao ideal da Terra sem Mal, na medida em que visa manter o mundo guarani o mais “entre-si” possível, evitando determinações sobre suas vidas que não as suas próprias, garantindo a harmonia e o bem-estar, marcas da vida entre parentes (Cf. PISSOLATO 2007). E, ponto importante, isso não implica em recusar a adoção de elementos exteriores, pois é justamente através de seu conhecimento e incorporação que se torna possível controlá-los e colocá-los a favor da reprodução do grupo. Inimigos dantes, artesanato agora; pouco importa, é tudo guarani. Como informa a fala da mulher que abre esse texto, os deuses já sabiam que, para os Guarani continuarem existindo nesse mundo, seria preciso que soubessem seduzir os brancos.

Ainda que o *teko* sirva para contrastar o modo de vida *jurua*, seu sentido não é fixo. Ele não emana de uma tradicionalidade ancestral, mas se baseia em uma filosofia que aposta na experiência individual como forma de aquisição de conhecimento sobre o que possibilita as condições favoráveis à vida, como a saúde e a felicidade. Tal conhecimento é necessário para que se continue existindo, e dessa maneira existir é se deslocar e experienciar. Viver é ter *teko* (jeito, costume), sendo a aldeia a *tekoa*, local onde a vida se realiza (Cf. PISSOLATO, 2007).

A bebida, o jogo, a festa com forró que tanto perturbam o karaí Tataendy, e aos quais ele mesmo se rende, talvez sejam apenas novas provações por quais tenham que passar “os enfeitados”, os portadores das palavras dos deuses.

Ser um karaí é uma coisa muito difícil. Porque se você sentir vontade de matar, ou de transar, ou... de comer demais... Se comer muita carne você pode virar onça. Mesmo se preparando para ir à morada de Deus, são muitas as tentações para os karaí. Mesmo os bons karaís podem acabar no mau caminho... tornarem-se mentirosos. São eles mesmos que levam seus trabalhos para o mal. Até os que ajudam no parto não já não valem mais, porque querem dinheiro e isso não existe entre os Guarani. Nós não devemos cobrar por coisas assim. É como Deus (Nhanderu) deixou. Nós... temos que trabalhar para nós mesmos a vida toda. Isso vale muito mais do que dinheiro (*Bicicletas de Nhanderu*).

Vivendo entre uma condição animal e divina, vivem a cultura de forma ambígua: é preciso se comportar de acordo com as leis sociais para não virar onça, ao mesmo tempo que precisam negá-las para se tornarem também deuses. E o que é esse bom comportamento? Moderação, atenção com os outros, senso de justiça, tudo aquilo que fundamenta o estado de *mborayu*, de reciprocidade, baseado no parentesco. É visando esse estado que os karaí interrogam os deuses; pedem-lhes, através das belas palavras, linguagem comum entre homens e divindades, as normas de conduta que possibilitam que se viva de acordo com aquilo que constitui os eleitos, o *teko*, que se fundamenta no ideal da Terra sem Mal, uma vez que, para atingir a imortalidade sem morrer, é preciso negar a troca pela via divina, isto é, exceder a reciprocidade, dar sem desejar nada em troca. O contrário disso, a má crítica da condição humana, é negar a reciprocidade se esquivando das regras, negá-las sem reconhecê-las, como um animal.



Tornar-se *karaí* é muito difícil, ensina Tataendy, são muitas as provações aos imperfeitos. Vontade de matar, de comer muita carne, de fazer sexo; tudo isso impede que se ascenda à terra sagrada. Nas antigas migrações, os índios cantavam e dançavam todo o tempo a fim de que seus corpos se tornassem leves e capazes de atravessar a “grande água” que os separava do local da Terra sem Mal. Lugar esse um misto de ponto geográfico e metafísico, pois aqueles que não estivessem aptos a adentrá-lo poderiam errar para sempre sem encontrá-lo. Se antigamente a migração era o tempo de ascese que permitia preparar o corpo e espírito para viver como divindades, os Guarani de hoje não vivem em um mundo de menos provação, que exige um constante deslocar-se a fim de se adquirir os conhecimentos e meios para a efetivação da vida, da boa vida.

Não há como ser esquecido pelos deuses. Mesmo que se deixe de falar com eles, estarão sempre por perto. Porém, se não há meditação, corre-se o risco de não mais ouvir deles as normas e ensinamentos de como viver nesse mundo imperfeito porque corruptível, onde tudo é provisório e enganador. São os deuses aqueles que veem as verdadeiras formas, que identificam aquilo que causa mal aos Guarani. Daí a importância dos *karaí*; profetas, certamente, mas ao mesmo tempo pensadores: interrogam o mundo a partir dos mitos e da comunicação com as divindades. Assim organizam seus grupos, pois orientam, e produzem, através de suas falas, ação, que é política. Geram movimento que exprime desejo.

No mundo da dessemelhança, onde as diversas forma de viver por vezes impedem que se veja qual a correta de acordo com o *teko*, poderíamos nós, ocidentais, enxergar diversos elementos que identificaríamos prontamente como intrusão branca na cultura indígena. Mas são eles tidos realmente como tal pelos Guarani? A análise de Hélène Clastres tende a criar uma dicotomia muito rígida entre o que é tradicional e o que é exterior, como se antes do contato fosse fácil evitar essa dessemelhança entre o que é “de dentro” e “de fora”. Porém, o que podemos ver nas falas dos Guarani filmados, e principalmente no que diz Tataendy, é que existem diversos elementos no mundo que se tornam nocivos uma vez que atrapalham a comunicação com os deuses. Reclama o velho de que os jovens se interessam demais pela bebida e pela festa e não meditam mais. Ora, mas é assim com diversas outras coisas, como apontado: comer demais, ser sovina, não dançar ou cantar. E, além disso, a predação canibal do passado incorporava essa dessemelhança no seio da comunidade, como condição de sua reprodução.

Sobre a relação entre a realização do *teko* e a tensão entre um modo de vida tradicional e as transformações que os Guarani produzem a todo o tempo, diz Pissolato (2007: 121, grifos da autora):

Sugiro que a questão para os Mbya é menos de achar um lugar ideal para a prática de *um modo tradicional de vida*, mas a de buscar sempre este modo melhor, em espaços e tempos alternativos ao atual. Se assim se pode dizer, a *tradição* está na procura em si e não numa forma com definição dadas pelos ‘antigos’, de quem, aliás, dizem sempre os Mbya que ‘não paravam’ (não se fixavam de modo duradouro em um único lugar).

O projeto da *opy* de Tataendy, inspirado nele por Nhanderu, é uma tentativa de, apesar de levarem uma vida imperfeita, conseguir se purificar e ouvir os deuses.

Nós, os Mbya, convivemos num mundo de imperfeições. Nunca vamos ficar puros. Precisamos das nossas danças nas casas de reza. Com as danças e o suor tiramos as impurezas do corpo. Só assim nosso corpo vai se limpando... pouco a pouco,

ensina o velho Karaí a Ariel, jovem cineasta guarani. E ante o comentário de Ariel de que é então muito difícil se tornar um karaí, responde o velho:

É... É muito difícil alcançar a terra sagrada. Acho que nem a geração do seu avô chegou a ver alguém alcançar. Nem sei se algum guarani já alcançou... Acho que ninguém chegou lá (*Bicicletas de Nhanderu*).

## 5. Humano é viver na ambiguidade

Os humanos não sabem mais se comportar como no passado, dizia um xamã Nhandeva Guarani a Leon Cadogan (CLASTRES 1978). Mas já souberam? Houve tempo em que foi possível realizar plenamente e sem dessemelhança o modo de vida guarani? Não aponta o movimento justamente para a necessidade de experienciar e incorporar o exterior como forma de reproduzir o interior? Não seria a incorporação de elementos do mundo branco, ao contrário de apontar para o fim da sociedade guarani, um meio que encontraram para continuar existindo como eleitos? Vivendo na ambiguidade entre a divindade a animalidade, se situam como os portadores dos enfeites que os tornam os verdadeiros humanos. Assim, talvez só possam lidar com os elementos externos situando-os no plano da animalidade, uma vez que são distintos daquilo que marca a especificidade de seu próprio grupo. Se isso é verdade, a ambiguidade expressa pela condição de enfeitados não diz respeito somente à dualidade divino X animal, que informa a boa X má crítica da condição humana. Ela provavelmente se desdobra para englobar e dar sentido a outra relação, aquela entre interior X exterior.

A ambiguidade se apresenta então no âmago mesmo dessas sociedades: o exterior, sendo perigoso por causar dessemelhança, ao mesmo tempo é meio para que o interior se reproduza. Se, como vimos, as migrações antigas podem ser vistas como motivadas pelas guerras de vingança e canibalismo, mecanismos esses de incorporação do outro, de captura do exterior pelo interior, temos que, mesmo no passado, quando, diz Hélène Clastres, essas sociedades eram livres e podiam realizar sua negação radical do social, a ambiguidade e a dessemelhança operariam de forma semelhante à atualidade, garantindo o movimento de captura do exterior como condição de produção de um interior moralmente bom. Fruto dessa inquietação, é o próprio movimento (a mobilidade, a migração) que leva à captura do exterior e alimenta a ambiguidade, dando continuidade ao ciclo. Assim, não é preciso purificar a migração profética em seu polo religioso para apreender seu mecanismo.

É importante, dizem os Guarani em diversas passagens do filme, nunca ficar sozinhos, pois a solidão desorienta e pode causar o mal. Ter os karaí por perto é certeza de que aqueles

que sabem dos caminhos verdadeiros, os deuses, ainda olham pelos guarani, e em um mundo de aparências, continuam dando-lhes as indicações de como agir sem se perder.

Tataendy, muito lucidamente, exprime a dificuldade de se orientar nesse mundo enganador:

Às vezes, mesmo com boas intenções, não cumprimos os nossos deveres. É por isso que certos karaí estão desse jeito. Nós temos aqueles que nos guiam, que são os karaís, e as kunhã-karaí, aqueles que usam a fumaça por nós. Pois cada karaí tem seu conhecimento (*Bicicletas de Nhanderu*).

A Terra sem Mal, livre de arcar com todo o peso causal da migração, parece mais plausível aliada a outros fatores que impelem os índios ao movimento, aparecendo como um fundo cosmológico (filosófico) que é expressão de um desejo coletivo: a imortalidade, a busca daquilo que faz a vida durar. A Terra, ao mesmo tempo em que é vista como imperfeita e precária à vida, é meio para que se efetive a existência guarani. Cabe a cada um, através da experiência e vivência do próprio costume, ser capaz de afastar esses males e garantir condições de fazer a vida durar, o que envolve saber fazer boas escolhas informado pelos deuses. A realização do *teko* estaria assim na passagem entre um exterior e interior cujos sentidos não são fixos, mas abertos ao fluxo da experiência. Tal seria o sentido da busca da Terra sem Mal.

Parafraseando Hélène Clastres (1978), entre um modo trágico e outro resignado de viver a “aculturação”, parece, felizmente, haver um nômade.

## 6. Profetas canibais

Certamente um ciclo se encerra com o contato e as imposições realizadas pelos Estados nacionais, os xamãs e profetas bem têm razão. Os efeitos do encapsulamento pelo Estado não devem ser minorados, pois causam desorganização e rearranjo social e cosmológico, como aponta o deslocamento do sentido do discurso e práticas proféticas. Não que a migração tenha se tornado metafísica somente, pois, como vimos, tais índios encontraram outras formas de levar a cabo sua perambulação. Nem que a religião tenha se tornado somente meio de afirmação das diferenças e anunciadora da impossibilidade da existência. Mas a insatisfação com as apertadas reservas é real, e ainda mais com a condição de viver em territórios demarcados. É como refletem Ariel e um homem Guarani, que diz:

Só depois dos brancos passamos a dizer “Brasil”. Nossos avós não diziam Paraguai, Argentina, ou Brasil. Eles só se referiam às terras entre os rios. Essa era a referência. Era assim que nomeavam os lugares

E interpela Ariel:

Os Guarani não ficavam em um só lugar. Eles ficavam em um lugar 5 anos e depois se mudavam. Eles se moviam livremente. Eles não imaginavam que um dia os brancos iam acabar com as matas. Eles limpavam um pedaço para plantar e depois se mudavam

O homem conclui:

É por isso que hoje somos vistos como nômades. Mas estamos somente seguindo o jeito de nossos avós

E Ariel reflete:

Tudo que eles queriam era andar livremente. Eles viam a terra como pertencendo a todos. Foram os brancos que a dividiram em propriedades, governos. Antes podíamos passar um tempo na fronteira com a Argentina... Nós Mbya não dizemos ‘essa terra é minha’. Mas para os brancos cada pessoa tem sua propriedade... (*Dois aldeias, uma caminhada*).

Aprendendo, porém, a domesticar esse tipo radical de outro, os Guaraní apontam, eles mesmos, para suas condições de existência; não mais aquela liberdade selvagem de que fala Pierre Clastres (1995), da indiferença em relação aos brancos, mas uma autonomia conquistada às custas do aprendizado desse mundo branco que passa então a fazer parte do seu, e que o modifica. Não é à toa que diversos grupos indígenas se lançam ávidos à escola, à universidade, às cidades. Longe de quererem se tornar brancos, no sentido que damos à aculturação, querem, sim, experimentar o mundo branco, mas como forma de adquirir conhecimentos que os possibilitem continuar levando suas existências específicas, autônomas. Mas o que deve ficar claro é que esse modo de existir não emerge no mundo indígena junto com os europeus; se lançar sobre outros e incorporá-los talvez seja o que mais caracteriza as sociedades ameríndias.

Ao contrário da clássica imagem de sociedades estáticas, negadoras de transformações e avessas à história, temos ávidos canibais. Alguns karaís de um novo ciclo, e numa vertiginosa reviravolta das coisas, com uma câmera nas mãos manducam sua própria existência, e realizam com naturalidade o projeto, negligenciado em grande parte por nossos “pensadores”, do grande profeta canibal Oswald de Andrade. Ao que parece, entre cristãos e canibais há mais diferença do que poderia supor nossa vã antropologia. 🍷

## NOTAS

\* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Quando submeteu o artigo, estava cursando o décimo primeiro período do curso de Ciências Sociais e era bolsista de Iniciação Científica, desenvolvendo pesquisa na área de etnologia indígena, sob orientação do professor Ruben Caixeta de Queiroz. E-mail: victor.alcantara@gmail.com.br

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela E VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade entre os tupinambá. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora pedagógica e universitária, Editora da Universidade de São Paulo, 1954. SZTUTMAN, Renato. **Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem Tupi**. **Novos estud.** – **CEBRAP**, no.83, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000100008>

## REFERÊNCIAS FILMOGRÁFICAS

**Bicicletas de Nhanderu**. Direção e fotografia de Patrícia Ferreira e Daniel Ortega. Fotografia de Jorge Morinico. Produção de Projeto Vídeo nas Aldeias, 2011.

**Duas aldeias, uma caminhada**. Direção e fotografia de Germano Beñites, Ariel Ortega e Jorge Morinico. Edição de Ernesto de Carvalho. Produção de Projeto Vídeo nas Aldeias e IPHAN, 2008.

**Nós e a cidade**. Direção e fotografia de Ariel Ortega. Edição de Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida. Produção de Projeto Vídeo nas Aldeias, 2009.