

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Carlos Melo de Oliveira Paulino**

Futuro melhor: valores, território e dinheiro entre os Guarani da TI Tenonde Porã

São Carlos – SP

2024

**Carlos Melo de Oliveira Paulino**

Futuro melhor: valores, território e dinheiro entre os Guarani da TI Tenonde Porã

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de doutor em antropologia social.

Orientadora: Anna Catarina Morawska Vianna

São Carlos – SP

2024

Paulino, Carlos Melo de Oliveira

Futuro melhor: valores, território e dinheiro entre os  
Guarani da TI Tenonde Porã / Carlos Melo de Oliveira  
Paulino -- 2024.

312f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,  
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Anna Catarina Morawska Vianna

Banca Examinadora: Valéria Macedo, Spensy Pimentel,  
Pedro Lolli, Amanda Danaga

Bibliografia

1. Etnologia. 2. Antropologia econômica. I. Paulino,  
Carlos Melo de Oliveira. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática  
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Carlos Melo de Oliveira Paulino, realizada em 30/08/2024.

**Comissão Julgadora:**

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

Prof. Dr. Spensy Kmitta Pimentel (UFSB)

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo (UNIFESP)

Profa. Dra. Amanda Cristina Danaga (UEMS)

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli (UFSCar)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

## RESUMO

Esta pesquisa, realizada entre as comunidades indígenas guarani da Terra Indígena (TI) Tenonde Porã, tem como foco a relação dos Guarani com seu território, os valores que orientam seu modo de vida (*nhandereko*) e como o signo e o objeto do dinheiro se insere nesse contexto. O texto parte de uma separação fundamental estabelecida pelos Guarani entre seu próprio modo de vida e o modo de vida dos não-indígenas. Em seu cotidiano, os Guarani se veem cercados pelos não-indígenas e por um modo de vida que incentiva valores tidos pelos indígenas como negativos e prejudiciais ao *nhandereko*, como o individualismo, o consumismo e a obtenção de lucro como objetivo. Em geral, o dinheiro aparece nas falas e atitudes dos Guarani como algo perigoso que pode levar a transformações negativas nas pessoas e lugares, acarretando a dissolução dos valores de seu modo de vida. Porém, por outro lado, vivendo numa TI muito próxima da metrópole paulistana, o dinheiro é um objeto de uso frequente com o qual os indígenas têm de lidar para ter acesso a uma série de coisas que fazem parte de suas vidas. Diante dessa dualidade, descrevo como os Guarani procuram de diferentes formas se esquivar dos perigos do dinheiro e potencializá-lo como uma ferramenta para o fortalecimento de seu território, suas relações comunitárias, suas práticas tradicionais e os valores de seu modo de vida.

Palavras-chave: valores; território; Guarani; dinheiro.

## ABSTRACT

This research, carried out among the Guarani indigenous communities of the Tenonde Porã Indigenous Land, focuses on the Guarani's relationship with their territory, the values that guide their way of life (*nhandereko*) and how money as an object and sign is inserted in this context. The thesis stems from a fundamental division established by the Guarani between their own way of life and non-indigenous people's way of life. In their daily lives, the Guarani find themselves surrounded by non-indigenous people and by a way of life that encourages values considered by the Guarani to be negative and harmful to their way of life, such as individualism, consumerism and profit making as a goal. In general, money appears in guarani speeches and attitudes as something dangerous that can lead to negative transformations for people and places, bringing forth the dissolution of their way of life's values. However, on the other hand, living in an Indigenous Land very close to the São Paulo metropolis, money is a frequently used object that indigenous people have to deal with in order to have access to a series of things that are part of their lives. Faced with this duality, I describe how the Guarani seek different ways to avoid the dangers of money and leverage it as a tool to strengthen their territory, their community relations, their traditional practices and their way of life's values.

Keywords: values; territory; Guarani; money

## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram fundamentais para que essa tese pudesse ser escrita, aproveito o espaço para agradecer a algumas delas.

Em primeiro lugar, aos Guarani, em especial moradores e lideranças da Terra Indígena Tenonde Porã, por todos os ensinamentos e perseverança. Àquelas(es) que gentilmente me concederam entrevistas para esta pesquisa: Adriano Karai, Yara, Tiago Karai, Beatriz Kerexu, Laura Ara, Elias Vera Mirim e Jera. Também a todos(as) que, ao longo dos meus anos de trabalho, confiaram em mim e me permitiram conhecer e aprender sobre parte de suas vidas, em especial: Manoel Lima, Márcia, Aline, Isaque, Paloma, Rose, Kelly, Marcílio, Marisa, Xuka, Cleonice, Gilmara, Luciana Yva, Pedro Vicente, Rosa Para, Rosa Jachuca, Nicolau, Lourdes Jera, Maurilio, Lucia Ribeiro, Vlad, Neusa, Tapayuna, Nelsinho, Vicente, Marilda, Lucilene, Allan Karai, Valcenir Karai, Elson Mirim, Iracema, Lidia, Xiju, Kerexu Mirim, Olivio Jekupe, Fabinho, Tranquilino, Eliane Para, Nardo, Pedrinho, Para Poty, Tata, Cláudia, Claudino, Elenilson, Dinarte, Angelina, Marciana, Vanilda Mindua, Odair Karai e tantos outros(as). A Kaka e Jordi pelas aulas sobre os fundamentos da língua guarani, sem as quais eu talvez nunca chegasse a entender algumas formas e conceitos importantes do *nhandereko*.

Aos(às) colegas da Funai, pelo convívio e colaboração no trabalho indigenista, em especial à equipe da CTL São Paulo com quem compartilho o trabalho cotidiano na TI Tenonde Porã e outros territórios: Maira, Lucas, Sylvia e Marcio. Também pela concessão de afastamento para cursar pós-graduação nos primeiros anos da pesquisa, e de licença-capacitação para que pudesse concluir a escrita desta tese.

À equipe das UBS Vera Poty e Krukutu, por todo o apoio sempre prestado ao trabalho da Funai, em especial: Lucimar, Renata, Suzana, Germano, Ferro, Arilson.

À equipe de lideranças, assessores e agentes do Comitê Interaldeias, pelas trocas e apoio no trabalho na TI Tenonde Porã: Tiago Karai, Lourdes Jera, Danilo Verá, Edmilson, Daniel, Lucas, Edson, Ana, Zé, Cristiano, Luisa, Talita.

Aos(às) professores(as) da banca de qualificação, Valéria Macedo, Spensy Pimentel e Pedro Lolli, pela leitura do texto então apresentado e comentários que ajudaram a definir parte dos caminhos e formas desta tese. A eles, como também a Amanda Danaga, pela participação na banca de defesa, a qual também trouxe contribuições significativas à versão final desta tese. A Thais Mantovanelli e Geraldo Andrello, agradeço por aceitarem compor a banca na condição de suplentes.

Aos(às) colegas do Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E), pelas leituras, conversas e trocas de ideias durante a trajetória desta pesquisa, em especial: Ana Cecília Campos, Bruno Cardoso, Ana Elisa Santiago, Pedro Mourthé, Alessandra Santos, Thais Mantovanelli, Vanessa Perin, Gabriel Lino, Tainá Santos, Jacqueline de Lima, Magda Ribeiro, Catarina Morawska.

Aos(às) professores(as), secretários(as) e colegas do PPGAS-UFSCar pelos eventos, disciplinas, apoio, trocas e ensinamentos ao longo da trajetória desta tese. Agradeço também o apoio prestado a parte das atividades desta pesquisa por meio do Auxílio Financeiro a Estudantes, pelo qual devo mencionar que: “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

A Catarina Morawska por ter me orientado ao longo da trajetória desta pesquisa com paciência e disposição para lidar com um trabalho que em momentos esteve fora de sua área de especialidade, sempre me ajudando a encontrar caminhos para desenvolver meu tema de interesse. Agradeço pelas leituras atentas, diálogo franco e comentários precisos que espero ter aproveitado nesta tese.

A Marcio Silva, por ter me aberto as portas da antropologia, me orientado durante a graduação e mestrado, e ter sido umas das primeiras pessoas que me incentivou a realizar esta pesquisa.

À minha família, por todo o amor.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da TI Tenonde Porã e limites municipais.....	23
Figura 2 - Casas na <i>tekoa</i> Tenonde Porã.....	51
Figura 3 - <i>Avaxi ete'i</i> (milhos tradicionais guarani).....	172
Figura 4 - Mapa de localização geral da linha férrea.....	232
Figura 5 - Mapa das TIs e incidência da ferrovia.....	234
Figura 6 - Portfólio de empresas da Cosan.....	264
Figura 7 - <i>Zero real</i> , de Cildo Meireles. Impressão offset sobre papel moeda.....	269
Figura 8 - <i>Zero dólar</i> , de Cildo Meireles. Litografia offset sobre papel moeda.....	271
Figura 9 - <i>Zero cruzeiro</i> , de Cildo Meireles. Litografia offset sobre papel moeda.....	272

## LISTA DE SIGLAS

AGU – Advocacia Geral da União

ALL – América Latina Logística Malha Paulista S.A.

BPC – Benefício de Prestação Continuada

CDHU – Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo

CEAR – Certidão de Exercício de Atividade Rural

CECI – Centro de Educação e Cultura Indígena

CGY – Comissão Guarani Yvyrupa

CI-PBA – (Plano operativo do) Componente Indígena do Plano Básico Ambiental

CR – Coordenação Regional (da Funai)

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social

CTL – Coordenação Técnica Local (da Funai)

DER – Departamento de Estradas de Rodagem do Estado de São Paulo

ECI – Estudo de Componente Indígena

ETH – Instituto Federal de Tecnologia de Zurique

Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

InvestSP – Agência Paulista de Promoção de Investimentos e Competitividade

LI – Licença de instalação

LO – Licença de operação

LP – Licença prévia

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário

MPF – Ministério Público Federal

ONG – Organização Não-Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PESM – Parque Estadual da Serra do Mar

PIN – Posto Indígena (da antiga estrutura da Funai)

Pix – Tecnologia de pagamento eletrônico instantâneo em real brasileiro

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

PPP – Projeto Político Pedagógico

RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

SasiSUS – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (do SUS)

Seduc – Secretaria da Educação do Estado de São Paulo

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

STF – Supremo Tribunal Federal

Sudelpa – Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista

SUS – Sistema Único de Saúde

TI – Terra Indígena

UBS – Unidade Básica de Saúde

UFSCar – Universidade Federal de São Carlos

USP – Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

CONVENÇÃO ORTOGRÁFICA.....	13
INTRODUÇÃO.....	14
Trajetória pré-doutorado.....	15
Trabalho de campo como indigenista.....	18
A pesquisa de doutorado.....	21
O indigenismo e o problema empírico.....	26
A relação entre os Guarani e os <i>jurua</i> .....	33
A diversidade dos Guarani.....	36
O problema do “ser”.....	41
“Futuro melhor”.....	43
Estrutura da tese.....	46
1 ANDAR POR DOIS CAMINHOS.....	49
Transferência de renda.....	55
Dinheiro foi feito pra <i>jurua</i> .....	58
<i>Kuaxia</i> .....	59
Narrativas sobre a origem dos <i>jurua</i> .....	62
Transformações perigosas.....	67
Alianças possíveis com os <i>jurua</i> .....	71
Olhares indígenas sobre os não-indígenas.....	76
Perspectivas sobre valor e dinheiro.....	83
Capacidades xamânicas.....	90
2 OS GUARANI E A TERRA INDÍGENA TENONDE PORÃ.....	97
Da invasão europeia ao começo do século XX.....	97
Formação da TI Tenonde Porã.....	101
<i>Yyrupa</i> .....	112
<i>Tekoa</i> e aldeias.....	117
Retomadas.....	118
Lideranças.....	126
3 <i>NHANDEREKO</i> E SEUS VALORES.....	132
Valores guarani.....	133
Economia da dádiva guarani.....	138

Dinheiro no <i>nhandereko</i> .....	144
Monetização.....	159
<b>4 ALIMENTOS E AGRICULTURA.....</b>	<b>163</b>
O problema da terra como mercadoria.....	163
Alimentação.....	169
Retomando a boa alimentação.....	177
Agricultura e território.....	183
<b>5 O CERCO DO MUNDO <i>JURUA</i>.....</b>	<b>186</b>
Perigos do dinheiro.....	186
<i>Perataja</i> : o espírito do dinheiro.....	192
Esquiva e cidade.....	197
“Querer” e “ter” coisas.....	200
Espaço do sagrado.....	207
O preço das coisas.....	210
Mercadorias ou dádivas.....	220
Preço e medidas de valor.....	228
<b>6 RUMO AO ZERO.....</b>	<b>230</b>
As negociações do CI-PBA.....	234
Busca por autogestão.....	240
O mito da criação do dinheiro.....	248
Assetização e a era do capital improdutivo.....	261
Inserções em circuitos antropológicos.....	268
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>276</b>
O cerco da exploração e da integração.....	277
O debate sobre valores.....	282
A arte de ter cuidado.....	285
Território: a defesa do comum.....	289
<b>ANEXO - CARTA LIDA PELOS INDÍGENAS NA ASSEMBLEIA DE ACIONISTAS DA RUMO EM 24 DE ABRIL DE 2019.....</b>	<b>295</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>298</b>

## CONVENÇÃO ORTOGRÁFICA

A grafia utilizada para a língua guarani varia de uma região e comunidade para outra. Neste trabalho, escrevo as palavras conforme aprendi com meus professores guarani na TI Tenonde Porã. Eventuais citações de outros autores que incluam palavras em língua guarani podem apresentar pequenas diferenças na grafia de alguns dos termos que mobilizo. As palavras e expressões em língua guarani aparecem sempre em itálico, com exceção dos nomes e etnônimos. Salvo algumas partículas átonas, as palavras são quase todas oxítonas e não recebem acentuação. Todas as vogais podem ser nasalizadas com o símbolo “~”. As principais diferenças de sonoridade das letras em comparação com a língua portuguesa são:

R – sonoridade de r fraco, como em “caro”, mesmo quando a letra R vem no início da palavra

X – sonoridade equivalente a “tx” ou “tch”, como em “tchau”

J – sonoridade equivalente a “dj”, como em “adjacente”

Y – sonoridade vogal inexistente na língua portuguesa, situada entre as vogais “i” e “u”

V – sonoridade equivalente a “w”, como em “kiwi”

’ – sonoridade do fonema oclusivo glotal, cuja grafia inexistente na língua portuguesa, equivalente a pronúncia de “t” entre alguns falantes do inglês britânico, como em “*little*”, ou à pausa no meio da expressão “oh-oh”

## INTRODUÇÃO

Não é o ouro, nem as mercadorias, que faz crescer as plantas que nos alimentam e que engordam as presas que caçamos! Por isso digo que o valor da nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá resarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças da epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos!

– Davi Kopenawa, *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2015: 354-5)

A pesquisa aqui apresentada surge do meu encontro, enquanto antropólogo e indigenista, com o povo indígena Guarani Mbya, e das muitas reflexões sobre dinheiro, valores, território e outros assuntos que esse encontro me proporcionou e ainda proporciona. Mais especificamente, circunscrevo meus argumentos na tese à minha relação de trabalho e pesquisa com as comunidades que residem na Terra Indígena (TI) Tenonde Porã, muito embora o texto por vezes seja inspirado e procure dialogar com exemplos não apenas de outras localidades em que os Guarani vivem, como também de outros povos indígenas.

Ao longo desta tese, descrevo como as famílias guarani que habitam a TI Tenonde Porã, no extremo sul da metrópole de São Paulo, lidam com o signo e objeto do dinheiro no seu dia a dia procurando ao mesmo tempo minimizar seus perigos e colocá-lo a serviço do fortalecimento de seu modo de vida (*nhandereko*). O valor do dinheiro para os Guarani, argumento, está na possibilidade de ele ser trocado por coisas que produzam relações entre pessoas pautadas nos valores do *nhandereko*, relações que fortaleçam esse modo de vida, seus valores e seu modo de estar no território. Por outro lado, os perigos do dinheiro são frequentemente lembrados pelos Guarani e apontam no sentido da adoção de um modo de vida e valores que eles associam aos não-indígenas (*jurua*<sup>1</sup>), tais como o individualismo, o consumismo, a ganância e a destruição das matas e territórios.

---

<sup>1</sup>*Jurua* é a palavra na língua indígena mais frequentemente usada pelos Guarani Mbya para se referirem aos não-indígenas. O termo é um derivado de *juru* (boca) e 'a (cabelo), aludindo aos pelos que os não-indígenas costumam ter nessa região.

A ideia da tese, portanto, é trazer à tona o olhar dos Guarani sobre uma questão que não é vista por eles como parte de seu modo de vida, mas que os cerca e permeia seu cotidiano, que é a relação com o dinheiro e a necessidade de obtê-lo para garantir seu sustento vivendo às margens da metrópole. Ao mesmo tempo, o dinheiro está relacionado ao consumo crescente de bens e serviços do mundo não-indígena, no qual os mercados capitalistas<sup>2</sup> em expansão garantem que, não importando quanto dinheiro se tenha, sempre haverá algo a mais em que usar o dinheiro, e, portanto, sempre podem haver motivos para se querer ter mais dinheiro. Interessa a esta tese investigar como os Guarani se apropriam do dinheiro, como fazem para obtê-lo e como o usam, e se a forma como o fazem é capaz de organizar essas relações monetárias dentro de suas comunidades de modo a se esquivarem em alguma medida dos valores que essas relações assumem nos mercados capitalistas que, via de regra, visam explorá-los ou integrá-los.

Lanço assim um olhar sobre o dinheiro a partir do ponto de vista guarani de modo a mostrar como as questões que os *jurua* em geral se colocam sobre dinheiro e mercados capitalistas são enquadradas em termos estranhos a eles, justamente porque o debate sobre os mercados capitalistas não costuma colocar em xeque o problema do valor do dinheiro em oposição a outros valores. Ao fim, busco deslocar o valor do dinheiro e as práticas dos mercados capitalistas para um lugar de incerteza e incredulidade, no qual o debate político sobre os mercados financeiros volte a ser possível.

### **Trajectoria pré-doutorado**

É difícil para mim precisar em que momento esta pesquisa começou. Tendo nascido na metrópole paulistana, o dinheiro faz parte de minha vida desde muito pequeno. Por mais que, ao longo da vida, tenha vivenciado diferentes questões práticas e éticas envolvendo dinheiro, o valor do dinheiro raramente era para mim uma questão de reflexão, sendo mais um dado da vida em sociedade. Ainda que tenha experimentado maneiras diferentes de lidar com o dinheiro (como gastar, poupar, investir, dar, sovinar), o dinheiro nunca deixou de ter para mim valor.

---

<sup>2</sup>Opto, ao longo da tese, por usar a expressão “mercados capitalistas”, no plural, em vez de “capitalismo”, no singular, como uma estratégia de escrita para tentar chamar atenção para dois pontos. Em primeiro lugar, o fato de que o sistema capitalista se atualiza no mundo através de agentes e relações que frequentemente se organizam na forma de mercados. Segundo, lembrar, pelo uso do plural, que há uma multiplicidade de maneiras pelas quais os mercados capitalistas atuam no mundo.

Assim, um dos pontos de inflexão que começou a me levar na direção desta pesquisa foi meu ingresso para ocupar o cargo de Especialista em indigenismo na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai)<sup>3</sup>. Iniciei minha trajetória nesse trabalho em outubro de 2010, na época trabalhando na Coordenação Regional (CR) do Amapá e Norte do Pará com os povos indígenas dessa região. Em pouco tempo, passei a trabalhar mais especificamente com o povo Wajãpi, cujas aldeias ficam parcialmente localizadas no interior do estado do Amapá. Desde essa época, sempre me chamou a atenção a forma como os povos indígenas lidavam com suas fontes de renda e como utilizavam o dinheiro que recebiam. Me causava espanto o elevado grau de dependência (aos meus olhos) que os indígenas tinham para poder acessar seus recursos financeiros, desde trâmites documentais para acessar salários e/ou benefícios previdenciários, até sua falta de domínio das tecnologias bancárias. Mais ainda, me intrigava a forma como usavam todo o seu dinheiro rapidamente, muitas vezes em um único dia, e por vezes compravam coisas as quais (a meu ver) lhes seriam inúteis, sobretudo levando em conta o contexto da vida nas aldeias. Tendo recém-adquirido minha autonomia financeira e fazendo esforços para gerir meu dinheiro de modo a conseguir estabelecer uma casa, pagar minhas contas, comprar todas as coisas que eu gostaria de ter, e poupar para meu futuro, o que eu observava entre os indígenas contrastava fortemente com minha própria experiência pessoal e de alguma forma me fazia sentir mesquinho e tolo.

Nesse contexto de vida pessoal, um outro ponto de inflexão que, em retrospecto, creio ter me levado a refletir sobre o valor do dinheiro, foi o nascimento de minha primeira filha, em 2012, momento a partir do qual eu me vi implicado no sustento de uma nova vida. Ao mesmo tempo em que a chegada dela enfatizava para mim a importância de muitas coisas e valores que não podiam ser medidos em dinheiro, com o passar dos anos, o salário que eu ganhava passou a ser cada vez mais apertado para que eu pudesse oferecer a ela as condições de vida que gostaria.

Creio que o estranhamento (que tem em si também uma dose de preconceito) com relação aos modos indígenas de lidar com dinheiro não me é particular. Muitas das pessoas não-indígenas que conheci ao longo de meus anos trabalhando no campo indigenista compartilham em maior ou menor grau essa sensação. Entre os servidores da Funai, o fato de que parte de nosso trabalho envolve a garantia do acesso a benefícios previdenciários, à documentação

---

<sup>3</sup>Quando ingressei na Funai, o órgão era chamado Fundação Nacional do Índio, tendo seu nome sido alterado por medida provisória posteriormente convertida em lei no ano de 2023. À época do ingresso, meu cargo era chamado de “Indigenista especializado” e não havia ainda uma carreira instituída por lei específica para o cargo. A carreira indigenista só veio a ser inicialmente instituída 13 anos depois, pela Medida Provisória nº 1.203, de 29 de dezembro de 2023, posteriormente transformada na lei 14.875, de 31 de maio de 2024, fruto da luta e articulação política dos servidores do órgão.

básica ou mesmo a serviços bancários, o que permite o acesso a programas de distribuição de renda e outras fontes de dinheiro, pode causar um incômodo peculiar, por nos vermos imbricados nessa relação entre os povos indígenas e o dinheiro. Lembro de em meus primeiros anos de trabalho conversar com uma colega, ela também recém-empossada, sobre esse assunto e, após muitas reflexões, sobre o incômodo que nos causava a percepção de que muitas vezes nosso trabalho contribuía, ainda que de formas indiretas, com o avanço dos mercados capitalistas sobre as aldeias e territórios indígenas.

Entre as pessoas que não trabalham diretamente com os povos indígenas, mas têm contato casual com eles, como, por exemplo, em feiras, lojas ou outros espaços urbanos, o estranhamento costuma ser ainda maior e os preconceitos afloram com mais clareza. Ouvi muitas vezes a concepção de que os indígenas são privilegiados, que o “governo” lhes paga para não fazerem nada e que por isso eles não dão valor ao dinheiro nem querem trabalhar. Trata-se, obviamente, de uma grande mentira: não há nenhuma forma de renda ou auxílio governamental que seja exclusivo para povos indígenas, e o governo não lhes paga dinheiro algum simplesmente por serem indígenas<sup>4</sup>. O acesso desse público, assim como de milhões de outros brasileiros, ao Programa Bolsa Família, bem como a benefícios previdenciários na condição de trabalhadores rurais em regime de economia doméstica, me parece ser um dos fatores que gera essa falsa impressão em muitas pessoas. Mas há também um preconceito ainda fortemente arraigado na sociedade brasileira de uma forma geral, que retrata os indígenas como primitivos e preguiçosos e que segue com a mentalidade de que eles precisam ser educados e integrados para que possam passar a integrar a sociedade brasileira e capitalista ocidental e assim “evoluir”. Trata-se de uma forma estrutural de racismo (Almeida, 2019) que regula não apenas uma ideologia vigente na maior parte da sociedade brasileira, como também a relação das estruturas políticas e econômicas dominantes com as populações indígenas. São corriqueiras declarações abertamente racistas e anti-indígenas por parte de autoridades públicas, assim como ataques violentos a essas comunidades. Ainda que existam vozes contrárias a essas estruturas, um maior espaço de fala dos próprios indígenas nesse debate vem sendo conquistado apenas muito recentemente e não sem enfrentar resistência por parte desse mesmo racismo estrutural. A falta de informação, entre a sociedade brasileira em geral, sobre a questão indígena

---

<sup>4</sup>A desinformação sobre o assunto é alimentada também pela internet. Para além de notícias falsas, como a que circulou sobre a existência de uma “bolsa Funai” (ver a matéria “Indígenas não ganham ‘bolsa Funai’ de R\$ 60 mil; alegação surgiu a partir de conteúdo humorístico”, em <https://checamos.afp.com/doc.afp.com.33ZV8ZW> acesso em 28 de maio de 2024), pesquisas na ferramenta de buscas Google sobre qualquer tema relacionado a povos indígenas e salário, como por exemplo a pesquisa “indio salario”, podem em muitos casos retornar como resposta o salário inicial dos indigenistas da Funai, sem deixar claro para um olhar rápido que se trata do salário de profissionais contratados pelo órgão indigenista e não de um salário pago a todos indígenas do país. Testes de pesquisa realizados em maio de 2024.

como um todo e sobre suas formas econômicas tradicionais em específico é mais efeito do que causa desses preconceitos (Milanez et. al., 2019: 2165-9). Mas, como disse, tamanha é a diferença na forma que os indígenas vivem suas vidas e lidam com o dinheiro em comparação com as populações não-indígenas, sobretudo as urbanas, que algum grau de estranhamento e/ou preconceito ocorre quase que inevitavelmente com qualquer pessoa, mesmo entre as que mantêm relações regularmente com povos indígenas, conhecem e trabalham com o indigenismo e a questão indígena.

Após trabalhar por alguns anos na Funai no estado do Amapá, lidando cotidianamente com as relações entre os indígenas, o dinheiro e os mercados capitalistas, no final de 2016 fui transferido para a Coordenação Técnica Local (CTL) da Funai em São Paulo, onde passei a trabalhar com o povo Guarani, inicialmente nas Terras Indígenas (TI) Tenonde Porã e Jaraguá (ambas na capital)<sup>5</sup>; Ribeirão Silveira (na divisa entre Bertioga e São Sebastião); e, após 2019, também com a Reserva Indígena Tekoa Gwyrá Pepo (no município de Tapiraí)<sup>6</sup>.

### **Trabalho de campo como indigenista**

Talvez seja importante notar aqui algumas especificidades da CTL São Paulo, de modo a contextualizar um pouco melhor meu trabalho e, portanto, aquele que veio a ser meu campo de pesquisa. É preciso, em primeiro lugar, observar que as Terras Indígenas do município de São Paulo nunca tiveram Postos Indígenas (PINs) que eram, na estrutura da Funai anterior a 2010, unidades localizadas dentro das TIs e responsáveis pelo atendimento direto aos indígenas. Sendo assim, antes de 2010, essas comunidades indígenas raramente tinham contato com servidores da Funai, pois para isso era preciso buscar apoio junto à então Administração Regional localizada em Bauru/SP (distante cerca de 340km de São Paulo/SP), ou aguardar a visita

---

<sup>5</sup>Embora eu me refira à TI Tenonde Porã como uma única TI, seguindo o modo como as comunidades guarani tratam e pensam esse território, formalmente se tratam de 3 TIs contíguas (Tenonde Porã, Guarani da Barragem e Krukutu), duas delas homologadas na década de 1980, como se verá no capítulo 2. Assim, ao longo do texto, quando me refiro à TI Tenonde Porã, estou falando desse conjunto de 3 TIs. O mesmo ocorre com a TI Jaraguá que tem uma pequena área homologada na década de 1980 e uma área contígua declarada na década de 2010.

<sup>6</sup>Diferentemente das Terras Indígenas tradicionalmente ocupadas, cujo processo de demarcação passa pela constituição de um grupo técnico e realização de estudo multidisciplinar, para posterior declaração e homologação por órgãos da União Federal; as Reservas Indígenas são áreas doadas por terceiros ou adquiridas pela União para posse e usufruto permanente dos povos indígenas. No caso em questão, trata-se de terra adquirida a partir de verba paga pelo Departamento de Estradas de Rodagem do Estado de São Paulo (DER), como forma de compensação pelas obras do Rodoanel que impactaram as comunidades indígenas da cidade de São Paulo. A área comprada para se tornar a Reserva Indígena Tekoa Gwyrá Pepo foi escolhida em conjunto com famílias da aldeia Tekoa Pyau, na TI Jaraguá, que então iniciaram o processo de mudança para essa nova localidade.

de algum servidor de uma aldeia que tinha Posto, o que acontecia esporadicamente. No fim do ano de 2009, a Funai promoveu uma reestruturação do órgão<sup>7</sup> na qual, dentre muitas outras mudanças, a Administração Regional de Bauru/SP passou a ser a Coordenação Regional Litoral Sudeste, localizada em Itanhaém/SP, que hoje coordena regionalmente a atuação da Funai nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Além disso, os Postos Indígenas (PINs), localizados dentro de TIs em todo o Brasil, deixaram de existir, dando lugar a Coordenações Técnicas Locais (CTLs), como a CTL São Paulo onde trabalho, as quais, em sua maioria, ficam sediadas fora das TIs e, portanto, mais distantes da realidade cotidiana dos territórios indígenas. Embora em inúmeras localidades essa reestruturação tenha gerado muitas reclamações pelo distanciamento entre a Funai e as TIs pela substituição dos PINs (sediados dentro das TIs) pelas CTLs (quase todas sediadas fora das TIs), no caso das aldeias da capital de São Paulo, que nunca possuíram PINs nem outras unidades próximas, teve o efeito contrário, de aproximação e estreitamento de relações entre a Funai e os indígenas.

Outras peculiaridades da CTL São Paulo estão ligadas ao fato de que, apesar de ser uma unidade de trabalho finalístico (ou seja, trabalhar no atendimento direto aos indígenas), ela está localizada na capital do estado e cidade mais populosa do país, sendo assim estratégica para a comunicação com diversos órgãos sediados nessa metrópole. Além disso, embora sua estrutura e equipe ainda seja deficiente em relação ao que idealmente seria necessário, quando comparada a outras CTLs pelo Brasil afora (muitas das quais contam com apenas um servidor e condições de trabalho extremamente deficitárias), a CTL São Paulo tem uma equipe boa e condições de trabalho acima da média em termos de infraestrutura. Contamos, em 2024, com cinco indigenistas em nossa equipe, entre os quais conseguimos nos revezar para visitar as aldeias de nossa jurisdição.

Meu trabalho na CTL São Paulo consiste basicamente na realização de visitas mais ou menos regulares aos diferentes territórios que atendemos, nas quais recebemos e encaminhamos demandas vindas dos indígenas, sobretudo com relação à questões de acesso a documentação básica (certidão de nascimento, RG, CPF, título de eleitor, carteira de trabalho etc.), acesso a benefícios previdenciários e outros serviços públicos, acompanhamento e articulação com serviços de saúde e educação, esclarecimento de dúvidas sobre vários assuntos da política indigenista estatal, e eventual apoio ou participação em alguma atividade comunitária. Também executamos ações de apoio e/ou projetos com recursos do órgão, com atividades em

---

<sup>7</sup>Vide Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/decreto/d7056.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7056.htm). Acesso em 05 de novembro de 2021. Note-se que embora o decreto já tenha sido substituído por outros mais recentes, as principais alterações estruturais por ele promovidas no órgão permanecem vigentes nos demais decretos.

diversas áreas que vão desde fiscalização territorial, prevenção de ilícitos, preservação e recuperação ambiental, plantio, apoio ao turismo, fortalecimento sociocultural etc. Além disso, recebemos no escritório diversas demandas de pessoas e comunidades indígenas que vivem ou passam pela metrópole paulistana ou mesmo pelo interior do estado, procurando lhes auxiliar como for possível. Por fim, lidamos com demandas com relação às comunidades indígenas vindas de inúmeras instituições: privadas e públicas; das três esferas de governo (união, estado e município); e dos três poderes (executivo, legislativo e judiciário). A partir dessas demandas institucionais, dialogamos com os indígenas para encaminhamento das questões apresentadas. Como se vê, o trabalho que realizo cotidianamente como indigenista não é focado nas questões econômicas, mas também não é alheio a elas e, pouco a pouco, em meu cotidiano de trabalho na CTL São Paulo fui observando situações relacionadas ao tema desta pesquisa.

Inicialmente, não vi entre os Guarani as mesmas coisas que me eram evidentes na minha experiência prévia com outros povos quando o assunto era dinheiro. As pessoas não me procuravam pedindo ajuda para ir ao banco para sacar seu dinheiro ou resolver qualquer problema e assim eu também não tinha contato com suas formas de uso do dinheiro. Por outro lado, na CTL São Paulo, graças à proximidade das aldeias com as quais trabalhamos e nosso escritório, conseguimos ir com mais frequência a elas do que eu ia aos outros locais onde trabalhei no Amapá. Nessas idas, é comum que pessoas nos procurem para dar entrada em benefícios previdenciários. Mas, ainda que algumas dessas pessoas precisassem de acompanhamento quando de sua ida à agência do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), nunca ninguém me solicitou nem estive dentro de uma agência bancária com um Guarani.

Conforme fui conhecendo e conversando mais com os Guarani percebi, porém, que havia sim semelhanças entre eles e os outros povos indígenas que eu conhecia. Por trás de sua maior experiência e independência (comparados aos povos anteriormente citados) para lidar com dinheiro, havia entre os Guarani uma atitude muito parecida na forma de utilizá-lo, como se o dinheiro em si não tivesse valor algum e, portanto, fosse sempre preferível trocá-lo por qualquer coisa a guardá-lo para um momento futuro. Essa forma de lidar com o dinheiro contrasta com a ideia, comum entre os não-indígenas e mercados capitalistas, do dinheiro como algo que funciona como reserva de valor e que também é capaz de medir e comparar o valor de diferentes coisas.

Os Guarani se encontram em numa situação territorial bem diferente das demais que eu até então conhecia. As comunidades das TIs nas quais trabalhamos na metrópole de São Paulo conquistaram apenas recentemente (nos anos de 2015 e 2016) a declaração de uma área

territorial mais adequada a seu modo de vida. Nesse contexto, os Guarani me pareciam preocupados em primeiro lugar em fortalecer sua presença nos territórios e formas não-monetárias de sustento (como agricultura tradicional e criação de animais), ao mesmo tempo em que não abriam mão de seu acesso às formas de renda que se encontravam disponíveis. Seu foco estava assim nas formas pelas quais obtinham seu sustento (entendido não apenas como seus meios de sobrevivência, mas também de reprodução de seu modo de vida) procurando não abrir mão de nenhuma delas nem se submeter a uma lógica de mercado e exploração. Ainda assim, nunca observei entre os Guarani um grau elevado de apego a qualquer coisa que fosse, em especial ao dinheiro, que parece lhes preocupar relativamente pouco<sup>8</sup>, apenas na medida em que é pontualmente usado. A essa altura de minha vida, com o nascimento iminente de minha segunda filha, estando em meio a um período de anos<sup>9</sup> em que meu salário não teve reajuste e seu poder aquisitivo diminuiu, espremendo o orçamento familiar para vivermos numa cidade onde o custo de vida é muito maior do que era no Amapá, mais uma vez a experiência que tinha entre os indígenas contrastava com a minha. Embora meu salário como indigenista seja (até onde sei) maior do que o de qualquer Guarani que conheço, eu me sentia constantemente preocupado com questões financeiras, frequentemente planejando e tentando conter gastos. Ver como os Guarani viviam com muito menos dinheiro e, apesar das dificuldades pelas quais algumas famílias eventualmente passam, ainda assim pareciam se ater muito menos a essa questão me fez sentir novamente tolo e mesquinho. Me vi então convencido de que o povo Guarani tinha muito a me ensinar nesse assunto e procurei começar esta pesquisa de doutorado para desenvolver algumas das reflexões que vinham se apresentando a mim desde que comecei a trabalhar na Funai. Interessava-me principalmente o signo e o objeto dinheiro, talvez porque em minha vida pessoal não conseguisse entender com clareza seu papel e meus sentimentos e atitudes (no mais das vezes bastante ambíguos) com relação a ele.

## **A pesquisa de doutorado**

---

<sup>8</sup>Embora os Guarani da TI Tenonde Porã reconheçam que o dinheiro vem ocupando um lugar crescente em suas vidas e nas das novas gerações, a afirmação deve ser tomada em contraste com o modo de vida dos não-indígenas no qual o dinheiro ocupa certamente um lugar de mais destaque.

<sup>9</sup>Trata-se do período após o golpe parlamentar que destituiu a então presidente Dilma Rousseff, sob os governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro.

Na literatura antropológica brasileira, na qual eu buscava referências para minha formação profissional, bem como suporte para elaboração de um projeto de pesquisa de doutorado, a questão das relações dos povos indígenas com a economia de mercado, embora a meu ver ainda incipiente, vinha cada vez mais ganhado espaço. Trabalhos como os de Cesar Gordon (2006), João Dal Poz (2010), Marina Novo (2018) e Marina Vanzolini (2018), dentre outros, foram os primeiros que conheci sobre o assunto, não esquecendo também a parceria entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Assim, tanto pelos textos que lia quanto pela minha experiência pessoal e de trabalho, esse me parecia cada vez mais um tema intrigante para uma pesquisa antropológica.

Quando ingressei no doutorado em 2019, minha intenção original era fazer uma pesquisa que não focasse em uma TI específica, mas sim que pudesse, a partir do meu trabalho atual com as diferentes TIs atendidas pela CTL São Paulo, falar sobre as relações dos povos indígenas com o dinheiro e os mercados capitalistas, buscando um argumento geral que abarçasse não apenas o povo Guarani como outros povos indígenas. Em pouco tempo, percebi que isso não seria viável e que eu precisaria me focar mais etnograficamente para dar conta de fazer o trabalho que eu queria fazer. Assim, por questões de afinidade e facilidade no diálogo, acabei optando por me focar na TI Tenonde Porã, na qual as lideranças se mostraram interessadas na minha proposta de pesquisa e dispostas a dialogar comigo sobre o assunto, e na qual eu via também uma série de movimentos e experiências interessantes com relação ao tema que queria pesquisar.

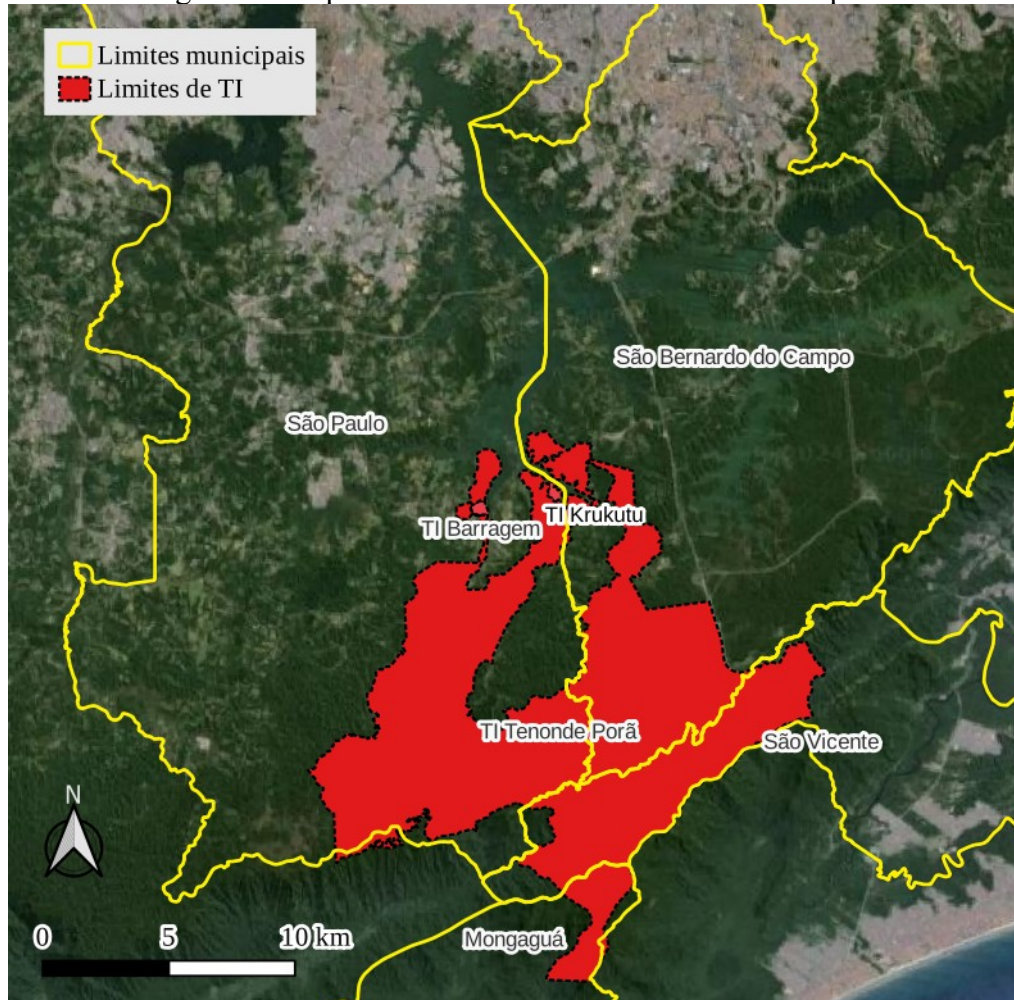
A Terra Indígena (TI) Tenonde Porã tem, em 2024, quinze aldeias localizadas na região extremo sul do município de São Paulo e na região pós-balsa<sup>10</sup> do município de São Bernardo do Campo. Os quase 16.000 hectares que compõem essa TI estão localizados também parcialmente nos municípios de Mongaguá e São Vicente, já no litoral paulista. Esse território abarca inúmeros caminhos e localidades atual e historicamente ocupados pelos Guarani. Cerca de 1.500 pessoas habitam hoje essas quinze aldeias<sup>11</sup>, sendo que duas delas (*tekoa* Tenonde Porã, antigamente conhecida por “aldeia da Barragem”; e *tekoa* Krukutu) são mais antigas e populosas, tendo piores condições para a prática da agricultura. As demais *tekoa* são de ocupação relativamente recente, num contexto de retomadas e dispersão territorial que envolve,

<sup>10</sup>A região pós balsa do município de São Bernardo do Campo fica localizada no distrito de Riacho Grande e recebe esse nome pois é separada do restante do município por uma travessia de balsa pela Represa Billings (ou por um longo trajeto de carro pela Rodovia dos Imigrantes, que inclui cobrança de pedágio).

<sup>11</sup>De acordo com os dados do Censo Demográfico 2022 do IBGE esse número seria de 1.067 pessoas, somando as TIs Tenonde Porã, Guarani da Barragem e Krukutu que compõem o território. Contudo, tanto as próprias comunidades indígenas quanto todos que trabalham no território em serviços diversos consideram que pode ter havido, por diversos motivos, sub-recenseamento, sendo o número de 1.500 pessoas mais próximo da realidade.

dentre outras coisas, uma busca por locais com menos concentração populacional, mais adequados para o sustento das comunidades e fortalecimento do modo de vida guarani (*nhandereko*).

Figura 1 - Mapa da TI Tenonde Porã e limites municipais



Fonte: mapa elaborado pelo autor.

Ao longo da pesquisa, a imensa maioria das vezes em que estive na TI Tenonde Porã foi como indigenista a trabalho pela Funai. Ainda que eu tenha realizado trabalhos de campo em momentos como finais de semana e durante períodos de licença para focar exclusivamente na pesquisa, a frequência com que vou a essa TI a trabalho é muito superior à quantidade desses campos voltados exclusivamente à pesquisa. Assim, no campo, tanto por estar normalmente focado em questões indigenistas, quanto pelos Guarani me conhecerem primeiramente como indigenista e servidor da Funai, eu era talvez mais do que um antropólogo pesquisador, um indigenista pesquisador. Contudo, no meu entender, o indigenismo, apesar de ser uma

prática interdisciplinar, tem na antropologia uma das áreas de conhecimento mais importantes para seu bom desenvolvimento. O trabalho do indigenista é, em primeiro lugar, ouvir e aprender com os povos indígenas sobre sua realidade, sua história, seus desafios, seu modo de viver, para só depois pensar junto com eles formas de fortalecê-los, defender e promover seus direitos, auxiliar na relação com a sociedade nacional. Essa prática da escuta e do aprendizado guarda estreita relação com o método antropológico. Portanto, apesar da peculiaridade da relação entre meu trabalho e pesquisa certamente ter guiado parte das minhas observações e dos questionamentos que coloco, não entendo que haja aí perda do ponto de vista antropológico, mas sim ganho, por se tratar de uma pesquisa que incorpora esse olhar de um lugar particular que é o do profissional indigenista. Na prática, não penso de forma alguma que as condições de antropólogo e indigenista que ocupo estejam separadas, pelo contrário, estão imbricadas e se complementam mutuamente.

Entendo também que, ao me propor a desenvolver uma pesquisa etnográfica junto aos Guarani, assumo com relação a eles uma posição marcada por aquilo que Bruce Albert chamou de “pacto etnográfico” (Kopenawa; Albert, 2015: 520-3). Essa condição é marcada pelo estabelecimento de uma relação na qual os anfitriões indígenas socializam o antropólogo como uma espécie de representante de seu mundo de origem, abrindo caminho para eventuais alianças na relação com esse mundo. O antropólogo, por sua vez, se vê diante de uma situação em que deve assumir um papel político de traduzir para sua própria sociedade aquilo que pôde aprender com os povos indígenas, auxiliando-os nessa mediação. No meu caso específico, devo observar que, no contexto desse pacto, meu mundo ou sociedade de origem é não somente o mundo dos não-indígenas de uma forma geral, como também, em níveis mais específicos, o mundo da burocracia estatal, do indigenismo, da Funai.

De fato, penso que essa dinâmica do “pacto etnográfico” é algo que se impõe não somente aos antropólogos e pesquisadores, como a todas as pessoas que trabalham, de uma forma ou outra, junto a povos indígenas, trabalhos que podem de forma geral ser englobados na categoria do indigenismo. Se o propósito do indigenismo é (como entendo que é) assessorar os povos indígenas, fortalecendo seus direitos, sua autonomia e seus modos de vida na relação com os não-indígenas, então segue que o indigenismo também está marcado por essa relação de mediação entre mundos colocada no “pacto etnográfico”.

Para além da pesquisa etnográfica, fazer uma pesquisa antropológica com os Guarani implica em de alguma forma dialogar com a vasta bibliografia existente sobre esse povo. Nesse ponto, ao longo da pesquisa, optei por focar esse diálogo com trabalhos que tratem de temas relacionados ao de meu interesse, como a questão das formas de relação econômicas e

sociais (Melià; Temple, 2004; Assis, 2006), da constituição do território (Ladeira, 2008), da relação com não-indígenas e seus projetos (Macedo, 2009), da esquiva como modo político de relação com os *jurua* (Keese dos Santos, 2021). Contudo, não me limitei a eles, procurando trazer também outros trabalhos que pudessem contribuir, ainda que de forma mais pontual, com exemplos etnográficos e descrições sobre o modo de vida guarani e seus valores, bem como com paralelos entre a situação dos Guarani e de outros povos.

Cada vez mais tem crescido o número de indígenas guarani inseridos no contexto acadêmico, sobretudo entre os Kaiowá e Guarani<sup>12</sup> no Mato Grosso do Sul. Como consequência, há um bom número de trabalhos de autoria guarani sobre suas comunidades. O diálogo que estabeleci com essa literatura foi relativamente pequeno, se limitando aos trabalhos de Eliel Benites (2021), Sandra Benites (2018; 2020), Celuniel Valiente (2019) e Jera Poty Mirim (Guarani, 2020). Somam-se a eles, falas de moradores e lideranças da TI Tenonde Porã que entrevistei em diferentes momentos da pesquisa. Procurei, assim, fazer uso da citação direta e estabelecer um diálogo com a fala de meus interlocutores na TI Tenonde Porã. Outra oportunidade que tive de diálogo com acadêmicos guarani ocorreu em 2019, quando foi realizado na Universidade de São Paulo (USP) o “II Seminário Internacional de Etnologia Guarani” no qual participei de um grupo de trabalho junto com muitos pesquisadores indígenas e não-indígenas fazendo uma apresentação e debatendo o início da pesquisa que viria a se tornar esta tese.

Ao abordar questões referentes aos mercados capitalistas, a pesquisa dialoga também com uma literatura voltada para pensar esses mercados, seus modos de funcionar e trocar, seus valores e seus impactos sobre as vidas que tocam. Nessa frente, os trabalhos de Chris Gregory (1982; 2005 [1997]) foram os primeiros a me chamar atenção justamente porque procuravam dar ao dinheiro um lugar central em sua análise sobre trocas econômicas. As observações de pensadores clássicos como Georg Simmel (1998 [1896]) e Karl Marx (1998 [1896]) sobre dinheiro e capitalismo também foram importantes para que eu pudesse desenvolver alguns argumentos. Por fim, ao longo da pesquisa, outros textos se mostraram fundamentais, como o de Christine Desan (2014) sobre os processos e mitos envolvidos na criação do dinheiro moderno, de Anna Tsing (2015) sobre a relação entre valores capitalistas e não-capitalistas, de David Graeber (2013) sobre o conceito de valor na antropologia, ou de Ladislau Dowbor (2017) sobre a estrutura e funcionamento do sistema financeiro global.

Para falar da questão das relações com o dinheiro e com os mercados capitalistas entre o povo Guarani, me valho em diversos momentos do texto de conceitos na língua indígena.

---

<sup>12</sup>A denominação “Kaiowá e Guarani” é empregada pelos próprios Guarani da região.

Preciso esclarecer, entretanto, que eu não falo de fato a língua guarani, mas sim me dediquei a estudá-la e a compreender alguns de seus conceitos. Falar a língua com fluência exigiria um nível de imersão em campo que eu não tenho; pela natureza de meu trabalho como indigenista, meus campos não tendem a ser longos (raramente, por exemplo, passo a noite numa aldeia), mas sim frequentes (tenho ido a ao menos uma aldeia a trabalho com frequência quase semanal desde 2017, quando comecei a trabalhar com os Guarani). Além disso, a maioria dos Guarani, sobretudo os jovens e adultos, ainda que tenha algumas dificuldades ou vergonha, domina o português muito melhor do que eu jamais serei capaz de dominar a língua guarani, o que, para fins práticos, acaba dirigindo quase toda nossa comunicação para o uso da língua portuguesa. Esse domínio da língua portuguesa, entretanto, trabalha em meu favor nos momentos em que quero aprender algo na língua guarani, pois posso perguntar a meus interlocutores, que conseguem me explicar e refletir comigo sobre alguns de seus conceitos utilizando o português e meus conhecimentos rudimentares de guarani. Como minhas visitas às aldeias na condição de indigenista da Funai nem sempre deixam tempo para esse tipo de conversa e reflexão, ao longo de minha pesquisa de doutorado realizei etapas de campo em outros momentos que me permitiram focar mais nesse tipo de diálogo. Nessas oportunidades, realizei e gravei, em português, entrevistas com sete pessoas que ocupam posições de liderança em suas comunidades. Transcrevo passagens dessas entrevistas ao longo da tese como forma de explicar conceitos do *nhandereko*, bem como de ilustrar a história e o caminho que os Guarani da TI Tenonde Porã têm procurado seguir em suas vidas e comunidades.

Reforço que esta tese é sobretudo resultado do meu encontro (e das questões que me intrigam) com meus interlocutores Guarani na TI Tenonde Porã. O que procuro expressar no texto é uma dimensão do que pude aprender e refletir com eles sobre essas questões e como eles lidam com elas em seu cotidiano. Embora eu inevitavelmente acabe escrevendo num tom que fala sobre os Guarani, descrevendo seu território, cotidiano e modo de vida, o objetivo não é falar sobre os Guarani, nem para os Guarani, mas sim de alguma forma junto com os Guarani, falar a partir da minha experiência com eles, que é necessariamente apenas uma pequena janela para a riqueza das comunidades guarani. A partir da minha vivência com os Guarani, procuro me voltar para o lugar ocupado pelo dinheiro nos mercados capitalistas e tento trazer à tona o que esse olhar deslocado para esses mercados, lançado a partir desse encontro com os Guarani, pode nos ajudar a entender.

## **O indigenismo e o problema empírico**

A relação entre os povos indígenas e não-indígenas é um dos temas mais relevantes para a etnologia e para o indigenismo neste século. No Brasil, os primeiros autores a escrever sobre essa questão de forma sistemática adotaram uma perspectiva muito interessada no lugar ocupado pelos índios na sociedade nacional. Conseqüentemente, suas obras tratavam sobre a inserção dos povos indígenas dos pontos de vista político, econômico, cultural e territorial nesse contexto de relação com uma sociedade tida como dominante. Falo aqui sobretudo dos estudos de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira nas décadas de 1950 a 1970.

O problema colocado pelos autores – das relações entre a sociedade nacional e os povos indígenas – é importante e é preciso reconhecer o mérito do esforço de olhar para essa questão. Os conflitos territoriais e a invasão de territórios indígenas já preocupavam esses autores, não apenas de um ponto de vista político, mas também antropológico/sociológico, tentando identificar e compreender os diferentes modos pelos quais a sociedade nacional então enxergava e pensava a questão indígena. Cardoso de Oliveira, por exemplo, pretendia, através dessa abordagem, trazer à tona a dinâmica expansionista e as relações de poder inerentes a partes da sociedade nacional que se impunham, na maior parte das vezes de forma violenta, sobre os povos indígenas (Cardoso de Oliveira, 1972: 82-3). Nunca é demais lembrar que a principal característica e constante da relação histórica da sociedade brasileira com os povos indígenas sempre foi a violência, quando não o extermínio.

O interesse por esse tema tem inevitavelmente uma ligação com o trabalho do órgão indigenista, do qual ambos autores fizeram parte. O problema pode não se impor da mesma forma para etnólogos que não tiveram essa experiência no trabalho indigenista, sobretudo dentro do viés estatal, ambiente no qual nos deparamos cotidianamente com as questões e violências decorrentes das relações entre a sociedade nacional e os povos indígenas. Tanto é assim que, ao longo do século XX, paralelamente ao ambiente acadêmico onde se desenvolviam estudos antropológicos, os trabalhadores do órgão indigenista de estado (sobretudo os chamados “sertanistas”, que trabalhavam junto aos povos recém-contatados ou em isolamento voluntário) vinham experimentando na prática as questões do contato com diferentes povos, suas contradições, desdobramentos e violências. Via de regra, o contato com povos indígenas iniciado pela sociedade não-indígena se dá por um interesse de tomar ou explorar suas terras, seja por parte de entes privados ou do governo, ou colonizar suas almas, por parte de missionários religiosos. O resultado, como é de se esperar a partir de tais motivações, costuma ser desastroso para os povos indígenas. O livro “Memórias sertanistas”, organizado por Felipe Milanez (2015), reúne preciosos relatos de algumas dessas experiências de trabalho e contato com povos em isolamento voluntário que foram vítimas de graves violências.

Em vez de dialogar com os estudos acadêmicos da antropologia, essas experiências indigenistas estiveram mais preocupadas em dialogar com o campo das políticas públicas, assumindo assim um caráter mais pragmático. Tais experiências podem até ter incorrido em erros e por vezes não foram capazes de evitar violências e genocídios, mas suas motivações só podem ser compreendidas à luz dos contextos históricos e políticos em que ocorreram, muitas vezes em situações emergenciais e com estruturas precárias. Eventualmente, também deram origem a importantes parcerias entre o órgão indigenista e os povos indígenas e a uma política para povos isolados que é hoje referência mundial, calcada no princípio da autodeterminação dos povos e no reconhecimento histórico e empírico de que o contato com a sociedade não-indígena é sempre prejudicial aos povos indígenas (Vaz, 2011).

Ainda que não seja unânime, essa visão negativa do contato também pode ser encontrada entre diferentes povos indígenas, como descrito no trabalho de Dominique Gallois com os Wajãpi, que habitam o estado do Amapá, e cujos relatos ressaltam o poder mortífero das armas e doenças dos não-indígenas, sua capacidade de destruição da floresta e a violência (sexual) perpetrada por eles contra mulheres e jovens (Gallois, 2002: 207-8). Nesse sentido, a autora conclui que “[...] o principal interesse das representações sobre o contato elaboradas por povos indígenas está menos em reforçar seu caráter obviamente cultural do que em acentuar seus aspectos propriamente relacionais, de ordem sociopolítica” (Gallois, 2002: 231). Assim, na relação com os não-indígenas os povos indígenas demonstram sua forma de saber-fazer política e um interesse muito parecido com aquele de Ribeiro e Cardoso de Oliveira, embora colocado a partir de um ponto de vista muito diferente.

Já no campo da antropologia, ainda que Cardoso de Oliveira advogasse por uma abordagem científica do problema da relação entre sociedade nacional e povos indígenas, com a participação proeminente de etnólogos na formulação e implementação da política indigenista, a abordagem que ele propõe me parece problemática justamente porque privilegia o ponto de vista da sociedade nacional em detrimento do ponto de vista dos povos indígenas, resultante num ponto de vista que o próprio autor define como sociológico. Dessa forma, o papel dos indígenas como agentes de sua própria história fica reduzido a uma passividade diante da história feita pelos não-indígenas, esses sim no papel de agentes ativos. Uma alternativa a esse problema, conforme já propôs Gow (2006 [1991]: 206-8), seria explorar de forma etnográfica o discurso indígena sobre sua história e modo de vida.

Porém, reforçar o ponto de vista indígena não significa deixar de olhar para o problema das relações entre os povos indígenas e os diferentes setores da sociedade regional e nacional, mas sim deixar de fazê-lo de forma hierárquica e a partir de conceitos não-indígenas,

tentando abrir espaço para uma espécie de crítica indígena ao mundo não-indígena. Isso é fundamental para os próprios povos indígenas, pois a questão territorial – central para que todo e qualquer povo indígena possa reproduzir seu modo de vida – passa necessariamente por essas relações com a sociedade não-indígena em suas diferentes esferas. Nenhuma comunidade ou território existe sem manter relações com territórios e comunidades vizinhas ou mesmo, no mundo contemporâneo, com estados-nações que se consideram soberanos sobre ele, ou com corporações econômicas que tenham interesse em expropriá-lo e explorá-lo.

Ainda que Cardoso de Oliveira reconheça a importância das monografias sobre povos indígenas para o estudo do que ele denomina “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1972: 97), a abordagem sociológica com relação aos setores da sociedade nacional/regional nessa relação acaba se tornando dominante na análise, em detrimento da perspectiva indígena. Nesse ponto, entendo que é preciso reforçar o ponto de vista indígena, que tende a ser obliterado na relação com a sociedade nacional, sem deixar de olhar para as questões que emergem desse contato com uma sociedade que, apesar de diversa, é no mais das vezes invasiva e opressora. A perspectiva dos Guarani sobre essa sociedade é composta por diversas experiências, dentre as quais está a relação com órgãos de estado, como a Funai. O lugar que ocupo em meu trabalho como indigenista na Funai, portanto, me coloca numa posição em que vejo cotidianamente os Guarani explicitarem seu ponto de vista sobre os *jurua* e sua sociedade, sendo que o di-nheiro é enunciado frequentemente como um elemento importante dessa visão. Por outro lado, vejo também, em mim e em meus colegas, a potência que a antropologia e essa busca pelo fortalecimento da perspectiva indígena podem ter na relação entre os povos indígenas e a sociedade não-indígena, colocando a política indigenista a serviço das necessidades reais de cada povo indígena.

Contudo, a organização da política indigenista com base no trabalho de etnólogos proposta por Cardoso de Oliveira foi historicamente abandonada, como ele mesmo reconhece, em favor de uma abordagem que se preocupou sobretudo com a transformação dos povos indígenas em fornecedores de mão-de-obra e/ou produtos e mercadorias para a sociedade nacional, e com a transformação das unidades do órgão indigenista “[...] em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro.” (Cardoso de Oliveira, 1972: 74). Tal empreitada se tentava realizar através da simples reprodução de sistemas de trabalho regionais e voltados ao mercado capitalista dentro de postos indígenas<sup>13</sup>, sem qualquer consideração aos costumes dos po-

<sup>13</sup>Os postos indígenas eram unidades do SPI e, posteriormente, da Funai existentes dentro de certas aldeias e TIs, nas quais os funcionários do órgão que ali trabalhavam muitas vezes também residiam, que realizavam as ações do órgão indigenista em contato cotidiano com os povos indígenas, constituindo-se numa presença permanente da Funai dentro dos territórios onde existiam. Faziam parte da estrutura de funcionamento da Funai até a reestruturação do órgão em 2009.

vos indígenas na organização do sistema. Como exemplo, na TI Xapecó (localizada em diferentes municípios do estado de Santa Catarina), habitada por povos Guarani e Kaingang, havia três formas de exploração de renda sob administração do órgão indigenista: corte e venda de madeira; arrendamento de terras para não-indígenas; e produção e venda de cereais e leguminosas (Brighenti, 2012: 30, 231). A “renda do patrimônio indígena”, um fundo monetário cuja gestão permanece até hoje como uma das atribuições da Funai<sup>14</sup>, advém, em sua origem e em parte, dessas empresas forçadas, por vezes sem que seus resultados financeiros fossem diretamente partilhados com os indígenas responsáveis pelo trabalho de fato (Brighenti, 2012: 324). A ideia de que o trabalho é uma forma de civilizar povos tidos como inferiores, como se sabe, não é uma invenção do órgão indigenista do estado brasileiro, mas sim uma ideologia difundida em muitas correntes de pensamento, sobretudo as de características totalitárias/fascistas (Arendt, 2013 [1951]).

Nessa linha de pensamento que pretendia integrar os povos e territórios indígenas à economia nacional, há uma correlação inversa entre “desenvolvimento econômico” de uma região e a presença indígena. Contudo, o autor indígena Ailton Krenak olha para essa mesma questão de outra forma:

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros – é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza. (Krenak, 2019: 41)

Seguindo Krenak, o caminho que me parece interessante, a partir dessa correlação inversa, vai justamente no sentido de questionar a noção de desenvolvimento econômico, ou

<sup>14</sup>De acordo com o artigo 43 do estatuto do índio (Lei 6.001/73), “A renda indígena é a resultante da aplicação de bens e utilidades integrantes do Patrimônio Indígena, sob a responsabilidade do órgão de assistência ao índio”, sendo o “patrimônio indígena” constituído por: “I - as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas; II - o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupos tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas; III - os bens móveis ou imóveis, adquiridos a qualquer título.” (art. 39). O acréscimo a esse patrimônio era um dos objetivos da Funai em sua criação, conforme art. 3, II da Lei 5.371/67 que criou o órgão em substituição ao SPI, demonstrando mais uma vez o caráter empresarial atribuído ao trabalho do órgão indigenista em sua origem. Atualmente, a renda do patrimônio indígena é composta sobretudo por verbas oriundas de compensações ambientais, doações, decisões judiciais e venda de artesanato na Loja Artíndia, que faz parte do Museu Nacional dos Povos Indígenas (órgão científico-cultural da Funai). A gestão e utilização dos recursos da renda do patrimônio indígena, por sua vez, tem sido feita através de programas e projetos específicos para cada instância de aplicação, cujos complexos meandros fogem ao escopo deste trabalho.

mesmo de “desenvolvimento sustentável”, quase sempre pautada na lógica de mercado capitalista, e passar a valorizar a presença indígena acima desse desenvolvimento. Para isso, estudos e fenômenos recentes têm demonstrado que práticas que podemos associar à ideia de desenvolvimento econômico no mais das vezes resultam em destruição, violência e desigualdade (Stengers, 2015), enquanto a presença de povos indígenas em territórios vivendo segundo seus costumes, preserva uma riqueza e diversidade que não é apenas sociocultural, mas também ecológica, resultando em ambientes mais saudáveis e equilibrados (Levis, 2018; Carneiro da Cunha; Magalhães; Adams, 2021).

Fundamentando o avanço do projeto de sociedade desenvolvimentista sobre os territórios indígenas, está a ideia de humanidade corrente no pensamento de tradição ocidental. Essa humanidade abrange em um coletivo abstrato toda a espécie humana reunindo, portanto, todas culturas e sociedades humanas independentemente de sua diversidade ou especificidades, e postulando uma origem comum de indígenas e não-indígenas. Ainda que essa ideia possa ter desdobramentos importantes – como no conceito de direitos humanos e sua mobilização na defesa contra violências perpetradas sobre os povos indígenas e outros grupos vulneráveis – ela também tem problemas inerentes à sua formulação. Trata-se de uma ideia não apenas universalista, como também colonialista, já que ao reunir todos os povos num só coletivo apaga suas diferenças e dá àqueles que a empregam um pretexto para intervir em contextos alheios sob a fachada da igualdade e solidariedade. Essa ideia de humanidade não é apenas estranha ao pensamento indígena, como também criticada por alguns de seus mais conhecidos pensadores, como o já citado Ailton Krenak. Ele nota que algumas das instituições multilaterais surgidas no século XX, como por exemplo a Organização das Nações Unidas (ONU), estão baseadas nessa ideia de humanidade comum. Porém, essas instituições falham em compreender a especificidade das formas de viver de muitos povos e por vezes, amparadas por essa ideia colonialista de humanidade, tomam decisões que acarretam perdas para esses povos. Não há assim, muita diferença entre o que essas instituições fazem hoje e o que os colonizadores europeus fizeram no passado. Nas palavras do autor: “A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível.” (Krenak, 2019: 11). Um dos perigos da ideia de humanidade reside assim nessa falta de atenção aos diferentes modos de viver, que os transforma e homogeniza a partir do modo de vida colonizador dos mercados capitalistas.

A ideia de humanidade também opera uma separação entre si mesma e a Terra, que se torna algo externo à humanidade, um recurso a ser explorado em vez de um organismo do

qual fazemos parte (Krenak, 2019: 16-20). Uma das consequências dessa separação é a destruição de lugares, seres e ambientes transformados em recursos. E assim, um dos dilemas que se apresenta aos povos que (co)habitam esses lugares e convivem com esses seres é como garantir a manutenção e posse de ao menos partes desses locais para que possam reproduzir seus modos de vida (Krenak, 2019: 39-40). Como veremos, esse é certamente um dos principais desafios enfrentados hoje pelos Guarani. Talvez estivéssemos melhor servidos se em vez de valorizar uma humanidade abstrata e genérica, valorizássemos a diversidade não apenas de grupos humanos, como também dos outros seres que habitam a Terra. Não se trata de negar as semelhanças, mas sim de valorizar as diferenças.

Embora a questão para a qual me interessa olhar nesta tese seja similar à colocada por Cardoso de Oliveira, e exista toda uma linhagem de pesquisas antropológicas que seguiram os seus trabalhos e de Darcy Ribeiro, dando continuidade à sua abordagem, o caminho que sigo vai por outra direção. Meu interesse fundamental neste trabalho repousa, ao menos parcialmente, sobre o mesmo problema empírico sobre o qual se debruçaram esses autores: a questão de como os povos indígenas enxergam e se relacionam com os não-indígenas, e, sobretudo, as transformações e relação entre seus respectivos modos de vida, com atenção às violências perpetradas pela sociedade não-indígena às sociedades indígenas. A abordagem que tento seguir, contudo, busca privilegiar o ponto de vista dos indígenas sobre essa diferença de modos de vida. Me interessa primeiramente o que os povos indígenas pensam, como lidam e o que podemos aprender com eles sobre dinheiro e mercados capitalistas. Porém, não penso que a perspectiva contrária, dos mercados sobre os povos indígenas, seja irrelevante, ou que levá-la em consideração implique adotar um ponto de vista colonialista e legitimar a perspectiva desses mercados. O que esses mercados pensam e como lidam com os modos de vida indígenas interessa não como uma tentativa de síntese dos pontos de vista indígena e dos mercados, mas sim na medida em que esses mercados afetam diretamente as vidas indígenas. Assim, se torna relevante também a maneira como os povos indígenas lutam contra ou se adaptam a esses mercados, suas imposições e violências. Não é possível entender como os povos indígenas se relacionam com os não-indígenas e os mercados capitalistas sem olhar para os profundos efeitos práticos que esses mercados têm sobre suas vidas, efeitos que estão entrelaçados com a lógica de funcionamento e visão de mundo desses mercados. O objetivo não é sintetizar diferentes pontos de vista ou chegar a uma totalidade sociológica, mas sim fazer-nos olhar para as relações e contradições em jogo de maneira plural.

A questão da relação dos povos indígenas com a sociedade nacional é incontornável, mas é inadmissível abordar essa questão sem dar a devida importância a perspectiva desses

próprios povos, que talvez compreendam o que é a sociedade não-indígena até melhor do que os não-indígenas, e já desenvolveram estratégias peculiares e sofisticadas para lidar com essa relação, como é o caso dos Guarani. Abordar essa relação a partir da perspectiva indígena não serve apenas para dar aos povos indígenas o devido respeito, mas também pode ensinar muito aos não-indígenas sobre como viver e lidar com um mundo que organiza a exploração dos ambientes e a sujeição dos corpos de formas complexas e obtusas, através de relações ocultas e falsas, resultando na destruição de mundos, culturas, seres. A participação dos próprios indígenas nesse debate é fundamental, de modo a colocar em seus próprios termos a maneira como percebem essas questões e apontando outras que por vezes escapam ao olhar não-indígena. Mesmo que, em termos quantitativos, a presença indígena no debate acadêmico ainda seja pequena com relação ao todo do debate, suas contribuições podem levar a um salto qualitativo grande, como creio demonstram as contribuições de Eliel Benites (2021), Sandra Benites (2018; 2020), Celuniel Valiente (2019) e Ailton Krenak (2019; 2020). Além dessas contribuições no âmbito acadêmico, entendo que outra forma de dar ênfase à perspectiva indígena está na transcrição literal de suas falas, o que procuro fazer sempre que possível ao longo desta tese, não apenas através das entrevistas que realizei, como também de outras fontes, tais como a contribuição de Jera Poty Mirim (Guarani, 2020) ou o belíssimo trabalho de pesquisa realizado pelos Pesquisadores Guarani (2015).

### **A relação entre os Guarani e os *jurua***

Ao olhar para o dinheiro entre os Guarani, esta tese é perpassada por uma relação que, do ponto de vista indígena, é indissociável desse objeto: a relação entre de um lado os Guarani em específico ou os povos indígenas em geral, e de outro os não-indígenas, os *jurua*. Ambos polos da relação, Guarani e não-indígenas, são, da maneira como os concebo, rótulos usados como referência e forma de simplificar uma grande diversidade de pessoas, grupos, práticas e conhecimentos que compõem esses dois polos. Parto, portanto, do pressuposto de que, por mais que no cotidiano essa diferença na maior parte das vezes apareça como um dado, ela precisa ser ativamente construída por ambos os lados. Ao construí-la, ao mesmo tempo constroem a si mesmos e uns aos outros, enfatizando certas diferenças e deixando de lado outras.

Para fins de análise e discussão, entendo que é preciso recortar e definir esses dois polos, Guarani e *jurua* (não-indígenas), e suas relações através de formas, conceitos e perspecti-

vas derivadas de ambos os polos da relação, tentando chegar a imagens que, se não são totalmente estáveis e claramente definidas, ao menos o são o suficiente para que possamos relacioná-las. De um ponto de vista analítico, me parece que Marilyn Strathern foi quem melhor definiu o procedimento que aqui pretendo realizar. Suas reflexões sobre a noção de “relação” como um fenômeno complexo que pode ser encontrado em toda parte, e como, a partir de uma relação, se pode derivar inúmeras outras de modo indefinido (Strathern, 2014a [1995]), são a referência a partir da qual penso devemos entender os esforços da antropologia. A ideia de que conjuntos de relações formam redes e de que essas redes podem ser cortadas de diferentes formas também é fundamental para o enquadramento de etnografias (Strathern, 2014b [1996]). Dito de outra forma, a partir de uma realidade em que a rede de relações estabelecidas por diferentes atores pode se estender de forma indefinida, e os limites podem se contrair ou expandir conforme o contexto e relação colocada em evidência, trata-se de estabelecer limites de forma intencional, tendo em vista a construção de um objeto de estudo que o pesquisador pretende realizar e em cima da qual construirá sua argumentação ou tese, possibilitando assim um olhar e entendimento peculiar sobre a realidade recortada e dela para fora. Curiosamente, um dos exemplos usados pela autora para pensar o fluxo dentro dessas redes é o do dinheiro, seja ele o dinheiro moderno ou o dinheiro de conchas de povos tradicionais. O dinheiro aparece assim como algo que tem a capacidade de estabelecer relações, como uma forma de relacionar. Seguindo essa proposta, pretendo ao longo da tese explorar como o dinheiro faz parte das redes de relações guarani, ora criando e potencializando relações, ora cortando redes. A própria noção de valor, a autora nos lembra, resulta de práticas relacionais e o dinheiro pode ser uma forma bastante persuasiva de se estabelecer relações e, conseqüentemente, valores.

Assim como a diferença entre os Guarani e os *jurua* precisa ser construída para que possa ser mobilizada, há um outro par de conceitos em oposição que será fundamental ao longo desta tese. Me refiro aos conceitos de dádiva e mercadoria. Embora o conceito de dádiva remeta necessariamente ao célebre texto de Marcel Mauss (2003 [1923]), foi a partir das contribuições de Chris Gregory (1982) que ele passou a ser pensado com ênfase em sua oposição ao conceito de mercadoria. De maneira resumida, a oposição entre os conceitos de dádiva e mercadoria pode ser entendida como uma oposição entre diferentes formas de estabelecer relações. Se, na forma de relação da dádiva, coisas e gentes tendem a assumir a forma social de pessoas, na forma de relação da mercadoria, coisas e gentes tendem a assumir a forma social de objetos (Gregory, 1982: 41). Ainda que a predominância de uma ou outra forma de relação possa ter ligação com diferenças entre modos de vida (associando, por exemplo, a predomi-

nância da dádiva ao *nhandereko* e da mercadoria ao modo de vida *jurua*), é preciso reconhecer que na prática ambas formas coexistem em diferentes contextos sociais (seja entre os Guarani ou entre os não-indígenas). Além disso, como Strathern (2006 [1988]: 47-9) bem reconhece, estamos tratando aqui de um par conceitual localizado dentro da tradição de pensamento antropológico ocidental. Mesmo que o contraste entre as formas de relação da dádiva e da mercadoria se refira a uma diferença empírica entre contextos sociais, a expressão dessa diferença nessa forma conceitual é parte do discurso da antropologia ocidental, não do discurso dos Guarani ou (no caso de Strathern) dos Hagen. Essa observação não deve ser tomada no sentido de deslegitimar o uso do par dádiva/mercadoria, pois, ainda que os conceitos não façam necessariamente parte do modo de pensar dos povos com quem falamos, eles ainda assim são úteis e permitem uma abertura do trabalho de análise sobre as relações entre coisas e pessoas (Strathern, 2006 [1988]: 211). Vale notar também que, ainda que o par dádiva/mercadoria não apareça dessa forma no discurso guarani, há, como veremos, outros termos que aparecem em suas falas e que dialogam com essa oposição, bem como com outros conceitos relacionados com o contexto dos mercados capitalistas.

No caso dos Guarani, a referência empírica principal que utilizo na caracterização desse polo são as famílias que habitam a TI Tenonde Porã, onde venho trabalhando regularmente desde 2017 pela Funai, e onde realizei pesquisa de campo. Mas por vezes também me utilizo de referências de grupos Guarani de outras localidades e mesmo de outros povos indígenas. Já pelo lado dos não-indígenas, tomo aquilo que prefiro chamar de “mercados capitalistas” como a principal referência de caracterização desse polo. Esses mercados são também compostos por uma miríade de relações entre diversos agentes que, no entanto, não serão tratadas de forma etnográfica neste trabalho. O foco nessa totalidade construída dos mercados capitalistas e da economia monetária (em detrimento de sua descrição etnográfica) surge como recurso para expressar os valores e fenômenos ligados ao fluxo de dinheiro que me interessam discutir e que não só são utilizados pelos Guarani para caracterizar o estranho modo de vida *jurua*, como também são parte importante da auto-imagem que esses mesmos *jurua* constroem de si. Tais valores se manifestam de formas diferentes em diferentes setores dessa sociedade não-indígena, mas, de um modo ou de outro, na atualidade a grande maior parte do mundo se vê obrigada a lidar com eles de alguma forma, seja resistindo, incorporando ou reinventando.

Como dito anteriormente, a construção da diferença entre os dois grupos pode ser feita a partir de uma miríade de pontos de vistas e relações diferentes. Tento abordá-la principalmente a partir de como os Guarani entendem a constituição de seus próprios grupos e de como entendem a constituição dos grupos *jurua*, já procurando apontar algumas das diferen-

ças que os Guarani entendem entre esses grupos. Incidentalmente, trago também observações sobre como a antropologia (e com ela o mundo *jurua*) entende a constituição dos grupos Guarani e sua relação com os não-indígenas. Aquilo que emerge tanto do ponto de vista guarani quanto da literatura antropológica sobre eles faz ver uma crítica dos Guarani ao lugar dado ao dinheiro no modo de vida dos *jurua*. Diante disso, ao fim da tese, tento trazer reflexões sobre como os mercados capitalistas pensam e contam sua própria origem, como pensam sua relação com os povos indígenas, e o que tudo isso pode revelar sobre os *jurua* e seu modo de vida. Como é de se imaginar, os Guarani e os não-indígenas tem modos muito diferentes de agir uns com relação aos outros. Enquanto os Guarani, em geral, procuram ao mesmo tempo obter dos *jurua* aquilo que os interessa para fortalecer seu modo de vida e evitar os perigos de transformação em *jurua*, os não-indígenas, a depender do contexto, procuram ora estudar e aprender, ora integrar e explorar, e ora defender os direitos dos Guarani, atitudes que por vezes se confundem e misturam. Embora o esquema que sigo esteja de acordo com uma lógica da relação entre dois termos, é preciso lembrar que mesmo esses termos que uso como referência, tanto para os Guarani como para os *jurua*, são em si também heterogêneos, possuem diferenças internas e nuances. Não é meu interesse focar nessas outras diferenças, já que os problemas que quero abordar se manifestam a partir dessa oposição entre os modos de vida guarani e *jurua*.

### **A diversidade dos Guarani**

Contudo, preciso ao menos mencionar alguns aspectos da diversidade que a expressão “os Guarani”, que uso recorrentemente ao longo do texto para me referir a meus interlocutores, esconde, aproveitando para também trazer algumas considerações sobre sua constituição enquanto grupo.

A origem do termo “Guarani” vem desde pelo menos o século XVI, quando era usado pelos cronistas da época como uma denominação genérica para uma série de grupos que falavam dialetos de uma mesma língua, hoje classificada na família das línguas Tupi-Guarani, tronco linguístico Tupi. Esses grupos, então encontrados em todo o território que vai da costa atlântica até o atual Paraguai (Ladeira, 2008: 54), compunham a chamada “nação Guarani”, etnônimo que, em meio a tantos outros registrados para os mesmos grupos ao longo da história, permaneceu até os dias de hoje. Ao longo dos mais de cinco séculos que se passaram des-

de a invasão dos europeus ao continente americano, os diferentes grupos que compunham essa nação Guarani mantiveram, cada qual, relações peculiares com os não-indígenas e uns com os outros. Exemplo disso é o “Estado jesuítico do Paraguai” de que fala Hélène Clastres (1978), que, desde o começo do século XVII até meados do século XVIII, reuniu mais de duzentos mil índios sob o governo dos jesuítas, numa região que hoje se encontra na tríplice fronteira de Brasil, Argentina e Paraguai. Muitas famílias guarani, fugindo dessas e outras violências, se refugiavam em regiões de mata distantes da presença não-indígena, e quando essa presença mais uma vez os alcançava, os Guarani voltavam a se deslocar para outras regiões onde ainda encontravam as condições para seu modo de vida, preferindo se deslocar a enfrentar a barbárie do mundo não-indígena. Os Guarani da atualidade são assim tributários dessas diversas experiências históricas de contato e resistência (Keese dos Santos, 2021: 275-94, 350).

Nos dias de hoje, os grupos ou parcialidades Guarani que vivem em território brasileiro<sup>15</sup> são comumente classificadas em boa parte da literatura antropológica sob três nomes: Mbya, Nhandeva e Kaiowá (Schaden, 1974 [1954]). Embora em geral aplicável, tal divisão pode ser mais pormenorizada para certos contextos geográficos, com referência a grupos como os Avá Guarani (no oeste paranaense), Tupi ou Tupi-Guarani (no litoral paulista), Xiripa e Paĩ Tavyterã (no Paraguai), entre outros, podendo chegar também a outras divisões que os próprios Guarani reconhecem dentro de suas comunidades, remetendo muitas vezes às histórias das famílias (Valiente, 2019). Essa grande variedade de grupos guarani apresenta variações em aspectos como língua, costumes, história e modo de vida. Parte dessa diversidade fica evidente, por exemplo, nos momentos da tese em que cito exemplos do contexto dos Guarani e Kaiowá que vivem em territórios no estado do Mato Grosso do Sul.

Entretanto, por detrás dessas separações, há também inúmeras semelhanças entre essas parcialidades que apontam para a existência de uma certa unidade guarani, como, por exemplo, na terminologia de parentesco (Testa, 2022). Longe de estarem rigidamente separados e diferenciados, esses grupos têm inúmeros entrecruzamentos e mantêm frequentes relações de troca entre si, seja através de casamentos, trocas materiais ou simbólicas, compondo aquilo que poderíamos chamar de redes Guarani (Macedo; Gallois, 2018). A Terra Indígena Tenonde Porã é um exemplo disso. Embora a maioria das pessoas que residem nessa TI, quando indagados a esse respeito, se identifiquem como Mbya e essa parcialidade seja a principal referência no que diz respeito ao dialeto falado e aos costumes predominantes na TI, há ali também

---

<sup>15</sup>Para um mapa digital atualizado constando aldeias, Terras Indígenas e sítios arqueológicos de ocupação guarani, ver <https://guarani.map.as/>.

peessoas oriundas de outros grupos, vindas de diferentes regiões do país. Do ponto de vista indígena, essa diversidade pode ser irrelevante em certos contextos e em outros pode ser muito mais refinada através da menção às trajetórias de cada família e parentela extensa. O trabalho de Celuniel Valiente (2019), antropólogo kaiowá nascido e morador da reserva de Amabai/MS, exemplifica como diferentes coletivos são formados e se diferenciam uns dos outros em seu território natal.

Nesse mesmo sentido, ainda que eu tenha na minha experiência de trabalho contato com uma diversidade de pessoas guarani, as falas registradas e meus principais interlocutores nesta pesquisa são pessoas do grupo de lideranças da TI Tenonde Porã e também pessoas ligadas à formação de novas aldeias (*tekoa*) nesse território, com destaque para a *tekoa* Kalipety. Essas lideranças representam de forma ampla o caminho que a base das comunidades escolhe e acorda seguir como um todo<sup>16</sup>. Isso não significa que não haja divergências sobre diferentes temas, apenas que os Guarani nessa TI têm instrumentos para produzir acordos e consensos apesar das divergências. No âmbito da vida pessoal, cada família e pessoa tem certa liberdade para lidar com questões da forma como achar melhor, mas existe uma abordagem comunitária sobre questões que de alguma forma afetam o todo.

O discurso que aparece de forma predominante nesta tese deve ser entendido não apenas como um discurso proferido por esse grupo de lideranças, como também um discurso proferido por elas e direcionado a mim, um indigenista e antropólogo que trabalha na Funai. Estando numa posição marcada pelos compromissos do anteriormente mencionado “pacto etnográfico”, me esforço assim para ser fiel ao discurso e aos ensinamentos que os Guarani procuram me passar sem abrir mão de minha própria curiosidade nessa relação.

Além disso, é importante mencionar que de maneira nenhuma o coletivo das comunidades Guarani se restringe ao gênero masculino. Seria mais correto de minha parte utilizar alguma forma de linguagem inclusiva para me referir a esse coletivo no qual as mulheres têm um papel fundamental e no qual também pode haver a presença de pessoas com outras identidades de gênero. Contudo, o uso da expressão “os Guarani” é tão frequente na tese e tão arraigado na minha própria forma de escrever que certamente eu cometeria deslizes e temo que isso acabaria mais atrapalhando a escrita e a leitura do texto do que ajudando a expressar a diversidade guarani. Trata-se também de uma limitação peculiar à língua portuguesa, própria de seu emprego de artigos femininos ou masculinos. Na língua guarani, a expressão *nhandekuary*, comumente utilizada pelos Guarani para se referirem a si mesmos, não implica em defini-

---

<sup>16</sup>Para uma descrição um pouco mais pormenorizada da forma de organização do coletivo de lideranças na TI Tenonde Porã, ver o item final do capítulo 2.

ção de gênero e assim não incorre nessa questão (o que não significa que os Guarani não reconheçam nem lidem com diferenças de gênero, apenas que elas não aparecem com frequência na forma de palavras genericadas). Assim, quando uso a expressão “os Guarani” ao longo da tese, é preciso ter em mente a ressalva de que seu uso se deve a uma escolha prática do autor e a limitações da própria língua portuguesa, mas que para além dessa expressão está a força fundamental das mulheres e uma diversidade que os próprios Guarani não têm problemas em reconhecer.

No contexto das relações com órgãos públicos e com a maior parte da sociedade não-indígena, as diferenças internas existentes na TI Tenonde Porã tendem a ser subsumidas nos etnônimos Guarani e/ou Mbya. Um exemplo disso pode ser visto no trabalho, realizado cotidianamente por diversas unidades da Funai (dentre elas a equipe da CTL São Paulo), de emissão de Certidões de Exercício de Atividade Rural (CEAR) para acesso a benefícios previdenciários por parte dos indígenas. No formulário da CEAR, um dos campos a ser preenchido é “etnia”, de modo que devemos perguntar à entrevistada “Qual a sua etnia?”, pergunta que, por sua estranheza para a vida cotidiana das aldeias, provoca risos tímidos na maioria das entrevistadas. Após os risos, a resposta mais comum tende a ser simplesmente “Guarani”; se instadas a darem uma classificação mais precisa ou apresentadas com alternativas como “Mbya”, “Nhandeva”, “Kaiowá” etc., então a classificação “Mbya” é usada na maior parte das vezes, mas outras também aparecem ocasionalmente.

A palavra *mbya*, na língua guarani, originalmente era usada para se referir a pessoas desconhecidas, significando algo como “gente” ou ainda “estranhos”. É provável que esse termo fosse usado antigamente entre grupos Guarani para se referir a outros grupos que lhes eram distantes, tendo posteriormente sido empregada como etnônimo por pesquisadores desse povo (Ladeira, 2007: 37-9; Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 18-9; Pierri, 2018: 30-32).

Sobre as maleáveis fronteiras das divisões supracitadas, Samuel Costa (2016), ao dialogar com indígenas de origem de diferentes parcialidades Guarani, Kaingang, e também de misturas dessas origens, dá um exemplo de como os etnônimos são mobilizados por seus interlocutores na cidade de Maringá/PR. O autor nos mostra como os indígenas mobilizam seus etnônimos na relação com Organizações Não-Governamentais (ONGs) e órgãos públicos, mas também como refletem e brincam sobre tais definições em situações informais, revelando assim múltiplas fronteiras e conexões situacionais. Em outro exemplo, Diogo de Oliveira (2018) relata seu diálogo com um casal, na TI Mbiguaçu (em Santa Catarina) que se identifica aos não-indígenas como Mbya, mas se reconhece como de “costume chiripa”, elaborando a partir daí uma série de elementos diacríticos dessas parcialidades, que contudo não impedem seus

encontros. O trabalho de Oliveira mostra assim que muitos dos elementos que diferenciam as parcialidades guarani não são impostos de fora, mas sim diferenças reconhecidas pelos próprios Guarani, cuja relevância depende do contexto.

É importante lembrarmos que a separação e classificação dos povos indígenas em grupos e subgrupos através de diferentes etnônimos é uma prática estranha à tradicionalidade desses próprios povos. Na maior parte das vezes, as palavras que esses povos utilizam para se referirem a si mesmos significam “nós”, “gente”, “pessoas”, sendo às vezes acompanhadas por outras que significam algo como “verdadeiras”. Entre os Guarani da TI Tenonde Porã, o termo mais comum para designarem a si mesmos é *nhandekuary* que pode ser traduzido por algo como “nossa gente”. Não costuma haver uma preocupação manifesta por parte desses povos com o estabelecimento de limites dos grupos; tais limites, se existem, são situacionais e só podem ser traçados levando em conta de quem e para quem se está falando, bem como o momento e contexto das relações implicadas.

Eduardo Viveiros de Castro (1996) nota ainda que os termos usados tendem a funcionar mais como pronomes do que como substantivos propriamente ditos, denotando a posição de sujeito e de pessoa, e não o pertencimento incondicional a um grupo (seja ele uma etnia ou a própria ideia de humanidade). A consagração do uso de determinados etnônimos para referência a povos indígenas e definição de fronteiras étnicas mais ou menos estáveis é assim um fenômeno que se produz na relação com os não-indígenas. Se em alguma medida os povos indígenas assumem os etnônimos e as fronteiras relacionais que a eles são imputados, é sobretudo no contato com a sociedade não-indígena e no contexto da luta por território, direitos e condições de bem viver.

Maria Inês Ladeira (2008: 74-5), ao tratar da questão da definição e dos possíveis limites dos grupos Guarani, nos remete ao trabalho de João Pacheco de Oliveira que propõe que a formação e a união de uma comunidade étnica “[...] só pode resultar de uma unidade em termos de vontade política” (Pacheco de Oliveira, 1994: 119). Essa proposta pressupõe uma relação entre os indígenas e um outro grupo político, no caso, a sociedade nacional. O reconhecimento de tal relação não implica em se olhar para os grupos indígenas somente através dela, desconsiderando seus processos de construção de relações através do parentesco ou outras formas próprias. Tampouco implica numa redução das multiplicidades indígenas, evidenciadas pelo caráter relacional das formas de autorreferência mencionadas anteriormente. Implica sim em reconhecer que é nos contextos de relação com a sociedade nacional e seus agentes que os etnônimos fazem sentido e podem ter força para os indígenas, pois são um possível instrumento na luta por direitos e condições de vida. É em torno dessa luta comum em defesa

do território e dos direitos que os Guarani produzem uma igualdade (Stengers, 2015: 137) que os une e fortalece sua luta política.

O estabelecimento de fronteiras étnicas pode ao mesmo tempo ser fundamental politicamente para os povos indígenas, suas lutas, e sua relação com os não-indígenas, mas irrelevante em suas relações comunitárias e cotidianas, das quais os não-indígenas também podem eventualmente fazer parte. É preciso reconhecer também que a relação com a sociedade nacional, embora muitas vezes estabelecida num contexto desvantajoso de cerco aos povos indígenas (como no caso guarani), é ativamente buscada por muitos povos indígenas, que se interessam pelo mundo dos não-indígenas e aquilo que ele pode lhes oferecer.

Podemos assim reconhecer que é possível pensar tanto em termos de grupo étnico com fronteiras mais ou menos definidas conforme o contexto, quanto de uma comunidade (de parentesco) cujas relações estão em constante (re)construção. Pois se a lógica do parentesco e do modo de vida comunitário pode servir para pensar a relação com os não-indígenas enquanto pessoas, o grupo étnico/político pode servir para pensar a relação com sua “sociedade”. Não reconhecer essa duplicidade é o mesmo que subestimar a capacidade política e inventiva das culturas indígenas, e implica o perigo de não se olhar para fenômenos que os próprios não-indígenas pensam na ordem dos coletivos (e não da pessoa/indivíduo), como o genocídio dos Yanomami, a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, negociações para demarcação de territórios, os rompimentos de barragens nos rios Doce e Paraopeba, as negociações de compensações ambientais etc. Os Guarani, me parece, se encontram numa posição ímpar para demonstrar essa dualidade entre o modo de pensar do parentesco e dos sujeitos coletivos. Como para outros grupos indígenas, as relações comunitárias, de parentesco e a experiência pessoal ocupam posição fundamental em sua visão de mundo. Porém, os Guarani também são sujeitos políticos bem organizados e articulados em sua relação com a sociedade não-indígena, não na forma hierárquica dos *jurua*, mas sim seguindo seus próprios modos, de forma bastante autônoma e coletiva. Diante do cerco do mundo *jurua* vivido hoje pelos Guarani, a maneira como eles se constituem como um povo que luta por seus direitos e enfrenta há séculos a invasão e destruição de seus territórios tradicionais é fundamental para a compreensão de sua resistência contemporânea. Nessa resistência, reconhecem suas diferenças internas e manipulam as fronteiras étnicas conforme entendem necessário, unindo suas forças em torno da luta comum pelo território e pelo direito de viverem a seu modo.

### **O problema do “ser”**

A forma como os povos indígenas lidam com a questão não-indígena das identidades (individuais ou coletivas), embricada no emprego empírico de etnônimos e de fronteiras étnicas, me parece estar conectada com um aspecto comum a muitas de suas línguas (dentre elas a língua guarani): a inexistência de um verbo que possamos traduzir diretamente por “ser”. De tão central que esse verbo é para a língua portuguesa e outras línguas ocidentais, é muitas vezes difícil, para quem tenta começar a aprender uma língua indígena, lidar com sua falta. Pode também ser espinhoso tentar explicar como essas línguas prescindem de tal verbo. Uma forma simples de fazê-lo, que toma o verbo ser meramente na sua função predicativa de ligar atributo e sujeito, poderia ser dada no sentido de dizer que essas línguas simplesmente não necessitam de uma palavra para ligar atributo e sujeito, basta colocar os dois elementos em sequência numa sentença qualquer. Assim, para dizermos algo como “eu sou antropólogo”, diríamos simplesmente “eu antropólogo”. Nessa função trivial, é relativamente fácil prescindir do verbo. Muitas palavras que designam condições ou atributos de algo na língua guarani podem ser traduzidas para o português com a inclusão desse verbo (ou de outro, como o verbo “estar”) quando usadas com função predicativa, como, por exemplo, *kyrĩ* (“ser pequeno”) ou *kane’õ* (“estar cansado”) (Dooley, 2016).

Porém, essa explicação deixa de lado toda a carga semântica que o verbo ser tem no pensamento ocidental, sobretudo no debate sobre a questão das identidades e características inerentes às pessoas e coisas. “Ser” remete inevitavelmente à ideia de indivíduo, no sentido ocidental do ser moral e independente (Dumont, 1985), é o próprio dilema de sua condição, aquilo que lhe dá valor. O ponto de vista do indivíduo que “é” algo é absoluto e imutável, só muda se deixar de “ser”. Esse princípio de identidade contido no verbo ser, como Pierre Clastres notou, é associado pelo pensamento guarani ao mundo mal e imperfeito em que vivem (Clastres, 2003: 187-192). Por outro lado, no caso específico dos Guarani, Adriana Testa (2014) já observou que, assim como entre outros povos, as pessoas não são entendidas como indivíduos, mas sim como processos compostos de inúmeras partes, em constante atualização através de suas (rel)ações. Como Tânia Stolze Lima brilhantemente sintetizou, ao mesmo tempo ressignificando o verbo ser e demonstrando a força das relações no pensamento indígena: “Eu sou o que o olhar de outrem me constitui” (Lima, 2005: 336).

Consequentemente, a diferença ocupa um lugar central na forma de pensar dos povos indígenas em geral, seja nas relações entre diferentes seres e pessoas, seja para pensar aquilo que entendemos como uma pessoa<sup>17</sup>. Pois todos os seres vivem em constante transformação, o

---

<sup>17</sup>O tema da diferença aparece com grande força, por exemplo, no estudo de mitos (Lévi-Strauss, 1993b) e no do parentesco (Viveiros de Castro, 2002: 401-55).

que, dito de outra forma, quer dizer que estão a todo momento diferenciando-se de si mesmos e uns dos outros. Um exemplo disso entre os Guarani é dado por Lucas Keese dos Santos e Joana Cabral de Oliveira ao relatarem a ocasião de um curso em que uma pergunta que fizeram sobre a existência de possíveis diferenças entre modos guarani de dançar em diferentes localidades foi recebida com incredulidade, pois a diferença, para o ancião guarani que a respondeu, era óbvia, tornando a pergunta absurda (Cabral de Oliveira; Keese dos Santos, 2015; Keese dos Santos, 2021: 95-97).

Sob a lógica do “ser”, essa constante transformação pode se apresentar de formas aparentemente contraditórias, como alguém ou algo que “é” duas coisas diferentes. Mas é assim que muitos povos indígenas, dentre os quais os Guarani, se relacionam com o mundo, como uma multiplicidade de seres cujas possibilidades e caminhos são diversos e abertos, em constante transformação. Talvez seja mais claro dizer que os Guarani não “são” Guarani, ou *jurua*, ou qualquer outro rótulo identitário, mas sim “se fazem”, “estão” nessas condições conforme os contextos e relações em que transitam. É assim que os Guarani podem, ao mesmo tempo, caminhar pelo *nhandereko* e pelo *jurua reko* (modo de vida não-indígena), “ser” Guarani, mas também um pouco *jurua*.

Do ponto de vista guarani, sua relação com os não-indígenas parece se constituir numa dinâmica entre dois grupos cujos limites são variáveis e que se apresenta de inúmeras formas diferentes no mundo. Os próprios Guarani enunciam com frequência que precisam saber viver nos dois mundos, ou para usar uma figura de linguagem talvez mais cara a seu pensamento, andar pelos dois caminhos (Verá Tupã Popygua, 2017: 64). Deixam claro assim que, embora, construam, como veremos, uma separação fundamental entre seu modo de vida e o modo de vida *jurua*, também entendem que na prática é preciso saber transitar por ambos e que não há necessariamente uma contradição nisso. A mistura adequada dos dois modos de vida, o estabelecimento de uma boa distância entre eles que permita esse trânsito, é até mesmo uma estratégia para combater alguns dos perigos advindos do modo de vida não-indígena e permitir a continuidade da reprodução física das famílias Guarani. Embora hoje, devido às intensas pressões ambientais e territoriais sofridas pelos Guarani, essa necessidade seja talvez mais premente do que nunca, é também algo que os Guarani como um coletivo vêm fazendo há séculos, desde a invasão europeia ao continente americano.

**“Futuro melhor”**

Chegando próximo ao fim desta introdução, é preciso ainda dizer que o título da tese, “Futuro melhor”, me foi apresentado como tradução (dentre outras possíveis<sup>18</sup>) para o nome Tenonde Porã por Tiago Karai numa das primeiras visitas que fiz a essa TI e a aldeia hoje homônima, tendo me parecido um excelente mote para o que gostaria de abordar na pesquisa. Posteriormente, outras lideranças da TI me disseram gostar também dessa tradução que está ligada a um esforço ou vontade de se trilhar hoje um caminho que leve a um futuro melhor. *Tenonde* é uma palavra polissêmica que, dentre outras coisas, pode querer dizer aquilo que está a frente ou adiante num sentido espacial. Quando fala de futuro, portanto, *tenonde* não diz respeito somente a tempo, mas também a espaço, e o futuro aparece como a sequência do caminhar no presente. Futuro, para os Guarani, só pode ser o que vem adiante no caminho que se trilha hoje e para que ele seja melhor (*porã*) é preciso se guiar por esse caminhar melhor a cada dia. Não se trata de um futuro abstrato e distante, mas sim prático e cotidiano, um futuro presente. Tampouco o tempo é visto como algo necessariamente linear, que leva a algum tipo de progresso. Pelo contrário, o futuro melhor que os Guarani buscam envolve invariavelmente o fortalecimento do *nhandereko* e, portanto, uma noção circular de tempo, em que o retorno às tradições e ao passado pode ser positivamente valorizado (Pimentel, 2012a: 145; Silva, 2000).

As noções guarani de futuro e de tempo, é importante frisar, diferem radicalmente das noções de tempo e futuro vigentes em geral nos mercados capitalistas. Entre esses mercados, a ideia de futuro carrega consigo os imperativos do lucro e do crescimento econômico, e o tempo é reduzido a um meio para se gerar capital e medir valor. Como diz o famoso ditado capitalista: “tempo é dinheiro”. O tempo dos mercados capitalistas é abstraído, objetivado e destituído de significado, se tornando alvo de técnicas peculiares para que possa ser medido e mercantilizado na forma de relações de crédito e nos mercados de futuros (Bear, 2016: 490-2). Nesse contexto, a passagem do tempo deve sempre cumprir algum propósito, gerar algum lucro, ser útil. O dinheiro aparece aqui como medida de valor não apenas para as coisas existentes no presente, mas também para as expectativas sobre o futuro. O tempo do trabalho das pessoas também entra nessa conta, sendo cada vez mais medido e contabilizado em termos financeiros (Bear, 2016: 492). Esse controle sobre o tempo de trabalho, que contrasta fortemente com a concepção guarani sobre a passagem do tempo, é para os Guarani estranho e seus impactos sobre a vida cotidiana são uma das mais recorrentes queixas daqueles que trabalham em empregos assalariados nas aldeias da TI Tenonde Porã.

---

<sup>18</sup>Outras traduções para Tenonde Porã, como “Luz e esperança” e “Aliança para o futuro”, aparecem em relatório feito por Maria Inês Ladeira (2000: 17). Essas traduções, ainda que de forma mais simbólica, parecem apontar para o mesmo sentido de “Futuro melhor”.

Os mercados capitalistas fazem do tempo objeto de formas peculiares de conhecimento. Esses conhecimentos projetam novas fronteiras para a expansão dos mercados e especulam sobre futuros, abrindo caminho para as técnicas que mercantilizam o tempo para com ele gerar mais valor monetário. A antecipação e a especulação sobre o futuro se tornam modos dominantes de se relacionar com o tempo nesse contexto, e a ação no presente passa a estar sempre orientada por essas formas de pensar o futuro (Bear, 2016: 493). Essa noção de um futuro que pode ser antecipado e cujo valor pode ser medido pelo dinheiro, é preciso notar, tem efeitos práticos bastante reais no tempo presente conformando cada vez mais as relações sobre as quais se aplica à lógica do calculismo e fortalecendo a hegemonia das formas de valor capitalistas. Os mercados financeiros e seus principais agentes – manipulando o tempo como uma técnica para produzir valor financeiro, antecipando e especulando sobre futuros – têm um imenso poder sobre boa parte da economia real, influenciando onde recursos serão investidos, que lugares serão destruídos, que preços irão subir, e quando tudo isso vai acontecer (Dowbor, 2017).

Essa abordagem capitalista contrasta não apenas com concepções indígenas sobre tempo, mas também com a de muitas outras instituições, comunidades e pessoas que atribuem à passagem do tempo valores que não são meramente econômicos, mas sim estão ligados a questões éticas diversas. Para os mercados capitalistas, é como se outras formas não-contabilizáveis da passagem do tempo não existissem (Bear, 2016: 494). Aqueles grupos que mantêm relações segundo essas temporalidades próprias tendem a ser marginalizados e entrar em conflitos com os mercados capitalistas, pois suas formas de lidar com o tempo não se prestam à produção de valor financeiro, e as concepções capitalistas de tempo invariavelmente os afetam de formas negativas. Mesmo entre pessoas ou grupos que de alguma forma adotam as formas temporais capitalistas, quando esses agentes experimentam algum tipo de perda (por exemplo, monetária ou material) relacionada aos mercados, há uma tendência a que eles passem a experimentar o tempo de outras formas não-lineares porque não mais sentem que conseguem antecipar o futuro. Nas palavras de Laura Bear: “A falha de narrativas lineares e desenvolvimentistas leva a percepções negativas de uma sociabilidade predatória semelhante à da feitiçaria” (Bear, 2016: 495, tradução nossa<sup>19</sup>). Formas contraditórias de pensar, experimentar e lidar com a passagem do tempo podem coexistir no mundo, e seus conflitos podem aparecer de diversas formas como, por exemplo, destruição, desigualdade, perda ou inversão de valores (Bear, 2016: 497).

---

<sup>19</sup>No original: “The failure of developmental, linear narratives leads to negative visions of predatory sociality akin to that of witchcraft.”.

Como exemplo desses conflitos entre diferentes formas do tempo, o pensador indígena Ailton Krenak opõe à ideia do tempo contabilizável que deve levar a algum lugar, narrativas indígenas sobre um tempo antes do tempo atual, antes da existência deste mundo, e que aludem à sua duração e sua possível recriação (Krenak, 2020: 70-1). Esse tempo contabilizável se manifesta também no foco dado ao futuro como uma espécie de depósito de expectativas que rouba a atenção ao momento presente e o acelera. Trata-se de um futuro ilusório, imaginário, inventado, que acarreta sofrimento mental e emocional nas pessoas, mas para o qual as vidas urbanas, desde o nascimento e ao longo de toda sua passagem pelo sistema educacional, estão voltadas. Por oposição, esse autor propõe um foco no tempo e no espaço presentes, no aqui e agora, e na abertura desse momento presente para a liberdade e a criatividade, para além de experiências pré-formatadas, num resgate de práticas ancestrais como o convívio com a terra (Krenak, 2022: 96-110). “Em vez de formatar alguém para ser alguma coisa, deveríamos antes pensar na possibilidade de proporcionar experiências que formem pessoas capazes de realizar tudo o que for necessário na vida” (Krenak, 2022: 116). Me parece que é nesse sentido que os esforços coletivos dos Guarani na TI Tenonde Porã seguem hoje. Seu “futuro melhor” está assim muito mais ligado a essa ideia do foco no presente e da evocação de uma ancestralidade, do que à noção de tempo dos mercados capitalistas, que o transforma em uma ferramenta para gerar lucro e coloca o presente em função da constante antecipação de um futuro ilusório e especulativo. De certa forma, podemos dizer que o “futuro melhor” guarani é um “futuro ancestral” (Krenak, 2022).

### **Estrutura da tese**

Além desta introdução, a tese a seguir é composta por 6 capítulos, mais a conclusão. No primeiro capítulo, introduzo a separação entre o modo de vida *jurua* e o modo de vida guarani (*nhandereko*) a partir do ponto de vista dos Guarani. As perguntas que faço são: como e por que os Guarani andam por dois caminhos? O que esse caminhar nos diz sobre esses caminhos? Procuro assim mostrar como o dinheiro, ainda que seja usado cotidianamente pelos Guarani, é um elemento fundamental dessa separação e quais são os perigos diante dos quais os Guarani se veem ao lidar com esse signo e objeto. Ao fim do capítulo, apresento também uma revisão bibliográfica sobre a questão das relações entre indígenas e não-indígenas na literatura antropológica, procurando fazê-la dialogar com o contexto etnográfico em que trabalho.

O capítulo 2 apresenta a formação histórica da TI Tenonde Porã e sua forma de se relacionar com o território. Argumento que a experiência de violências históricas contra o povo guarani, bem como as perdas territoriais que incorreram ao longo de séculos são fundamentais para que possamos entender a maneira como hoje se relacionam com seu território e procuram meios de fortalecer seu modo de vida e suas tradições.

O terceiro capítulo se foca numa descrição do *nhandereko*, procurando apresentar alguns dos valores fundamentais que orientam esse modo de vida e as relações que os Guarani buscam estabelecer entre si e com seu território. O contraste e o estranhamento com relação ao modo de vida dos não-indígenas e seus mercados capitalistas aparece nesse capítulo, mostrando, contudo, como os Guarani mobilizam o dinheiro a que têm acesso em favor do sustento de suas comunidades e reprodução de seu modo de vida.

Dando sequência ao tema do modo de vida e do sustento guarani, o capítulo 4 aborda os temas da agricultura e da alimentação. Na TI Tenonde Porã, esses dois temas têm se tornando cada vez mais presentes na vida das comunidades guarani. As retomadas territoriais estão intrinsecamente ligadas ao desejo de fortalecer as práticas agrícolas guarani, que por sua vez favorecem uma alimentação com alimentos verdadeiros (*tembiu ete'i*). A má alimentação, oriunda das cidades e do modo de vida *jurua*, que por vezes se abate sobre famílias guarani, assim como a pressão pela adoção de práticas agrícolas voltadas aos mercados capitalistas, são dois dos perigos associados a essa temática que os Guarani buscam hoje superar.

O capítulo 5 se volta mais detidamente para o cerco do modo de vida *jurua* sobre as vidas e territórios guarani. Primeiramente, reforço muitos dos perigos já apontados pelos Guarani com relação à influência de fenômenos como “consumismo” sobre suas vidas e territórios, bem como as maneiras pelas quais esses fenômenos lhes afetam. Em contrapartida, procuro mostrar como os Guarani lidam com questões típicas dos mercados capitalistas, como o estabelecimento de preços ou a relação com mercadorias, de modo a resistir à influência negativa que esses elementos podem exercer sobre eles.

Na esteira das relações com o modo de vida *jurua*, o capítulo 6 começa com o exemplo da atuação das comunidades guarani no caso da negociação e execução de medidas compensatórias pela duplicação de uma linha férrea que corta e impacta negativamente seu território. Com esse exemplo, ilustro algumas estratégias dos Guarani na relação com a empresa responsável pela obra, bem como sua coragem na luta pela garantia e execução de compensações que de fato possam fortalecer seus objetivos e não gerem ainda mais impactos sobre suas comunidades. Diferentes concepções dos Guarani e dos *jurua* com relação ao dinheiro e seu valor emergem desse caso, dando margem para um olhar sobre algumas das características do

dinheiro no mundo contemporâneo globalizado e como elas dialogam com a realidade guarani.

Por fim, a conclusão retoma temas e conceitos explorados ao longo dos capítulos, argumentando no sentido da importância do debate e da disputa sobre valores no mundo contemporâneo. A experiência dos Guarani de resistência e esquiva traz exemplos sobre como estabelecer outras formas de relação, baseadas em outros valores, mesmo diante do cerco dos mercados capitalistas sobre suas vidas. Em consonância com o pensamento de importantes autoras(es), os Guarani mostram como é possível viver sob o cerco dos mercados capitalistas sem se deixar sujeitar por eles, resistindo às transformações que procuram lhes impor e buscando formas criativas de virar a seu favor as relações que com eles estabelecem.

## 1 ANDAR POR DOIS CAMINHOS

Guarani nunca para, vai assim, de um lugar a outro, mas Guarani nunca faz nada. Os brancos não. Vai um grupo ou uma pessoa, procura um lugar, olha, faz usina, fábrica, barragem. Pra isso que os brancos caminham. Vão chegar em uma cachoeira bonita, vão fazer hotel; vão encontrar um rio bom, vão tirar a água, vão botar um cano bem grande pra levar pra cidade, vão fazer açude. Pra isso que os brancos caminham desde antigamente. O Guarani não; ele caminha, mas não é pra fazer nada. A gente vai pra todo lugar, mas nunca aparece. Não vamos quebrar nada, não vai explodir nenhuma pedra, não vamos fazer nada. Não vamos fazer serraria, não vamos cortar toda a madeira pra fazer tábuas. Não vamos fazer nada, não vai aparecer nada [não deixamos marcas]. Mas os brancos não. Eles vão pra qualquer lugar e pensam: “ah, aqui é bom pra fazer tal coisa, ali vamos fazer tal outra, aqui tem que fazer cidade”. Então, é isso. Mas Guarani não é isso. Desde o começo caminhava! Os brancos reclamam, mas os Guarani nunca estragaram aquilo que *Nhanderu* fez, nunca, até agora. Os brancos querem que nós esqueçamos. O que nós fizemos pra eles? Nada. Apenas não paramos. E, agora, nos perguntamos: “o que nós fizemos de errado para os brancos? Será que é porque pedimos a terra? Será que estamos errados?” Não. Estamos no caminho. Eles fizeram tantas coisas erradas e nós nunca reclamamos. Quem será que tem mais direito? Será que fomos nós os que erramos tanto? Não, não erramos, nada. Nós não fizemos nada de mal para os brancos.

– *Xeramõĩ* João Silva – Vera Mirim (*Tekoa Xapukai/Brakui*, Angra dos Reis/RJ) –  
 Fonte: *Guata Porã* – Belo Caminhar (Pesquisadores Guarani, 2015: 57)

A *tekoa* Tenonde Porã (que no passado já foi chamada de “Morro da Saudade” e “aldeia da Barragem”) está localizada próxima ao bairro da Barragem, distrito de Parelheiros, região extremo sul do município de São Paulo/SP. Para quem vem de carro do centro da cidade, a viagem até a aldeia leva cerca de duas horas, em condições normais de trânsito. Ao chegar no bairro próximo à aldeia, uma placa de sinalização da prefeitura indica o caminho de uma das entradas de carro para o território. Esse trecho final do acesso é feito através de uma estrada de terra que margeia uma parte da aldeia, chegando-se logo a um dos portões, normalmente abertos, que dá acesso à aldeia conhecida atualmente como *tekoa* Tenonde Porã. Ao longo de todo o caminho até se chegar na TI a ocupação do território com casas de não-indígenas é intensa. Mesmo dentro dos limites da TI Tenonde Porã (área ainda em processo de demarcação, mais ampla do que a *tekoa*, e que, apesar da homonímia, não deve ser confundida com ela), há moradores não-indígenas invadindo parte da área destinada a usufruto exclusivo dos Guarani, a poucos metros de casas da aldeia. A via que dá acesso à aldeia também a atravessa e tem em sua outra extremidade mais um portão, sempre aberto, que dá acesso a outra parte do bairro da Barragem. Próximo a essa saída do território, há um ponto de ônibus servido por uma única linha que leva os passageiros da Barragem até o Terminal Parelheiros, na região mais comercial

do bairro homônimo. A distância de praticamente qualquer lugar na aldeia até esse ponto de ônibus não é superior a 1km. Dentro da aldeia, há diversos pequenos ramais de terra que levam a diferentes núcleos familiares e espaços como a Escola Estadual Indígena Gwyrá Pepo, que atende não apenas os moradores dessa aldeia, como também de todas as outras que fazem parte da TI Tenonde Porã. Alguns desses caminhos permitem a passagem de carros, mas a grande maioria deles se destina ao trânsito a pé.

As áreas de plantio dentro da aldeia são poucas e pequenas. A maior parte do território da aldeia é ocupado com moradias e quintais onde a terra já se encontra muito compactada e desgastada, sendo muito difícil ter neles plantios significativos. Historicamente, a aldeia se viu, durante longas décadas, confinada a essa área de solo empobrecido, vendo em seu entorno a ocupação dos *jurua* crescer e as matas serem derrubadas.

Na escola como em suas casas, os Guarani aprendem a falar e se comunicam principalmente em sua língua. Sob a ótica dos grupos ou parcialidades que compõem o povo Guarani, a língua falada na *tekoa* Tenonde Porã, bem como os costumes predominantes ali, se enquadram nas características da parcialidade Mbya. Desde pequenas, as crianças aprendem a falar apenas em guarani e essa é a língua utilizada para a comunicação entre os moradores da aldeia. Na escola, os primeiros anos do ensino fundamental são lecionados exclusivamente por professores indígenas, o que permite que as aulas e a alfabetização inicial sejam feitas nessa língua. A língua portuguesa, contudo, também é bastante presente no cotidiano dos Guarani e as crianças começam a ter contato com ela cada vez mais cedo. No dia a dia da aldeia, esse contato com o português se dá no diálogo com os não-indígenas que trabalham no posto de saúde, nas escolas ou em qualquer outro serviço na aldeia, mas também através de televisores e *smartphones*, aparelhos comuns na maioria das casas. Nos anos finais do ensino fundamental, bem como no ensino médio, a escola indígena tem em seu quadro professores não-indígenas, e assim os estudantes têm contato com essa língua também através da escola. Ainda que a maioria das pessoas na *tekoa* Tenonde Porã entenda e fale o português bem o suficiente para se comunicar, não raro também se encontram pessoas que não falam ou falam muito pouco português, ou, mais comum ainda, entendem bem mas têm vergonha de falar. No dia a dia, estando entre parentes e ao falarem sua língua materna, os Guarani tendem a ser falantes e brincalhões. Por oposição, quando vão à cidade, estão entre pessoas com as quais não tem intimidade ou em outros ambientes em que a língua portuguesa é a utilizada, muitos Guarani tendem a se mostrar quietos, pouco falantes e até mesmo sisudos.

A dificuldade no ambiente da cidade não envolve apenas o uso da língua, mas também os costumes e tecnologias. Mesmo ir até o Poupatempo<sup>20</sup>, um lugar frequentemente acessado por toda a população da aldeia para resolução de questões documentais, pode apresentar dificuldades para alguns indígenas. Certa vez, conversando na aldeia com um homem cuja companhia precisava fazer um novo documento no Poupatempo em Santo Amaro, ele me disse que eles não iam fazer esse documento, porque para chegar a essa unidade do Poupatempo, localizada dentro de um shopping, teriam de tomar um elevador e a mulher tinha medo disso. Embora ele estivesse falando sério, a mulher e outras pessoas que ouviam a conversa ao nosso lado caíram imediatamente na gargalhada.

Figura 2 - Casas na *tekoa* Tenonde Porã



Fonte: [www.tenondepora.org.br](http://www.tenondepora.org.br)

Quem chega na aldeia durante o dia tem grandes chances de, ainda no caminho, cruzar com alguns Guarani indo ou vindo de outra aldeia, do bairro ou de outros locais na cidade. Esses deslocamentos cotidianos podem ter propósitos diversos como visitar um parente ou amigo, trabalhar, fazer compras, resolver questões burocráticas, vender artesanato ou simplesmente passear. Ainda que sejam poucos, há estabelecimentos comerciais no bairro da Barragem, como pequenas mercearias, lanchonetes e restaurantes, lojas de materiais de construção

---

<sup>20</sup>Central de serviços que funciona em diversas unidades espalhadas pela capital e interior do estado de São Paulo, nas quais os usuários podem acessar serviços públicos diversos.

e eletrodomésticos usados. Estando a aldeia inserida no bairro e atravessada por vias que ligam diferentes pontos desse mesmo bairro, não raro se vê dentro da própria aldeia o trânsito de *jurua*. Não se trata somente dos não-indígenas que, em diferentes serviços, trabalham regular ou esporadicamente no espaço da aldeia, mas também de moradores do bairro que passam pela aldeia a caminho de outro lugar ou que mantêm qualquer tipo de relação com moradores da aldeia. Se no caminho para a aldeia já é fácil cruzar com os Guarani, a população da aldeia é tamanha que, indo a qualquer lugar dentro da aldeia se vê o movimento de crianças brincando, pessoas transitando, conversando sentadas em alguma sombra ou trabalhando em seus afazeres cotidianos em suas casas e quintais. O clima das relações é via de regra amistoso, as pessoas se cumprimentam umas às outras e a quem chega, fazem brincadeiras, perguntam de onde vêm e para onde vão.

Apesar de não possuir cercas, o espaço da aldeia é facilmente distinguido do espaço dos vizinhos não-indígenas. Os *jurua* constroem casas muito próximas umas das outras (às vezes parede com parede), sempre com alvenaria e delimitam seus quintais com muros e cercas. Já na *tekoa*, as casas se encontram espalhadas e, embora existam espaços de quintais de cada família, pode ser difícil para quem não mora ali entender esses limites, pois no mais das vezes o que os marca são a presença de certas plantas cultivadas por cada família. As casas da aldeia são em sua maioria facilmente identificáveis e diferentes das casas dos não-indígenas. Por volta de 2008, a Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU), por meio de seu Programa de Moradia Indígena, construiu nessa aldeia um grande número de casas de alvenaria, todas seguindo a mesma planta (figura 2). Embora os Guarani se desloquem muito entre aldeias e muitas famílias que moravam na Tenonde Porã na época da construção das casas já não morem mais lá, outras famílias vão chegando para ocupar seu lugar. Nessa dinâmica, as casas vão sendo passadas de uma família para outra, ao mesmo tempo em que recebem modificações e anexos para se adaptarem melhor a realidade e gosto de cada grupo de moradores. Muitas dessas casas têm puxadinhos ou outras pequenas casas próximas, feitas geralmente de madeira ou pau-a-pique, que podem ser usadas tanto como cômodos para dormir quanto como varandas onde se pode acender um fogo no chão, funcionando como cozinha e espaço de socialidade. Além das casas feitas pela CDHU, que não existem em número suficiente para todos os moradores atuais da aldeia, há outras feitas pelos próprios Guarani, usando madeira, pau-a-pique ou mesmo alvenaria quando há disponibilidade de dinheiro para adquirir os materiais de construção. Ainda que as casas da aldeia às vezes estejam mais próximas umas das outras do que os Guarani gostariam, ensejando eventuais desentendimentos entre vizinhos, sua distribuição é claramente diferente e mais espaçada

do que a das casas dos não-indígenas. O espaço da aldeia está vivo e em constante transformação. Casas são erguidas, desfeitas, ocupadas e desocupadas, quintais e plantios crescem, caminhos são abertos ou caem em desuso conforme a dinâmica das famílias que vão e vem morar na aldeia.

Em meio a núcleos familiares extensos, estão localizadas as *opy* (casas de reza), espaços onde os Guarani se reúnem cotidianamente para cantar, dançar, se aconselhar e orar. Cada núcleo familiar extenso tende a ter sua própria *opy* onde realiza seus rituais, o que não os impede de frequentar outras *opy* como convidados. Além das *opy* de cada núcleo, há um espaço conhecido como *opy guaxu* (casa de reza grande), no qual as grandes reuniões do território (tanto internas quanto com convidados externos) costumam acontecer. Outro importante espaço de uso comum na aldeia é o campo de futebol, esporte muito apreciado e praticado pelos Guarani, tanto mulheres quanto homens. Há também na área dessa aldeia um braço da Represa Billings, que no passado servia como local de pesca e lazer para a maioria das famílias indígenas, mas cujo uso atual vem diminuindo devido à crescente poluição de suas águas.

Além da já mencionada escola estadual, há no espaço da aldeia serviços como uma Unidade Básica de Saúde (UBS) e um Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI), mantidos pela prefeitura de São Paulo, nos quais trabalham uma série de pessoas, tanto Guarani quanto *jurua*. Para além de executarem seus serviços específicos, esses espaços são uma forma de presença não só do poder público, mas do próprio modo de vida dos *jurua* dentro da aldeia. São esses os primeiros espaços onde os Guarani vão quando precisam de ajuda para lidar com qualquer questão de documentação do mundo não-indígena, onde vão conversar e pedir orientações sobre esse outro mundo. Ao mesmo tempo em que evidenciam a proximidade da aldeia com o modo de vida não-indígena, esses lugares se constituem como espaços onde os Guarani podem, com mais segurança e tranquilidade do que estando fora da aldeia, se informar e interagir com o mundo dos não-indígenas, ainda que de forma limitada. São também espaços que os próprios Guarani fazem questão de colocar a serviço de toda comunidade, sendo assim lugares onde qualquer pessoa que necessite pode conseguir uma refeição ou procurar outro tipo de ajuda de que esteja precisando. É nesses espaços que, em geral, eu e meus colegas da Funai atendemos e conversamos com as famílias indígenas quando vamos na aldeia, ainda que não raro também visitemos diretamente as casas e quintais de pessoas com quem precisamos conversar.

Conforme nos afastamos do bairro da Barragem em direção ao centro da cidade, os sucessivos bairros têm estruturas parecidas, mas, aos poucos, sua densidade vai aumentando, com mercados maiores, mais tipos de lojas e disponibilidade de outros serviços. Assim, é pos-

sível fazer pequenas compras na própria Barragem, porém muitas famílias guarani preferem ir a outros bairros, como Colônia ou mesmo Parelheiros, onde os mercados são maiores e os preços mais acessíveis. Algumas aldeias localizadas em outras partes da TI Tenonde Porã, em vez do bairro da Barragem, estão mais próximas dos bairros de Marsilac (em São Paulo) ou do Riacho Grande (em São Bernardo do Campo). A dinâmica de relação com esses bairros e com o resto da cidade, porém, é muito similar. Para ir ao banco sacar dinheiro, é preciso no mínimo ir até Parelheiros, quando não a outros bairros como Cidade Dutra, ainda mais distante. Determinados serviços como agências da previdência social ou Poupatempo só existem nos bairros de Cidade Dutra ou Santo Amaro. Por fim, o centro da cidade e outros bairros abrigam um sem número de pessoas, comércios, instituições etc. que por diversos motivos levam os Guarani eventualmente a essas regiões da cidade, incluindo-se aí, no caso das aldeias localizadas em São Bernardo do Campo, também os bairros desse município. Há uma clara preferência dos Guarani por realizar esses deslocamentos de carro sempre que possível, pois, sobretudo quando se vai mais longe do que Parelheiros, o transporte público é demorado e é preciso conhecer muitas e diferentes linhas para se chegar aonde se precisa ir, o que dificulta o deslocamento. No transporte público também é mais fácil se perder e se ver numa situação à mercê dos *jurua* e do ambiente da cidade onde o dinheiro é a medida de tudo. Ainda que os deslocamentos de carro diminuam essa exposição, é um consenso entre os Guarani que, para se ir à cidade, é preciso ter algum dinheiro para que se possa comer ou comprar qualquer outra coisa de que se precise. Sem dinheiro, é melhor ficar na aldeia. Por conta das distâncias e tempos de viagem, os deslocamentos à cidade, sejam de carro ou transporte público, normalmente tomam o dia todo dos Guarani, que saem de manhã de suas casas para voltarem de tarde.

A *tekoa* Tenonde Porã que venho descrevendo é a mais antiga das quinze atualmente existentes na TI Tenonde Porã. Por sua história e localização, bem como a concentração populacional existente nela, tem uma configuração espacial única que não se repete em outras aldeias do território guarani. Justamente por isso, ela é o exemplo mais claro e direto da situação de intenso contato vivida pelos Guarani na relação com o mundo dos *jurua*, situação essa que as demais *tekoa* buscam, de diferentes formas, minimizar. Ainda que a descrição acima possa em dados momentos passar a ideia de que as relações entre os Guarani e o modo de vida *jurua* estejam normalizadas e incorporadas ao cotidiano dos Guarani, essa não me parece ser uma boa chave analítica para olhar para essa relação. Tampouco é dessa forma que os

Guarani em geral enxergam sua relação com os *jurua*. A ideia de cerco<sup>21</sup> me parece mais adequada à maneira como a relação é vivida e pensada pelos Guarani. Pois, se por um lado os Guarani procuram manejar habilmente o trânsito entre esses dois mundos de modo a fortalecer seu modo de vida no contexto atual, por outro fazem questão de marcar através de práticas e discursos a separação entre o *nhandereko* e o mundo dos *jurua*. Não se consideram, de forma alguma, integrados a esse mundo, mas se veem indubitavelmente cercados por ele. A pressão dos *jurua* sobre o modo de vida guarani se exerce por diversos lados e no mais das vezes sem qualquer consideração às especificidades do modo de vida guarani. Seja com invasões territoriais, destruição das matas, pressão econômica, propaganda cultural, preconceito étnico-racial ou qualquer outra forma, o modo de vida dos não-indígenas cotidianamente pressiona e cerca os Guarani.

Esse cerco aos Guarani pelo modo de vida dos não-indígenas acontece há muitos séculos. Contudo, ao longo das últimas décadas, ele vem tomando novos contornos face às mudanças políticas no país. Com a invasão europeia às terras deste continente, os Guarani e outros povos indígenas foram, durante séculos, caçados, mortos, escravizados, e submetidos a processos de catequização que visavam transformá-los à imagem dos europeus cristãos. Já com o advento da república no Brasil, ainda que a escravidão indígena não fosse mais legalmente permitida, ela em muitos lugares seguiu e ainda segue acontecendo, sobretudo nas fronteiras agrícolas, como é o caso dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul (Milanez et. al., 2019: 2166). O próprio estado brasileiro durante muito tempo entendia que os indígenas deveriam ser tutelados e gradualmente integrados à sociedade para que com ela pudessem contribuir, até ao ponto em que se mesclariam com a população como um todo perdendo seu pertencimento étnico. Se esse paradigma de integração e tutela foi (ao menos parcialmente) superado pelo ordenamento jurídico brasileiro após a entrada em vigor da constituição federal de 1988, a pressão pela integração dos povos indígenas na sociedade e na economia nacional se dá hoje de outras formas.

## **Transferência de renda**

---

<sup>21</sup>Tomo emprestado de Bruno Morais (2017) a ideia de “cerco”, usada por ele para descrever a situação territorial dos Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, para descrever, de uma forma um tanto mais genérica do que esse autor, a situação em que os povos Guarani se encontram como um todo.

As economistas Lena Lavinas e Denise Gentil (2018) já mostraram como, no século XXI, o Brasil adotou como estratégias para o crescimento econômico o investimento em programas de transferência de renda (Bolsa Família) acompanhado do incentivo a financeirização de mercados de serviços básicos como saúde, educação e previdência. Esse apoio ao crescimento da influência dos mercados financeiros se dá através da desoneração tributária desses setores, da implementação de políticas de crédito que têm o estado como fiador, e da correção de preços desses serviços, autorizada pelas agências reguladoras, acima da inflação (Lavinas; Gentil, 2018: 204-5). Simultaneamente a esses apoios, a oferta pública desses mesmos serviços vai cada vez mais sendo subfinanciada e sucateada, empurrando diversos setores da população para o mercado privado em busca desses serviços. Tudo isso se passa no âmbito do estado e dos mercados capitalistas que fazem parte, do ponto de vista guarani, do mesmo mundo e modo de vida dos *jurua*.

Os Guarani, nesse aspecto, ainda se encontram em algum grau protegidos contra esses avanços dos mercados financeiros. Na TI Tenonde Porã, por exemplo, ainda que a execução dos serviços possa ter inúmeros problemas, existem UBSs que atendem toda a população e garantem sua entrada no Sistema Único de Saúde (SUS); escolas municipais e estaduais, as quais eles têm lutado para que levem o atendimento às crianças e jovens de todos os *tekoa*; e acesso à previdência social na condição de segurados especiais do INSS. Ainda assim, mesmo estando muito próximos da maior metrópole do Brasil, com municípios que concentram alguns dos maiores orçamentos públicos do país, o subfinanciamento e a especulação financeira em torno de todas essas políticas os atinge afetando diretamente a qualidade e disponibilidade dos serviços que utilizam.

O aumento do poder de compra dos Guarani advindo das políticas de transferência de renda – ainda que lhes tenha inegavelmente permitido acessar mais bens de consumo e garantido condições mais estáveis de compra de alimentos – também implica uma maior pressão para sua integração nos mercados. O relatório final dos “Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre povos indígenas”, estudo promovido em 7 TIs diferentes (dentre as quais duas com população Kaiowá e Guarani no MS e uma com população Guarani Mbya em SP) pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (MDS) entre 2013 e 2014 e publicado em 2016, faz apontamentos importantes sobre a dinâmica desse programa entre os povos indígenas. Em linhas gerais, o estudo revela que receber e usar os benefícios implica deslocamentos mais frequentes para a cidade, o que implica mais gastos e mais contato com o modo de vida dos não-indígenas. Para receber o Bolsa Família, é preciso cumprir algumas condições e ter uma série de documentos para se inscrever no programa, o que pode ser uma dificuldade

que gera ainda mais deslocamentos e gastos na busca pelos documentos ou por entender quais pendências impedem o recebimento do benefício. Os deslocamentos e a relação nos espaços urbanos com os locais de saque do benefício e com as equipes de cadastramento, muitas vezes mal preparadas para lidar com a diversidade cultural e linguística, também colocam eventualmente os indígenas diante de situações discriminatórias. Talvez mais grave ainda seja o fato de que em muitos contextos há comerciantes não-indígenas (os chamados “patrões”) que retêm os cartões de benefício de diversos indígenas, forçando-os a fazer as compras em seu estabelecimento, cobrando preços abusivos e inserindo-os em contextos de endividamento do qual muitas vezes não conseguem sair. As dificuldades na compreensão dos aspectos burocráticos do funcionamento do Programa contribuem para que os indígenas se vejam dependentes dessa relação como “patrão”. Há também, em determinadas localidades, indícios de conluíus entre comerciantes e funcionários de lotéricas onde o saque do benefício é realizado, seja para realizar o saque sem a presença do beneficiário, seja no desvio do benefício sob alegação de que não se encontra disponível (Verdum, 2016).

Embora o dinheiro do Bolsa Família seja uma forma de garantir uma renda mínima para muitas famílias indígenas que não têm outras fontes de renda – permitindo a compra de alimentos e outros itens de primeira necessidade e sendo nesse sentido uma política importante – e ainda que ele possa eventualmente até mesmo ser usado para fortalecer certas atividades tradicionais de produção de alimentos, ele por si só não é capaz de garantir a segurança alimentar das famílias que o recebem. O fator mais importante para essa garantia, conforme o estudo que venho citando, segue sendo a garantia do usufruto pleno dos territórios indígenas, nos quais as famílias podem plantar e viver seu modo de vida. Ao fim, dentre várias propostas para melhoria das condições de acesso ao Bolsa Família por parte dos povos indígenas, o relatório sugere a criação de um “Subprograma Bolsa Família Indígena”<sup>22</sup> com regras e procedimentos próprios, nos moldes do que é feito no âmbito da saúde com o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) (Verdum, 2016: 125).

Os estudos de caso sobre o Bolsa Família entre povos indígenas evidenciam a existência de um problema antropológico: o lugar que o dinheiro ocupa entre os povos indígenas (neste caso, entre os Guarani) não é equivalente ao lugar que ele ocupa no contexto da sociedade brasileira como um todo ou dos mercados capitalistas. O dinheiro, como veremos, ocupa para os Guarani um lugar ambíguo e perigoso, podendo resultar no fortalecimento de seu modo de vida, mas também em violência, transformação, individualismo e consumismo.

---

<sup>22</sup>Nunca ouvi relatos de que tal proposta tenha sido levada adiante, mas não é tarde para que o estado brasileiro a leve a sério.

## Dinheiro foi feito pra *jurua*

Um dos elementos mais marcantes na construção da diferença entre o modo de vida dos *jurua* e o *nhandereko* é o dinheiro. Isso não é por acaso, o dinheiro – objeto inexistente no modo de vida tradicional<sup>23</sup> guarani – é um dos itens mais corriqueiros e onipresentes nos mercados capitalistas e no modo de vida dos não-indígenas. O dinheiro é tão associado aos não-indígenas pelos indígenas que, entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, um dos epítetos usados para se referir aos brancos é *plata jarã*, que traduziria em algo como “donos do dinheiro”<sup>24</sup>. Ainda que tenhamos diversas formas diferentes de definir o que é o dinheiro (Hart; Ortiz, 2014), fato é que dele depende o funcionamento de grande parte da economia mundial hoje, organizada em torno de mercados capitalistas, bancos, corporações e estados-nação, mas cujos efeitos se estendem aos mais diversos e distantes territórios. Consequentemente, grande parte da população mundial hoje, mesmo aqueles que, como os Guarani, ainda procuram marcar uma diferença entre si mesmos e esses mercados capitalistas, dependem em maior ou menor grau do dinheiro para assegurar seu sustento e reproduzir seu modo de vida.

Falar sobre dinheiro entre povos indígenas em geral e entre os Guarani em específico é, inevitavelmente, falar sobre aqueles que o vem trazendo e, com ele, todo um mundo de coisas. Conquistadores, europeus, bandeirantes, agentes (não-)governamentais, missionários, capangas e paus-mandados, empregados, fazendeiros, invasores, pesquisadores, antropólogos, vizinhos ou distantes, bem ou mau intencionados, amigos ou inimigos, turistas, parceiros, assessores, compradores, vendedores, brancos, capitalistas, não-indígenas, são algumas das muitas facetas eventualmente assumidas por esses grupos de pessoas a quem os Guarani, na maior parte das vezes, chamam simplesmente de “*jurua*”. A conexão entre os *jurua* e o dinheiro está no cerne de uma série de relações e fenômenos cada vez mais complexos, múltiplos e contraditórios que são, em geral, agrupados sob o rótulo do “capitalismo”. Sem querer negar que existem semelhanças entre tais fenômenos que permitem seu agrupamento, nem tampouco entrar numa longa discussão sobre quais são essas semelhanças e como exatamente definir “capitalismo”, prefiro utilizar o rótulo “mercados capitalistas” em vez de “capitalismo”, com a intenção de trazer para a frente justamente essa característica múltipla do capitalismo, sua

<sup>23</sup>Utilizo a noção de “modo de vida tradicional”, ou “modo de vida guarani” como uma alternativa ao termo guarani *nhandereko* para evitar a repetição excessiva no texto. “Tradicional” aqui, portanto, não visa evocar uma oposição com a noção de “aculturado”, mas sim com o “modo de vida *jurua*”, no sentido dinâmico em que os próprios Guarani mobilizam a oposição entre *nhandereko* e *jurua reko* (modo de vida dos não-indígenas).

<sup>24</sup>Spensy Pimentel, comunicação pessoal, 2022.

pele de camaleão, ao mesmo tempo em que tento torná-lo ao menos um pouco mais concreto e localizável pela menção a seus mercados.

O seguinte trecho da fala de Elias Vera Mirim, *xeramõi* morador da aldeia Kalipety na TI Tenonde Porã, exemplifica a associação feita pelos Guarani entre dinheiro e os *jurua*, e os diferentes jeitos que os *jurua* e os Guarani têm ao lidar com essa coisa:

[Elias] Muitos *xeramõi* falavam pra mim... Você... olha... a gente não pode... a gente não pode querer ganhar muito. Mas aquilo que *Nhanderu* dá, que nosso Deus permite, a gente aceita com bom coração. Um agrado de alguém. Que a gente precisa... O mais importante é que a gente faz os nossos trabalhos e a gente dá valor. Não é porque a gente está tirando da própria natureza. A gente tira da própria natureza, mas só que a gente já pede pro *Nhanderu* dar mais uma força pra gente, que a gente precisa. Então com isso a gente faz os trabalhos, a gente agradece a *Nhanderu*, aí com isso a gente sempre vende. Mas muitos *xeramõi* falam que a gente não pode ter as coisas por ter ou por gostar. Hoje em dia a gente precisa de dinheiro, que a gente sempre tem que comprar outras coisas, que às vezes a gente precisa. Mas não pra ficar rico assim de um dia pro outro, né? Mas nós Guarani é assim... Que a gente não tem essa de a gente pensar pro futuro maior, que amanhã ou depois pra gente estar bem de vida. A gente já não é que nem o *jurua*. O *jurua* já não pensa assim. No caso, *jurua*... qualquer realzinho, centavo, eles não querem perder, então vai juntando aquilo ali. Então com isso eles vão ganhando. Mas deixo... Porque nós Guarani, a gente não tem essa... pra ser rico... pra ter muito dinheiro. Que o dinheiro... não traz coisas boas... Também... Ela é bom pra quem sabe usar. Que nem... se ele foi feito pra *jurua*, então *jurua* que vai saber lidar com isso. E nós Guarani já não. (Elias Vera Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

Na fala de Vera Mirim, aparece não apenas a ideia de que o dinheiro “foi feito pra *jurua*”, como também a inevitabilidade, nos dias de hoje, dos Guarani precisarem de dinheiro para comprar certas coisas. Assim ele reflete que, apesar de precisarem de dinheiro, aos Guarani não interessa ficar rico ou ter muitas coisas simplesmente por ter. É preciso saber usar o dinheiro, do contrário ele pode não trazer coisas boas. E esse é um conhecimento também em certa medida associado aos *jurua*, já que são eles que trazem o dinheiro como um elemento de seu modo de vida. Assim, deve-se aprender algo com os *jurua* sobre como lidar com o dinheiro, mas sem se esquecer do conhecimento guarani, de não “ter as coisas por ter”, de não almejar riquezas ou um “futuro maior” que não tem sentido dentro do *nhandereko*. Juntar dois conhecimentos sem precisar chegar a uma síntese, andar por dois caminhos.

Um elemento frequentemente evocado, assim como o dinheiro, para marcar a diferença entre os modos de vida Guarani e *jurua* são os chamados *kuaxia*, palavra que pode significar literalmente “papel”, mas também “documento” de uma forma geral. É recorrente ouvir que, para os *jurua*, as coisas e palavras só existem e têm valor se estiverem em um *kuaxia*, o que para os Guarani é um fator estranho e complicador da relação com esse povo. Sandra Benites, antropóloga guarani nhandewa, conta: “Minha avó dizia que não se pode acreditar muito no papel, pois o papel é cego, a escrita não tem sentimentos, não anda, não respira, é história morta.” (Benites, 2020: 40). Valéria Macedo (2009: 273) destaca o caráter confinante e controlador dos *kuaxia* como expressão de um modo de vida limitado dos *jurua*, que pode ser observado em sua ocupação do espaço, seu jeito de comer, de conhecer, de fazer coisas etc. Se o modo de vida guarani, como veremos, tem como uma de suas características a mobilidade, os *kuaxia* podem ser tomados como um sinal da rigidez que, do ponto de vista guarani, é característica do modo de vida dos não-indígenas. A importância dada aos *kuaxia* pelo modo de vida *jurua* é para os Guarani um indicativo da falta de senso e dos valores invertidos deles. E, na medida em que os *kuaxia* são indispensáveis para que os Guarani possam se relacionar com o mundo dos *jurua*, são também um instrumento de poder deles sobre os Guarani, que pode de diferentes formas submetê-los e moldá-los à imagem dos *jurua*.

A falta de certos *kuaxia* pode ser usada pelos *jurua* como pretexto para negar diferentes coisas e direitos aos Guarani, como o acesso ao território tradicional, a serviços básicos de saúde e educação, a programas de renda mínima, e outros aspectos da vida civil. Para obter alguns *kuaxia*, os Guarani – além de terem de vencer a vergonha e o medo de se comunicar numa língua que não é a sua, num contexto que lhes é estranho – também precisam muitas vezes enfrentar atendimentos racistas que desconsideram seu direito em viver suas tradições e costumes e em falar sua língua. Não raro, é preciso mais de um atendimento em um órgão ou instituição até que os Guarani consigam resolver alguma questão burocrática. Em alguns casos, quando o processo é muito demorado ou aparenta que não terá sucesso, as pessoas desistem no meio do caminho, ou tentam por outros meios obter os *kuaxia* de que necessitam. Nesse aspecto, um dos trabalhos mais constantes no meu dia a dia como indigenista da Funai é o apoio aos Guarani na obtenção de documentos, tentando fazer isso numa perspectiva de respeito a seu modo de vida, orientando-os sobre fluxos e processos de funcionamento de diferentes instituições e seus documentos, estabelecendo contato com órgãos para explicar as necessidades de atendimento dos indígenas, acompanhando-os em idas a diferentes locais quando necessário e procurando evitar deslocamentos desnecessários para fora das aldeias em busca de *kuaxia*. Alguns órgãos já vêm inclusive realizando, com frequência variável, atendimen-

to sobre os assuntos de sua competência no próprio espaço das aldeias maiores, como a Tenonde Porã e a Krukutu. Os Guarani em geral contam bastante com o apoio da Funai para dar encaminhamento às demandas por *kuaxia*, o que não necessariamente reflete uma dificuldade deles lidarem com os trâmites tecnológicos e burocráticos envolvidos (muitos jovens e adultos dariam e dão conta de encaminhar suas próprias demandas), mas sim talvez uma estratégia deliberada para marcar uma distância dessas práticas e do modo de vida *jurua* através da mediação do órgão indigenista.

Diante dessa profusão de *kuaxia*, da parte dos Guarani, embora não seja exatamente uma regra, é notável o descaso (e por vezes até mesmo desprezo) com que algumas pessoas lidam com muitos dos *kuaxia* que, por força da relação com o modo de vida *jurua*, fazem parte de suas vidas, descaso que entendo como um indicativo de rejeição (mesmo que parcial) desses valores e do modo de vida *jurua*. Os exemplos disso abundam no cotidiano de trabalho da Funai, já que os *kuaxia* estão entre nossos principais objetos e ferramentas de trabalho (como na garantia de acesso a direitos, aos quais são um pré-requisito). Para citar apenas um exemplo comum, é frequente a ocorrência de perda ou danos a documentos pessoais, bem como os pedidos de auxílio para obter ou recuperar esses mesmos documentos, o que em geral envolve certa quantidade de outros *kuaxia* e de encaminhamentos burocráticos.

Por outro lado, reconhecendo a importância dos *kuaxia* no modo de vida *jurua* e procurando estabelecer um bom trânsito por esse mundo, há também muitas famílias que não apenas tomam grande cuidado com seus documentos, como também procuram mantê-los sempre atualizados, enfrentando as vezes longos processos, com ou sem apoio da Funai, para poder incluir ou corrigir nomes indígenas em seus registros de nascimento<sup>25</sup> ou corrigir informações equivocadas que porventura se encontrem em algum documento. Se por um lado a atitude de descaso de alguns Guarani nos lembra que o papel se estraga com facilidade e assim seu valor é sempre transitório, o cuidado, por parte de outros, com seus documentos reconhece que suas vidas hoje estão invariavelmente conectadas a esse mundo e que dominar alguns de seus aspectos pode os ajudar a transitar por ele. Em todo caso, para os Guarani, valor maior está nas coisas que não se estragam (*marã e 'y*), e essas só existem nas moradas divinas. Neste

<sup>25</sup>Por força das necessidades de acesso a serviços como saúde, educação, assistência social etc., a grande maioria das crianças guarani nascidas na TI Tenonde Porã têm seu registro civil de nascimento feito, pela própria família junto ao cartório local, logo nos primeiros meses de vida. Porém, como o costume de nomeação guarani envolve a revelação das almas-nome (*nhe'ê*) em um ritual (*nhemongarai*) por volta de quando as crianças completam um ano de vida, esse registro inicial é em geral feito apenas com um nome não-indígena e com o sobrenome da família, cuja transmissão é um costume adotado pelos Guarani. Quando o nome indígena é revelado, embora algumas famílias não se importem com sua inclusão no registro civil de nascimento, outras solicitam que o nome seja incluído nesse registro, direito especificamente garantido pela Resolução Conjunta Nº 3, de 19/04/2012, do Conselho Nacional de Justiça, e efetivado, no âmbito da TI Tenonde Porã, com apoio da Funai e da Defensoria Pública do Estado de São Paulo.

mundo, assim, valem mais para o modo de vida Guarani as coisas que lhes permitem aproximar-se dessas moradas divinas: o território com seus espaços de reza e convívio, os cantos e ensinamentos, as coisas legadas pelas divindades, o viver e se alimentar bem, os caminhos que traçam ao longo da vida.

Em determinados contextos, contudo, há um esforço deliberado de se apropriar dos *kuaxia* como ferramenta política tanto interna quanto na relação com os *jurua*. Assim, historicamente certas lideranças podiam se firmar a partir do reconhecimento em *kuaxia* dado pelos *jurua* (Macedo: 2009: 274), e a luta pelo reconhecimento e demarcação territorial envolve, dentre outras coisas, o enfrentamento entre certos *kuaxia* mobilizados pelos Guarani e seus aliados e outros por seus opositores. Os documentos, assim, são importantes sobretudo na medida em que permitem o fortalecimento dos valores e do modo de vida tradicional, ou a busca dos objetivos familiares e comunitários.

Há ainda uma proximidade percebida entre dinheiro e *kuaxia*, como dois elementos intrinsecamente relacionados e que demonstram as características do modo de vida dos *jurua*. Macedo (2009: 274) nota que outrora *kuaxia* já foi a palavra usada pelos Guarani para “dinheiro”, assim como acontece entre outros povos indígenas que aproximam essas ideias de papel e dinheiro como instrumentos do poder dos não-indígenas (Andrello, 2006: 253). Muitas das fontes de renda das famílias guarani, desde bolsas e empregos assalariados, até benefícios previdenciários ou o programa Bolsa Família, têm como pressuposto a apresentação de uma série de *kuaxia*. Por outro lado, obter certos *kuaxia* por vezes requer dinheiro, seja para o deslocamento na cidade ou para o pagamento de taxas relacionadas à sua emissão. Diga-se de passagem, os Guarani, assim como outros povos indígenas (cf. Novo, 2018: 78), lembram constantemente que na cidade é preciso pagar por tudo, seja ir de um lugar a outro, comer, beber, se abrigar, ou adquirir qualquer coisa num mercado.

### **Narrativas sobre a origem dos *jurua***

Entre os Guarani da TI Tenonde Porã, o termo mais comum de auto-referência é *nhandekuary*, sendo possível também o uso de *nhande'i va'e*. Ambos termos podem ser traduzidos por algo como “nossa gente”, “os nossos” ou ainda “os que somos nós”. Por outro lado, *heta va'e kuery*, “os que são muitos”, é uma das formas como os Guarani se referem aos não-indígenas, sobretudo em contextos rituais, fazendo alusão a uma diferença frequentemente ressal-

tada pelos Guarani entre si mesmos e os *jurua*, qual seja, o fato de que os Guarani são poucos no mundo, e os *jurua* muitos. Mais corriqueiro, contudo, é o termo *jurua*, derivado de *juru* (boca), aludindo às diferenças corporais entre a maioria dos Guarani e não-indígenas nessa região do corpo, nomeadamente a abundância de pelos. A referência à capacidade de multiplicação dos *jurua* não está apenas em seu epíteto alternativo, mas também em muitas outras reflexões dos Guarani. A preocupação com o aumento e avanço desse povo sobre os territórios Guarani é normalmente relatada como algo que vem sendo falado pelos mais velhos há muito tempo, uma preocupação que assola os Guarani desde a invasão europeia ao continente americano.

Em suas histórias, os Guarani descrevem a si mesmos enquanto um povo que descende diretamente dos deuses, sendo *Nhanderu Tenonde* o primeiro e principal deles. Tudo que existe na terra, seja no *nhandereko* ou no modo de vida dos *jurua*, são cópias imperfeitas daquilo que existe nas moradas divinas. Assim, a própria cultura material nesta terra reflete a cultura material dos deuses em suas moradas; os alimentos verdadeiros dos Guarani (*tembiu ete'i*) são aqueles que espelham os dos deuses, as tecnologias dos não-indígenas são cópias imperfeitas de tecnologias possuídas pelos deuses (Pierri, 2018). A não separação dos itens de cultura material indígenas e não-indígenas nas moradas divinas se reflete em não haver nenhuma restrição ou tabu entre os Guarani ao uso de qualquer item produzido pelos *jurua*, já que, embora os *jurua* dominem técnicas e tecnologias que os Guarani nem sempre dominam, a origem desses itens é a mesma: as divindades.

Entre os descendentes da divindade primeva, encontram-se os gêmeos *Kuaray* (“Sol”) e *Jaxy* (“Lua”) cujas narrativas de passagem por esta terra são tidas como modelos de comportamento entre os Guarani da atualidade. “[...] [S]e *Kuaray* constitui um modelo de comportamento em relação aos grandes feitos dos xamãs, *Jaxy* exprime o insucesso das tentativas, frequente entre os humanos” (Pierri, 2018: 55). O tema da gemelaridade e as narrativas dos gêmeos Sol e Lua, como é sabido, são muito comuns entre diversos povos ameríndios e possuem inúmeras versões e transformações estruturais que não irei abordar aqui. Para esta argumentação, quero apenas destacar que a percepção dos Guarani sobre sua própria unidade e continuidade cultural passa por essa origem divina, observável no modo de vida e comportamento das pessoas que tem como referência os modelos de comportamento divinos.

Os Guarani têm uma série de versões de diferentes narrativas sobre a origem dos *jurua* e seu modo de vida. Assim como nas histórias e reflexões sobre suas próprias divindades e origens (Pierri, 2018: 41), tais histórias parecem se caracterizar por uma multiplicidade e

complexidade de reflexões sobre os personagens e casos nela retratados, não havendo entre os Guarani pretensões de produção de versões canônicas de quaisquer dessas histórias.

Uma narrativa relatada por Daniel Pierri e narrada por Vera Tupã Popygua, à época morador da aldeia Tenonde Porã, conta a origem dos *jurua* a partir de lagartas (*mbii*) que viviam numa árvore na primeira terra (*Yvy Tenonde*) e que foram cuidadas pelos Guarani para que não fossem comidas por pássaros, tendo assim entrado em casulos e se transformado nos povos não-indígenas ao eclodirem. Por esse motivo, uma forma de chamar os não-indígenas na língua guarani é *mbiikue*, “os que vieram das lagartas”, destacando também a semelhança com esses seres que se reproduzem em grande quantidade e tem o hábito de comer folhas, algo incomum entre os povos indígenas (Macedo, 2009: 265). Essa história estabelece ainda uma separação entre os Guarani, que são descendentes diretos das divindades, e os demais povos criados a partir de transformações já na própria terra, sendo portanto apenas indiretamente ligados às divindades (Pierri, 2018: 94). Os não-indígenas, e mesmo os povos indígenas não-guarani, não possuem assim uma alma (*nhe'ẽ*) oriunda das mesmas moradas divinas que os Guarani, mas sim almas que vem de moradas celestes mais próximas da própria terra, situadas na borda das moradas celestes das almas (*nhe'ẽ*) guarani (Pierri, 2018: 129-31). Outra forma de se referir aos não-indígenas, também evidenciada pela mesma história, é *yvyipo kuery*, “os que são feitos na própria terra”, em alusão ao fato de que esses povos foram gerados na terra, por oposição aos Guarani, descendentes dos deuses (Ladeira, 2008: 73; Pierri, 2018: 112).

Valéria Macedo (2009: 266) relata uma história que ouviu na Terra Indígena Guarani do Ribeirão Silveira (municípios de Bertioga e São Sebastião/SP) em que a origem da diferença entre Guarani e *jurua* é fundamentada em duas coisas. A primeira delas, no relato de que os Guarani foram criados pela divindade *Nhanderu*, enquanto os *jurua* foram criados por *Anhã* (ou *Xariã*) irmão e antagonista de *Nhanderu*, responsável pela criação de vários elementos negativos e obstáculos à vida terrestre (Pierri, 2018: 43-4). A segunda, numa escolha oferecida pela divindade *Nhanderu* frente ao primeiro Guarani entre um *petyãgua* (cachimbo) e um saco de dinheiro. Embora o primeiro Guarani tenha ficado tentado pelo saco de dinheiro, ao fim optou pelo *petyãgua*, deixando o saco de dinheiro ao primeiro *jurua*. Assim, aos Guarani, que são poucos no mundo, fica a potência da comunicação com as divindades proporcionada pelo *petyãgua*, que deve sempre acompanhar as pessoas em seu caminhar.

Outra narrativa guarani referente a origem do mundo dos brancos é apresentada por Pierri (2018). Trata-se da história de Tupãra'y, “filho de Tupã”, a quem os Guarani identificam com o Jesus Cristo das histórias dos não-indígenas. Essa história relata como Tupã, uma divindade do panteão guarani, enviou seu filho (Tupãra'y) à terra com o intuito específico de

ensinar os não-indígenas. Tupãra'y vem ao mundo como filho de uma princesa *jurua* (identificada como a Nossa Senhora da tradição cristã) que é por sua vez filha do Rei Herodes, descrito como um chefe dos *anhã*<sup>26</sup>, que mandava matar todos os bebês que nascessem. Tendo escapado junto com sua mãe de seu avô maldoso, Tupãra'y age como um demiurgo no mundo dos brancos transformando os animais domésticos dos *jurua* (tais como pato, vaca, porco, cavalo e cachorro) em suas formas corporais que conhecemos hoje, pois até então eles falavam e viviam como os outros *jurua*. Apesar de ter escapado de seu avô, Tupãra'y acaba, assim como nas histórias cristãs, sendo perseguido e morto na cruz pelas mãos dos não-indígenas. Com a morte de Tupãra'y, o principal responsável pelos ensinamentos de vida aos *jurua* passa a ser o *anhã* Rei Herodes, explicando assim a origem da ganância e falta de compaixão que os Guarani observam no modo de vida dos não-indígenas. A responsabilidade pela morte de Tupãra'y é assim atribuída exclusivamente aos *jurua*, pois, como visto em outras histórias, os Guarani rejeitam a ideia de uma origem comum entre si mesmos e os brancos (Pierri, 2018: 68-82). A figura de *Anhã*, quer seja como criador ou mentor dos não-indígenas, aparece associada fundamentalmente a esse povo, deixando claro a relação que os Guarani estabelecem entre o modo de vida *jurua* e as características negativas de *Anhã*. Mais do que isso

“[...] a narrativa a respeito da origem de Jesus se insere no âmbito de um regime de relações de diferenciação em relação aos brancos, permeado de uma série de contrastes e paralelismos. Ao invés de incorporar as lições arrogantes do proselitismo cristão como fundamento para a transformação de seu modo de vida, os Guarani as incorporaram enquanto relato dos brancos sobre sua própria origem.” (Pierri, 2014: 268)

Na TI Tenonde Porã, conversei com Jera Poty Mirim, liderança da aldeia Kalipety, sobre a narrativa da escolha que diferencia os Guarani dos *jurua*. Perguntei a ela se ela conhecia a história da escolha entre o saco de dinheiro e o *petygua* e se poderia contá-la para mim. Sua resposta me pegou de surpresa. Ela não conhecia essa versão específica da história, mas me contou que, desde pequena, nunca gostou muito dessas histórias de escolha e de como elas são colocadas. Lembrou da versão que sua mãe lhe contava, em que as opções colocadas frente ao *jurua* e ao Guarani são uma arma de fogo e um arco e flecha, e que muitas coisas a incomodavam na história. Em primeiro lugar, contou rindo, já achava errado que *Nhanderu* oferecesse

<sup>26</sup>Embora, como dito anteriormente, *Anhã* seja em geral descrito como um espírito antagonista e irmão de *Nhanderu*, o mesmo termo também pode se referir a pessoas e espíritos que são como um desdobramento do *Anhã* irmão de *Nhanderu*, partilhando com aquele as características da maldade e violência (Pierri, 2018: 80-2).

esse tipo de escolha para seus descendentes. Depois, não via muita escolha a ser feita, já que na versão que escutava os *jurua* tinham a opção de escolha primeiro, pegando a arma de fogo e deixando os Guarani, por eliminação, com o arco e flecha. Por fim, tinha a impressão de que muitos dos Guarani que conhece, se tivessem a opção de escolher primeiro, provavelmente escolheriam a arma de fogo. Em resumo, sua preocupação com relação a essas histórias era de que elas poderiam essencializar a diferença entre *jurua* e Guarani, como se todos os *jurua* fossem necessariamente gananciosos e destruidores, sem possibilidade de mudança, e, por oposição, os Guarani vivessem sempre de forma harmoniosa e respeitosa aos preceitos de sua religião, sem nunca pender para o outro lado. Em outra ocasião, Jera me contou algumas lembranças de sua infância na aldeia Tenonde Porã que mostram como uma eventual proximidade entre o modo de vida dos *jurua* vizinhos e dos Guarani contribuía para diminuir certas diferenças e criar relações amistosas entre os dois grupos:

[Jera] Na época, muitos *jurua* que moravam perto da aldeia eram *jurua* muito humildes também, que passavam necessidades, daí eu lembro que ia *jurua* na minha casa para coletar chuchu que o meu pai sempre plantava. [...] [Na escola não-indígena em que estudou] nem lembro que tinha preconceito, ou coisa do tipo, porque os alunos eram muito parecidos com a gente também, porque moravam nessa vila pequena... Tinha uma coisa meio geral, assim, de pessoas humildes, de pessoas felizes. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

É preciso observar que a falta de preconceito observada por Jera na relação com os colegas de escola vem justamente contrastar com preconceitos contra os Guarani e os povos indígenas muito difundidos entre os não-indígenas. Esses preconceitos, as vezes velados e as vezes bastante explícitos, com os quais os Guarani lidam cotidianamente ao circular pelos espaços dos *jurua*, são calcados em diversos estereótipos que vão desde a perda da condição de indígenas pelo uso de certos itens de cultura material ocidental, a ideia de que os indígenas são preguiçosos e não contribuem para a sociedade como um todo, ou de que são pobres coitados que vivem à custa de ajuda estatal e de almas caridosas. A fala de Jera mostra ainda que o racismo contra os povos indígenas é atravessado por uma série de outros fatores que podem acentuá-lo ou atenuá-lo, como o contexto histórico e político regional, bem como diferenças de renda, classe, gênero, cor, origem etc.

No caso, a proximidade relativa com os *jurua* próximos está ligada à história da família de Jera e da Tenonde Porã como um todo, que envolve uma série de relações de vizinhança e trabalho com não-indígenas, a própria frequência de Jera e outras crianças da época na esco-

la não-indígena, e com isso a incorporação de alguns costumes e hábitos alimentares dos *jurua* no cotidiano das famílias guarani. Não seria estranho que, em um contexto diferente, a própria Jera ou qualquer outro Guarani, optasse por reforçar as diferenças com relação aos *jurua*, em vez de diminuí-las, fazendo assim o movimento inverso do feito por Jera nessa fala. Se por um lado a aproximação dos modos de vida guarani e *jurua* facilita o estabelecimento de alianças e relações cordiais entre as partes, por outro o movimento de reforçar as diferenças permite explicitar os aspectos nocivos e perigos do modo de vida *jurua* em contraste com o *nhandereko*, bem como se afastar dos *jurua* quando necessário. Temos assim dois movimentos ou caminhos complementares, mobilizados pelos Guarani conforme a situação e suas escolhas. A combinação desses dois movimentos, assim como a combinação do modo como se relacionam os dois modos de vida, está sempre aberta à transformação e à experiência de cada pessoa e família. Os perigos do modo de vida não-indígena, diga-se de passagem, são também apontados por muitos outros povos, como, por exemplo, pelos A'uwê (Xavante) (Urebete; Monteiro; Ribeiro, 2022: 68) e pelos Kalapalo (Novo, 2018: 21, 76).

As ideias de “andar” ou “caminhar” (*guata*) e “caminho” (*tape*) são recorrentes no repertório guarani, seja em suas canções, histórias ou conversas, sendo muito usadas para falar sobre as trajetórias e escolhas de vida de cada pessoa, e se constituindo assim em vocábulos e figuras centrais para sua visão de mundo. Não só isso, o caminhar é também uma prática central nas vidas guarani, que, como veremos, têm na mobilidade entre diferentes aldeias e localidades um dos pilares de seu modo de vida desde tempos antigos. O ato de caminhar está intimamente relacionado com a comunicação e orientações recebidas dos *Nhanderu*, as divindades guarani (Pesquisadores Guarani, 2015). Uma das formas mais usuais de despedida entre pessoas é justamente “*guata porã*”, que traduziria em algo como “boa caminhada”. Entretanto, trilhar seu próprio caminho de vida por através dos dois mundos, guarani e *jurua*, não é algo simples ou fácil para os Guarani. Certamente há divergência entre as pessoas sobre o que significa trilhar esses dois caminhos em cada situação de vida e como balanceá-los da melhor forma. Percalços e conflitos são inevitáveis, assim como os aprendizados a partir deles.

### **Transformações perigosas**

Nesse mesmo sentido, sobre os perigos da mudança no modo de vida dos Guarani em direção ao modo de vida dos *jurua*, transcrevo a seguir uma história em que o narrador se viu confrontado em sonho e na vida com uma escolha sobre a busca de riqueza:

[Elias] Então, quando foi um dia, eu estava indo tirar palmito. Toda vez que eu ia tirar palmito... isso quando eu morava em Itanhaém. Então quando foi um dia... sempre quando eu ia pro mato, tinha um riozinho que tinha assim na mata e a gente sempre descansava ali. Vinha com palmito, sentava ali, com material mesmo... pra fazer artesanato. A gente sentava ali, tomava uma água, tudo. Aí quando foi um dia... veio na minha cabeça... peguei o facão e comecei a cavar assim... Cavar, cavar... aí veio no meu pensamento, né? “Puxa vida! Já pensou achar um ouro aqui?!” Estou pensando, né? Pensando assim e cavando. Sempre passava ali, sempre mexia com o facão. Tirava aquelas pedras da água. Quando foi um dia passei lá de novo com material pra fazer arco e flecha. Aí eu parei lá, eu cavei de novo. Aí cheguei em casa, tomei um banho, jantei... fui dormir. Sabe o que eu sonhei? Sabe o que eu sonhei? Então eu sonhei. Aí no sonho apareceu... No mesmo lugar que eu estava sentado e no mesmo riozinho. No sonho apareceu uma casinha, assim, bem no meio do mato assim, sabe? Pra cima do riozinho. Uma casinha assim de barro. Aí quando eu olhei tinha uma... tinha uma mulher bem assim na minha frente de pé, né? Uma mulher vestida tudo de branco assim... e com aquela coisa na cabeça, né? Que é... não sei... eu sei que era muito brilhoso. Aí essa moça falou pra mim assim, “o meu pai tá chamando você. Meu pai tá chamando e eu vim te levar lá pra você conhecer e ele quer conversar com você.” Aí ela pegou e falou assim, “vamos lá?”. Pegou no meu braço. Pegou na minha mão e me levou. Aí quando eu chego lá, cheguei na porta assim pra entrar. Tinha uma cortina... eu abri a cortina, eu vi um... [rindo] sei lá o que que era aquilo lá que tava sentado. Nossa, levei um susto! Eu entrei, ele tava... ele tava de costa olhando bem assim, do lado assim. Aí eu cheguei, ele tava de costa pra porta, né? Aí eu não vi o rosto dele. Só vi mesmo as costas dele. Ele me mostrou, falou assim, “olha aqui, ó. Aqui, nessa parte aqui, ó. Nessa parte aqui é tudo ouro, ó. Tudo, tudo isso aqui” Peça até em cima assim, sabe? Até o teto. Tinha medalha, tinha aqueles troféus, tudo brilhando, sabe? Ele falou assim, “Escolhe um desse aqui. Escolhe um desse.” Aí eu peguei e ele falou “Só que tem uma coisa que eu já vou avisar. Você vai escolher um desse aqui, desse ouro aqui, mas você vai ter que casar com a minha filha”. Ele falou assim pra mim. “Tem que casar com a minha filha e... aí você nunca mais, nunca mais você vai precisar de dinheiro. Você vai ficar rico, você vai... você vai ter as coisas, tudo. Mas só que você tem que casar com a minha filha.” Aí eu peguei e falei assim, “nossa, e agora?”. E agora pra mim sair de lá? Aí eu criei coragem e falei pra ele que não ia casar não. Não ia casar não, já tinha a minha família, né? Falei assim, “não, não vou casar não que eu já tenho a minha mulher, minha esposa e tenho a minha família. Não vou casar não”. Aí ele pegou e falou assim “Então você não vai casar? Então você não vai pegar nenhum desse aqui, ó. E nunca mais também você vai lembrar disso. Você esquece disso. Se não, se você continuar desse jeito você vai... Não, não, não... Não vai estar bom pra você não.” No outro dia acordei, fiquei pensando. Fiquei pensando, pensando... Assim não... É coisa ruim, não é coisa boa não. [...] Aí nunca mais até hoje. Nunca mais pensei de ficar rico e... mexer com rio, onde tinha as pedras, nunca mais também. (Elias Vera Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)<sup>27</sup>

O relato de Vera Mirim mobiliza os elementos da escolha, da riqueza e do corpo de forma complementar às reflexões de Jera. Enquanto a reflexão de Jera vai no sentido de mos-

<sup>27</sup>O mesmo episódio onírico também foi registrado por Keese dos Santos (2021: 185-6).

trar como a escolha original não está necessariamente dada e a diferença entre *jurua* e guarani não deve ser essencializada, pois depende da trajetória de cada pessoa, o sonho de Vera Mirim exemplifica como uma escolha poderia tê-lo feito atravessar ao outro lado dessa diferença. No sonho, o cenário está ligado à atividade econômica de extração de recursos da mata que então consistia no sustento do narrador. Desperto, ele parava no rio para descansar com os materiais que havia coletado, e começou a pensar que poderia achar ouro no rio e assim ficar rico. Esse pensamento o levou a um sonho em que lhe foi oferecida uma escolha de transformação corporal (implicada no casamento com a filha de um ser desconhecido) que o tornaria rico, mas que ele recusou. Sua recusa deixa claro que só seria possível acessar essas riquezas com o casamento e a transformação, o que ele rejeita não apenas em sonho como também na vida. A associação entre a mudança no modo de vida (tornar-se rico) e a transformação corporal (através do casamento), introduz a ideia de que os corpos, como concebidos pelos Guarani, estão sujeitos a transformações pelo modo de vida que exercem, e esse modo de vida, por sua vez, é resultado de escolhas feitas pelas pessoas. Mais do que isso, o relato mostra que essas escolhas entre modos de vida e transformações corporais podem estar postas para qualquer pessoa, um Guarani pode se ver confrontado com a escolha de se transformar em *jurua*.

O geógrafo guarani kaiowá Eliel Benites exemplifica essa mesma questão ao mostrar como o processo de chegada dos não-indígenas no território Kaiowá e Guarani fez com que esse mundo fosse transformado de forma profunda e irreversível. Os não-indígenas trazem consigo um potencial destruidor incontido que rapidamente arrasa com os mundos Kaiowá e Guarani. A transformação da paisagem das matas para pastos e monoculturas, a exaustão dos recursos naturais na área reservada aos indígenas, e o emprego dos indígenas como mão-de-obra para os não-indígenas, resulta na perda de sentido dos lugares para os Guarani, e também na consequente “[...] mudança dos pensamentos e dos corpos guarani e kaiowá – porque foram modelados por esses novos trabalhos, explorando a sua força de trabalho e reorientando os desejos de futuro” (Benites, 2021: 59). O espaço e seus elementos são entendidos como uma extensão dos corpos guarani, a destruição deles, portanto, é como uma mutilação dos corpos guarani (Benites, 2021: 190). Essa situação de subordinação à lógica de mercado gera ao longo do tempo uma crescente sedentarização e dependência com relação a produtos vindos da cidade, o que também transforma os corpos que passam a viver, se alimentar, se vestir e se relacionar de outras formas, esquecendo as formas tradicionais (Benites, 2021: 64, 181). Fica claro assim como para os indígenas o corpo é construído cotidianamente na relação com o espaço e com os outros seres e elementos que dele participam. Corpo, espaço e modo de viver estão intrinsecamente relacionados.

De forma semelhante, anciões a'uwẽ comparam os não-indígenas a formigas que destroem o espaço do cerrado onde esse povo indígena vive, assim como esses insetos que atacam suas plantações. Suas incessantes obras, como nas centrais hidrelétricas existentes e projetadas sobre o território a'uwẽ, são evidência de sua ganância e seu potencial destrutivo. Nunca se satisfazem com o que já tem e tampouco se importam com as vidas que destroem para conseguir mais daquilo que almejam (Urebete; Monteiro; Ribeiro, 2022).

Assim, se a separação entre Guarani e *jurua* é enunciada pelos próprios Guarani, ela não é estanque. Mais do que uma separação entre pessoas, ela é uma separação entre jeitos de viver, entre o *nhandereko*, o modo de vida tradicional Guarani com toda sua riqueza e aspectos, e o modo de vida *jurua*, também múltiplo e diverso, mas cujos aspectos relevantes para a oposição são muitas vezes resumidos pelos próprios Guarani nos rótulos “capitalismo” e “consumismo”. Se em certa medida essa separação se enuncia nos corpos, esses corpos tampouco devem ser entendidos como realidades imutáveis, mas sim como corpos em constante transformação através da alimentação e do convívio segundo os valores do *nhandereko*, com semelhantes e em espaços específicos. Formas parecidas de pensar a diferença entre indígenas e não-indígenas através de modos de vida e valores também podem ser verificadas entre outros povos indígenas, como entre os Kalapalo, da região do Alto Xingu (Novo, 2018: 38-9, 218), ou entre os povos do Alto Rio Negro que eventualmente habitam a cidade de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas (Lasmar, 2005). É possível ainda, como feito por Cristiane Lasmar (2005: 147) no contexto do Alto Rio Negro, associar, de forma genérica, esses modos de vida a seus respectivos espaços, estando o modo de vida não-indígena associado ao espaço da cidade e o modo de vida indígena ao espaço das aldeias ou comunidades. Dentre várias de suas características, o espaço da cidade é considerado problemático porque é visto como um local de solidão, de quebra de relações familiares, de valores individualistas, por oposição ao espaço das aldeias, lugar do parentesco, do cuidado e dos valores comunitários (Novo, 2018: 177). Ainda que essa associação não seja necessariamente rígida, podendo haver casos de pessoas vivendo uma proximidade com o modo de vida indígena na cidade ou vice-versa, me parece que ela ecoa o modo guarani de ver a relação entre espaço e modo de vida, tão bem representado no pensamento de Benites (2021). Cito mais um trecho da fala de Jera Poty Mirim, que ilustra o contraste entre o espaço da cidade e das aldeias, e a necessidade de dinheiro para fazer qualquer coisa no primeiro espaço:

[Jera] A nossa vida na aldeia é isso: você tem muita coisa que em qualquer momento... não tem que lidar o tempo inteiro com dinheiro. Daí quando eu vou para cidade, é tudo dinheiro. Então a água que você vai beber, que na aldeia a gente tem vontade vai e pega, assim, em qualquer lugar, na sua casa, na sua aldeia, na casa de reza, lá embaixo, na roça e tal, na cidade não é assim. Você tem que ter dinheiro, você tem que pagar, se não você não tem. E aí então o que acaba acontecendo, o que acontece, que o *xeramôî* fica super bravo, é isso, a cultura de *jurua* então é movida pelo poder do dinheiro sobre as pessoas. E sobre tudo que existe. Como utensílios, itens, tipo, necessidades até básicas, né? (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

Fica claro no trecho acima que, do ponto de vista dos Guarani, a importância dada ao dinheiro pela cultura dos *jurua*, colocando-o como uma condição até mesmo para a satisfação de necessidades básicas como acesso a água, é descabida, provocando não apenas estranhamento como também irritação com a falta de senso que é atribuir esse poder ao dinheiro. Assim, por mais que hoje dependam de dinheiro e vivam cercados por um sistema econômico de mercados capitalistas, os Guarani fazem questão de marcar esses elementos como exógenos a seu modo de vida e seu território, constantemente apontando uns aos outros seus perigos. A própria forma como os Guarani usam o dinheiro em suas vidas é também uma construção ativa dessa separação entre si mesmos e os *jurua*. Os Guarani têm estratégias peculiares para obter e lidar com dinheiro que ensinam não apenas a marcação de diferenças com relação aos mercados capitalistas e à cultura do consumismo, mas também a construção de uma forma própria de resistir ao seu avanço.

### **Alianças possíveis com os *jurua***

Entre os Guarani que conheço, embora em certos casos exista uma desconfiança (fundada) com relação aos *jurua*, sobretudo os desconhecidos, há também uma abertura (às vezes maior, às vezes menor) para receber e se relacionar com aqueles que cheguem com respeito e disposição para dialogar, como na fala anteriormente citada de Jera, reconhecendo que os *jurua* não são todos iguais. O distanciamento com relação aos *jurua* ou mesmo a busca de uma espécie de invisibilidade cultural pelos Guarani, são estratégias comuns que evitam que os aspectos negativos do modo de vida desse povo venham a interferir com o *nhandereko*. Essa desconfiança com relação aos *jurua*, em casos extremos, pode mesmo ser essencializada, atribuindo não apenas aos não-indígenas suas características negativas, como às vezes também

contra pessoas de origem mestiça, que habitam algumas aldeias Guarani. Ter origem mestiça, ou mesmo simplesmente estar entre os mundos guarani e *jurua* de forma insegura, sem se sentir firme ou pertencente em nenhum dos dois, é um fator de sofrimento para alguns Guarani, sobretudo jovens. Na Tenonde Porã, me parece que a abertura para o diálogo e parceria com os *jurua* é mais acentuada do que em outras localidades habitadas pelos Guarani, não apenas pela proximidade intensa com a grande metrópole e os milhões de *jurua* que nela vivem, como também pelo caminho trilhado por suas famílias e lideranças ao longo de anos, caminho que em diversos momentos levou a alianças com determinados *jurua*. De forma geral, sobressai dessas relações de parceria com os *jurua* a busca dos Guarani por conhecer esse mundo de modo a poderem colocar eventuais conhecimentos e recursos vindos dele a serviço do *nhandereko*.

No fim das contas, tanto a abertura quanto o distanciamento com relação aos *jurua* são talvez apenas mais uma manifestação desses dois caminhos os quais os Guarani trilham, adotando uma ou outra postura conforme entendem adequado a cada situação. Grosso modo, quando entendem que é possível aproximar os *jurua* do *nhandereko* sem perigo, o fazem, mas quando entendem que há perigo de se aproximarem do modo de vida *jurua*, se afastam.

Embora entre os Guarani existam casamentos com pessoas de fora (*jurua*), esses casamentos não são muito comuns e a opinião da maioria dos indígenas que conheço tende a apontar que esse tipo de casamento é em geral visto como tabu. O sonho anteriormente relatado de Elias Vera Mirim, ao associar a possibilidade de casamento com a filha de um ser desconhecido a uma transformação corporal e o abandono de sua atual família, exemplifica o perigo de transformação (*jepota*) que pode advir de casamentos, perigo esse que os Guarani em geral associam aos casamentos com não-indígenas. Assim, o motivo desse tabu sobre os casamentos com não-indígenas me parece ser justamente a percepção dominante entre os Guarani de que esses casamentos implicam a adoção de um modo de vida *jurua* em detrimento do *nhandereko*; ou seja, implicam em se tornar *jurua*, não em “guaranizá-lo”. É frequente ouvir dos Guarani a afirmação de que as pessoas que querem viver como *jurua* deveriam ir logo morar na cidade. Existem também explicações e argumentos de ordem corporal para a interdição desses casamentos, que, assim como a transformação já mencionada, podem acarretar adoecimento e mesmo morte das pessoas envolvidas pela incompatibilidade de seus corpos e de seus espíritos (*nhe'ë*)<sup>28</sup> (Macedo, 2017).

<sup>28</sup>Vale notar que a frequência desses casamentos com *jurua* ao longo da história é também um dos fatores que diferencia o grupo que venho chamando de Guarani (predominante da parcialidade Mbya) dos Tupi, ou Tupi-Guarani (também identificados com a parcialidade Nhandeva) com quem coabitam muitos territórios no estado de São Paulo e que têm algumas famílias presentes na TI Tenonde Porã.

Em contraste, os casamentos de Guarani com *jurua* que conseguem de algum modo superar esse tabu são justamente aqueles em que o modo de vida *jurua* não se sobrepõe ao *nhandereko*, ao menos não ao ponto que se entenda que os valores fundamentais do *nhandereko* se encontrem ameaçados. Esses casamentos parecem se aproximar daquilo que Peter Gow (2006) mostrou ocorrer na região do baixo rio Urubamba, no Peru, onde o casamento com pessoas de fora da comunidade é uma estratégia para aproximar diferenças, reduzir perigos, angariar recursos e, assim, perpetuar o parentesco e a comunidade. Longe de estarem preocupados com a preservação de uma intangível “cultura”, os nativos do Baixo Urubamba demonstram preocupação com a perpetuação de suas famílias e valores através da construção cotidiana do parentesco. “As pessoas nativas temem a perda de seus filhos, não de sua ‘cultura’” (Gow, 2006 [1991]: 215). Os casamentos podem, assim, ser também uma forma de “guaranizar” certos *jurua*, fazendo o movimento inverso daquele considerado perigoso.

Em sua maioria os Guarani têm uma série de outras estratégias para reduzir os perigos da proximidade com os *jurua* e firmar com eles alianças mais ou menos duradouras. Para se aproximar de um *jurua* específico ou de um grupo de *jurua*, os Guarani em geral começam a tratá-los da mesma forma como tratam uns aos outros, testando assim a reação desses *jurua* aos costumes guarani e dando a entender a abertura para uma proximidade maior. O domínio da língua portuguesa, ou por outro lado a vergonha em falar nessa língua, são fatores cruciais para esse tipo de aproximação. Como é de se esperar, aquelas pessoas que dominam melhor o português e não têm vergonha de falar nessa língua têm mais facilidade em se aproximar dos *jurua*, já que são raros os *jurua* que de fato são capazes de se comunicar na língua guarani, enquanto as pessoas que têm vergonha ou dificuldade de falar em português parecem mais raramente conseguir se relacionar de forma amistosa com os *jurua*. Quando isso acontece, pessoas que em outras circunstâncias podem parecer quietas e reservadas se tornam brincalhonas e as risadas, corriqueiras no cotidiano guarani, se tornam mais presentes e abertas, seja com relação a situações vividas pelos indígenas e/ou pelos *jurua*. Saber rir de si mesmo é uma habilidade quase que indispensável para se estar entre os Guarani. Em minha experiência com eles, já passei e ainda passo às vezes por situações de aproximação como essas. Embora muitas pessoas me conheçam e eu tenha com algumas delas relações próximas que passam pelo compartilhamento de alimentos, troca de presentes, visitas e brincadeiras, há ainda muito mais pessoas às quais eventualmente venho a encontrar que pouco ou nada me conhecem. Quando tenho algum assunto a tratar com essas pessoas no âmbito do meu trabalho na Funai, inicialmente a conversa costuma ser mais direta e distante, resumindo-se ao assunto que precise ser tratado (geralmente questões de *kuaxia*). Não raro, as pessoas sequer memorizam meu nome,

se referindo a mim apenas como “Funai” ou trocando meu nome com o de algum outro *jurua*. Contudo, uma vez que já tenha me encontrado com a mesma pessoa algumas vezes e especialmente se a questão que vínhamos tratando tiver sido resolvida de forma satisfatória, aos poucos as pessoas vão se tornando mais brincalhonas, às vezes oferecem comida ou presentes, e se mostram mais dispostas a falar de suas vidas e do cotidiano da aldeia (ainda que continuem confundindo meu nome).

Uma postura dos não-indígenas que costuma gerar desconfiança entre os Guarani é a assertividade e ansiedade com que muitas vezes se colocam nas conversas, querendo logo respostas para suas perguntas e não demonstrando saber ouvir. Tal postura arrogante leva em geral a respostas condescendentes e/ou lacônicas por parte dos Guarani, que parecem querer simplesmente se livrar o quanto antes da presença desses *jurua*. Por outro lado, quando se demonstra capacidade de ouvir e respeito no diálogo, os Guarani costumam responder da mesma forma, se dispondo a ouvir aquilo que está sendo dito e colocando seu ponto de vista.

É preciso esclarecer aqui que a palavra e o ato da fala são imbuídos de grande importância na cosmologia guarani. Os termos *nhe'ẽ* e *ayvu* na língua guarani compõem inúmeras expressões linguísticas e cobrem muitos sentidos como: palavras, falas e sons emitidos pelos animais, mas também espíritos e falas sagradas. Entre os Mbya, cujos costumes predominam na TI Tenonde Porã, *ayvu* se refere à palavra e ao ato de falar cotidiano, enquanto *nhe'ẽ* remete às palavras sagradas faladas no contexto das casas de reza, uma fala espiritual. *Nhe'ẽ* denota também o espírito de cada pessoa, sua alma-nome vinda das moradas divinas. Porém como Sandra Benites (2020) relata, em sua aldeia de origem no estado do Mato Grosso do Sul, *nhe'ẽ* é a palavra usada cotidianamente, e *ayvu* denota palavra sagrada, invertendo-se assim os contextos de uso dos Mbya. A inversão operada mostra que apesar de suas nuances e usos em cada contexto, “[e]ssas duas palavras – *ayvu* e *nhe'ẽ* – significam, no fundo, a mesma coisa” (Benites, 2020: 37). Assim, embora a fala considerada explicitamente sagrada seja aquela proferida no contexto das casas de reza (*opy*), de alguma forma toda palavra é imbuída dessa sacralidade para os Guarani. Benites traz uma série de exemplos importantes sobre a relação dos Guarani com a palavra. A autora nota que o uso da “palavra à toa” não é bem visto, já que implica no desperdício de algo que é considerado sagrado, acrescentando que “[a] maioria dos Guarani não gosta de pessoas que falam muito, que emitem muitas palavras sem necessidade. Estas pessoas não são bem vistas: segundos os anciãos(ãs), são pessoas que têm dificuldade de concentração.” (Benites, 2020: 40). Observa também que certas palavras exigem cuidado, pois podem “encantar” a pessoa, o que, se entendi bem, pode ser lido como uma capacidade de agência da própria palavra, independente da vontade de quem a profere, mas conectada

com seu sentimento. Exemplo disso é a orientação de que mulheres grávidas jamais digam qualquer coisa no sentido de que não querem o(a) filho(a), pois isso pode causar adoecimento e mesmo morte para a criança que virá (Benites, 2020: 40). A palavra, para os Guarani, carrega consigo um componente de sentimento da qual é indissociável, podendo transmitir coisas muito diferentes conforme os sentimentos com os quais são ditas.

O trabalho nas aldeias pela Funai, no que diz respeito a essa relação com a palavra, por vezes oscila entre duas situações: sobretudo em aldeias menores ou nos contextos em que visitamos a casa de alguma família é possível estabelecer uma escuta e diálogo que se aproxima dos valores guarani de respeito à palavra e à pessoa, porém em outros casos, principalmente quando a demanda de trabalho é grande e muitas pessoas nos procuram, fica mais difícil estabelecer esse diálogo com todos e a relação se torna mais distante e burocrática, mais próxima da dinâmica dos *kuaxia*.

A abertura para a aproximação com os *jurua* passa também pelo oferecimento de refeições para serem compartilhadas, ou pelo compartilhamento de outros costumes e espaços, como fumar cachimbo (*petỹgua*) e tomar erva-mate (*ka'a*) ao pé do fogo, conversar sobre os sonhos, ou mesmo frequentar a casa de rezas (*opy*). As pessoas que respondem a essa abertura de forma recíproca e demonstram respeito e capacidade de transitar pelo cotidiano dos costumes guarani, em geral desenvolvem relações de amizade e parceria com os Guarani, ou ao menos com as famílias com as quais travam essas relações de forma mais próxima. Isso me parece especialmente comum entre as pessoas que trabalham como assessores em suas organizações, como na Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), no Comitê Interaldeias<sup>29</sup>, ou outras associações e organizações não-governamentais, pois se tratam de pessoas que trabalham cotidianamente de forma muito próxima aos Guarani. Essas relações de amizade também se estabelecem eventualmente com pessoas que moram próximas das aldeias e com os funcionários públicos que trabalham nos serviços acessados pelos Guarani, seja na Funai, nas escolas, serviços de saúde, assistência social, ou quaisquer outros. A luta do povo Guarani por demarcação de terras e em defesa de seus direitos tem hoje alguns importantes aliados *jurua* que participam de muitas instâncias da luta e que mantêm relações próximas de amizade com os Guarani, pois procuram se portar de acordo com os valores dessa cultura, ou ao menos entendê-los e respeitá-los. De forma inversa, um Guarani que se porte mal com seus parentes e vizinhos, desrespeitando os valores da vida comunitária, pode ser repreendido e não será tolerado inde-

<sup>29</sup>A Comissão Guarani Yvyrupa congrega os Guarani das regiões sul e sudeste do Brasil na defesa de seus direitos e territórios. O Comitê Interaldeias é uma organização que representa os Guarani de 5 Terras Indígenas afetadas pela passagem de linha férrea sob concessão da empresa Rumo Logística, e visa representar os interesses dessas comunidades no âmbito das medidas de compensação e mitigação dessa operação (vide capítulo 6).

finidamente, podendo chegar a ser isolado do convívio comunitário, e sendo invariavelmente comparado ao modo de vida grosseiro dos *jurua*.

Uma outra estratégia para aproximar os *jurua* e trazê-los para o lado da luta guarani, mesmo quando não há essa proximidade cotidiana do trabalho, está na recepção de turistas nas aldeias, que visa mostrar um pouco do modo de vida guarani aos visitantes; nas palestras feitas por muitas das lideranças guarani, em que falam de sua cultura e modo de vida; bem como outras estratégias de comunicação através de vídeos, veículos de jornalismo, campanhas etc. Os Guarani parecem assim estar interessados no “[...] cultivo da proximidade física e da descontinuidade ontológica em relação aos *jurua*, manejando as ambivalências e perigos desses intercâmbios” (Macedo, 2009: 175). Proximidade física para permitir alianças e o acesso às coisas e conhecimentos que se quer e precisa, para fortalecer a defesa de seus direitos, descontinuidade ontológica porque é no modo de vida *jurua* que os Guarani enxergam o maior dos perigos.

Assim, quero reforçar que a perspectiva dos Guarani da TI Tenonde Porã sobre a relação com os *jurua* e seu modo de vida procura via de regra manter a consciência de que, por mais que muitos problemas e perigos advenham dessa relação, há sempre margem para transformações ou esquivas desses perigos a partir da ação dos próprios Guarani. Isso não exime os *jurua* da responsabilidade por muitos dos problemas existentes na terra hoje; a doença de muitos territórios é, sem dúvidas, resultado do modo de vida predatório comandado pelos mercados capitalistas. Como observam os Kaiowá e Guarani, a chegada dos não-indígenas resulta de certa forma na morte da terra, com fenômenos como o desmatamento, a poluição e a destruição de nascentes (Benites, 2021: 150-1). Mas eles também reconhecem que o problema das aldeias ou territórios muitas vezes está nas próprias pessoas que ali vivem, por isso a figura das lideranças, que dão exemplo aos demais, é tão importante para que se viva bem nas aldeias (Benites, 2021: 142-3). Ao caminharem parcialmente pelo mundo dos *jurua*, os Guarani se percebem como agentes que traçam seus próprios caminhos de vida, nos quais podem haver erros e acertos. Há sempre espaço para a agência indígena e para a transformação; tendo optado por andar pelo caminho dos *jurua*, também podem optar por voltar ao caminho do *nhandereko*. A perpetuação dos valores tradicionais depende da ação e das escolhas das pessoas em seus caminhos de vida, estabelecendo relações que estão sempre inseridas em contextos espaciais e temporais.

### **Olhares indígenas sobre os não-indígenas**

Para colocar em perspectiva e entender melhor o modo como os Guarani se relacionam com os *jurua* e seu modo de vida, é interessante olhar também para a maneira como outros povos indígenas pensam e lidam com essa relação. O modo como diferentes povos indígenas lidam com os não-indígenas e sua sociedade já foi objeto de muitos estudos antropológicos. Como dito na introdução desta tese, desde pelo menos a década de 1950, pesquisadores estavam interessados nessa relação e no problema empírico que emerge do contato entre sociedades indígenas e a sociedade nacional. Contudo, esses pesquisadores adotavam uma perspectiva que talvez fosse mais sociológica do que propriamente antropológica, já que abordavam o problema a partir da inserção dos povos indígenas numa sociedade nacional que os englobava, não estando necessariamente focados em entender o ponto de vista dos próprios povos indígenas sobre a situação em que se encontram.

Dentre os estudos etnológicos que se inserem numa tradição de preocupação com o ponto de vista indígena, embora a questão do contato entre indígenas e não-indígenas apareça quase sempre de maneira ao menos tangencial nos estudos, foi na virada para o século XXI que o tema chegou com mais força em uma série de estudos antropológicos. Um dos marcos desse interesse da antropologia pelo tema é a coletânea “Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”, organizada por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. Na introdução ao volume, Albert aponta que ele surge “[...] de uma insatisfação com o parco interesse antropológico pelo pensamento indígena sobre os fatos e efeitos das ‘situações de contato’ [...]” (Albert, 2002a: 9), deixando claro desde o começo que se trata, portanto, de olhar para essas situações privilegiando o pensamento e criatividade indígena para lidar com elas, por oposição à perspectiva dos não-indígenas. Trata-se de uma inversão evidenciada no próprio título da coletânea, já que a ideia de “pacificar” era historicamente empregada pelos não-indígenas para descrever as fases iniciais do contato com alguns povos considerados mais agressivos ou avessos ao contato, muitas vezes chamados de “índios bravos” nos contextos regionais de contato. Em termos analíticos, o autor e organizador da coletânea advoga pela integração de aspectos históricos, políticos e simbólicos para a produção de análises que sejam capazes de articular a diversidade das experiências e interpretações indígenas sobre o contato, bem como ir além de oposições reducionistas, conciliando mito e história, estrutura e estratégia, invenção e tradição (Albert, 2002a: 10).

Em seu próprio artigo no volume, Albert nos lembra que as definições de “índio” e “branco” são dinâmicas e reflexivas, se afetando mutuamente pela concepção que cada grupo tem do outro e pela imagem de si vista a partir do outro (Albert, 2002b: 241). Ao abordar a experiência de contato dos Yanomami, o autor relata uma mudança de foco de uma postura

inicial que se preocupava em qualificar os brancos como sub-humanos e bárbaros, para uma outra preocupada mais em incluir os Yanomami dentro dos modelos de etnicidade dos não-indígenas. Ou seja, a passagem de “[...] um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade [...]” (Albert, 2002b: 242). As noções de “branco” e “indígena” são, portanto, construídas a partir de uma relação recíproca e dinâmica que envolve as representações que um polo faz do outro, mas também incorpora de alguma forma as representações que esse Outro faz sobre o Nós. É nessa relação que se abre a possibilidade de um discurso xamânico sobre o modo de vida não-indígena, caracterizado sobretudo a partir de sua forma de se relacionar com o mundo enquanto objeto; em outras palavras, é aí que pode nascer uma “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert, 2002b).

O acesso aos bens manufaturados dos não-indígenas e sua inserção nas redes de relações indígenas é um dos temas mais férteis quando se trata dessas situações de contato. Em muitos casos, a chegada dos bens precede o contato direto com os não-indígenas, se dando através de redes de trocas entre diferentes comunidades indígenas ou de encontros fortuitos com itens abandonados (Howard, 2002: 31-2, Novo, 2018: 57-8). Um exemplo contemporâneo disso foi noticiado em 2014 na TI Kampa e Isolados do Alto Rio Envira, estado do Acre. Quando um grupo indígena isolado iniciou contato com grupos indígenas vizinhos já contatados, uma série de bens foram encontrados com eles, dentre os quais uma carteira com o brasão do Corinthians<sup>30</sup>. A origem desses itens, assim, nem sempre é associada aos não-indígenas. Entre os Guarani, como visto, as mercadorias dos não-indígenas são consideradas cópias perecíveis de objetos existentes nas moradas divinas e têm, portanto, uma origem comum aos objetos tipicamente guarani (Pierri, 2018). Do ponto de vista das histórias de criação, a diferença entre os objetos dos não-indígenas e dos Guarani estaria assim somente na escolha original feita por cada grupo em um tempo primevo e na conseqüente capacidade de (re)produzir os bens escolhidos. Da mesma forma, os Wajãpi entendem que as capacidades tecnológicas dos brancos têm origem nos atos do demiurgo *Janejar*, o que serve como argumento para que esse povo reivindique, através de uma série de discursos e narrativas, a distribuição, ou melhor, a devolução desses itens para eles que são as verdadeiras criaturas de *Janejar* (Gallois, 2002). Outros povos, como por exemplo os Wai-wai, também situam a origem de muitas mercadorias em narrativas que não envolvem a figura dos não-indígenas (Howard, 2002: 36).

As epidemias de diferentes doenças trazidas pelos europeus para o continente americano não raro também são peça importante do repertório do contato dos povos indígenas com os

<sup>30</sup>Vide a notícia “Carteira do Corinthians é encontrada com índios isolados no AC” do portal G1, disponível em <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2014/07/carteira-do-corinthians-e-encontrada-com-indios-isolados-no-ac.html>. Acesso em 14 de abril de 2023.

não-indígenas. Sem entrar em grandes detalhes sobre as interpretações indígenas dessas epidemias<sup>31</sup>, é preciso notar a relação entre as mortes por elas causadas e o avanço da empreitada de ocupação dos territórios indígenas por não-indígenas. Não é preciso voltar ao passado para vermos exemplos disso, basta olhar a crise sanitária em que se encontram os povos Yanomami, situação que, embora já exista há muitos anos, se agravou durante o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro e ganhou as manchetes no início do ano de 2023<sup>32</sup>. É patente nesse caso a relação entre a ocupação crescente e predatória de garimpeiros no território Yanomami, e a proliferação de doenças e deterioração das condições ambientais e alimentares dos indígenas.

Quando se trata da troca direta com os não-indígenas, há um certo senso comum que pinta os indígenas como ingênuos, como se fossem simplesmente seduzidos pelos bens “tecnologicamente superiores” dos não-indígenas, sem qualquer capacidade de valoração “correta” desses bens e, portanto, facilmente enganados pelos não-indígenas. Contribui com esse ponto de vista a experiência histórica dos postos de atração do SPI/Funai, anteriores à atual política de não-contato adotada pelo órgão, os quais distribuíam uma série de mercadorias (tais como ferramentas, armas de fogo, tecidos e outros objetos) aos povos indígenas em suas áreas de atuação com a finalidade de atraí-los aos arredores do posto, fosse para liberar suas terras para empreendimentos ou com o intuito de protegê-los de eventuais perigos e doenças advindos desses mesmos empreendimentos e da situação de contato (Gallois, 2002; Teixeira Pinto, 2002). Nos dias de hoje, a distribuição e circulação de mercadorias entre povos considerados de recente contato<sup>33</sup>, embora não mais calcada nas mesmas premissas que as das frentes de atração de outrora, segue sendo uma das questões mais difíceis e cruciais com as quais o trabalho indigenista com esses povos deve lidar, como bem demonstra a pesquisa de Juliana Oliveira Silva (2022) entre os Korubo da TI Vale do Javari.

Essa distribuição de objetos por parte do órgão indigenista se tornou não somente aceita como também esperada por muitos povos, gerando uma certa percepção de “dependência”

<sup>31</sup>Note-se que essas interpretações não se resumem a uma simples separação entre “doenças de branco” e “doenças de indígena” (cf. Buchillet, 2002).

<sup>32</sup>Vide, dentre muitas outras matérias, as seguintes no portal da Agência Pública: “Crianças Yanomami morrem 13 vezes mais por causas evitáveis do que média nacional” (<https://apublica.org/2022/12/criancas-yanomami-morrem-13-vezes-mais-por-causas-evitaveis-do-que-media-nacional/>), “‘Só comparável à África Subsaariana’: um terço das crianças Yanomami têm déficit de peso” (<https://apublica.org/2023/01/so-comparavel-a-africa-subsaaariana-um-terco-das-criancas-yanomami-tem-deficit-de-peso/>), e “‘Os Yanomami continuam morrendo’: emergência completou 1 mês, longe de acabar” (<https://apublica.org/2023/02/os-yanomami-continuam-morrendo-emergencia-completou-1-mes-longo-de-acabar/>). Acessos em 01 de maio de 2024.

<sup>33</sup>Antenor Vaz, que trabalhou durante anos na Funai com políticas para povos indígenas isolados e de recente contato, apresenta a seguinte definição para o conceito de “recente contato”: “São considerados recém-contatados os povos ou segmentos indígenas que estabeleceram contato recente com segmentos da sociedade nacional, bem como grupos indígenas com reduzida compreensão dos códigos e valores das sociedades nacionais majoritárias para fazer frente às situações de vulnerabilidade que ameaçam a integridade física, social ou psicológica desses povos.” (Vaz, 2011: 20).

entre esses povos e os postos do órgão, bem como transformações na cultura material dos mesmos (cf. Milanez, 2015; Novo, 2018: 61-2). A “cultura” indígena aparece desse ponto de vista como algo reificado que deve ser continuamente performado por seus detentores, ou, do contrário, pode ser perdido. De tanto repetido, esse ponto de vista já foi incorporado por muitos povos indígenas que adotam na relação com a sociedade nacional posturas ciosas de determinados elementos e performances culturais como marcas distintivas de sua etnicidade e de seus direitos enquanto indígenas (Carneiro da Cunha, 2009), da mesma forma como utilizam certos elementos como marcadores de diferença nas relações entre diferentes povos e comunidades. Por esse motivo, a incorporação de mercadorias dos não-indígenas no cotidiano das vidas indígenas é às vezes vista, por indígenas e não-indígenas, como algo prejudicial, pois levaria a perda da “cultura” pela transformação do modo de vida e de sua performatividade. Os Guarani, como visto, não costumam pensar dessa forma, já que entendem que as coisas e mercadorias dos *jurua* têm uma origem comum com as coisas tipicamente guaranis nas moradas divinas. Além disso, os Guarani, como outros povos indígenas, não entendem seu modo de vida simplesmente como um conjunto de elementos e características estáticos, mas sim como uma forma de se relacionar com coisas, seres e territórios, pautada por certos valores. Assim, faz parte do modo de vida guarani nos dias de hoje a utilização de coisas produzidas pelos *jurua* para fortalecer o *nhandereko* e seus valores.

Ainda que seja imperativo reconhecermos os graves impactos causados sobre os modos de vida indígenas pela pressão das relações econômicas, muitas vezes exploratórias, com a sociedade não-indígena, é preciso também deixar claro que os povos indígenas são agentes nessas relações e não meros espectadores ou objetos. Os povos indígenas frequentemente buscam o contato com os não-indígenas de forma ativa, tentando estabelecer relações que de seu ponto de vista são interessantes, mas que nem sempre coincidem com as expectativas dos não-indígenas para essas relações (Novo, 2018: 57). A inserção de dinheiro e mercadorias nas vidas dos povos indígenas por si só, não é necessariamente vista por esses povos como uma transformação de seus modos de viver. Tampouco os povos indígenas recebem de forma passiva os bens advindos dessas relações, mas sim os reinventam e ressignificam constantemente no contexto de seus modos de vida e tradições. Porém, é preciso observar que, quanto mais intenso o fluxo de dinheiro e mercadorias, tanto maior a chance de que sua circulação implique em transformações nos modos de vida indígenas. Entre os Guarani, por exemplo, um dos fatores de transformação do *nhandereko* mais frequentemente observados por eles mesmos está na adoção de hábitos alimentares dos *jurua*, hábitos diretamente ligados à compra de alimentos industrializados através de dinheiro. Em resposta a isso, as comunidades da TI Tenonde Porã

têm buscado não apenas fortalecer práticas agrícolas e alimentares tradicionais, como também têm debatido com frequência entre si os impactos da adoção de hábitos alimentares dos não-indígenas<sup>34</sup>.

É interessante notar também que, mesmo que por si só os bens dos não-indígenas possam implicar alterações na dinâmica das redes indígenas, é quando se estabelecem relações de troca mais diretas e constantes com os próprios não-indígenas que transformações maiores começam a acontecer, como no caso dos postos de atração. Ou seja, não são as coisas em si ou sua capacidade tecnológica que produzem maior estranhamento e alteram mais profundamente as relações e valores, mas sim a forma como os não-indígenas trocam essas coisas com os povos indígenas.

Nesse sentido, entre o povo Cinta-Larga que habita os estados de Mato Grosso e Rondônia, João Dal Poz (2010) relata um crescimento das relações comerciais com não-indígenas tanto para aquisição de alimentos, mercadorias e serviços, quanto na exploração de madeira e minério no território desse povo. Com o aumento dessa dinâmica, o domínio das relações com madeireiros e garimpeiros no território (e dos recursos financeiros obtidos a partir dessas atividades e usados para transações comerciais nas cidades) passa a ser um dos pontos centrais na disputa por poder político entre chefes indígenas (Dal Poz, 2010: 16). Por outro lado, o autor nota também que os usos do dinheiro entre os Cinta-Larga não levaram a uma mercantilização das relações internas a suas comunidades. Ainda que o dinheiro seja ali um dos assuntos que mais interessa a jovens e adultos, ele é incorporado a suas relações no papel da dádiva por excelência. Pondera assim que, embora o uso do dinheiro possa produzir mudanças no modo de vida indígena, não leva necessariamente a incorporação de valores mercadológicos nesse mundo (Dal Poz, 2010: 18-9). A lógica de mercado nem sequer é totalmente incorporada pelos Cinta-Larga nas relações com madeireiros e garimpeiros, uma vez que parece haver uma falta de preocupação de controle por parte dos indígenas nas quantidades extraídas<sup>35</sup>, estando a quantidade de dinheiro e recursos exigida mais ligada a uma dinâmica de ameaças e às necessidades oscilantes das famílias indígenas do que a uma ideia de equivalência entre os bens explorados e o dinheiro pago por eles (Dal Poz, 2010: 21-2).

---

<sup>34</sup>Sobre os temas da alimentação e da agricultura, ver capítulo 4.

<sup>35</sup>É digno de nota, contudo, que a relação estabelecida entre os Cinta-Larga e as pessoas que exploram seu território não parece levar em conta os danos ambientais causados por essas atividades. Isso porque para os Cinta-Larga, como para muitos povos indígenas, o problema dos danos causados à floresta pela ação humana normalmente não se coloca (uma vez que todo impacto ou transformação ambiental que eles mesmos eventualmente provocam através de seu modo de vida é regenerável). Porém, quando se trata da exploração de madeira e minério em escala industrial, esses danos também mudam de escala, o que pode não ter sido levado em conta pelos indígenas no caso.

O modo de uso e o significado dado aos bens manufaturados pelos povos indígenas não é unívoco nem tampouco espelha necessariamente os usos e significados dados aos mesmos objetos pelos não-indígenas. Determinados bens podem ser incorporados em ciclos rituais e relações sociais, como um caso particular de uma lógica mais geral de relação com o outro e a diferença, enquanto outros desses bens podem ser tratados como objetos sem maior importância pelo mesmo povo (Gordon, 2006). Por vezes, a oposição entre os povos indígenas e não-indígenas é relacionada a uma oposição também entre os objetos tipicamente indígenas e aqueles advindos do contato com os não-indígenas (Velthem, 2002). A capacidade de fazer esses itens circularem dentro das redes de troca indígenas também pode ser associada a um controle ou domesticação dos próprios não-indígenas, embora a origem desses objetos nem sempre esteja associada aos brancos (Velthem, 2002; Howard, 2002). Sempre existem possibilidades de domesticação e ressignificação com vistas a quebrar a hegemonia e a opressão da sociedade não-indígena. Entre os Wayana, por exemplo, os bens dos não-indígenas são equiparados a animais caçados ou crianças cativas de guerra, sugerindo assim “[...] que esses bens são simbolicamente concebidos como presas de guerra” (Velthem, 2002: 71). Da mesma forma, entre os Cinta-Larga, a obtenção de dinheiro ocupa um lugar similar ao da caça de animais, sendo o assunto preferido nas rodas de conversa masculinas e mesmo nas exegeses dos sonhos (Dal Poz, 2010: 20-1).

A circulação e uso dos objetos dos não-indígenas está em geral inserida dentro dos contextos e das lógicas tradicionais de troca e reciprocidade indígenas, muito conectadas com as relações de parentesco e com os valores de cada povo. Essas dinâmicas não podem ser exclusivamente atribuídas nem a pressões externas da sociedade não-indígena e nem tampouco a uma dependência das sociedades indígenas com relação a esses objetos. Um aumento no número desses objetos está associado a um aumento nas idas às cidades e no desejo por eles, mas eles também circulam de acordo com uma lógica tradicional de parentesco e bem viver. Nesse sentido, Marina Novo, falando dos usos dos objetos industrializados entre os Kalapalo da aldeia Aiha, na TI do Xingu, observa justamente que “[...] a demanda por esses produtos não responde apenas a necessidades, mas também não se trata apenas de um impulso gerado por pressões externas.” (Novo, 2018: 56). Naquele contexto, os não-indígenas são tidos como os “donos” desses objetos e, como tais, cabe a eles fazê-los circular, estabelecendo relações duradouras de troca que do ponto de vista indígena são a forma correta dessa circulação. Porém, os não-indígenas também são percebidos pelos Kalapalo como gananciosos e egoístas, resultando em falhas na dinâmica de troca e circulação desses objetos, o que leva os indígenas a adotar diferentes estratégias para incitar e efetivar essas trocas (Novo, 2018: 76-8).

## Perspectivas sobre valor e dinheiro

A questão do valor dos objetos não-indígenas aparece com frequência na relação dos povos indígenas com os não-indígenas. Contudo, longe de estar subordinado às concepções não-indígenas sobre valor, o valor desses objetos (dentre os quais o dinheiro), para os indígenas, está intrinsecamente relacionado com seu modo de vida, e com valores e objetos tradicionais, bem como com as dinâmicas do parentesco e da produção de pessoas.

O fenômeno do valor e de sua criação recebeu bastante atenção de estudos antropológicos entre povos melanésios que podem nos ajudar a entender como a mesma questão aparece entre os Guarani e outros povos indígenas. A partir do argumento de Marilyn Strathern, por exemplo, podemos notar que não há separação prévia entre pessoas e coisas quando se as observa pelo prisma da dádiva<sup>36</sup>. A relação entre as partes que realizam uma troca dá origem assim não apenas ao valor daquilo que é trocado, como também propicia a ocasião para que os próprios objetos de troca se constituam como tais, destacando-se de seus donos. Dois processos operam de forma complementar nessa relação: a perspectiva e o interesse alheio em determinado objeto, que o torna valioso, e a capacidade da pessoa de destacar e objetificar essa parte de si (seja ela um bem material, um serviço, ou mesmo uma outra pessoa) que é objeto da troca (Strathern, 1992: 178). Strathern faz ainda uma importante distinção entre essa ideia de “destacamento” (*detachment*) e a ideia de alienação, própria ao tratamento das coisas em uma perspectiva mercadológica:

O destacamento deve ser distinguido da alienação, na medida em que o destacamento cria um objeto cujo valor existe *ao mesmo tempo* em relação à sua origem e em ser motivado ou evocado por outro. Partes destacáveis não têm valor intrínseco, pois existem em referência às relações específicas entre aqueles que as transacionam. (Strathern, 1992: 181, tradução nossa<sup>37</sup>, grifos no original)

Em outro trecho, a autora nota também que: “A questão é que a dádiva concretiza dois conjuntos de relações, nomeadamente uma origem passada e uma causa presente, ou o que a

<sup>36</sup>O conceito de dádiva, clássico na antropologia, remete à noção de que as coisas, ao circularem entre pessoas também estabelecem relações entre elas e têm um poder de agência particular (Mauss, 2003 [1923]).

<sup>37</sup>No original: “Detachment is to be distinguished from alienation, in that detachment creates an object whose value exists both in respect of its origin and in being caused or elicited by another. Detachable parts have no intrinsic value, for they exist in respect of the specific relations between the transactors.”

torna parte de uma pessoa e o que a torna destacável” (Strathern, 1992: 186, tradução nossa<sup>38</sup>). O valor de um objeto destacado está, portanto, na relação entre sua origem (quem dá) e o olhar externo que provoca sua doação (quem recebe); valor, nessa perspectiva, é um fenômeno relacional (Munn, 1986; Graeber, 2013).

Um exemplo clássico na antropologia de estudo sobre valor é o trabalho de Nancy Munn (1986). Essa autora constrói seu argumento sobre as práticas dos nativos da ilha de Gawa (na Papua-Nova Guiné) com base nos conceitos de criação e transformação de valor. Nesse contexto, valor para Munn pode ser entendido como a capacidade de produzir “transformações espaço-temporais”, ligando a expansão dessa noção de espaço-tempo ao sentido de valor positivo, e a contração ou destruição ao polo negativo (Munn, 1986: 3-20). Essas transformações espaço-temporais são uma forma de se referir àquilo que hoje a antropologia chama de “relações”, mas não qualquer relação e sim algumas específicas como, por exemplo no caso de Gawa, aquelas que envolvem sua fama em outras ilhas, práticas de hospitalidade, compartilhamento de comida (e outras coisas), trocas rituais etc. De forma geral, me parece que “relação” é um conceito mais simples e adequado para falar sobre essa produção de valor do que a ideia de “transformação espaço-temporal”, pois toda relação para existir precisa estar inserida no tempo e no espaço, ou seja, no mundo. Lembrar disso é importante também porque traz à tona a centralidade do território nas relações e valores indígenas como uma das condições de existência e reprodução das relações valorizadas.

A análise dessa autora sobre a criação de valor positivo em conjunto com as transformações antitéticas que prejudicam esse valor e o impedem de ser criado está muito próxima da relação ambígua que os Guarani têm com dinheiro. Para os Guarani, o valor das relações em que o dinheiro se envolve aparece como resultado de ações que podem em dados momentos contribuir para a criação de valor e em outros para sua destruição. A percepção ou não da presença dos valores do *nhandereko* (ou de seu oposto, os valores *jurua* dos mercados capitalistas) numa relação é o que em geral determina a classificação dessa relação como produtora ou não de valor. Assim como Munn percebe nas relações entre os nativos de Gawa, nas relações dos Guarani com o dinheiro o perigo da retração ou destruição de valor está sempre presente, a busca pelo valor positivo incorre o risco da produção do valor negativo.

Essa ambivalência do dinheiro se relaciona com uma característica mais geral do modo de produção capitalista, entendido como um modo de produção de coisas, relações sociais e pessoas, ou seja, como um modo de vida. David Graeber, citando Marx e Engels, obser-

---

<sup>38</sup>No original: “The point is that the gift realises two sets of relationships, namely a past origin and a present cause, or what makes it part of a person and what makes it detachable.”

va que, se a noção de produção diz respeito não somente à produção de coisas como também de pessoas, a perversidade do modo de produção capitalista reside justamente em subordinar as pessoas à produção de coisas e não as coisas à produção de pessoas (Graeber, 2013: 223). Essa subordinação transforma, sob a ótica guarani, o potencial valor positivo das coisas para produzir relações pautadas no *nhandereko* em valor negativo que produz apenas relações que se conformam ao modo de vida dos *jurua* e dissolvem o *nhandereko*. Nesse mesmo sentido, é reveladora a comparação, feita por um Guarani, de que os não-indígenas são “parentes do dinheiro” (Pimentel, 2012a: 143), já que enquanto os indígenas valorizam as coisas pelas relações humanas e de parentesco que carregam e estabelecem, os não-indígenas parecem valorizar a si mesmos e às relações que estabelecem uns com os outros pela quantidade de coisas e dinheiro que ensejam. Uma parte considerável do desafio que os Guarani enfrentam ao caminhar pelo modo de vida não-indígena está assim em se apropriar dos objetos que circulam nos mercados capitalistas, porém reafirmando a primazia das pessoas sobre as coisas e, em especial, sobre o dinheiro.

Essa noção de valor como capacidade de produzir certas relações valorizadas pode ser observada também entre outros povos indígenas e na forma como se relacionam com diferentes coisas. Entre os Yanomami, Albert observa que os “objetos preciosos” tradicionais estão permanentemente atados a vínculos e obrigações de troca, dos quais derivam seu valor. Sem esse circuito de trocas, esses objetos perdem seu valor e são destinados à destruição e ao esquecimento. Nesse sentido

O destino das mercadorias dos brancos é selado do mesmo modo. [...] É como se, circulando, assumissem por antecipação a morte de seus donos, frustrando, assim, o destino de obliteração que esta encerra (“não se as leva consigo quando se morre”, elas são “jogadas aos outros”); como se, ao não circular, quisessem negar em vão a mortalidade humana (diz-se “você é avarento, mas vai morrer do mesmo jeito”). Daí a perplexidade dos brancos ante o aparente paradoxo da avidez com que os Yanomami procuram adquirir suas *mathipê* [mercadorias] (chocados, na verdade, com a acumulação) e, ao mesmo tempo, do pouco caso com que tratam suas posses (atados, como estão, ao dever de trocá-las continuamente). (Albert, 2002b: 253-4)

Além de falar da dinâmica de circulação e valoração dos objetos dos não-indígenas, o trecho acima também traz a observação do “pouco caso com que tratam suas posses” e da “perplexidade dos brancos” diante desse pouco caso, mas, ao mesmo tempo, da busca constante dos indígenas por esses mesmos objetos. Essa busca, porém, não se dá por uma avareza ou pelo desejo de acumular esses objetos para si, mas sim para que esses objetos possam ser

distribuídos de forma generosa entre muitas pessoas e famílias, de modo a produzir e fortalecer vínculos (Kopenawa; Albert, 2015: 418). Entre os Guarani, me parece que “avidez” não seja o melhor termo para qualificar sua relação com os objetos não-indígenas. Embora eles, sem dúvida, busquem esses objetos e eles façam parte de sua vida cotidiana, há uma certa ética Guarani que é contrária a essa avidez, a esse “querer demais”, como veremos mais adiante. Por outro lado, no que diz respeito ao desapego ou “pouco caso” com relação a esses objetos, os Guarani tem uma relação muito parecida com a dos Yanomami, no sentido de não se apegar demais a determinados objetos e de estarem atados ao dever de trocá-los e compartilhá-los. O desapego material aparece assim quase como uma consequência do processo de valoração indígena dos objetos, que tende a dar mais valor aos objetos pelas dinâmicas e relações entre pessoas que ensejam do que por suas próprias características ou por relações utilitárias. Contudo, certos objetos, sobretudo os de maior valor financeiro e consequente maior dificuldade de obtenção (como eletrônicos e veículos), cada vez mais desafiam esse imperativo do compartilhamento, sobretudo entre as gerações mais novas, que já crescem mais influenciados por essa lógica do uso particular e individual oriunda dos mercados capitalistas e do modo de vida não-indígena. Dessa forma, vê-se como os valores dos mercados vão disputando espaço no cotidiano dos indígenas com seus valores tradicionais, levando a produção de relações que nem sempre são consideradas positivas.

Como exemplo disso, podemos voltar ao caso dos Kalapalo, que indicam a existência em sua comunidade de “[...] um processo de transformação rápido e intenso, relacionado ao acesso ao dinheiro [...]” (Novo, 2018: 18). Essa transformação é caracterizada pela intensa entrada de diferentes objetos industrializados no espaço da aldeia, e começa a ocorrer com o aumento do influxo de dinheiro às famílias Kalapalo proveniente de diferentes fontes, como projetos, salários, programas de transferência de renda, visitantes etc. As particularidades das diferentes fontes de mercadorias e dinheiro se manifestam entre os Kalapalo na distinção entre regimes de circulação bastante distintos entre si (Novo, 2018). A transformação pela qual passam é percebida como uma metamorfose pelos Kalapalo, que afeta seus corpos e modos de viver de forma negativa e semelhante aos perigos associados aos casamentos com não-indígenas citados anteriormente, ecoando a ideia guarani de *jepota*. Embora a TI do Xingu<sup>39</sup> seja uma das TIs mais famosas do país, atraindo grande atenção midiática por sua história, rituais e tradições, esse movimento de transformação só se intensifica de fato a partir da virada do século XX para o XXI, e é caracterizado pela busca de acesso a mercadorias e serviços fornecidos por não-indígenas e, consequentemente, dinheiro. Assim, o dinheiro e as mercadorias apare-

<sup>39</sup>Antigamente chamada de Parque Indígena do Xingu, criada em 1961.

cem como elementos que potencialmente podem levar à transformação, tida como negativa, dos modos de vida indígenas em direção ao modo de vida não-indígena. Do ponto de vista indígena, para que possam produzir relações positivas, é preciso sempre ter atenção para que o dinheiro e as mercadorias sejam colocados a serviço da produção de relações entre pessoas e não o inverso.

Cesar Gordon, tratando dos Xikrin-Mebêngôkre da TI Cateté, no estado do Pará, relata diversos aspectos da percepção desse povo indígena sobre o dinheiro e os não-indígenas. Assim como outros povos, os Xikrin veem os não-indígenas e seu modo de vida como gananciosos por excelência. Ainda que se interessem por seus objetos, desprezam seu modo de vida. O dinheiro é desejado por eles enquanto meio de acesso aos objetos industrializados e outras mercadorias, que, de seu ponto de vista, são as verdadeiras riquezas dos não-indígenas. Assim, todo o dinheiro a que tem acesso é rapidamente trocado por coisas, e suas contas bancárias vivem zeradas ou com saldo devedor. Dentro das comunidades, o dinheiro aparece como uma fonte de tensão, por sua distribuição desigual entre as pessoas, mas também por sua ambiguidade, uma vez que em suas relações de troca o uso do dinheiro pode ser mal visto, por ser associado aos não-indígenas, mas a não circulação do dinheiro é sinal de sovinice, também característica dos não-indígenas e seu modo de vida nada civilizado (Gordon, 2006: 277-94). Assim, as pessoas xikrin que possuem dinheiro se veem colocadas em uma posição quase que inescapável de comparação com os não-indígenas. A solução adotada para esse dilema parece ser a de gastar rapidamente o dinheiro que se possui de modo a se retirar dessa posição, pois ainda que o modo como se gasta o dinheiro possa ser motivo de comparação com os não-indígenas, uma vez gasto o dinheiro a pessoa se encontra, ao menos momentaneamente, fora dessa incômoda comparação.

Ainda outro exemplo do ponto de vista indígena sobre o dinheiro e as mercadorias pode ser encontrado entre os Waiwai, grupo indígena que habita estados da região norte do Brasil e também a Guiana. Catherine Howard traça uma série de observações muito interessantes sobre as práticas desse povo de domesticação das mercadorias dos não-indígenas. Assim como os Guarani, os Waiwai também associam uma série de perigos ao dinheiro e às mercadorias dos não indígenas, e percebem nelas potenciais tanto positivos como negativos (Howard, 2002: 26, 40-5). Apesar de manterem relações de trocas com os brancos com vistas a ganharem dinheiro, os Waiwai reconhecem no dinheiro “[...] um perigoso potencial anti-social e individualizante. Podendo ser acumulado privadamente, o dinheiro é capaz de subverter a construção de relações sociais” (Howard, 2002: 45). O potencial positivo ou negativo do dinheiro e das mercadorias não está assim tanto nesses objetos em si, mas sim nas relações

que se estabelecem com e através deles. Quando se trata das mercadorias, os Waiwai costumam utilizar um idioma de desejo para falar de sua relação com elas. A partir dessa noção de desejo, os Waiwai associam às mercadorias emoções consideradas por eles perigosas e antisociais, como a cobiça e a raiva excessiva, emoções que idealmente devem ser controladas com a maturidade das pessoas (Howard, 2002: 48). Essa percepção do desejo com relação às mercadorias e de seus potenciais ambíguos encontra eco não apenas entre os Guarani, como também entre outros povos indígenas, como os Kalapalo:

Quando se trata do contato com os brancos, o perigo também está dado: seres que capturam (literal e metaforicamente) os índios e suas almas, por meio de seus objetos e tecnologias que, por sua vez, induzem ao desejo, capaz de levar ao adoecimento e, porque não, à morte ou ao menos à transformação radical do ponto de vista, que significa, nesse contexto, não reconhecer mais os parentes ou se esquecer deles, como me alertam meus anfitriões. Ou, como apontam os Kalapalo para os seus, o perigo de “virarem também brancos”. (Novo, 2018: 84, grifos no original)

O desejo por dinheiro e mercadorias transforma o modo de vida dos indígenas e acarreta assim o perigo de uma captura que pode levar a doenças e a uma transformação corporal (*jepota*). O dinheiro também se insere em uma dinâmica particular em que seu uso acaba produzindo uma necessidade ainda maior de obtenção de dinheiro para adquirir cada vez mais e mais caras coisas, o que os Guarani chamam de “consumismo”. Por isso mesmo, os Guarani procuram não se deixar apegar demais ao dinheiro, ao mesmo tempo que tem um respeito grande pelos desejos e escolhas de cada pessoa. O dinheiro não serve apenas para suprir necessidades básicas, como por alimentos, mas também para satisfazer desejos que às vezes são vistos pelos próprios Guarani como bastante supérfluos, sem que isso seja necessariamente mal visto ou considerado um mal uso. Se alguma coisa é desejada e há dinheiro disponível para adquiri-la, os Guarani não hesitam em fazê-lo, sem se preocupar com se esse dinheiro poderia ser usado para outra coisa. A sabedoria, me parece, está em evitar o desejo pelas mercadorias, mas não em conter ou negar esse desejo quando existe. Há aqui uma sobreposição no pensamento indígena entre as ideias de desejo e necessidade, de modo que desejar algo é o mesmo que necessitar algo, pois, como no caso Kalapalo, um desejo não atendido pode levar a um adoecimento.

Já no que diz respeito ao funcionamento mais amplo do sistema econômico dos não-indígenas, e a relação entre trabalho, dinheiro e riqueza, os Waiwai percebem que

“[...] embora os missionários e funcionários da Funai não exerçam trabalhos físicos nem produzam coisas tangíveis, regularmente aparecem nos postos aviões e barcos carregados de riquezas. Aparentemente, isso contradiz todas as lições que esses agentes tentaram inculcar sobre a economia monetária que, segundo afirmam, se baseia numa relação consistente entre trabalho, valor e produtos. No entanto, o que fica claro para os Waiwai são os preços sempre subindo, as diferenças gritantes entre pobres e ricos, gente que ganha sem trabalhar ou que trabalha sem ganhar quase nada. Eles podem não entender os fatores macroeconômicos subjacentes a essa situação, mas, sem dúvida, percebem o profundo abismo que existe entre trabalho e produção na economia ocidental. Têm também clareza dos riscos que essa contradição traz para a relação indissociável entre produção e reprodução sociais em sua própria sociedade”. (Howard, 2002: 43)

Assim, as relações dos Waiwai com os não-indígenas, embora impliquem em transformações de algumas práticas tradicionais, têm como objetivo do ponto de vista indígena a reprodução de seu modo de vida e relações sociais. Um perigo, brilhantemente apontado pela autora, está no fato de que na “economia ocidental” há um abismo entre trabalho e produção que é radicalmente contrário ao embricamento entre trabalho, produção e reprodução nas comunidades Waiwai. Diante disso, assim como os Guarani, os Waiwai parecem querer cultivar relações de proximidade com os não-indígenas de modo a permitir o acesso a coisas que colaboram com suas vidas e valores, mas sem deixar que os não-indígenas ou seu modo de vida e produção os dominem (Howard, 2002: 29). A domesticação das mercadorias pelos Waiwai procura portanto, ao mesmo tempo, limitar o impacto negativo das práticas econômicas não-indígenas sobre sua sociedade, e se aproveitar dos aspectos positivos de suas mercadorias. A existência, do ponto de vista não-indígena, de contradições inerentes a essas estratégias de relação e de graus variados de sucesso em sua adoção não altera em nada sua concepção pelos Waiwai (Howard, 2002: 26). Uma das dificuldades encontradas pelos Waiwai, está no fato de que por mais que procurem estabelecer relações de reciprocidade com os não-indígenas, assim como fazem em outras relações de trocas entre si mesmos e com outros grupos indígenas, os não-indígenas com quem se relacionam acabam sempre por tentar transformá-las em relações hierárquicas, de exploração ou de trocas não-recíprocas de mercadorias (Howard, 2002: 45-6).

Em suma, a bibliografia revisada até aqui mostra que as relações entre povos indígenas e não-indígenas envolvem diferentes estratégias por parte dos povos indígenas para minimizar os perigos e a agressividade dos não-indígenas e seu modo de vida, ao mesmo tempo em que procuram mobilizar essas relações para sua própria reprodução enquanto povo. No caso dos Guarani, isso pode ser tanto estabelecer relações de proximidade, “guaranizando” em certa

medida aqueles que consideram seus aliados, quanto manter uma boa distância que permita o exercício do movimento da esquiva e da enganação<sup>40</sup>.

### Capacidades xamânicas

Há ainda um outro conceito, comum à visão de mundo de muitos povos indígenas, que é de grande relevância para entendermos as estratégias dos povos indígenas na relação com os não-indígenas. Trata-se do conceito comumente chamado na antropologia de xamanismo, que é utilizado para descrever e agrupar uma série de práticas (por vezes centradas na figura do xamã, seu praticante por excelência) que envolvem a comunicação inter-espécies, com espíritos e outros seres.

Aparecida Vilaça propõe, a partir do caso dos Wari', povo indígena que habita a floresta amazônica no estado de Rondônia, que o processo de contato entre brancos e indígenas pode ser pensado a partir de um ponto de vista xamânico. A ideia por trás da proposição é que, para os povos indígenas, a diferença entre si mesmos e os não-indígenas é pensada da mesma forma que a diferença entre si mesmos e os animais ou espíritos, uma diferença que se inscreve sobretudo nos corpos, na forma como são produzidos, e nas formas como esses corpos percebem o mundo (vide a célebre anedota dos índios afogando os europeus para observar se seus corpos apodreciam) (Lévi-Strauss, 1993a). Esse “idioma da substância” (Seeger, DaMatta, Viveiros de Castro, 1979) é apontado pela autora como o principal ponto de inflexão com relação aos estudos antropológicos anteriores sobre contato (Vilaça, 2000: 65-6). Seguindo a lógica posteriormente consagrada sob a alcunha do “perspectivismo ameríndio”, cada espécie animal percebe a si mesma como humana (Lima, 2005; Viveiros de Castro, 2002), possuindo uma cultura igual à dos Wari' ou de qualquer outro povo cujo exemplo tomemos. Coisas que para uma espécie de seres são percebidas sob uma forma, são percebidas sob formas totalmente diferentes para outras espécies de seres, com outros corpos. O xamã, nesse contexto, é justamente a pessoa que possui dois corpos, um humano e um animal, ora alternando entre esses corpos, ora manifestando-os ao mesmo tempo. Por conta disso, ele é capaz de transitar entre o mundo como visto a partir desses diferentes corpos e fazer a mediação entre aqueles que são humanos para si em cada um desses mundos.

---

<sup>40</sup>Sobre o assunto, ver capítulo 5 e a obra de Lucas Keese dos Santos (2021).

A relação do xamã Wari' com as espécies animais passa por uma promessa de casamento com uma esposa animal, casamento esse que deverá ser consumado com a morte do xamã e sua transformação definitiva em animal. O casamento aparece assim, mais uma vez, como um passo definitivo na consumação da transformação corporal, nesse caso em animal. Por extensão, o casamento com não-indígenas traz sempre consigo esse perigo da transformação em outro, como visto no início do capítulo com o sonho de Vera Mirim. Embora o casamento possa ser também uma ferramenta para aproximar inimigos, como na região do Baixo Urubamba estudada por Gow (2006), os Wari' entendem que não devem se casar com brancos, não querendo consumir por completo esse processo de identidade com eles seja se transformando em brancos ou os transformando em Wari'. A capacidade de transformação do xamã também faz dele um inimigo em potencial, pois a qualquer momento ele pode se transformar (intencionalmente ou não) em um ser diferente e agressivo, que enxerga e faz dos próprios Wari' suas presas (Vilaça, 2000: 62-5). O xamã é assim um ser perigoso, que a qualquer momento pode se revelar outro.

A proposta de Vilaça é justamente que todos os Wari' (e não apenas seus xamãs) pensam sua relação com os brancos da mesma forma que um xamã se relaciona com uma espécie animal. Possuem, ao mesmo tempo, corpos brancos e corpos de Wari'.

Os Wari', pelo que entendo, não querem ser iguais aos Brancos, mas mantê-los como inimigos, preservar a diferença sem no entanto deixar de experimentá-la. Nesse sentido, vivem hoje uma experiência análoga à de seus xamãs: têm dois corpos simultâneos, que muitas vezes se confundem. São Wari' e Brancos, às vezes os dois ao mesmo tempo, como nos surtos dos xamãs. (Vilaça, 2000: 69)

Os Wari', assim, pensam os brancos como inimigos aos quais falta a relação da guerra (Vilaça, 2000: 65), e cuja alteridade, portanto, deve ser experimentada de outra forma, através da transformação corporal e da relação com seu modo de vida. Se pensarmos que a relação mercantil é uma transformação das relações de guerra<sup>41</sup>, teremos que concluir que a posição dos brancos como inimigos é perfeitamente lógica. Longe de ser uma particularidade do caso Wari', me parece que essa forma de pensar a diferença entre indígenas e não-indígenas a partir dos corpos, mantendo-os como inimigos ainda que aproximando-os de alguma forma, é algo mais ou menos difundido entre todos os povos indígenas em situação de contato. Entre os Guarani, um exemplo dessa diferença inscrita nos corpos está na fala de Karai Tataendy Je-

---

<sup>41</sup>Sobre o assunto, ver Lévi-Strauss (1976) e também Assis (2006) para uma análise mais aplicada aos Guarani.

guaka, registrada por Pierri (2018: 193-6), em que esse cacique da aldeia Peguaoty (Sete Barras/SP) explica que o cuidado com o corpo e com a saúde dos Guarani é diferente, pois seus corpos são diferentes e se fortalecem através de *Nhanderu*.

O exemplo Wari' nos remete à questão mais ampla do xamanismo, um conceito antropológico importante para a compreensão das cosmologias de muitos povos ameríndios. Sua figura central, ou especialista, é o xamã, pessoa que opera a comunicação entre diferentes espécies e perspectivas, permitindo assim o estabelecimento de relações sociais entre humanos, animais e espíritos num mundo que, do ponto de vista da maioria dos povos indígenas, é povoado em pé de igualdade por todos esses seres. Essa é uma função de mediação por excelência, já que o xamã, para se comunicar com esses Outros, deve, ao menos parcialmente, se transformar em Outro, configurando-se assim como um ser múltiplo (assim como, em última instância, todos os seres). Porém, como mostra o exemplo Wari' e a argumentação de Vilaça, o xamanismo pode ser pensado também como algo que vai além da figura do xamã, como a própria capacidade de comunicação entre corpos diferentes através da transformação e da produção de afecções nesses corpos que os assemelham de alguma forma, ou que remetem a uma origem comum. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro: “[...] os conceitos amazônicos de ‘espírito’ não designam tanto uma classe ou gênero de seres quanto uma certa relação de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano” (Viveiros de Castro, 2006: 326). Nesse sentido, qualquer pessoa pode ser ou ter uma experiência xamânica, mas desenvolver essa capacidade para estabelecer conexões mais fortes e regulares é um processo ligado a uma série de conhecimentos tradicionais indígenas, que exige muito treinamento.

O modo de conhecimento do xamanismo remete a um conhecimento através da experiência, um conhecimento empírico. Entre os Yanomami, o xamã vê os *xapiri* (espíritos) e ouve seus cantos e suas palavras, os chama e se comunica com eles. Embora eles sejam portadores de um conhecimento cuja origem é o começo dos tempos, esse conhecimento é presente no momento atual, e constantemente reelaborado, retransmitido e percebido de uma forma singular por cada xamã que se comunica com os espíritos (Kopenawa; Albert, 2015). A seguinte fala do xamã yanomami Davi Kopenawa ilustra esse modo de conhecimento em contraste com o dos não-indígenas:

Os garimpeiros são hostis a nós porque são como espíritos maléficos; são filhos de comedores de terra-floresta. Eles dizem que nós somos ignorantes, mas estão errados. É o contrário. Somos nós que sabemos das coisas e que protegemos a floresta. Somos amigos da floresta porque nossos espíritos xamânicos são os seus guardiães...

São eles que nos fazem pensar direito e ficar lúcidos. Quando estão perto de nós, fazem crescer nossa mente, fazem-na ir longe. Nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos... Os brancos não conhecem esses espíritos, nem a imagem do princípio de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem. (Kopenawa *apud* Albert, 2002b: 249)

Da mesma forma, o xamã makuna (povo indígena que habita a região do Alto Rio Negro), descrito por Kaj Arhem (1993), visita os espíritos donos dos animais e os conhece através de sua própria experiência, oferece a eles alimentos e estabelece com eles relações de reciprocidade. Não é à toa, portanto, que muitos xamãs renomados são pessoas que circularam por meios não-indígenas e incorporaram afecções desse modo de vida. Isso é simplesmente a colocação em prática da forma xamânica de relação com o outro/desconhecido, através da experiência pessoal e sensorial. Entre os Guarani, contudo, a aproximação demasiada com os não-indígenas e seu modo de vida pode estar associada a uma percepção do aumento do peso e da poluição de seus corpos, o que dificulta ou mesmo impede o desenvolvimento de capacidades xamânicas. Ainda assim, é fulcral a importância conferida pelos Guarani às experiências de vida de cada pessoa na formação dela e de seus saberes; é comum entre eles a ideia de que as experiências de vida são uma das grandes riquezas que possuem, uma coisa que jamais lhes poderá ser tomada. Oportunidades de viajar para um local novo e visitar um contexto diferente (seja ele um *tekoa* ou um espaço não-indígena) costumam ser muito valorizadas e raramente desperdiçadas entre os Guarani, pois são, por excelência, a forma mais direta de experimentar e conhecer o mundo (Pissolato, 2007; Testa, 2014). Viagens em geral mobilizam um grupo de pessoas, aparentadas ou não. Uma atividade frequentemente solicitada pelos Guarani em projetos com parceiros *jurua*, como a Funai, são intercâmbios entre aldeias. Geralmente, esses intercâmbios têm que ser justificados com base em algum objetivo específico, como troca de sementes ou algum saber particular, mas, como tudo no *nhandereko*, eles costumam transcender essas divisões do mundo não-indígena. Mesmo quando a viagem é motivada pelo deslocamento de uma pessoa específica (por exemplo, uma pessoa que vai participar de alguma reunião com não-indígenas ou um xamã que vai em outra aldeia conduzir um ritual) é raro que essa pessoa vá sozinha, comumente aproveita-se a oportunidade para levar consigo outras pessoas que queiram também viajar e conhecer um novo lugar.

Podemos também identificar, entre os Guarani, algumas semelhanças e particularidades com relação ao emprego dos conceitos de espírito, donos e xamanismo, bem como em relação às técnicas a eles associadas. Keese dos Santos (2021: 171) – ao tratar do termo guarani

*ja*, comumente traduzido por “dono”, que prefiro traduzir como “espírito-guardião”<sup>42</sup> – nota que “tudo tem seu dono”, por exemplo, cursos d’água, territórios, animais, plantas, pedras etc. Os próprios Guarani são também *ja* de seus animais domésticos (*mymba*), denotando assim o aspecto de cuidado e controle existente entre um dono e sua criação. Assim como entre outros povos indígenas, os Guarani estabelecem relações com os espíritos-guardiões (*ija kuery*) marcadas por respeito e formas de negociação do acesso às criações de cada dono. É possível assim argumentar que, entre os Guarani, o xamanismo (nessa forma dos cuidados e respeito aos *ija kuery*) é bastante difundido no cotidiano das relações entre humanos e não-humanos. A figura do xamã (cuja denominação mais corriqueira é *xeramoĩ* ou *xamoĩ*, literalmente “meu avô”, comumente chamado em português de “pajé” ou “rezador”) é também uma figura importantíssima no cotidiano das aldeias, pois é ele o especialista na comunicação com esses coletivos de donos, bem como com os *nhe’ẽ*, as palavras-alma.

Assim como para os Wari’, para os Guarani o xamanismo também pode ser mobilizado como uma forma de pensar a relação entre indígenas e não-indígenas, da mesma forma que trata da relação entre humanos e não-humanos. A diferença entre os Guarani e os *jurua* pode ser pensada por eles na mesma chave que a diferença entre si mesmos e os animais, uma diferença que se inscreve sobretudo nos corpos, na forma como são produzidos, e nas formas como esses corpos percebem e vivem no mundo. Essa diferença, contudo, não deve ser entendida como um dado intransponível, pois é preciso lembrar que do ponto de vista indígena os corpos e seus princípios vitais estão em constante (re)produção e transformação nesse mundo, sendo possível assim que um indígena se transforme em *jurua* ou mesmo que um *jurua* assumam certas características dos povos indígenas (mesmo que parcial ou transitoriamente). Essa transformação parcial em Outro (seja ele não-humano ou não-indígena), feita a partir dos próprios corpos e característica do xamanismo, está assim ocorrendo sempre que os Guarani trilham, por mais ou menos tempo, o caminho do modo de vida *jurua*. Como esse caminho é bastante presente na vida dos Guarani da TI Tenonde Porã, isso acaba gerando também uma percepção de adoecimento de seus corpos e espíritos, como evidencia a fala de Tiago Karai:

[Tiago Karai] A gente está tudo *jepota* no *jurua reko*, *jurua rembiporu* que se fala, usando muitas coisas do *jurua*, então a gente está *jepota* e a gente está ficando doen-

<sup>42</sup>Trata-se de uma preferência pessoal por essa tradução, baseada no entendimento de que a tradução por “dono”, mais comum na literatura antropológica e também no uso cotidiano de muitos povos indígenas, quando transposta ao modo de vida não-indígena pode levar a equívocos improdutivos com a ideia de objetos e de propriedade privada, o que não é o caso. A tradução “dono” é usado no sentido de quem cuida de alguém, não no sentido de quem dispõe de algo para fazer com aquilo o que bem quiser; por isso mesmo, a ideia de “guardião” me parece melhor. Ver também a discussão sobre o sentido do verbo *reko* na língua guarani no capítulo 5.

te. Mas é esse mundo capitalista, você está educando seu filho, mas a televisão fala outra coisa. Aí vai na escola e aprende outras coisas, vê outras coisas... Volta pra casa transformado. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

Assim como a transformação xamânica em animal ou espírito envolve perigos, assim também o trilhar o caminho dos *juruá* traz perigos de uma transformação (*jepota*) que pode se tornar irreversível, como ilustra o sonho de Vera Mirim citado no começo do capítulo. A mediação xamânica aplica-se às práticas e modos de viver no mundo e, por mais que todos possam praticá-la, nem todos têm a habilidade de fazê-lo sem prejuízos. Por isso mesmo, muitos preferem não se arriscar demais nesse caminho.

Outro motivo pelo qual o conceito de xamanismo é interessante para pensar as relações entre indígenas e não-indígenas está nas associações entre o dinheiro e as capacidades xamânicas. Gordon, por exemplo, nota que entre os Xikrin o dinheiro pode ser entendido como um instrumento equivalente aos conhecimentos xamânicos por sua capacidade de operar transformações e processos produtivos sem que seja necessário ter os conhecimentos desses processos (Gordon, 2006: 278). Geraldo Andrello, por sua vez, falando sobre o contexto de Iauaretê, um povoado multiétnico situado no Alto Rio Negro, escreve que

[...] do mesmo modo que os meios xamânicos, o dinheiro possui um lado perigoso, pois ocasiona atitudes descontroladas e vorazes, o que coincide com os julgamentos que os índios têm dos brancos. Há muitos casos de pessoas que, uma vez de posse de certa quantidade de dinheiro – por meio de empregos, comércio ou projetos – demonstram atitudes desmedidas, gastando de maneira indevida quantias significativas. Esses casos levam a avaliações correntes de que não é fácil guardar o dinheiro, como se este tivesse vida própria. Por isso ele é perigoso, e há funcionários ou líderes de associações indígenas que procuram evitar guardar consigo dinheiro destinado a atividades coletivas e pagamento de serviços. “*Dá medo*”, costumam afirmar. Isso sugere que há algo oculto nos *papéra* dos brancos. (Andrello, 2006: 255)

As observações de Andrello apontam assim também para uma potência oculta no dinheiro e, mais do que isso, para uma espécie de “vida própria” desse objeto. À luz do conceito de xamanismo, essas observações sobre o dinheiro não só reverberam a ideia da relação com o desconhecido e seus perigos, como também apontam para uma capacidade agentiva própria do dinheiro, uma espécie de feitiçaria própria a esse objeto (Pignarre; Stengers, 2011). Essa capacidade agentiva está, no pensamento indígena, muitas vezes relacionada à existência de

“donos” ou “espíritos-guardiões” (*ija kuery*), implicando assim a existência de um “espírito dono do dinheiro” (*perataja*)<sup>43</sup>.

A capacidade de transformação do xamanismo encontra assim eco nas potencialidades do dinheiro que, no âmbito dos mercados capitalistas, pode se transformar em inúmeras outras coisas e relações. Há uma homologia entre as capacidades dos brancos (cuja manifestação material por excelência é o dinheiro) e as capacidades dos xamãs. O dinheiro é uma espécie de ferramenta xamânica para obtenção de mercadorias (Macedo, 2009: 274-5). Quando possuído, o dinheiro permite a seu dono operar transformações que afetam não apenas a si próprio como também outros seres. Consequentemente, ser alvo do dinheiro de outrem é também estar vulnerável ao poder transformativo desse outro, perigo com o qual os povos indígenas cada vez mais têm se deparado na forma do interesse de grupos econômicos com muito dinheiro sobre suas terras. As transformações operadas pelo dinheiro são perigosas, podendo levar ao descontrole e a atitudes contrárias ao modo de se viver em comunidade (*nhandereko*), bem como à sujeição a um ponto de vista em que o dinheiro passa a ser mais importante do que valores tradicionais como *mborayvu* e *vy'a*, sobre os quais tratarei no capítulo 3.

Em última instância, o perigo é justamente a transformação permanente (*jepota*) em *jurua* e a adoção de seu modo bárbaro de vida. Uma constante na realidade enfrentada pelos Guarani na TI Tenonde Porã hoje é justamente saber lidar com esses perigos que invariavelmente estão presentes nos caminhos que trilham em suas vidas, sem se deixar atingir ou capturar; saber andar por dois caminhos. Mesmo que nem sempre tenham sucesso nessa empreitada – pois muitas vezes não é fácil escapar dos perigos e armadilhas colocados pelo dinheiro, pelo consumismo e seus atrativos – os Guarani me parecem ao menos ter clareza do desafio. Frente a uma lógica de mercado que se relaciona com o mundo de uma maneira que percebem como errada e sem sentido, os Guarani buscam no *nhandereko* os elementos que lhes permitem dar alguma ordem a esse mundo e, ao transitar por ele, cultivar seus próprios valores.

---

<sup>43</sup>Reflito um pouco mais sobre o tema no capítulo 5.

## 2 OS GUARANI E A TERRA INDÍGENA TENONDE PORÃ

Nós, Mbya, não temos mais terra para viver. Os *jurua kuery* levaram toda a riqueza da natureza, eles destruíram as matas, mas, mesmo assim, nós vivemos. Os brancos não querem dar mais terra pra nós. Eles falam: “por que os índios querem terra?”. Nós queremos para plantar. Mas como a gente vai plantar se eles não querem dar terra boa para poder manter a nossa família? *Jurua* tem como nos ajudar, mas não ajuda. Eles tiraram a terra de nós.

– *Xejaryi* Marta Benites – Para Rete (*Tekoa* Pirai, Araquari/SC) – Fonte: *Guata Porã*  
– Belo Caminhar (Pesquisadores Guarani, 2015: 56)

*Peme'ẽ jevy*  
*Ore yvy*  
*Pera'a va'ekue*  
*Roiko'i aguã<sup>44</sup>*

Neste capítulo, faço um breve apanhado histórico sobre os povos Guarani, com foco na TI Tenonde Porã, para então tratar de sua relação com seu território. O objetivo principal é apresentar características da TI Tenonde Porã enquanto território específico habitado por comunidades desse grupo, mostrando a relevância desse histórico para a compreensão do modo de vida atual dos Guarani e fundamentando os argumentos da tese sobre sua relação com dinheiro e os *jurua*. A história e o atual contexto da TI Tenonde Porã podem nos mostrar como o território é um suporte para todas as demais relações do modo de vida guarani, sem o qual o *nhandereko* vai aos poucos sendo transformado pelo cerco do modo de vida *jurua*.

### Da invasão europeia ao começo do século XX

Os Guarani vivem nas florestas da mata atlântica desde tempos imemoriais, muito antes da chegada dos europeus a este continente. Antes da invasão perpetrada pelos portugueses nas terras que hoje formam o Brasil, os vários grupos Guarani se estendiam por um território de mata que ia, aproximadamente, desde a costa atlântica (entre a Ilha de Cananéia e o atual litoral do Rio Grande do Sul) até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai, sendo limitado a norte

<sup>44</sup>Canção guarani, geralmente cantada para os *jurua*, em manifestações. Em português: Devolvam / nossas terras / que vocês levaram / para vivermos.

pelo rio Tietê (Clastres, 1978: 8). A invasão europeia teve resultados desastrosos para os povos indígenas que aqui viviam, sobretudo para aqueles que habitavam as regiões de costa e que primeiro tiveram contato com os invasores. Entre as doenças trazidas pelos portugueses – para as quais os povos daqui não tinham qualquer resistência ou forma de tratamento –, a transformação na forma de se fazer guerra – com a alteração nas relações de poder promovida pela chegada dos europeus e suas armas e ferramentas –, as reduções jesuíticas – que buscavam transformar as sociedades indígenas para que atendessem às expectativas europeias –, e a captura de cativos para uso como mão-de-obra, é forçoso admitir que as sociedades indígenas se encontravam numa verdadeira situação de calamidade. Nas palavras do historiador John Monteiro:

No curto espaço de duas gerações, os principais habitantes da região de São Paulo tinham vivido a destruição de suas aldeias e a desintegração de suas sociedades. E os poucos que haviam conseguido sobreviver a estas calamidades achavam-se completamente subordinados aos colonos ou aos jesuítas. Já para os portugueses, o significado da conquista era duplo. Se, por um lado, havia liberado terras para a ocupação futura pelos invasores, por outro, ao diminuir e destruir as reservas locais de mão-de-obra, havia imposto a necessidade da introdução de trabalhadores de outras regiões [...] (Monteiro, 1994: 55)

A solução encontrada pelos portugueses que ocupavam a região de São Paulo para a obtenção da mão-de-obra de que necessitavam foram as expedições para captura de escravos que ficaram conhecidas como “bandeiras”. Desde muito cedo no processo de colonização, os Guarani, também chamados de Carijós ou Canguás, eram os cativos preferenciais dos colonos europeus e, portanto, se tornaram também o alvo preferencial das expedições de bandeirantes para captura de mão-de-obra escrava, por serem considerados um dos povos de maior aptidão agrícola, trabalho ao qual a mão de obra capturada se destinava (Monteiro, 1994: 31-2, 52). Os Guarani de hoje têm plena consciência desse capítulo de sua história e procuram sempre ressignificar a importância e a visão que se tem dos bandeirantes no estado de São Paulo. Se nos registros oficiais os bandeirantes são tidos quase como heróis civilizadores e pioneiros da civilização paulista, para os Guarani eles são carrascos e assassinos que caçaram e escravizaram seus ancestrais, cometendo incontáveis crimes. É para isso que os discursos gua-

rani apontam, quando da paralisação da Rodovia dos Bandeirantes<sup>45</sup>, em setembro de 2013, bem como na intervenção sobre o monumento às bandeiras<sup>46</sup>, em outubro do mesmo ano.

No que diz respeito especificamente às proximidades da região onde hoje se localiza a Terra Indígena Tenonde Porã, com relação aos primeiros séculos de colonização, é difícil identificar nas fontes históricas os povos indígenas mencionados e traçar uma continuidade direta com os atuais Guarani. Porém, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) dessa TI, coordenado pelo antropólogo Spensy Pimentel, identifica registros, a partir de meados do século XIX, da presença dos Guarani na região do litoral sul de São Paulo, na Serra do Mar e no planalto, bem como relatos sobre os caminhos usados por eles para seu deslocamento entre essas regiões (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 81-3, 87-90). As mesmas fontes relatam o uso – ora de forma esporádica, ora de forma mais contínua – de mão de obra indígena em atividades agrícolas e outros trabalhos braçais na região, como, por exemplo, construção e conservação de estradas. Esse tipo de emprego da mão de obra indígena na região ocorreu desde pelo menos o século XVIII, persistindo até muito recentemente, e, num grau reduzido, acontece ainda hoje (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 83-4).

O século XX foi um período na política indigenista marcado pela criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nunca é demais lembrar que o nome original desse órgão era Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN<sup>47</sup>), evidenciando desde sua criação o objetivo assimilacionista e de recrutamento de mão-de-obra da política indigenista então vigente<sup>48</sup>. A esse respeito, o RCID registra fortes relatos de indígenas e fontes históricas que mostram que a intenção declarada de transformar os indígenas em trabalhadores rurais e sedentarizá-los nos postos<sup>49</sup> desse órgão era muitas vezes acompanhada de abusos como regimes de trabalhos forçados, tortura e encarceramento de indígenas nos postos do SPI. O seguinte trecho da fala de Nivaldo, cacique da aldeia Krukutu na época do RCID, hoje finado, ilustra esse ponto:

---

<sup>45</sup>Sobre esse ato, ver os vídeos: “Manifesto: por que fechamos a Bandeirantes? - Comissão Guarani Yvyrupa”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eV7WMdvGirM>; e também “Rodovia rojoko - O dia em que fechamos a Bandeirantes – CGY”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=JCBOU4wQmR8>. Acessos em 09 de abril de 2021.

<sup>46</sup>Ver o manifesto “Monumento à resistência do povo guarani”, de Marcos dos Santos Tupã, disponível em <https://trabalhoindigenista.org.br/monumento-a-resistencia-do-povo-guarani/>. Acesso em 09 de abril de 2021.

<sup>47</sup>Esse órgão foi criado em 20 de junho de 1910, tendo passado a se chamar apenas SPI em 1918, e Funai em 1967.

<sup>48</sup>Sobre a história do SPI, ver os trabalhos de Antonio Carlos de Souza Lima (1992, 1995).

<sup>49</sup>É de se notar que essa não foi a primeira tentativa de sedentarização a que os Guaranis se viram submetidos. Durante o período colonial, foram muitas as tentativas nesse sentido por partes de jesuítas e outras ordens religiosas. Sobre o assunto, ver Melià & Temple (2004: 189-215).

[...] [E]u me criei na mão da Funai. Trabalha na Funai, faz a roça pra Funai. [...] Só pra aproveitar o Guarani. E a roupa, cadê? Quem vai arrumar roupa? Cadê o dinheiro pra roupa? Não tem... Sobre essa história tem muita coisa pra gente contar. E tem mais coisa também. *O funcionário do posto, antigamente, judiava o Guarani. A história é muito grande. Quando os índios bebem, não brigam, não se matam. Porque, sabe o que antigamente era a cadeia? É o tronco. Coloca-se dois paus e separam as pernas, pra cobrar isso aí, e amarra em cima* [ele mostra com gestos como era feita a tortura no tronco]. *Então é por isso que o Guarani saiu do Paraná.* Não queremos ser mais judiados pela mão do branco. Isso aconteceu por aí. Graças a Deus, estou com 65 anos, mas nunca mais vi essa cadeia. Coitado dos velhinhos... A Funai não tem dó. [...] Trinta minutos e você não aguenta. Tem que gritar, não tem jeito. Era a cadeia. E vai tratar onde aquela dor? Pra curar? Tem que pagar, sem remédio sem nada, acaba morrendo. Mulheres contam isso... Hoje em dia não, os Guarani já estão vivendo bem pra ele. Igual isso aí já não existe mais. Depois que a Funai estudou ali, acabaram as cadeias de tronco, de pau. Agora [antes] era trabalhar por quinze dias, vinte dias pra te mandar trabalhar, corta um pouquinho aqui, um pouquinho ali, pra não pegar aqui a perna, mas à noite tem que ficar lá. Sentado. Deitado no chão pra dormir e de manhã cedo ir pra roça. Sem ganhar nada. E a comida é só canjica, com carne-seca de tempo, que fica pendurada no fogo. *E você tem que comer isso na semana. Porque você está preso.* Então por isso nós viemos fugindo pra cá. Eu pelo menos. Eu fugi dali porque o posto estava judiando. [...] Agora não. Hoje nós estamos bem. Não sofre mais tanto como antes. (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 70, grifos no original)

O depoimento de Nivaldo deixa bem explícito o regime de torturas, encarceramento e trabalhos forçados a que os Guarani eram submetidos, deixando claro que eles não recebiam nenhuma forma de pagamento e assim não tinham acesso a bens como roupas ou remédios, que precisavam ser comprados. Essa fala evidencia também uma continuidade percebida por ele entre o SPI e a Funai, pois embora os fatos que descreva sejam, provavelmente, anteriores a meados da década de 50 (quando sua família realizou a migração para São Paulo), ele se refere ao órgão pelo nome de Funai, mesmo que na época o órgão ainda se chamasse SPI. Diante dos abusos sofridos, a alternativa para muitos indígenas foi a mesma adotada por Nivaldo: a fuga da região do Paraná onde se concentravam essas violências. Nesse contexto, a Tenonde Porã, assim como outras aldeias no estado de São Paulo, serviu como refúgio contra os abusos perpetrados pelo estado sobre os Guarani.

No estado de São Paulo, a atuação do SPI foi desde as primeiras décadas do século XX pautada pela intenção de concentrar todos os indígenas em um único aldeamento no interior do estado, chamado de Araribá. Se bem sucedida, a empreitada deveria liberar as terras ocupadas pelos Guarani para colonização, ao mesmo tempo em que sujeitaria esse povo à política do órgão, eivada pelos abusos já mencionados. Essa tentativa de aldeamento foi de pronto recusada pelos Guarani, que não desejavam se concentrar todos numa mesma localidade e muitos menos deixar de ocupar suas terras tradicionais próximas da região litorânea e em outros locais onde ainda encontravam áreas preservadas de mata atlântica. Como resposta, pas-

sados alguns anos, o órgão criou o posto do Bananal, na região do município de Peruíbe, abrindo assim a possibilidade dos Guarani permanecerem na região do litoral, mas ainda buscando concentrá-los e sedentarizá-los. Os Guarani, entretanto, permaneceram irredutíveis em sua forma de dispersão e ocupação territorial; relativamente poucas famílias de fato moravam no posto do Bananal e a mobilidade continuou sendo uma marca desses grupos (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 96-8). Já nessa época, e provavelmente mesmo antes disso, algumas famílias guarani, sobretudo as que viviam no Bananal, estabeleciam relações com os não-indígenas que viviam no litoral, fosse vendendo produtos do extrativismo, fosse servindo como mão de obra em atividades rurais diversas.

Uma série de muitos movimentos migratórios guarani contribuíram direta ou indiretamente para a atual ocupação indígena da região da TI Tenonde Porã e demais TIs nas suas proximidades. Ao falar desses movimentos, é importante lembrar que, do ponto de vista dos Guarani, toda essa região forma um território contínuo. Muitas famílias hoje residentes na TI Tenonde Porã já residiram também em aldeias no litoral, e vieram para essa região em fluxos migratórios a partir da região sul do país, que vêm acontecendo desde pelo menos o século XIX até os dias de hoje. Dentre esses fluxos, há que se destacar a saída de regimes de violência e trabalhos forçados em postos do SPI no estado do Paraná (como no relato de Nivaldo) e o deslocamento forçado pela construção da hidrelétrica de Itaipu, no mesmo estado (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 63-4). Assim, se por um lado tenho procurado caracterizar de forma genérica a relação da sociedade não-indígena com os Guarani como um cerco ao seu modo de vida, por outro é preciso ponderar que a TI Tenonde Porã, bem como outros territórios no estado de São Paulo, serviu como refúgio para esses grupos na fuga de graves situações de violência e violação de direitos sofridas em outras localidades. Essas migrações vieram se somar às populações cuja ocupação da região litorânea e da Serra do Mar persistiu desde o começo da invasão europeia, formando novas redes de relações a partir das trocas entre esses grupos.

### **Formação da TI Tenonde Porã**

Conforme nos aproximamos do presente, as referências diretas à ocupação indígena da região da TI Tenonde Porã se tornam mais abundantes e a memória oral dos Guarani mais clara. Um documento do SPI de 1949, citado pelo RCID, registra recorrentes deslocamentos de

grupos guarani do litoral até a capital para venda de artesanato e frustradas tentativas dos funcionários do órgão de dissuadi-los de tal atividade. Esse registro é uma das muitas evidências da intensa circulação dos Guarani entre o litoral e a região da Tenonde Porã que, como dito, acontece desde pelo menos o século XIX, e que persiste até o presente. Conforme a memória oral de anciões guarani, dentre os inúmeros locais de moradia dos Guarani não oficialmente reconhecidos pelo SPI, na primeira metade do século XX já havia ao menos dois na região hoje demarcada pelos limites da TI Tenonde Porã. Além de abrigar as famílias ali residentes, esses locais serviam como ponto de descanso e apoio para os deslocamentos entre o litoral e a capital (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 99-100). Mais uma vez, fica evidente aqui a continuidade territorial, para os indígenas, da região litorânea e da Serra do Mar.

Por volta dessa mesma época ocorre um adensamento da ocupação não-indígena da região próxima às aldeias guarani da Serra do Mar. O fator principal desse aumento na ocupação não-indígena foi a instauração das vilas de Engenheiro Marsilac e Evangelista de Souza, com o objetivo de abrigar os trabalhadores da estrada de ferro, cuja construção se deu entre 1919 e 1938 (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 590). Em consonância com a política do SPI, a presença guarani na área foi ignorada pelos empreendedores e novos moradores da região, restando para os indígenas apenas os impactos negativos desses empreendimentos. Sobretudo a passagem dos trens na região teve impactos profundos no meio ambiente local e também na circulação dos Guarani, cujos caminhos foram cortados e alterados pela linha férrea. Os impactos negativos da estrada de ferro e seus empreendimentos derivados permanecem até hoje, como veremos em detalhes no capítulo 6.

Já na década de 50, uma família guarani que residia no litoral se deslocou para a região do bairro da Barragem, onde hoje é a aldeia Tenonde Porã. Ali, fixaram moradia sob a proteção de um pretense proprietário das terras, consagrado na memória oral dos Guarani como “japonês”, que explorou o trabalho indígena por longas décadas, tendo como contrapartida a defesa deles com relação ao assédio de outros grileiros da região. Na época, as terras da região eram consideradas devolutas pelo estado, e o SPI, como visto, atuava apenas no sentido de tentar concentrar os indígenas nos aldeamentos oficiais, sem reconhecer a dinâmica territorial guarani. Assim, o local não era considerado uma aldeia, por não ser reconhecido pelo SPI, mas sim uma ocupação autônoma dos indígenas. Cabe notar que a própria palavra “aldeia” caracteriza, ao menos para os Guarani de mais idade, uma ocupação oficialmente reconhecida pelo estado, por oposição às ocupações autônomas e não reconhecidas nas quais os Guarani viveriam de forma mais tradicional, como era o caso então na Barragem (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 109-10, 128).

Como é característico da dinâmica territorial guarani, nos primeiros anos da ocupação na Barragem, houve idas e vindas de membros da família que primeiro se deslocou para o local; outras famílias e pessoas também se somaram a essa primeira e contribuíram na consolidação da ocupação no local, mas ainda submetidos ao regime de trabalho do “japonês”. Sobre esse regime, Idalina, que veio do Paraná para a Barragem por volta da década de 60, lembra:

[...] Quando cheguei aqui era tudo mato. [...] Naquela época só tinha 6 casas. Naquele tempo a gente fazia muita plantação. Eu plantava muita melancia (*xanjau*). [...] Desde que cheguei aqui não fui mais embora pra lugar nenhum. A estrada que tem agora era só uma picada, pra gente ir para a cidade a gente ia de trem. Depois os filhos do Valdomiro, tinha o Mario, e eles iam trabalhar para o japonês. Tinha o Mario e o Davi e eles andavam pela represa vendendo vara de pesca. A gente plantava muito nesse lugar: abóbora, cana, feijão. Não é porque eu sei contar mais ou que eu sabia tudo. Mas eu estou contando só o que eu realmente vi. Antes dessa aldeia e do Krukutu ser regularizada os japoneses tinham o arado deles, lá onde é o postinho agora. Os japoneses estão tudo velhinhos hoje, eles que se diziam donos, e o finado meu marido era tratado como capataz. Eles trabalhavam muito, o japonês só comia broto de bambu, com sal. Nós mulheres também trabalhávamos no arado, plantando mandioquinha. Depois vinha o carro pra levar a produção. *Eles levavam sacos e mais sacos de broto de bambu para a cidade, às vezes vinham com um carro que era da Ceasa, mas nunca nos pagaram em dinheiro, eu nunca vi dinheiro. A gente plantava muito, nós mulheres lavávamos as mandioquinhas, mas não pagavam em dinheiro pra gente, nunca vi isso acontecendo.* [...] Uma vez, muitos carros levavam as mandioquinhas, mas nem assim deram dinheiro, mas traziam por saco também as comidas, como arroz, trigo, feijão, e a gente vivia assim. (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 132-3, grifos no original)

Na fala de Idalina, me interessa destacar dois aspectos. Em primeiro lugar, a disponibilidade de terras para cultivo. Ainda que elas não tivessem um tamanho ideal para a manutenção do modo de vida tradicional guarani de forma independente, proporcionavam, através do trabalho de plantio de diversas plantas, uma forma de sustento às famílias guarani, complementada pelo fornecimento de alimentos pelo “japonês”. Em segundo lugar, justamente o fato de que o trabalho de plantio realizado pelos Guarani para o “japonês” não tinha contrapartida em dinheiro, mas sim em gêneros alimentícios. A exploração do trabalho guarani, assim, dava-se na medida em que o “japonês” tirava proveito de um modo de vida que prescindia de trocas monetárias, já que o sustento das famílias guarani na época tinha pouca ligação direta com a circulação de dinheiro.

Foi com a chegada do finado José Fernandes Karai Poty, renomada liderança espiritual guarani, para viver na Barragem entre as décadas de 70 e 80, que a vinda de novas famílias guarani para o local começou a crescer. Ele se tornou também cacique da aldeia durante al-

guns anos e seu prestígio como xamã trouxe muitas famílias de outros locais para visitas de sessões de cura com ele. Essas visitas, como todas as visitas entre aldeias guarani, acabavam gerando novas possibilidades de casamento e assim muitas famílias foram estabelecendo moradia na Barragem, em torno de sua figura (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 134-6). A mesma dinâmica também ocorreu anos depois na aldeia Tekoa Pyau, TI Jaraguá, onde o finado José Fernandes passou a viver quando saiu da Barragem, e, me parece, também na Tekoa Gwyrá Pepo, onde o xamã residiu durante os últimos anos de sua vida.

A ocupação da área da atual aldeia Krukutu, distante cerca de 3km da Barragem, se deu da mesma forma, sob concessão do pretense proprietário, o “japonês”, e por membros das mesmas famílias guarani que viviam naquela outra aldeia. Entretanto, a ocupação do Krukutu levou alguns anos mais para se consolidar e sempre contou com um número menor de famílias, como ainda acontece atualmente. Durante muitos anos após seu estabelecimento, até pelo menos meados dos anos 80, essa aldeia esteve fortemente ligada à Barragem nos aspectos político e religioso, ambas compartilhando uma mesma chefia (Ladeira, 2000: 35). Além disso, até pelo menos essa mesma década de 80, ainda havia locais de habitação permanente dos Guarani espalhados pela área da atual TI Tenonde Porã, compondo assim uma dinâmica territorial um pouco mais condizente com o modo de vida tradicional guarani (*nhandereko*). Esses locais vieram a ser abandonados devido à intensificação do processo de colonização da região e à criação do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) que incidiu sobre as áreas ocupadas pelos Guarani (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 136-42, 181-94). A título de ilustração, o RCID apresenta dados sobre o crescimento da mancha urbana da metrópole de São Paulo que passou de 1.064 km<sup>2</sup> em 1974 para 1.765 km<sup>2</sup> em 1990, enquanto a superfície coberta por matas na mesma região metropolitana era de 1.261 km<sup>2</sup> em 1973, passando para 858 km<sup>2</sup> em 1990. As áreas desmatadas estavam em sua maioria nas regiões de mananciais, como é o caso da TI Tenonde Porã (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 596).

Foi somente na década de 1980 que a Funai, sob pressão das lideranças guarani<sup>50</sup>, deu os primeiros passos para realizar estudos de identificação e delimitação das terras ocupadas pelos indígenas no litoral de São Paulo e na Serra do Mar. A primeira equipe designada em 1983 para essa tarefa, entretanto, sugeriu que apenas as áreas do litoral fossem regularizadas, e que os indígenas das áreas da capital fossem “atraídos” para as áreas no litoral (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 8). Vê-se daí que a política indigenista na época não estava assim tão

---

<sup>50</sup>O RCID apresenta uma carta, datada de julho de 1983, em que lideranças Guarani se dirigem ao então presidente da Funai, solicitando a demarcação de suas terras no litoral fluminense e de São Paulo, bem como na capital (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: anexo 2).

distante daquela instaurada pelo SPI no começo do século. Assim como naquela época, os Guarani não se submeteram a essa dinâmica estranha a seu modo de ocupação territorial.

Nos anos que se seguiram, foi graças à iniciativa da Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista (Sudelpa), órgão do governo do estado de São Paulo que se propôs realizar estudos para regularização das TIs da capital e do litoral, que a demarcação das então Áreas Indígenas do Krukutu e da Barragem foi homologada por decreto presidencial em 14 de abril de 1987<sup>51</sup>, junto com uma série de outras TIs do povo guarani no estado de São Paulo. Concomitante a esse processo, uma série de ações judiciais garantiu a manutenção da posse das terras aos indígenas, diante da pressão e tentativas de esbulho de grileiros e pretensos proprietários. É de se notar, entretanto, que a homologação dessas Terras Indígenas se deu em áreas extremamente reduzidas, de apenas 25,88 hectares no Krukutu, e 26,30 hectares na Barragem. Os critérios para a definição de tais áreas não foram a ocupação e usos tradicionais indígenas, mas tão somente critérios contextuais advindos das disputas de posse e propriedade em que as terras da região estavam envolvidas (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 10-4). Embora tivessem conquistado duas áreas demarcadas, os Guarani se viram então cercados por posseiros e grileiros, e a pressão sobre seu território só fez crescer desde então, como ocorre até hoje. A pressão resultante do crescimento das ocupações por não-indígenas e da fiscalização por parte do PESH, que proibiu os Guarani de utilizarem os recursos naturais da área do Parque, levou os Guarani a se concentrarem nas áreas da Barragem e do Krukutu, únicas nas quais podiam ter alguma segurança para sua ocupação e usos tradicionais.

Diante da redução territorial e na quantidade de recursos disponíveis, as poucas alternativas de renda disponíveis para os Guarani então eram a confecção e venda de artesanato, e o corte de palmito juçara (*euterpe edulis*), muitas vezes em áreas bastante distantes das aldeias. Adriano Karai, nascido na aldeia da Barragem em meados da década de 80, relata como era a aldeia na época de sua infância:

[Adriano Karai] Eu acho que alimentação naquela época era o que menos dependia de dinheiro para ter. [...] Naquela época dava para plantar, dava para colher, dava para pescar ainda, o rio não era tão... a represa não era tão poluída. Eu lembro que tinha algumas pessoas que ainda praticavam a caça, conseguia-se viver daquilo ainda. Mas mesmo naquela época a gente já tinha algumas pessoas que ajudavam a aldeia. Traziam alimentos, trazendo roupa. [...] Naquela época o pessoal trabalhava muito com palmito, né. Os jovens que iam crescendo desde muito cedo já começavam a

<sup>51</sup>Vide Decretos 94.222 e 94.223, ambos de 14 de abril de 1987. Disponíveis em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94222.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94222.htm) e [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94223.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1980-1989/1985-1987/D94223.htm). Acesso em 25 de março de 2021.

trabalhar com aquilo também. Alguns já com oito ou nove anos já acompanhavam os pais. Trazer palmito para conseguir um pouco de renda. Eu comecei a trabalhar um pouco mais tarde, alguns começaram mais cedo, eu acho que comecei eu tinha já onze, doze anos. Naquela época, aquilo que a gente precisava mais dinheiro, era para conseguir... era erva-mate e fumo. (Adriano Karai Poty, *tekoa* Tenonde Porã, setembro de 2019, entrevista concedida ao autor)

O relato de Adriano nos traz a imagem de uma aldeia na qual a agricultura, a pesca e a caça ainda são atividades realizadas e que proporcionam um certo grau de sustento aos Guarani. Também pontua a existência de outros circuitos não-monetários que contribuíam com esse sustento, através da doação de alimentos e roupas. Porém, ao contrário do relato de Idalina, que é de um tempo mais antigo, Adriano já traz o elemento da obtenção de dinheiro através do corte e venda de palmito. Com sua fala percebemos que, conforme o território vai se tornando pequeno para a quantidade de famílias, a necessidade de dinheiro vai crescendo. Adriano Karai associa essa renda principalmente com a necessidade de compra de erva-mate e fumo de corda, dois itens muito utilizados pelos Guarani tanto cotidianamente quanto em contextos rituais, e cuja disponibilidade na região da Barragem era pouca. Assim, a fala de Adriano ilustra um momento em que ainda poderíamos considerar que o dinheiro era mais uma complementação ao sustento das famílias guarani do que sua principal fonte. Por outro lado, há relatos que indicam que esse já era um momento de transição nas formas de sustento dos Guarani. Mais de uma pessoa me contou que essa era uma época de trabalho árduo e relativa pobreza no que diz respeito à alimentação e outros bens materiais, pois já não havia assim tantas terras disponíveis para plantio que dessem conta de alimentar o número sempre crescente de pessoas na aldeia. Ouvi relatos de deslocamentos que duravam dias em zonas de mata para a busca do palmito e eventuais momentos em que as famílias passavam um período de fome na busca por alimentos e/ou renda. É o caso de Yara dos Santos, que chegou à Tenonde com família constituída, na década de 80:

[Yara] Naquele tempo a gente vendia palmito. Então a gente ia pra mata, ia lá pro matto do lado da Imigrantes, quase lá. Saía de manhã, só chegava à noite pra dormir, pra voltar no outro dia. Então a gente vendia palmito e artesanato também. [...] A gente vendia nas feiras, Santo Amaro... que, pelo menos, na feira você sabia que você ia vender e dava pra comprar as coisas pra dentro de casa. [...] [Passando a falar sobre o tempo presente] Agora tem escola, tem CECI, tem uns que trabalha, não precisa tanto de cortar palmito, de mexer... De vez em quando a gente faz artesanato. Quando vem visita, pra vender, alguns também leva pra cidade, pra vender artesanato. Alguns projetinho também, que ajuda também. [...] A gente passou ruim, porque a gente não tinha área pra plantar, até agora, aqui não, né. Não tinha área porque, por exemplo, vive um em cima do outro, não dá pra você plantar. [...] Pelo menos agora

youê consegue arrumar pra comer alguma coisa. Mas antigamente tinha que batalhar muito. Se não batalhasse passava fome. (Yara, *tekoa* Tenonde Porã, novembro de 2019, entrevista concedida ao autor)

Na fala de Yara, assim como anteriormente na fala de Adriano, podemos ver a conexão que ela estabelece entre a falta de áreas disponíveis para plantio e a necessidade da venda de palmito e artesanato para obtenção de renda. Por outro lado, há também um contraste entre as dificuldades do tempo em que a renda era obtida através da venda desses itens e o tempo presente em que alguns Guarani têm acesso a empregos assalariados e a venda de artesanato tem uma importância menor. Vale notar também que, embora na época em que registrei essa entrevista Yara morasse na aldeia Tenonde Porã, tendo vivido essa experiência negativa de falta de espaço para plantio, pouco tempo depois ela levou sua família extensa para uma nova retomada na TI Tenonde Porã, a *tekoa* Yporã onde hoje reside e na qual há muitas e belas roças.

Outro relato precioso sobre esse período é o de Jera Poty Mirim, nascida na aldeia Tenonde Porã, na época chamada de Morro da Saudade. Ela conta que embora em sua infância já houvesse na aldeia uma proximidade com a cultura dos não-indígenas, ela ainda era muito pouca se comparada com a influência que esse mundo possui hoje. Ela também relata que sua família, em particular, vinha de uma trajetória diferente de mais contato com os não-indígenas e foi responsável pela introdução de alguns itens da cultura material dos *jurua* no contexto da aldeia:

[Jera] Eu lembro que na minha casa em especial tinha umas coisas diferentes do que o restante das famílias da aldeia, porque a minha família tinha toda uma história diferente [...] [Minha mãe] contava que a primeira vez que as Guarani viram escova, essa escova de roupa assim, de passar na roupa, foi com ela e que elas queriam também [risos]. Que antes era só na mão, batendo na pedra, pisar em cima e, de repente, ela tinha uma escova... [...] Uma das coisas que se iniciou na minha família foi a TV. Eu lembro como se fosse hoje do meu cunhado, que casou com a minha irmã. Foi a primeira pessoa que comprou uma TV na aldeia. [...] Ele vendia artesanato, cortava palmito, foi juntando dinheiro até comprar essa TV. [...] [V]ira e mexe tinha *jurua* também na minha casa. E na época muitos *jurua* que moravam perto da aldeia eram *jurua* muito humildes também, que passavam necessidades, daí eu lembro que ia *jurua* na minha casa para coletar chuchu que o meu pai sempre plantava. O meu pai comia chuchu, na minha casa a gente comia chuchu, e a maioria dos Guarani não comiam. Era um outro costume diferente. [...] E aí então, mesmo sem falar português, eu já percebia coisas diferentes, assim, que às vezes eu visitava a casa dos meus amigos... e daí não tinha essas coisas diferentes. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor).

Durante a infância de Jera, ela recorda que a aldeia não tinha energia elétrica, e, portanto, também não haviam televisores, o que durou até pelo menos o começo dos anos 1990, com a compra acima mencionada. Antes disso, o contato que alguns Guarani tinham com meios de comunicação de massa era através de rádios de pilha, então possuídos por algumas pessoas e ainda hoje encontrados nas casas de pessoas mais velhas. Em outro trecho da conversa, Jera me contou também sobre as primeiras pessoas a saírem da aldeia para fazer trabalhos assalariados:

[Jera] Eu lembro que minha irmã começou a trabalhar pros *jurua* lá na estrada do Krukutu, que criavam codorna. E aí então ela ia e ficava uma semana inteira lá e depois ela vinha no final de semana [...] Daí eu lembro que a minha outra irmã começou a trabalhar também com os *jurua* que criavam coelhos. Daí para outro lado lá da aldeia. [...] E aí então, mais pra frente, resumindo um pouco, eu tava fazendo a mesma coisa que minhas irmãs já tinham feito. Mas daí elas tinham feito para... para tipo ter um dinheirinho, comprar coisas, comida, e tal. Mas eu tava fazendo para ter passagem de ônibus para ir para estudar, para terminar o Ensino Médio. Daí eu arrumei um bico de cuidar de criança, para ser babá. Eu ficava a semana inteira também na casa de uma *jurua* lá no [bairro] Nova América. [...] Daí comecei a ter contato com essa coisa do dinheiro assim de... com essa... com esse costume assim de você trabalhar, fazer algumas coisas e ter dinheiro. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor).

Assim, ainda que a maioria das pessoas na época tivesse como única fonte de dinheiro a venda de palmito ou de artesanato, que seu cunhado havia usado para comprar a TV, aos poucos as relações de trabalho assalariado foram começando a fazer parte da vida de Jera e sua família. Mas seu relato deixa claro como essa relação entre trabalho e salário era algo estranho para os Guarani de então, e mesmo para ela que passou por esse caminho. Hoje o trabalho assalariado já é algo mais naturalizado entre os jovens, pois existem empregos nas aldeias e eles estão bem próximos da cultura e dos meios de comunicação *jurua* para ver isso acontecendo o tempo todo. Contudo os trabalhos na aldeia são muito mais valorizados do que trabalhos fora dela, pois, ainda que alterem a rotina e o ritmo da vida das pessoas, permitem o acesso a salários sem ter que sair do território indígena, enquanto os trabalhos assalariados fora da aldeia implicam muitas vezes em ficar fora do espaço das aldeias (como era o caso das irmãs de Jera) para se poder ter o acesso ao dinheiro, coisa que a maioria dos Guarani parecem não estar dispostos a fazer, talvez percebendo aí uma aproximação excessiva e perigosa com o modo de vida dos *jurua*. Como veremos mais a frente, a própria Jera foi professora na escola estadual indígena da Tenonde Porã durante muitos anos, até escolher largar esse empre-

go devido aos impactos negativos que percebia não apenas sobre sua própria vida. Assim, a crítica de Jera aos perigos do trabalho assalariado, à desigualdade e ao incentivo ao consumismo que ele pode gerar dentro das aldeias, foi construída ao longo de sua trajetória de vida e das transformações pelas quais viu a aldeia passar.

Se na época dos relatos acima, em que os decretos foram promulgados, as áreas já eram pequenas e inadequadas ao modo de vida tradicional Guarani, nos anos que se seguiram a população das aldeias da Barragem e do Krukutu só aumentou, pois além do crescimento das famílias que já residiam ali, novas famílias continuaram chegando. Segundo dados coletados por Maria Inês Ladeira, no ano de 2000 a aldeia Tenonde Porã contava com 574 moradores divididos em cerca de 124 famílias, enquanto em 1997 seriam 366 pessoas em 86 famílias. A organização espacial da aldeia seguia uma lógica de antiguidade, com os moradores mais antigos ocupando os mesmos locais desde sua chegada (Ladeira, 2000: 21-22). Já a aldeia Krukutu tinha 127 moradores no ano de 2000 (Ladeira, 2000: 35). Tiago Karai, filho de Yara, nascido na aldeia Tenonde Porã (Barragem), relata:

[Tiago Karai] Na minha época, eu falo que era mais difícil no sentido de que a terra era pequena, numa época atrás eles conseguiam plantar muita coisa, só que como a comunidade foi crescendo, daí teve essas dificuldades no futuro, que a minha geração já não conseguia mais ter um sustento da própria terra. Então, aonde eu falo que teve essa dificuldade, é que já não tinha mais aonde plantar, então muitas vezes a gente passava fome. Minha geração ainda não passamos muita fome como a outra geração, antes da minha. Eles não tinham nada para comer, muitas vezes o que salvava ali na Tenonde era banana verde. Que dá pra cozinhar, fritar, fazer um monte de pratos, então era um meio de sustento. E também a represa, na época, que era uma água mais limpa, mais saudável, então ela alimentava a comunidade com os peixes, então era peixe frito, peixe assado, peixe... [risos] Era banana verde e peixe que salvava, e muitas vezes a ida para a cidade. E depois, no finalzinho na década de 90 para 2000, que começou a entrar a parte da escola mesmo formal, de ter a estrutura, o estado a entrar na comunidade trazendo essa escola. Daí já mudou um pouco, também porque ela trazia alimento, então a comunidade ia se alimentar junto com a merenda escolar. [...] De uma década pra outra, por exemplo de 90 pra 2000, [a aldeia Tenonde Porã] cresceu muito. E depois de 2000 até 2010, então, ela estourou. É uma aldeia muito chamativa por vários sentidos também, ter um acesso muito perto e ter muitas coisas concentradas na Tenonde, o foco... muitas vezes também tem projetos que são feitos, é um ponto muito estratégico para muitas coisas. Então ela cresce e vai acolhendo outras pessoas de outras comunidades também, que procuram bem estar e até mesmo a vivência, porque a maioria das aldeias Guarani, ela é pequena de população. A Tenonde, ela supera todas as aldeias do estado de São Paulo, até outros estados das aldeias Guarani. Então ela é chamativa por isso também, tem um monte de gente, tem mais segurança, tem mais um acolhimento. Por isso também esse número cresceu muito. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

A fala de Tiago ilustra um momento em que a pequena área de terra demarcada não era suficiente para prover o sustento de todas as famílias da aldeia, fazendo assim com que a venda de palmito e artesanato na cidade crescesse em importância. A tendência, notada por ele, de atração de pessoas para a aldeia pela facilidade de acesso e concentração de serviços e projetos também foi encontrada pelo grupo de trabalho do RCID, que aponta principalmente os fatores negativos que levam a esse aumento populacional, bem como suas consequências para a dinâmica territorial e o modo de vida Guarani:

Atualmente, os Guarani têm se ressentido extremamente da falta de espaço, alegando a impossibilidade de habitar as áreas ocupadas anteriormente por uma série de razões. Falam da falta de apoio da Funai local, da repressão dos órgãos ambientais e outros órgãos governamentais, da pressão exercida por posseiros da região e da desativação do trem de passageiros, que facilitava o acesso. Somado a isso, uma série de outros fatores derivados da incompatibilidade de determinadas políticas de assistência com o padrão de ocupação guarani tem contribuído para um cenário de sedentarização e concentração da população nas aldeias atualmente regularizadas, o que é encarado com tristeza pelos Guarani. (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 211)

Como se vê, o aumento populacional está ligado a uma série de fatores e políticas públicas que contribuem com a concentração das famílias em determinadas áreas. Essa concentração, como já dito, é contrária ao modo tradicional de ocupação territorial dos Guarani, caracterizado pelo pequeno número de pessoas em cada assentamento e ao afastamento relativo entre um assentamento e outro. Esse padrão de habitação está intrinsecamente conectado com a agricultura tradicional, de forma a permitir espaço para o plantio no sistema de coivara e para o uso adequado dos recursos florestais. Além disso, a concentração espacial tende também a intensificar os conflitos entre grupos familiares que passam a ter um menor grau de autonomia e menos opções de afastamento/deslocamento em casos de desentendimentos (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 211-3).

Diante dessa realidade de concentração populacional e falta de disponibilidade de terras para plantio, nos anos que antecederam à declaração da TI Tenonde Porã, o dinheiro passou a ocupar um lugar muito maior no sustento da grande maioria das famílias Guarani residentes nessa TI, enquanto a agricultura se tornou uma atividade periférica, exercida em escala muito reduzida. Outras formas de sustento não-monetárias também adquiriram uma importância maior, como a distribuição de refeições às crianças nas escolas públicas (destacada por Tiago), o acesso a serviços de saúde pública nas aldeias, a realização de projetos (que chegavam em forma de recursos materiais e não de dinheiro, já que a gestão era via de regra feita por

parceiros) e as doações de alimentos e outros itens recebidas pela aldeia. As principais fontes de renda passaram a ser alguns poucos postos de trabalho assalariado nos equipamentos e serviços públicos presentes nas aldeias, benefícios previdenciários (principalmente aposentadorias rurais e salário-maternidade), o Programa Bolsa Família, eventuais projetos e bolsas (obtidos por meio de parcerias com ONGs e poder público), a venda de artesanato ou a renda com atividades turísticas. Essas diferentes fontes passaram a gerar entradas mais desiguais de renda entre as famílias, fenômeno que discutirei mais adiante.

Não é à toa que os Guarani das aldeias da Barragem e do Krukutu lutaram durante décadas para ter uma demarcação mais condizente com seu uso tradicional do território. Essa luta levou a nomeação, por parte da Funai, de dois Grupos Técnicos (um primeiro em 2002, o segundo em 2009) que realizaram os estudos que resultaram no aqui citado RCID. Após mais pressão dos Guarani, o processo culminou na publicação da Portaria MJ/GAB nº 548, em 05 de maio de 2016, que reconhece e declara os limites da TI Tenonde Porã, conforme identificados no RCID, como de usufruto exclusivo do povo indígena Guarani. Ainda hoje, os Guarani seguem lutando pela continuidade do processo demarcatório, com as etapas de desintrusão e indenização dos ocupantes de boa fé, demarcação física dos limites da TI, e posterior homologação e regularização em cartório da terra.

Foi também a partir de 2012, com a efetiva instalação da CTL São Paulo, que a população guarani da TI Tenonde Porã passou a ter um contato mais regular com equipes da Funai, pois antes disso não havia Posto Indígena ou outra unidade próxima a essa TI e o atendimento às demandas dos moradores da TI dependia do raro deslocamento de funcionários de outras regiões para lá. Sobretudo no que diz respeito a um acompanhamento geral e aos atendimentos para acesso a benefícios previdenciários, me parece que esse é um marco importante na intensificação do acesso a esses direitos, sobre os quais tratarei mais adiante.

Um dos frutos da portaria declaratória e da mobilização dos Guarani tem sido o processo de redispersão territorial das famílias dentro dos limites da TI Tenonde Porã. Essa TI conta hoje com quinze aldeias (incluindo as Krukutu e Tenonde Porã/Barragem). Vê-se daí que a concentração dos Guarani nas aldeias da Barragem e Krukutu tem como uma de suas principais causas (embora não única) as limitações territoriais anteriores à portaria declaratória da TI Tenonde Porã. Mesmo que o dinheiro continue tendo um papel bastante importante na compra da alimentação da maioria das famílias Guarani, a ocupação dessas novas localidades, organizada sobretudo em redor de redes de parentesco, vem possibilitando que a agricultura tradicional seja pouco a pouco retomada e fortalecida. Esse movimento simultâneo de dispersão territorial e fortalecimento de atividades de plantio evidencia mais uma vez a dinâmica

territorial dos Guarani, e sua ligação com as práticas agrícolas e com as relações sociais entre parentelas. Como conduzir esses processos, num contexto de continuada relação com a metrópole e sob diversas formas de pressão do modo de vida não-indígena, é um dos desafios que os Guarani enfrentam hoje.

### ***Yvyrupa***

A história apresentada até o momento já dá alguma ideia da importância e da complexa relação que o território tem com o modo de vida dos Guarani, tanto hoje como no passado. A TI Tenonde Porã, por exemplo, abarca inúmeros caminhos e localidades ocupados não apenas na atualidade, mas também historicamente pelos Guarani. *Yvyrupa* é como se denomina na língua guarani o suporte terrestre, a estrutura que sustenta nosso mundo, ou seja, a própria terra, no sentido do lugar onde todos os seres vivem. É um conceito muito importante para a compreensão da relação guarani com o território, pois os Guarani pensam a terra como uma totalidade sem fronteiras, na qual, idealmente, deve haver liberdade de movimento na busca por um bom lugar para se viver. O território atua assim como suporte para todas as demais relações do modo de vida guarani, sem o qual o *nhandereko* vai aos poucos sendo transformado pela pressão do modo de vida *jurua*.

A noção de *yvyrupa*, no entanto, contrasta com a experiência histórica do cerco dos não-indígenas e dos processos de demarcação territorial. A maneira como os Guarani pensam a terra através do conceito de *yvyrupa* não é limitada por fronteiras de municípios, estados ou países, nem muito menos pelos limites das áreas demarcadas como Terras Indígenas. De fato, é importante aqui diferenciar de forma clara a noção de “Terra Indígena” – que diz respeito ao reconhecimento legal, por parte do estado, de uma área como de usufruto exclusivo de determinado povo indígena – de “território indígena”, que remete à relação, culturalmente variável, entre uma sociedade específica e sua base territorial (Gallois, 2004).

No caso dos Guarani Mbya como grupo, Maria Inês Ladeira caracteriza seu território no contexto de relação com a sociedade nacional brasileira como uma área ampla, não contínua, compartilhada com outras sociedades e mantida por meio da formação e manutenção de aldeias em locais estratégicos. Cada aldeia costuma abrigar poucas famílias, de modo a permitir a prática da agricultura e do modo de vida tradicional (*nhandereko*). A relação entre os espaços não-contínuos das aldeias e a apreensão do território como um todo se dá através de di-

nâmicas de mobilidade e reciprocidade. Essas dinâmicas, por sua vez, são estabelecidas por meio das relações de parentesco e da realização de rituais e festividades, que interligam as aldeias. Como as aldeias costumam ter um tamanho reduzido, em uma mesma rede de parentesco, costuma haver pessoas vivendo em muitos locais diferentes e distantes uns dos outros<sup>52</sup>. Assim, efetivar a reciprocidade implica deslocar-se pelo território, seja para visitar parentes, tratar de questões políticas, participar em algum ritual ou mesmo o caso de jovens à procura de casamento (Ladeira, 2008: 103-8).

Soma-se a esse padrão territorial, o fato de que, na concepção de mundo guarani, a busca de um lugar onde se possa viver bem, com alegria e felicidade (*vy'a*)<sup>53</sup> é uma das forças motrizes da vida. Por isso, é comum que pessoas, sobretudo jovens, se mudem para diferentes localidades na busca desse bem viver. Essas mudanças, a princípio, não têm uma duração previamente determinada, podendo durar, dias, meses, anos, ou mesmo se tornarem permanentes. De um momento para o outro, uma situação que era considerada boa e vista como permanente pode deixar de sê-lo, ensejando uma mudança que, do ponto de vista dos não-indígenas, pode parecer abrupta e inesperada, mas que na perspectiva guarani está amparada pelo valor dado por essa cultura à mobilidade pessoal e ao bem viver. A relação entre a dinâmica territorial e a mobilidade pessoal é expressa nas palavras de Ladeira:

“[...] os Guarani-mbya, de um modo geral, conservam um padrão singular de uso do espaço que prioriza a extensão de um território geográfico, isto é, manter a amplitude de seu mundo terrestre. Essa concepção territorial que privilegia o todo, necessária à manutenção de seu sistema social, é explícita quando, a despeito da preocupação atual em ampliar e garantir as áreas já reconhecidas formalmente, prevalece entre os Guarani-mbya o desejo e a necessidade da liberdade de ir e de vir e de poder escolher, ou ao menos de decidir, segundo seus critérios e suas orientações, onde e quando ficar.” (Ladeira, 2008: 197)

Porém, em sua tese, Ladeira aponta que a aldeia Tenonde Porã (na época chamada de “Morro da Saudade” e também conhecida como “aldeia da Barragem”), por ter, como visto anteriormente, uma concentração acima do normal de famílias de origens diversas numa área reduzida, constitui em parte uma exceção à dinâmica territorial guarani. Ali os jovens têm uma facilidade maior para realizar casamentos dentro da própria aldeia, o que por sua vez potencializa ainda mais o crescimento demográfico local, com o nascimento de novas crianças

<sup>52</sup>Para exemplos de redes de parentesco mapeadas em diferentes localidades e mais reflexões sobre esse assunto, ver Adriana Testa (2014:17-31) e Ladeira (2008: 107).

<sup>53</sup>Sobre o conceito de *vy'a*, ver o capítulo 3.

desses casamentos (Ladeira, 2008: 104-5). Estando mais concentrada em apenas uma localidade, a rede de parentesco também tende a se tornar menos móvel, já que a reciprocidade pode muitas vezes se estabelecer dentro dessa própria aldeia, enrijecendo assim a dinâmica territorial guarani como um todo. Veremos, contudo, que a atual dinâmica territorial da TI Tenonde Porã, se não resolve por completo essa questão, ao menos aponta o caminho que os Guarani têm buscado seguir.

Antes disso, para falar da relação dos Guarani com seu território – com *yvyrupa* –, é preciso falar também das moradas celestes e, portanto, da cosmologia Guarani como um todo. Leon Cadogan (1959) nos ajuda a estabelecer essa relação, ao traduzir “*yvyrupa*” para o espanhol como “*morada terrenal*”, enquanto traduz “*Karai amba*” e “*Tupã amba*”, expressões que se referem aos domínios celestes dessas duas divindades, como “*morada de Karai*” e “*morada de Tupã*” (Cadogan, 1959: 28-9). O uso do termo “morada” para se referir tanto a *yvyrupa* (como morada terrestre), quanto ao *amba* de cada divindade guarani, é de tal forma difundido que não cabe aqui citar suas ocorrências. A morada terrestre é entendida como uma imitação imperfeita e perecível (*marã*) das moradas celestes imperecíveis (*marã e’y*) (Pierri, 2018). Outra forma de enxergarmos essa conexão entre os mundos terrestre e celeste está no uso do termo *yvy vai* (que significa, literalmente, “terra má” ou “terra imperfeita”) para se referir ao mundo terrestre, por oposição aos termos *yvy marã e’y*, *yvyju porã* ou *yvyju mirim*, todos designando “[...] um mesmo lugar que fica além do oceano, sobre *yvy vai*, ao qual a alma retorna após a morte, mas que se procura alcançar durante a vida.” (Ladeira, 2008: 117). Em certos contextos, *yvyrupa* também pode se referir especificamente ao continente americano, colocando o local de origem dos *jurua* fora dessa terra, assim como é feito em algumas narrativas de origem (Pierri, 2017: 140). Porém, não é minha intenção aqui fazer uma extensa digressão sobre a cosmologia ou a cosmogênese guarani, assunto já tratado longamente por outros autores (Cadogan, 1959; Schaden, 1974 [1954]; Clastres H., 1978; Clastres P., 1990 [1974]; Ladeira, 2007, 2008; Verá Tupã Popygua, 2017; Pierri, 2018; Benites, 2021). Para meu argumento, quero apenas fixar a ideia de que, para os Guarani, *yvyrupa*, o mundo terrestre onde vivemos, não existe independentemente das moradas celestes, nem tampouco as pessoas guarani, cujas almas-nome (*nhe’ẽ*) são enviadas das moradas divinas para viverem nesta terra. A seguinte fala de Tiago ilustra a concepção guarani da terra:

[Tiago Karai] Eu tenho uma interpretação sobre a terra. Pra visão do *nhandekuary*, o mundo foi criado e ele não tem dono. A gente só pertence a ela, como qualquer outro ser. Então *nhanderu*, *nhanderu ete*, *nhanderu tenonde*, simplesmente desceu a gente

aqui pra gente conviver com esses outros seres, com a natureza. E uma hora a gente meio que... *jurua kuery*: “não, isso aqui é meu, eu sou dono disso”. Então pra gente não tem dono, pra gente, o território, ele é contínuo. A gente só respeita o espaço do outro. É isso que a gente tem a visão, não tem demarcação. E vai chegando um conflito, quando chega na demarcação. A gente vai ser dono dessa terra. Daí muitos *nhandekuery* mais velho não entendem, “como assim eu vou limitar minha área? Como assim vou diminuir meu espaço?” Até entender essa demarcação levou muito tempo. Hoje a gente luta pra ter uma demarcação, mas tem essa ideia também. A gente não é dono, é pra cuidar, pra proteger, porque *jurua kuery* vai cada vez mais se apropriar do nosso espaço. É bem complexo pros *nhandekuery* entender isso. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

Tiago Karai nos coloca diante da aparente contradição para o pensamento guarani entre a concepção de *yvyrupa* como uma terra sem limites criada pelos deuses e a contingência da vida sob o jugo de um estado-nação. As Terras Indígenas, sendo demarcadas por meio do aparelho estatal, são espaços que em certa medida impõem aos indígenas, e à sua relação com o território, uma dependência com relação ao estado, sem falar nas perdas territoriais. Nunca é demais lembrar que a mata atlântica – que é considerada pelos Guarani como o ambiente bom para viverem e portanto onde suas terras devem ser demarcadas – é o bioma mais devastado do Brasil, com mais de 70% de sua área já tendo sido desmatada em algum momento, quase um quarto de suas espécies ameaçadas, e apenas 12% da área florestal se encontrando bem preservada<sup>54</sup>. A fala de Cassemiro a seguir (registrada no RCID da TI Tenonde Porã e traduzida por Jera) toca nesse ponto da importância das matas:

E eu repito que nós não queremos terra pensando em dinheiro, mas sim para nossos filhos viverem bem. E quando nós os mais velhos formos morrendo, que os mais jovens, os rapazes e as moças tenham um lugar para viverem bem, é por isso que estamos lutando. (...) E a gente é feliz quando a gente tem mata, espaço grande, porque foi para viver assim que **Nhanderu** nos enviou para cá. Não foi para gente viver na cidade do *jurua*. Por isso que a gente tem vontade de viver na mata com a natureza e quando estamos nela ficamos felizes. Eu só de imaginar que vamos ter a possibilidade de ter mais terra com floresta, eu fico contente e tenho isso dentro de mim. Todas as crianças que temos aqui, que são muitas vão viver felizes. (...) A gente sofre muito quando não tem mata. Nossos filhos sofrem e se a gente vivesse na mata, a gente teria tudo. Se tivéssemos mata, não faltaria nada, teríamos, além da caça, material para fazer arco e flecha, cestas, frutas do mato, como antigamente. (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 132-3, grifos no original)

<sup>54</sup>Dados extraídos da matéria “Bioma mais devastado, Mata Atlântica luta para manter biodiversidade”, da Agência Senado. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2024/01/bioma-mais-devastado-mata-atlantica-luta-para-manter-biodiversidade>. Acesso em 30 de abril de 2024.

Frente à devastação da mata atlântica e ao dilema da relação estatal no contexto das TIs, as lideranças e moradores da TI Tenonde Porã vêm buscando estratégias para fortalecer sua dinâmica territorial, a preservação das matas e seu modo de vida tradicional. De modo geral, os Guarani reconhecem a necessidade de lutar por processos de demarcação territorial, não porque se considerem proprietários dessas terras, ou porque queiram explorá-las economicamente, mas sim porque buscam cuidar e proteger o que ainda resta dos espaços criados pelas divindades, para que possam continuar a viver e conviver neste mundo. “Em outras palavras, pode-se dizer que não são os lugares que lhes pertencem, mas eles que pertencem aos lugares.” (Ladeira, 2008: 114).

Esse estranhamento com o regime de relação e controle espacial dos não-indígenas não é exclusivo aos Guarani. O povo A’uwẽ – que vive em regiões de cerrado e, assim como os Guarani, tem na mobilidade espacial uma característica fundamental de sua relação com o território – também apresenta reflexões no mesmo sentido. Ainda que a demarcação de suas TIs seja resultado de processos de resistência e ajude a garantir seus direitos territoriais, ela implica na redução e limitação do território tradicional, que se vê agora entrecortado por fazendas, cidades e estradas, e que não provê mais as condições necessárias à mobilidade desse povo e à reprodução do cerrado (Urebeta; Monteiro; Ribeiro, 2022: 63-4). É importante notar também que

A mobilidade a’uwẽ é uma das principais características de seu modo de territorialização e, talvez, aquela que exponha de forma mais contundente o profundo conflito entre os modos a’uwẽ de se relacionar com o *ró* [cerrado] e os modos *waradzu* [brancos, não-indígenas] de ocupação do espaço, baseados em formas capitalistas de propriedade e fomentados por processos históricos de violenta expropriação. (Urebeta; Monteiro; Ribeiro, 2022: 63)

A mesma afirmação sobre o conflito entre os modos indígena e dos mercados capitalistas se relacionarem com o espaço poderia ser facilmente estendida aos Guarani. Como explicitado na fala de Tiago Karai, a terra para os Guarani não é passível de ser considerada propriedade de ninguém, “ela não tem dono”. Embora a mobilidade a’uwẽ certamente tenha características peculiares diversas da mobilidade guarani (como não poderia deixar de ser em se tratando de ambientes diferentes como o cerrado e a mata atlântica), em ambos os casos a terra é o suporte para a mobilidade e para o exercício de um modo de vida em estreita relação

com esses ambientes. Uma vez que esses territórios se encontram apropriados, destruídos e/ou limitados, a mobilidade fica irremediavelmente prejudicada.

### ***Tekoa e aldeias***

A criação de novas aldeias na TI Tenonde Porã após a declaração de seus limites deve assim ser entendida não só como uma busca por condições mais adequadas de vida e sustento para os Guarani, mas também como uma forma de cuidar dessa terra legada aos Guarani pelos deuses, fortalecendo assim o modo de vida guarani (*nhandereko*). As matas (*ka'aguy*) são entendidas como uma condição para que possam exercer o *nhandereko*, e ter acesso a lugares onde elas são consideradas boas é um dos motivos de seu movimento no espaço e da luta por terra.

Aqueles lugares onde é possível viver de acordo com o *nhandereko* são ditos *tekoa* na língua guarani. Comumente traduzida como “aldeia”, essa palavra é composta pelo termo *teko* (no caso, sinônimo de *nhandereko*) e o sufixo *a* que indica lugar ou espaço. *Tekoa*, portanto, e como já dito por inúmeros autores, é o lugar onde se vive segundo os costumes tradicionais (Melià; Temple, 2004; Pissolato, 2007; Ladeira, 2008; dentre outros). Sem um, não pode haver o outro. O *tekoa* pode até mesmo ser entendido como uma extensão do corpo das pessoas que nele vivem, e inclui não apenas aspectos físicos do espaço, como também as relações que se estabelecem com os espíritos-guardiões e as divindades (Benites, 2021: 115, 138). Embora hoje a tradução de *tekoa* como aldeia tenha se tornado corrente (e eu a utilize muitas vezes ao longo desta tese), para os Guarani mais antigos, que viveram as tentativas de concentração em aldeamentos do SPI descritas anteriormente, aldeia era uma palavra que se referia a esses aldeamentos oficialmente reconhecidos, enquanto *tekoa* dizia respeito às ocupações autônomas dos Guarani, muitas delas não reconhecidas e mesmo desconhecidas aos *jurua*, nas quais de fato se vivia o *nhandereko*. Adriana Testa observa que a tradução de *tekoa* por aldeia pode deixar de lado aspectos fundamentais da noção de *tekoa*, como a ideia de que o espaço de um *tekoa* demanda uma produção contínua para que não se desfça, produção que não pode ser dissociada da própria produção das relações de parentesco e vínculos entre as pessoas ao longo do tempo (Testa, 2014: 12-7). Por outro lado, a seguinte fala de Ailton Krenak aponta com clareza a origem europeia do termo “aldeia” e da prática dos aldeamentos:

O longo período colonial que nós vivemos estabeleceu uma coisa que virou sinônimo de “terra de índio” que é a aldeia, aonde vivem os índios aldeados. Muitos imaginam que a aldeia originalmente identificava o lugar onde vivem povos indígenas. Não é verdade, aldeias são vilas em cidades portuguesas, na Europa e em alguns outros lugares do mundo e, quando os seus habitantes chegaram aqui, imprimiram nos nossos lugares, nos habitats onde estavam constituídas comunidades nossas, imprimiram essa coisa de aldeia e reuniram com essa ideia de aldeia os espaços administrativos da colônia para separar os povos que eram arredios à colonização e que eram chamados de tapuias, de bravos – que estavam fora, por resistência, desses aldeamentos. Ou seja, você tinha uma parte do povo originário daqui vivendo em aldeamentos criados pela coroa portuguesa, depois mantidos pelo governo colonial e perpetuados, mais tarde, pelo Estado brasileiro. Aos olhos de qualquer outra pessoa mais crítica podia-se dizer que isso é uma segregação, uma segregação que está na origem da relação do Estado colonial, imperial, e depois republicano, com os povos indígenas e a qual nunca mudou, que é a ideia de que se sobreviverem, esses povos vão continuar vivendo segregados. (Milanez et. al., 2019: 2170).

A fala de Krenak tem o sentido de mostrar como a política de aldeamento dos povos indígenas é colonialista ao reduzir as formas indígenas de habitar o território aos modelos europeus, facultando aos indígenas apenas as opções da integração e/ou segregação. Não devemos contudo, tomar essa fala como um argumento contrário a demarcação de Terras Indígenas. Muito pelo contrário, como exemplificado na fala anterior de Tiago Karai, essa é uma política importante hoje para defesa dos territórios indígenas. O que não pode ser feito é tomá-la como uma política limitante, que se encerra em si mesma e de alguma forma justifica o cerco e o controle estatal sobre os modos de vida indígenas. As perdas territoriais dos povos indígenas ao longo do processo de formação do Brasil não podem ser apagadas pela demarcação de Terras Indígenas, e seus modos de vida não se conformam a esses limites. Os modos de vida indígenas se fazem para além das diversas barreiras de ordem geográfica, política e econômica colocadas pelos não-indígenas. Território e Terra Indígena não se confundem, um não se pode limitar ao outro.

## **Retomadas**

Sobre o modo de ocupação indígena do espaço, Eliel Benites descreve a importância das retomadas de terra, em diálogo com novas tecnologias, para a construção de um futuro entre os Guarani e Kaiowá:

A devolução da terra é o primeiro passo da retomada dos modos de ser dos antepassados [...] Assim, o grande objetivo é retomar este modo antigo como referência para a construção do futuro, no diálogo sistemático com as novas tecnologias disponíveis, dando suporte para repor as energias da terra e, assim, a volta dos guardiões. (Benites, 2021: 208)

O espaço das aldeias e, sobretudo, das retomadas, é assim fundamental para o desenvolvimento e fortalecimento do *nhandereko* e do princípio de *mborayvu*, que será melhor discutido mais a frente, mas por ora pode ser entendido como “generosidade” e/ou “solidariedade”:

[Tiago Karai] Os Guarani sempre foram das pessoas que não viviam muito pertinho um do outro pra ter seu SAF [Sistema Agroflorestal], pra ter seu espaço. Como com a questão da história a gente perdeu isso, e com isso veio os conflitos também dentro das comunidades, como pelo emprego, ou até mesmo pelo espaço. Não tem muita cerca na [aldeia] Tenonde, mas “ah, esse espaço é meu! Essa galinha é minha!” Aí uma galinha vai e come o milho lá do lado e gera um conflito, então, é muito evidente esses conflitos familiares. O cachorro mordeu o vizinho. Tudo isso gera um conflito, então é um impacto que vem ocorrendo constantemente por conta dessa perda territorial que a gente teve e também da gente ter se acostumado com essa vida. Na [aldeia] Tenonde, por exemplo, cada um fica na sua casinha, as famílias se visitam, mas não vai além da sua família. Agora, nas retomadas, uma diferença muito grande que tem é que você é muito solidário, porque você vê a necessidade. Porque, na [aldeia] Tenonde, por mais que você não trabalhe, você vai ter um espaço para comer, você vai conseguir na escola, no CECI [Centro de Educação e Cultura Indígena<sup>55</sup>]. Por exemplo, aqui [numa aldeia retomada] é pouca gente e também para fazer uma casa é muito sofrido. Você vai precisar do seu vizinho. Se você precisar do vizinho você já vê essa necessidade de você também apoiar, então você torna essa prática no dia a dia de novo. Aqui é dessa forma, eu vejo muito isso, quando meu cunhado tá fazendo alguma coisa, quando eu posso eu ajudo, ou quando eu faço ele já vem e faz. Então essa questão do acolhimento também, não é só da questão de trabalho, mas de alimento também, tipo, sempre estamos no coletivo, sempre a gente vai na Jera, daí chega um monte de gente, a gente come tudo lá. É uma troca também que você faz, *you desevolve um mborayvu porque o território proporciona isso*. Você tem que ser solidário, porque você não é o rei, porque você precisa um do outro. Na [aldeia] Tenonde tem toda essa mordomia também, não é culpa da gente, mas a gente se acostumou. Por isso que a gente não ocupou ainda todo o território. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor, grifo adicionado)

No contexto da TI Tenonde Porã, as aldeias retomadas são aquelas que foram estabelecidas após a conclusão dos estudos do RCID, na área delimitada e posteriormente declarada como de posse permanente do povo Guarani pela Portaria MJ/GAB nº 548.

<sup>55</sup>Trata-se de aparelho público mantido pela Prefeitura de São Paulo, destinado a educação infantil diferenciada e promoção da cultura indígena.

No fim do ano de 2022 estive na Tekoa Porã<sup>56</sup>, uma retomada localizada às margens de um dos braços da represa Billings, distante apenas cerca de 2km da *tekoa* Tenonde Porã que descrevi no começo do primeiro capítulo. Foi a primeira vez que visitei essa aldeia após o início da pandemia global de Covid-19 e das medidas de isolamento e distanciamento social visando combatê-la, iniciadas no Brasil nos primeiros meses de 2020. Algumas mudanças me surpreenderam e me deixaram feliz logo na chegada. Antes de chegar nas primeiras casas que eu já conhecia, num local onde antes não havia ocupação por famílias indígenas, pude observar pelo menos umas quatro ou cinco novas casas e também diversos pequenos plantios espalhados entre elas, alguns novos e outros já em estágio avançado. Tratava-se de uma família extensa que até pouco tempo vivia na *tekoa* Tenonde Porã, há pouca distância dali. E contudo, mesmo com essa proximidade, o salto qualitativo no espaço ocupado por eles ali com relação ao espaço que tinham antes era evidente. Não só isso. Uma vez que começamos a conversar, as pessoas pareciam mais alegres com seu espaço doméstico, fazendo questão de guiar a mim e ao colega da Funai que estava comigo por seus pátios, casas e plantios. Os problemas que eventualmente enfrentavam em seu antigo local de moradia (fosse com questões de suas relações internas e com outras famílias, fosse com dificuldades no seu sustento e com maus usos de dinheiro) pareciam agora distantes ou, pelo menos, estavam sendo enfrentados com muito mais disposição. Sua atitude, a maneira como nos receberam e nos mostraram seu espaço foram para mim um claro indicativo de que eles consideravam que a mudança havia sido positiva e que agora tinham melhores condições de viver segundo seu modo de vida.

A Tekoa Porã, onde essa família extensa hoje reside, é acessada por uma única estrada de terra que margeia a *tekoa* Tenonde Porã e a liga também ao anteriormente descrito bairro da Barragem. Ainda que esteja bastante próxima tanto dessa aldeia mais antiga quanto do bairro da Barragem, o que facilita o acesso de seus moradores a esses dois locais sempre que necessário, a Tekoa Porã apresenta características das retomadas territoriais no contexto da TI Tenonde Porã. Em primeiro lugar, ainda que ao longo do caminho até lá existam algumas casas e sítios de não-indígenas, vê-se também uma presença maior de áreas de mata e potenciais espaços de plantio. A presença dessas áreas, como dito, é uma condição para o exercício do *nhandereko* e certamente foi um dos fatores que motivou a mudança de famílias para esse local.

Não sei a data exata em que as primeiras casas de famílias indígenas foram construídas na Tekoa Porã. Mas, sobre elas e seu padrão de distribuição no espaço, é possível dizer que di-

---

<sup>56</sup>No caso da Tekoa Porã, diferentemente de outras aldeias na TI, o termo *tekoa* faz parte do nome do local, por isso a grafia dessa forma.

ferem bastante das casas dos não-indígenas ou das casas da CDHU presentes na *tekoa* Tenonde Porã. Sem entrar em muitos detalhes sobre os diferentes materiais e técnicas utilizadas em sua construção, que podem variar bastante, as casas dos Guarani são em geral feitas pelas próprias famílias que nelas vão morar, com eventual ajuda de parentes ou vizinhos. Em virtude da existência de uma verba de compensação ambiental gerida pela organização indígena Comitê Interaldeias<sup>57</sup>, há também casas construídas com recursos oriundos dessa verba, o que inclui material e pagamento do trabalho dos indígenas que a construíram. Há na Tekoa Porã, como em todos os *tekoa*, uma casa de reza (*opy*), onde a comunidade pode se reunir todas as noites e sempre que necessário para se aconselhar, cantar e rezar. De modo geral, a distribuição no espaço das casas é muito mais espaçada do que nas aldeias mais antigas como a Tenonde Porã. Os núcleos familiares extensos são separados por áreas de mata, e mesmo dentro de um núcleo extenso podem haver casas distantes umas das outras, de modo que de um núcleo não se veem casas de outro núcleo. A ocupação dos espaços também se deu de forma gradual, havendo uma família que fundou a retomada e outras que posteriormente foram se juntando à vida nessa localidade, como a família da qual falei acima. Em termos quantitativos, mesmo com a mudança de novas famílias, há muito menos pessoas do que na aldeia Tenonde Porã, o que é condizente com o modo guarani de ocupar o espaço, usar os recursos da mata e organizar as relações interfamiliares.

Na data em que escrevo, no ano de 2024, já são treze aldeias retomadas, cada uma com suas peculiaridades, mas também com muitas características similares às acima descritas. Junto com as aldeias Tenonde Porã e Krukutu, perfazem as quinze aldeias hoje existentes na área delimitada pela Portaria. E, como a fala anteriormente citada de Tiago Karai exemplifica, muitas pessoas ainda acham que esse número pode e deve ser maior. Todas essas aldeias são ocupadas por grupos familiares mais ou menos extensos na busca de se estabelecer em locais onde possam praticar a agricultura e viver mais de acordo com os preceitos do *nhandereko*. É possível dizer também que a pandemia de Covid-19 foi um acontecimento que acelerou esse processo de redispersão e criação de retomadas, pois colocou em evidência a importância de formas tradicionais de sustento. Das treze retomadas atuais na TI Tenonde Porã, seis aconteceram no ano de 2020, após as restrições sanitárias à circulação de pessoas e consequente impacto sobre fontes de renda dos Guarani, como o turismo e a venda de artesanato.

Mais do que um simples cálculo de área disponível por pessoa, o que está em jogo no processo das retomadas é a possibilidade de se estabelecer boas relações com elementos im-

---

<sup>57</sup>Vide capítulo 6.

portantes como a mata, os animais, os espíritos-guardiões (*ija kuery*) e entre os humanos<sup>58</sup>. Nesses locais, o convívio comunitário é intensificado, assim como as relações com os seres da mata, e os moradores têm de se acostumar a um ritmo de vida diferente do que é vivido nas aldeias grandes/antigas. No período inicial de formação de uma aldeia, por exemplo, seus moradores podem ter que carregar água para beber e cozinhar, situação que em geral dura meses até que se consiga estabelecer uma fonte de água que abasteça as casas e que, a qualquer momento, pode voltar a se impor caso essa fonte venha a falhar. Construir casas, abrir e plantar roças, fazer as refeições em coletivo, são experiências que criam laços e objetivos comuns entre as pessoas. No âmbito da TI como um todo, essa ênfase no convívio comunitário pode ser notada também na forma como certos recursos são geridos de forma coletiva pelas lideranças, procurando fazê-los chegar a todos os *tekoa*. Exemplos diversos incluem o uso de estruturas como cozinhas coletivas e espaços para reuniões e atividades, bem como a distribuição de cestas básicas e ferramentas fornecidas por parceiros (como a Funai, mas não só), verbas de atividades e projetos, ou veículos contratados através de verbas de compensação ambiental<sup>59</sup>.

Beatriz Kerexu Rete Mirim, moradora e liderança da *tekoa* Tape Mirim, conta um pouco sobre o processo de formação dessa aldeia e suas motivações:

[Beatriz] Quando nós viemos aqui, pra gente morar aqui neste lugar que era mata fechada, a gente sofreu bastante. Modo de dizer, né, mas que, como a gente queria um lugar pra gente plantar, pra criar os nossos filhos. Lutamos bastante junto com o pessoal das lideranças da [TI] Tenonde. Sentamos, conversamos e o pessoal deu uma força grande pra nós. Viemos aqui. No começo, não tinha estrada aqui, a gente ia pelo caminho a pé. Só viemos duas famílias, eu e minha irmã, que hoje a gente faz parte da liderança daqui [...] Foi muito importante pra nós essa época, as crianças aprenderam como a gente se virar no meio da natureza, como cuidar da natureza, como plantar o nosso próprio alimento aqui. Hoje a gente já não tem muita dificuldade, hoje a gente já tem o nosso próprio sustento aqui pra gente comer. [...] Foi uma época muito importante porque era época de chuva e a nossa casinha era feita de pau-a-pique coberta de lona. Então, ao mesmo tempo que a gente sofria, a gente se divertia, porque a lona cheia de água, enchia aquelas bolas de água [faz gesto como se estivesse cutucando a lona]. Nós ficamos embaixo da lona por três meses. E a gente sobreviveu em duas famílias aqui. [...] Aí falei pra minha irmã assim, “nossa, eu gostaria tanto de fazer uma casa”. Porque começamos a juntar muitas pessoas e a gente morava junto, tudo num barraquinho. E aí eu comecei, eu fiz a minha lá, daí minha irmã também fez aqui a dela. E ficamos, e a gente pensava assim, “e agora, como que a gente vai sobreviver aqui?” [risos]. E aí a gente ia lá na [aldeia] Tenonde, nos outros parentes nossos, e trazia as mudas de banana assim nas costas e começamos a fazer. [...] Eu acho assim que morar em retomada é praticamente um recomeço da vida da gente. Porque lá na [aldeia] Tenonde a gente morava, mas, pra quem gosta de plantar, lá é um território pequeno, e tem muita gente. E a gente acha bom, assim... todas as pessoas que fazem as retomadas é porque eles têm vontade, têm um objetivo de fazer suas próprias plantações, de ter a sua própria cultura e en-

<sup>58</sup>O mesmo já foi observado para a relação dos Kaiowá do MS com seu território (Pimentel, 2012a).

<sup>59</sup>Vide capítulo 6.

sinar pras crianças. Então nós viemos da [aldeia] Tenonde. E é um lugar bom de se viver lá, porque tem bastante parente, as coisas também lá são mais fáceis. Eu acho assim que uma retomada que a gente faz é... é muito importante pra gente porque a gente tem um objetivo de fazer as coisas que a gente quer, ensinar as crianças a plantar, ensinar como elas vão cuidar de tudo futuramente. Então eu acho que nós aqui nessa retomada, pra nós foi... é bem gratificante a gente entrar nesse lugar que não tinha nada e hoje a gente já tem quase tudo. (Beatriz Kerexu Rete Mirim, *tekoa* Tape Mirim, maio de 2021, entrevista concedida ao autor)

O relato de Beatriz deixa claro os motivos que a levaram a esse movimento de estabelecer uma nova retomada, mencionando, para além da prática da agricultura, a vontade de ensinar as crianças sobre plantio, cuidado e relação com a natureza. O espaço da aldeia retomada aparece assim como um fator na reconexão das novas gerações, nascidas no contexto das grandes aldeias, com os modos e valores do *nhandereko*. O território e as retomadas são valiosos para os Guarani porque proporcionam a criação de relações e a reprodução de seu modo de vida, valor que contrasta com o dos mercados capitalistas que buscam explorar os territórios para produzir lucro, tratando a terra como uma propriedade. A fala traz também alguma dimensão das dificuldades enfrentadas nesse movimento das retomadas, sobretudo nos primeiros meses, ao mesmo tempo em que relata a felicidade com a abundância de alimentos alcançada após alguns anos nesse local.

Benites, entre os Kaiowá e Guarani, menciona também a importância da memória dos mais velhos sobre o modo de vida e os antigos territórios como uma força capaz de superar os hábitos do modo de vida não-indígena aos quais muitas pessoas se acostumaram, e de mostrar aos mais jovens aquilo que o modo de vida dos não-indígenas oculta sobre os espaços das retomadas e a vida tradicional (Benites, 2021: 230-1). Penso que sua observação é igualmente válida para o contexto da TI Tenonde Porã, no qual as retomadas contam invariavelmente com a orientação e presença de pessoas mais velhas e lideranças espirituais que com seu conhecimento e memórias fortalecem o movimento da retomada e o *nhandereko*. Ao mesmo tempo, as retomadas me parecem ser um espaço em que as pessoas, ao poderem viver mais de acordo com o *nhandereko*, encontram mais felicidade e bem-estar (*vy'a*). As retomadas são uma estratégia de resistência e esQUIVA com relação ao modo de vida dos *jurua*.

As semelhanças entre as retomadas na TI Tenonde Porã e nos territórios Guarani e Kaiowá no MS não são coincidências. Lideranças da TI Tenonde Porã dizem abertamente ter se inspirado na luta das retomadas dos Kaiowá e Guarani, em sua perseverança e não-violência, para iniciar sua própria luta em seu território. Os pontos em comum entre as retomadas nessas duas localidades podem ser notados também nos depoimentos de suas moradoras,

como na fala a seguir, registrada por Benites, de Marcelina Benigno, moradora da retomada Namõi Guaviray no MS, que se assemelha muito com a fala de Beatriz acima:

O que me faz feliz são a minha família e a minha roça, por morar no meio da roça. No primeiro momento passamos dificuldade, por causa do fazendeiro, e agora já não estamos mais com medo, porque já estamos na nossa terra, estou junto com meus netos, por isso, só quero a demarcação da nossa terra, e estes que estão plantando cana [usina] atrapalham a gente, pois emitem muita poeira [...] e já plantamos bastante coisas. Primeiro a gente não tinha nada, agora já criamos galinha, já estamos mexendo horta, já temos as mandioca para comermos, primeiramente passamos dificuldade por causa da água, agora estamos indo, temos que vencer essa luta para ganhar a terra. [...] (Marcelina Benigno, fala registrada em Benites, 2021: 242)

Marcelina relata que, apesar das dificuldades, já conseguem criar galinhas e plantar em sua retomada, o que é um sinal inicial do seu sucesso. Porém enfrentam também dificuldades, como a oposição de fazendeiros, o ambiente degradado pelas fazendas que implica falta de água, mas ainda outras como as ofertas de arrendamento das terras para plantio de soja, constantes naquela região, e que tem um poder de sedução grande associado à oferta de dinheiro. Nesse contexto, o dinheiro se apresenta como solução para a vulnerabilidade das famílias que ali se encontram, mas o arrendamento produz divisão entre as famílias e “[...] faz emergir entre elas a ideia da propriedade privada e do individualismo no modo de ser, conhecido como *karai reko* (modo de ser dos brancos).”<sup>60</sup> (Benites, 2021: 256). Esse processo enfraquece as retomadas e preocupa suas lideranças por resultar na destruição dos valores guarani, que são substituídos pelo valor econômico medido pelo dinheiro, e em sua transformação em seres maléficos, sombras. Na TI Tenonde Porã, as retomadas não têm sofrido esse tipo de aliciamiento e divisão interna, já que não estão próximas de grandes fazendas e representantes do agronegócio. Há também ali um esforço no sentido da mobilização de recursos coletivos para diminuir a dependência de dinheiro nessas localidades, o que diminui o apelo da exploração dos mercados capitalistas e o perigo da divisão e da transformação que podem gerar.

Outro fator importante que motiva as retomadas é da ordem do controle territorial. Ao ocuparem mais áreas de seu território, os Guarani passam a exercer uma vigilância melhor sobre ele, e podem assim evitar (ou, ao menos, estar cientes de) eventuais invasões e atividades predatórias que possam deteriorar as condições desse território. Por esse motivo, algumas das

---

<sup>60</sup>Entre os Kaiowá e Guarani, *karai* é a palavra usada para designar os não-indígenas (equivalente a *jurua* entre os Mbya).

localidades escolhidas para a construção de novas aldeias estão próximas de atrativos naturais e outras áreas onde circulam não-indígenas, de modo a garantir a preservação dessas áreas.

As retomadas são também lugares de recomposição ambiental e, conseqüentemente, de fortalecimento das relações entre os Guarani e a mata. É o caso da *tekoa* Kalipety, retomada iniciada em uma área de monocultura de eucaliptos que, aos poucos, vem transformando esse espaço com roças tradicionais no lugar das madeiras utilizadas para a construção de casas. Ao se mudarem de aldeias com grande concentração de pessoas e pouca disponibilidade de matas para esses locais, alguns Guarani também passam por um período de adaptação em que reaproximam suas vidas dos ritmos das matas e de seus seres, paisagens, sonoridades e climas, afastando-se ao mesmo tempo do modo de vida *jurua*. A recuperação ambiental dessas áreas proporciona ainda uma renovação nas relações com os espíritos-guardiões do local e também com as próprias divindades guarani, indicando a sacralidade desses espaços para os Guarani.

Ainda outro motivo que as vezes é mencionado como origem de uma retomada é a busca por um espaço mais amplo, com menos ou nenhum vizinho próximo, de modo a evitar conflitos interfamiliares, como os ilustrados na fala anteriormente citada de Tiago Karai, que são mais comuns nas aldeias Tenonde Porã e Krukutu, por sua grande concentração demográfica. Essa busca por um espaço de moradia mais isolado também visa um afastamento de influências consideradas ruins, como o uso abusivo de álcool, inevitavelmente mais presente nas aldeias mais populosas, que são também as mais próximas dos bares e comércios não-indígenas que vendem essas bebidas.

A ocupação das localidades de retomada na TI Tenonde Porã – embora se trate de área declarada – envolve, principalmente nas primeiras semanas e meses de formação da aldeia, algum grau de tensão com pretensos proprietários e vizinhos não-indígenas<sup>61</sup>. Como ainda não há andamento no processo de demarcação da TI no que diz respeito à indenização das benfeitorias dos ocupantes considerados de boa-fé, há alguns locais dentro da TI que ainda são ocupados por não-indígenas que aguardam sua indenização para se retirarem. Buscando evitar conflito direto com essas pessoas, e mesmo reconhecendo o direito de permanecerem enquanto não forem indenizados, as áreas escolhidas pelos Guarani para suas retomadas são todas áreas sem moradores não-indígenas. Mesmo assim, após a formação de uma retomada, acontece por vezes que um pretenso proprietário, até então desconhecido e ausente, apareça recla-

<sup>61</sup>Nesse aspecto, as retomadas Kaiowá e Guarani no MS se inserem em um contexto regional e territorial muito mais desfavorável. Parte de seus territórios tradicionais retomados não tem ainda limites reconhecidos ou declarados pelo estado brasileiro e, num contexto regional de exploração intensa do agronegócio, o processo de retomada envolve invariavelmente conflitos com fazendeiros, jagunços e mesmo forças policiais contrárias à efetivação de seus direitos.

mando a posse da área e ameaçando expulsar os Guarani de lá. Em alguns casos, essas ameaças chegam a gerar momentos de tensão nas retomadas, como no caso da *tekoa* Kuaray Oua, que teve uma casa queimada e cujos moradores foram ameaçados de diversas formas por pretensos proprietários do terreno onde a comunidade se instalou<sup>62</sup>. Porém, até onde sei, não há nenhum caso em que os Guarani tenham recuado de seu propósito de formação de uma nova aldeia, nem tampouco que tenham perdido a batalha pelo direito de ocupar as terras a eles destinadas. Num caso semelhante, ocorrido na TI Jaraguá, também na capital de São Paulo, a *tekoa* Itakupe, retomada nas mesmas condições que as aldeias da TI Tenonde Porã, sofreu uma ação de reintegração de posse por parte do pretense proprietário da área onde se encontra. Tal ação, porém, não teve êxito na justiça, e os Guarani permanecem no local até hoje.

## Lideranças

O processo de criação de novas aldeias, seja na TI Tenonde Porã ou em outros territórios guarani, está ligado a dinâmicas políticas e familiares de suas comunidades. Os Guarani sabem que esse processo não só é resultado como muitas vezes também implica uma dose de fragmentação política entre suas comunidades. Diante disso, as lideranças da TI Tenonde Porã têm feito um esforço consciente de – no sentido contrário ao dessa fragmentação – atuar como uma unidade política e pensar o território como um todo, por oposição a pensar as aldeias individualmente. O mesmo esforço pode ser identificado num nível supra Terra Indígena, pela criação da Comissão Guarani Yvyrupa, organização que congrega os Guarani das regiões sul e sudeste do Brasil e articula sua luta territorial e em defesa de seus direitos<sup>63</sup>. Atualmente, em português, a palavra “liderança(s)” é a mais comumente usada para designar as pessoas que atuam como líderes tanto interna como externamente na TI. Seu correlato na língua guarani é *tenondegua*, que poderíamos livremente traduzir como “quem vai na frente”. A imagem da pessoa que inicia, toma a frente e, portanto, lidera qualquer ação ou movimento é central

<sup>62</sup>O caso foi amplamente veiculado na imprensa, vide, dentre outras, as seguintes matérias de diferentes portais: “Indígenas do território Tenondé Porã em SP vivem sob ataques de violência armada por invasores” (<https://ponte.org/indigenas-do-territorio-tenonde-pora-em-sp-vivem-sob-ataques-de-violencia-armada-por-invasores/>), “Tiros para o alto, casas queimadas e ameaça a crianças: escalada de violência aterroriza indígenas Guarani em SP” (<https://reporterbrasil.org.br/2021/12/tiros-para-o-alto-casas-queimadas-e-ameaca-a-criancas-escalada-de-violencia-ateroriza-indigenas-guarani-em-sp/>) e “Indígenas da Zona Sul de SP relatam ameaças para deixar suas terras; MPF investiga o caso” (<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/12/21/indigenas-da-zona-sul-de-sp-relatam-ameacas-para-deixar-suas-terras-mpf-investiga-o-caso.ghtml>). Acessos em 01 de maio de 2024.

<sup>63</sup>Mais informações em: [www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/](http://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/). Acesso em 24 de julho de 2024.

nessa ideia, que possui termos correspondentes entre outros povos de língua tupi-guarani (Pimentel, 2012b; Keese dos Santos, 2021: 237-9). As lideranças são as pessoas que abrem o caminho para quem vem depois. Se lembrarmos que o nome Tenonde Porã remete à ideia de um “futuro melhor”, nesse sentido do futuro como caminho, vemos que há uma conexão entre o nome da TI e essa ideia das lideranças que vão na frente. Entre as lideranças e comunidades da TI Tenonde Porã observo que há uma preocupação em abrir e trilhar bons caminhos que de fato levem a esse “futuro melhor”.

Tendo em mente essa conexão entre as ideias de “liderança” e de tomar a frente num movimento, fica evidente que as pessoas que dão início a um movimento de retomada são também aquelas que assumirão a liderança política dessas mesmas retomadas. A fala anteriormente citada de Beatriz é exemplar nesse sentido, quando ela conta que no começo da retomada vieram apenas ela e sua irmã com as respectivas famílias e que hoje elas duas são as lideranças desse *tekoa*. Quem ocupa lugares de liderança não o faz de forma individual, mas sim como membro e líder de uma família extensa e/ou de um grupo que segue essa liderança.

Na TI Tenonde Porã, o conjunto dessas lideranças está constantemente em comunicação e se reúne sempre que há necessidade de debater algum assunto de interesse comum<sup>64</sup>. O uso da palavra lideranças está também associado a um esforço em pluralizar as pessoas que ocupam tal função e dividir as responsabilidades, por oposição à ideia de “cacique” que em geral remete a uma liderança única com poder de decisão sobre os demais<sup>65</sup>. Ainda assim, esse esforço pela pluralização se efetiva através de redes de relações existentes, sejam elas de parentesco, vizinhança, amizade, trabalho etc., de modo que, por mais que o esforço exista, sempre existem também pessoas que seguem à margem desses processos de liderança, seja por falta de interesse ou por não estarem bem inseridas nas redes que as permitam fazer parte deles. De toda forma, como a literatura antropológica já demonstrou amplamente, a noção de “cacique” como uma liderança política única com poder sobre as demais pessoas para além de sua rede de parentesco é totalmente exógena à grande maioria dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, tendo sido imposta e parcialmente incorporada por alguns povos no contexto do contato com a política indigenista estatal, originalmente sob o uso do termo “capitão”. Quando muito, os líderes indígenas do passado eram aqueles que tinham redes de pa-

<sup>64</sup>Como notado por Keese dos Santos (2021: 251), essa forma de organização política, embora nova no contexto da TI Tenonde Porã, já havia sido relatada em tempos antigos por Bertoni (1920) e Schaden (1974 [1954]), e está muito mais próxima da forma tradicional de organização política indígena, em que todos os grupos familiares e políticos têm voz nas questões coletivas.

<sup>65</sup>Embora tenha praticamente caído em desuso no contexto da TI Tenonde Porã, a noção de cacique ainda é empregada em outras aldeias do território Guarani, e não necessariamente tem essa conotação de concentração de poder político que possui ali. Sobre essa noção, bem como a de liderança, e seus sentidos para os Guarani, ver Keese dos Santos (2021).

rentesco extensas, generosos e bons oradores, que eram capazes de estabelecer grandes e muitas alianças, exercendo assim ampla influência política, mas nunca um poder de mandar (Clastres, 2003: 45-63).

Importa também lembrar que não há prescrição ou proscricção de gênero para se ocupar a posição de liderança. Embora tempos atrás, sobretudo quando a noção de cacique ainda era mais empregada pelos Guarani na TI Tenonde Porã, os homens tendessem a dominar as posições políticas, essa predominância foi e vem gradualmente dando lugar à participação feminina nas instâncias políticas de liderança, movimento paralelo à substituição da ideia de cacique pela ideia de lideranças. Como já notado por Lehner (2005: 30) e Keese dos Santos (2021: 248-9), mesmo tradicionalmente, a possibilidade de ocupar uma posição de importância política entre os Guarani está mais ligada à sabedoria, experiência e observância do *nhandereko*, do que a gênero. Assim, a predominância, no passado, dos homens nas posições de liderança, me parece estar muito ligada com o contexto do contato com a sociedade não-indígena, pois tradicionalmente os homens costumam ser os encarregados da comunicação com as pessoas de fora (a sociedade não-indígena de forma geral), ao mesmo tempo em que essa sociedade tende a enfatizar a participação masculina nas esferas de decisão política, dando assim mais poder aos homens. Já ouvi até mesmo algumas lideranças da TI refletirem sobre como os problemas da violência doméstica e do machismo, que infelizmente fazem parte da realidade da TI, estão também ligados a essa ideia de “cacique” e à influência da sociedade não-indígena nessas relações, reforçando um modelo de relações de obediência que transparece tanto na figura do “cacique” quanto na violência do homem que pensa que deve ter obediência da mulher.

Entre os Guarani, como em outros lugares, o acesso crescente das mulheres a recursos monetários (seja na forma de salários, benefícios previdenciários, Programa Bolsa Família ou da venda de artesanato) é um fator importante em seu fortalecimento diante das violências das quais por vezes são vítimas, pois permite que elas sustentem a si mesmas e a suas famílias de forma independente dos homens. Esse fortalecimento no âmbito familiar e doméstico por sua vez abre caminhos para que elas voltem a ocupar posições de liderança dentro de suas comunidades. Penso que é possível dizer, e os próprios Guarani reconhecem isso, que o movimento político existente hoje na TI Tenonde Porã só possui a abrangência atual graças não só à participação, como ao protagonismo das mulheres guarani nesse movimento, caminhando no sentido de um resgate da importância política tradicional das mulheres<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup>Sobre o assunto, ver também os trabalhos de Sandra Benites (2018), Lauriene Seraguza Olegário e Souza (2022) e o artigo “Movimento das *kunhangue*” (Várias autoras, 2023).

Da mesma forma, não há distinção de idade para participação nas instâncias de liderança na TI Tenonde Porã. Embora em geral as pessoas mais velhas sejam, por sua experiência, consideradas mais aptas para ocupar essas posições, há também jovens adultos que participam do coletivo de lideranças. Há, assim, uma complementaridade de saberes e capacidades; enquanto os mais jovens podem aprender com os mais velhos os saberes tradicionais e sua experiência de vida e luta, podem ajudar em algumas questões que dizem respeito à relação com os *jurua* e seu mundo, tendo também experiências a compartilhar. A diversidade de saberes, opiniões e pontos de vista é valorizada pelos Guarani nessa instância, como em outras.

Desde pelo menos a época em que o primeiro grupo técnico que deu origem ao RCID esteve em campo, em 2002, já há registro de que as lideranças das aldeias Krukutu e Barragem haviam tomado a decisão de pensar em conjunto o território como um todo, ao invés das duas aldeias de forma separada (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 7). Isso não significa que não existam questões internas que podem ser resolvidas no âmbito de cada aldeia, mas sim que as relações que envolvem relações políticas com o exterior ou a gestão do território como um todo tendem a ser pensadas pelo coletivo de lideranças de todas as aldeias, tendo em mente a totalidade do território. Há também um esforço deliberado e trabalhoso de se ajudar a resolver de forma coletiva situações que envolvam questões de violência doméstica ou abuso de álcool e/ou drogas, esforço esse que, me parece, só é possível graças à presença das lideranças femininas.

Os Guarani, através de suas lideranças, têm procurado adaptar de diferentes formas as políticas públicas e serviços aos quais têm acesso à realidade das retomadas. No caso da educação, por exemplo, os Guarani vêm desenvolvendo uma proposta de aulas itinerantes nas retomadas, para evitar que as crianças que vivem nesses locais tenham que se deslocar diariamente às aldeias maiores, nas quais se encontram os prédios escolares. O atendimento à saúde já ocorre, ao menos parcialmente, nessa lógica de itinerância, permitindo assim que as famílias possam viver nas retomadas mantendo o acesso a esse serviço, ainda que com menos frequência do que aqueles que vivem nas aldeias onde os postos de saúde estão instalados. No que diz respeito ao acesso à água, luz e moradia, os Guarani têm se valido das compensações recebidas pelas obras de duplicação da linha férrea que corta seu território, de responsabilidade da empresa Rumo<sup>67</sup>, bem como de outras parcerias, para, pouco a pouco, equiparem as retomadas com essa infraestrutura.

---

<sup>67</sup>Ver capítulo 6 para mais detalhes sobre esse processo.

Diante desse cenário de redispersão territorial é fundamental não só a luta dos Guarani, como também a compreensão por parte dos órgãos que trabalham com políticas públicas para que adéquem os serviços que oferecem a essa nova realidade, levando-os a todas as aldeias. Do contrário, é possível que a concentração de serviços, como acesso à saúde e educação, nas aldeias mais antigas continue a exercer uma força de atração contrária ao padrão de habitação tradicional dos Guarani, o qual eles vêm lutando para retomar. Nesse contexto, como apontado pelo RCID, a Funai tem o importante papel de incentivar, orientar e cobrar que as políticas públicas e serviços sejam oferecidos de uma forma que respeite a dinâmica territorial Guarani (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 236). Mais importante ainda, a Funai tem a obrigação legal de dar continuidade ao processo de demarcação da TI Tenonde Porã, com a indenização das benfeitorias de boa-fé, demarcação física dos limites da TI, e posterior homologação presidencial e registro das terras em cartório. A conclusão desse processo é fundamental para assegurar todas as outras conquistas que os Guarani vêm tendo com o processo das retomadas, pois, como espero já tenha ficado claro, o acesso à terra e o direito de usufruto do território é um pré-requisito para a manutenção do modo de vida guarani. Infelizmente, o processo de demarcação, essencial para a garantia da posse permanente e usufruto exclusivo da TI Tenonde Porã pelos Guarani, ainda se encontra paralisado<sup>68</sup> na esteira do aparelhamento do órgão indigenista estatal (Funai) para a defesa de interesses não-indígenas e do cenário político fortemente avesso aos direitos indígenas que marcou o governo de Jair Bolsonaro<sup>69</sup>.

Por fim, aproveito para traçar um paralelo final entre as retomadas na TI Tenonde Porã e aquelas realizadas pelos Kaiowá e Guarani na região do “cone sul” do estado do Mato Grosso do Sul, como descritas por Bruno Morais (2017) e Eliel Benites (2021). Estas e aquelas têm, a meu ver, semelhanças e diferenças marcantes. Contrastam porque a situação brutal de violência vivida pelos Kaiowá e Guarani no MS constitui-se num verdadeiro e cotidiano cerco (Morais, 2017: 113), situação que felizmente não se repete de forma tão grave na TI Tenonde Porã. Lá, os indígenas vivem acossados em fundos de fazendas e beiras de rodovias, numa

---

<sup>68</sup>Após a Portaria nº 548 do Ministério da Justiça, publicada em 05 maio de 2016, declarar os limites da TI Tenonde Porã como de posse permanente dos Guarani, os próximos passos do processo de demarcação (regido pelo Decreto Presidencial 1.775 de 08 de janeiro de 1996), para que possa haver a homologação presidencial da Terra Indígena, seriam a demarcação física (com instalação de marcos geodésicos, sinalização etc.) e o levantamento fundiário e avaliação das benfeitorias implantadas por ocupantes não-indígenas, com vistas à sua indenização. Desde a publicação da Portaria Declaratória da TI Tenonde Porã, o trabalho de levantamento fundiário e avaliação de benfeitorias chegou a ser iniciado por um grupo designado pela Funai em 2018. Esse grupo, no entanto, esteve em campo durante um período reduzido que permitiu o levantamento de apenas uma pequena parcela das benfeitorias incidentes na área da TI. Após anos sem perspectiva de retomada do trabalho desse grupo, existem hoje tratativas nesse sentido dentro da Funai, porém, até o momento em que escrevo, em julho de 2024, não tenho notícias de qualquer definição concreta de datas para esse reinício.

<sup>69</sup>Sobre esse assunto ver o dossiê: “Fundação Anti-indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro”, disponível em <https://indigenistasassociados.org.br/2022/06/14/ina-e-inesc-lancam-dossie-sobre-a-atuacao-anti-indigena-da-funai-sob-bolsonaro/>. Acesso em 13 de janeiro de 2022.

terra arrasada pela exploração intensiva do agronegócio, sendo constantemente ameaçados por fazendeiros e seus jagunços, atropelados e assassinados a sangue frio. Porém, por outro lado, as retomadas são descritas pelos Kaiowá e Guarani como locais onde se pratica a agricultura para o próprio sustento, onde é possível desenvolver relações de generosidade e solidariedade, onde as famílias podem encontrar um espaço maior e melhor para buscar viver de acordo com seus costumes e ideais. Mas tudo isso só vem à custa de constante luta e determinação, demonstrando que segue forte a vontade de viver segundo o modo de vida tradicional. E tudo isso contrasta com a vida nas reservas indígenas do MS, áreas pequenas e superpopulosas, historicamente constituídas como reservas de mão-de-obra barata para o mercado regional, com altos índices de violência relacionados à desigualdade fundiária, nas quais a educação não-indígena aos poucos inculca nos indígenas uma mentalidade individualista e voltada para os mercados, e nas quais é difícil praticar a solidariedade e a generosidade, assim como a agricultura (Morais, 2017; Benites, 2021). O contraste entre as retomadas e as reservas no MS, aponta para como esses diferentes lugares estão ligados a uma dinâmica de relações entre múltiplos seres (indígenas, não-indígenas, espíritos-guardiões, seres da mata, plantas cultiváveis), se produzindo como resultado dessas relações ao mesmo tempo em que são uma condição de possibilidade para que diferentes modos de vida se estabeleçam e se fortaleçam (Benites, 2021: 20-5). Assim, no que diz respeito aos objetivos e ideais, as retomadas da TI Tenonde Porã e do cone sul do MS se assemelham em muito. Guardadas as devidas proporções históricas e demográficas, as retomadas na TI Tenonde Porã também se caracterizam pela saída de um contexto de pouco espaço para muita gente – onde não é possível praticar agricultura tradicional e onde os conflitos interfamiliares são exacerbados – para um contexto de busca por áreas melhores e mais adequadas ao plantio e à vida segundo a ética do *nhandereko*, buscando aproveitar as áreas de mata relativamente bem preservadas a que têm acesso. De modo geral, creio poder dizer que o principal valor do território (e, portanto, das retomadas) para os Guarani não está em si mesmo, nem nos recursos ou coisas que possui, muito menos na possibilidade de gerar renda. O valor do território está nas relações que ele proporciona seja com as plantas cultiváveis, com a mata e os seres que a habitam, entre as pessoas ou mesmo (marcadamente no caso Kaiowá e Guarani) com os mortos.

### 3 NHANDEREKO E SEUS VALORES

*Jaguata tape rupi  
Mborai reve, mborai reve  
Javy'a aguã, javy'a aguã*<sup>70</sup>

O conceito de *nhandereko* (ou *teko*<sup>71</sup>), que venho traduzindo como “modo de vida” guarani, abrange “[...] todos os princípios éticos, morais que definem as normas do comportamento guarani” (Ladeira, 2008: 135-6). Em outras palavras, *nhandereko* é a referência de comportamento e valores que pautam a vida guarani nas aldeias e de acordo com os preceitos de sua espiritualidade. Nos termos de Munn (1986), aquilo que chamo de “valores guarani”, seriam descritos como características das relações que os Guarani valorizam, ou seja, aqueles tipos de relações que eles buscam criar (que são o valor no sentido de Munn). Os Guarani buscam estabelecer, entre si e com seus outros, relações que levem ao fortalecimento e expansão do *nhandereko*.

O objetivo deste capítulo é caracterizar com um pouco mais de detalhes esse modo de vida, apresentar alguns dos valores que o orientam, suas relações e formas de estar no mundo. A partir da oposição estabelecida pelos Guarani entre o *nhandereko* e o modo de vida dos *jurua*, busco mostrar alguns contrastes entre esses modos de vida, mas também como os Guarani procuram mobilizar elementos oriundos do mundo *jurua*, dentre os quais o dinheiro, para sustentar, fortalecer e reproduzir o *nhandereko*.

Como Ladeira nota, o *nhandereko*, embora fundado nos preceitos mítico-religiosos guarani, se sustenta por si mesmo e pode ser entendido como um código de ética que deve ser observado independentemente de sua relação com as práticas espirituais (Ladeira, 2008: 136). Adriana Testa observa também que mais que um “modo de ser”, a noção de *nhandereko* vai no sentido de um modo de “estar” ou de “agir”, verbos que indicam de forma mais clara o caráter processual, ligado ao comportamento e à ação das pessoas que os próprios Guarani atribuem ao verbo *reko* (Testa, 2014: 15). É preciso notar que *reko*<sup>72</sup> é um verbo da língua guarani

<sup>70</sup>Canto guarani, em tradução livre: “Andamos pelo caminho / Com nossos cantos, com nossos cantos / Para nos alegrarmos, para nos alegrarmos” (ou: “para vivermos bem, para vivermos bem”).

<sup>71</sup>Embora possam ter empregos diferentes, para os fins desta exposição tomo os termos *teko* e *nhandereko* como equivalentes. Trata-se do mesmo radical *eko* (modo de vida, jeito de viver), flexionado de duas formas: *nhandereko* seria literalmente “nosso modo de vida”, enquanto *teko* significa apenas “modo de vida” (com sujeito indefinido).

<sup>72</sup>O verbo *reko* também pode ser flexionado de outra forma para dar os sentidos de “ter” ou “cuidar”. Ver capítulo 5.

que pode ser flexionado de modo a dar uma atribuição possessiva a seu sentido. A flexão *nhande*, da primeira pessoa do plural inclusivo, dá portanto a ideia de “nosso(a)”<sup>73</sup>, e *reko*, significando algo como “modo de agir” ou de “estar”, pode ser traduzido como “modo de vida”, como venho fazendo neste texto, entendendo “vida” com esse caráter processual de algo que se constrói cotidianamente através da ação.

## Valores guarani

A noção de *mborayvu* é um dos principais valores que orientam esse modo de vida. O conceito de *mborayvu* já foi traduzido como “amor ao próximo” gerando uma aproximação com a ética do cristianismo, mas seu campo semântico inclui o ato de reunir e as ideias de reciprocidade, solidariedade e generosidade (Keese dos Santos, 2021: 259-60). Não se trata de uma simples ideia de bondade, pois o conceito pode incluir também o agir de forma dura diante de atitudes consideradas erradas. A ideia de *mborayvu* funciona como um ideal de como se deve agir entre os Guarani, sobretudo entre parentes e no contexto comunitário, numa lógica de reciprocidade, mas expandindo-se também para relações com outras pessoas e seres. É importante pontuar aqui que as relações de parentesco entre os Guarani não são equivalentes às formas ocidentais e não-indígenas de parentesco. Os Guarani se fazem parentes uns dos outros através de processos que envolvem não apenas a reprodução biológica, mas também convívio, cuidado, alimentação, técnicas de produção corporal e outras formas de estabelecer relações (Testa, 2014). A maneira como classificam essas relações, ou seja, sua terminologia de parentesco, também é complexa e, embora seus primeiros registros tenham sido feitos séculos atrás, tem nuances e controvérsias que ainda estão sendo elucidadas pelo estudo do parentesco (Testa, 2022).

O modelo do agir com *mborayvu* emana dos deuses, que demonstram sua sabedoria e generosidade ao continuarem mandando almas-crianças para povoarem e alegrarem as aldeias guarani, e ao fornecerem os meios de vida dessas comunidades através da terra, das palavras-almas (*nhe'ẽ*) e dos conhecimentos para viver no mundo (Melià; Temple, 2004: 61-86; Assis,

<sup>73</sup>Ao falar do *nhandereko* para os *jurua*, em termos semânticos, faria mais sentido usar a forma *orereko*, conjugada na primeira pessoa do plural exclusivo, de modo a denotar que os *jurua* em geral não agem segundo esse modo de vida. Entretanto, nunca ouvi de nenhum Guarani a expressão *orereko*, a forma usada é sempre *nhandereko* independentemente do interlocutor. Penso que o uso do plural inclusivo com interlocutores *jurua* pode ser interpretado como uma forma de demonstrar justamente a abertura desse modo de viver e agir, como um convite ou ao menos uma demonstração da possibilidade de os *jurua* também viverem o *nhandereko*.

2006; Pierri, 2018). Como argumentei em capítulo anterior, as palavras e o ato da fala, intrinsecamente ligados à ideia das almas-nome (*nhe'ẽ*), são sagrados para os Guarani, e a maneira como são usados deve idealmente estar em sintonia com o princípio do *mborayvu*.

Agir com *mborayvu* é um valor amplamente difundido, presente na visão de mundo e na prática cotidiana guarani, estando assim mais para um código de ética do que para uma doutrina religiosa. As pessoas que ocupam posições de liderança, em particular, se veem fortemente implicadas com o cumprimento desse princípio ético, pois a própria demonstração de agir de acordo com esse princípio é um dos fatores que as coloca na posição de liderança. Na TI Tenonde Porã, há um marcado esforço das lideranças, pautado na lógica do *mborayvu*, no sentido de expandir e repartir recursos (monetários ou não) entre os diferentes grupos familiares que compõem suas aldeias, independentemente de suas relações de parentesco, de modo a garantir uma certa condição de vida a todas famílias. Ironicamente, esse esforço às vezes pode acarretar desentendimentos entre algumas lideranças e seus parentes, que se sentem preteridos diante de recursos que foram destinados por lideranças a não-parentes. Pois como qualquer princípio dessa ordem, o *mborayvu* a priori não é irrestrito, mas sim tende a se efetivar através das redes de relações que cada família estabelece, sejam elas relações de parentesco, vizinhança ou de qualquer outra ordem. Dentre as atividades que são pautadas por esse princípio de generosidade e solidariedade, poderíamos citar não só a convivência social como um todo, como também as formas de produção e consumo, que implicam relações na e com a mata e no ambiente das aldeias, levando assim a formas específicas de espacialidade (Ladeira, 2008: 136; Pissolato, 2007: 108).

Outra palavra da língua guarani fundamental para se começar a entender o *nhandereko* é o verbo *vy'a*. Vejamos uma primeira aproximação a essa ideia:

[Jera] Essa palavra [*vy'a*], ela não está condicionada a uma coisa que você tem que conseguir aqui, sozinho, parado. Por exemplo, você tem que desenvolver coisas, fazer coisas que te façam sentir isso de verdade. O que começa todos os dias na sua vida, assim, de manhã. Aí então a primeira coisa que você tem que fazer *revy'a aguã*, para você *revy'a*, *avy'a aguã*, *javy'a aguã*<sup>74</sup> é acordar de manhã pra ver *Nhanderu Nhamandu* chegando, assim. E ainda você tem que acordar, levantar e... agradecer, assim, por mais uma vida... que você está acordando e que você então pode ter essa... esse dia de vida de novo. E aí então você começa com isso e você tem que ter... atitude, assim, de acordar e fazer o ritual, por exemplo, de agradecer mais um dia de vida, daí você vai tomar erva-mate, você vai fumar e você vai fazer coisas que é preciso fazer. Cuidar de pessoas, cuidar de seus filhos, cuidar da sua roça, cuidar das coisas que tem que fazer com... com agilidade também, não ficar... como a mi-

<sup>74</sup>O verbo *vy'a* aparece sempre conjugado na fala de Jera: *revy'a* = segunda pessoa do singular; *avy'a* = primeira pessoa do singular; *javy'a* = primeira pessoa do plural inclusivo. A palavra *aguã* é uma posposição que pode aqui ser traduzida pela preposição “para” em português.

nha mãe falava, assim “*Pende poriaui rei eme pevy*”, tipo “não fiquem nesse estado de tristeza”, sabe, quando acorda, você tem que acordar animada. [...] Você tem que fazer coisas, você tem que viver coisas, você tem que fazer parte de situações que vão fazer você *revy’a*, assim. Você não vai *revy’a* se você não acorda cedo, se você come só comida ruim, se você não vai pra casa de rezas. E ainda mesmo que faça as coisas, você tem que fazer direito. Como, ir para casa de reza todas as tardes na sua vida não vai adiantar se você não praticar coisas boas na vida, como cuidar do que você come, cuidar de você, cuidar das outras pessoas, não sentir raiva daqueles que você não gosta... tipo, precisa de muita coisa para você *viver bem*. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor, grifos adicionados)

A partir da fala de Jera podemos já listar alguns elementos e práticas associados por ela ao verbo *vy’a*. Em primeiro lugar, para ela não se trata de algo que possa ser conseguido de forma sozinha ou estática, é preciso movimento, relação, é preciso acordar<sup>75</sup> de manhã e agradecer a Nhanderu por mais um dia. Consumir a erva-mate, fumar o *petygua*, cuidar das pessoas próximas de si e dos afazeres. Se alimentar bem, frequentar a *opy* para rezar, dançar e cantar. Agir de forma bondosa e verdadeira para que se possa viver bem, evitar o sentimento de raiva. Tudo isso demonstrando disposição, pois a ideia de *vy’a* aparece muito associada com a atividade, o movimento, enquanto a tristeza é associada à imobilidade e ao marasmo. Assim, ainda que Jera tenha preferido não traduzir diretamente a palavra *vy’a*, sua explicação já dá uma boa ideia dos sentidos expressos por ela. O aspecto coletivo da ideia de *vy’a* fica evidente também em seu uso em muitas canções guarani, nas quais aparece quase sempre conjugado na primeira pessoa do plural inclusivo (*javy’a*), demonstrando que *vy’a* é algo que não se alcança sozinho, mas sim com outras pessoas.

Vejam os mais elementos sobre essa ideia a partir do trabalho de duas antropólogas que realizaram pesquisa entre os Guarani em aldeias no litoral sul do Rio de Janeiro e litoral norte de São Paulo. Elizabeth Pissolato (2007), cuja tese toma a noção de *vy’a* como ponto de partida, a traduz como “estar alegre”, mas em certas oportunidades a relaciona também com a ideia de “contentamento”. Na descrição dessa autora, fica claro como *vy’a* é entendido pelos Guarani como algo muito relacionado com as experiências que vivem, com se sentir bem em lugares e momentos específicos. Assim, estar alegre é muitas vezes algo que se busca e se produz através do movimento, do caminhar (*guata*) pelos territórios, pelas diferentes aldeias em busca desse estado (Pissolato, 2007: 135-7, 164). As relações de parentesco, vizinhança e amizade que se estabelecem entre as pessoas ao mesmo tempo em que guiam as possibilidades desse caminhar, são também construídas através dele e estão intrinsecamente conectadas

<sup>75</sup>A ênfase colocada pelo *nhandereko* no despertar é tanta que a forma de cumprimento normalmente utilizada na parte da manhã é *javyju* que, ainda que muitas vezes se traduza por “bom dia” para facilitar a compreensão das situações em que deve ser usada, literalmente quer dizer “despertamos novamente”.

com a busca por esse estado de alegria. Da mesma forma, os diferentes *tekoa* se constroem a partir das pessoas que neles vivem e encontram uma forma de estar alegres, ainda que isso sempre possa mudar, ensejando novos movimentos.

Valéria Macedo, reforçando e ampliando o sentido do verbo, cita que seus interlocutores guarani traduzem *vy'a* como “alegrar”, mas também como “acostumar” (Macedo, 2017: 523). Nesse sentido de “acostumar”, a forma negativa do verbo (*ndovy'ai*<sup>76</sup>) aparece associada à dificuldade dos Guarani em se adaptar à vida das cidades e aos trabalhos fixos fora da aldeia. Outros sentidos possíveis para essa forma negativa do verbo estão associados aos sentimentos de tristeza e de saudades, que juntos com a falta de parentes, de movimento e de liberdade observados nos espaços urbanos, se ligam a uma percepção negativa dos Guarani sobre o modo de vida dos *jurua*. Assim, na relação com a cidade e com os mercados capitalistas “[...] *não se acostumar* implica um *não se sujeitar*” (Macedo, 2017: 532, grifos no original). A importância dada pelos Guarani ao estado de *vy'a* e sua busca são uma de suas grandes forças na resistência contra o cerco do mundo *jurua*, com o qual não se acostumam e que via de regra pretende integrá-los aos mercados capitalistas e explorar seus territórios.

Alguns acontecimentos e atividades são tidos pelos Guarani como especialmente produtores de *vy'a*. A reza, o canto e a dança no espaço das *opy* são com frequência apontadas como atividades fundamentais para o estado de alegria (Pissolato, 2007: 353, 362-3), ainda que por si só não sejam suficientes para garanti-la, como apontou Jera anteriormente. Ter crianças é um acontecimento também tido como produtor de alegria, e cuidar delas proporciona a produção contínua desse estado. Nas palavras de Pissolato:

Dar de comer às crianças (-mongaru *kýringue*), a conversa amena entre adultos, o uso de práticas terapêuticas, são sempre modos de agir que idealmente produzem o contentamento (-*vy'a*) e boa condição de saúde dos que assim se tratam, permitindo que “fiquem bem” (-*iko porã*). (Pissolato, 2007: 337)

Juntando alguns desses elementos trazidos por Pissolato e Macedo com a fala de Jera citada anteriormente, podemos ver ainda um outro sentido desse verbo reunindo as ideias de acostumar, sentir felicidade, contentar, alegrar(-se), na ideia de “viver bem”. Embora a ideia de viver ou estar bem possa ser dita de outras formas na língua guarani – como, por exemplo, na pergunta muito comum “*reiko porã pa?*”, “você está bem?” – na minha experiência em di-

---

<sup>76</sup>Aquí conjugada na terceira pessoa.

ferentes aldeias essas formas costumam ter um emprego mais corriqueiro, sendo usadas de forma introdutória em qualquer conversa. Por outro lado, a pergunta “*revy’a pa?*”, “você está alegre?”, como registrada por Pissolato, dá no mínimo margem a reflexões, que podem ser positivas ou negativas, sobre a passagem por diversos locais e situações (Pissolato, 2007: 27-8). Essa mesma autora também aproxima os estados de *iko porã* e de *vy’a* no trecho citado acima de modo a sugerir que seus sentidos são em alguma medida coextensivos ou complementares. Fica evidente portanto que o tema da alegria (ou, complementarmente, do bem viver<sup>77</sup>) é um tema importante para os Guarani, sobre o qual conversam cotidianamente e o qual motiva seu movimento pelas aldeias, a procura e o estabelecimento de novas relações (Pissolato, 2007). Viver bem, com alegria, não é algo dado, mas sim uma das coisas que os Guarani, por viverem numa terra que consideram imperfeita e precível, constantemente buscam através de seu caminhar e dos lugares e relações que estabelecem. Não há como medir o valor desse bem viver, da busca por um lugar onde se possa estar alegre, através do dinheiro.

Jera ressalta em sua fala também a importância das atividades cotidianas, do “fazer coisas” e “cuidar de pessoas”. Essas coisas não são sempre as mesmas, mas sim variam conforme os estágios da vida de cada pessoa, as épocas do ano, os locais onde se encontra, suas vontades. Embora existam certas atividades relativamente comuns, como o plantio e cuidado da roça, a coleta de recursos na mata, o preparo e consumo de alimentos, ou os cantos e rezas na *opy*, mesmo essas atividades não são realizadas seguindo um cronograma pré-definido, mas sim de acordo com os ânimos e disposições das pessoas envolvidas, que sempre podem variar. Essas atividades constituem aquilo que podemos chamar de “trabalho” dentro do *nhandereko*. De fato, o verbo *mba’eapo*, que normalmente se traduz por “trabalhar”, pode, mais literalmente, ser traduzido também por “fazer coisas”. Ao contrário do trabalho nos mercados capitalistas, não se trata de atividades repetitivas que visam uma produção de lucro ou mercadorias, mas sim de um trabalho criativo cujo resultado é em geral a produção de (relações entre) pessoas, divindades e outros seres. Tampouco o trabalho e seus resultados são entendidos como algo feito apenas por humanos, pois envolvem também espíritos e outros seres cuja participação é fundamental para que as atividades possam acontecer.

A concepção guarani de trabalho e o valor atribuído a busca dos estados de alegria e contentamento contribuem para a reconhecida dificuldade que os Guarani têm de viverem fora de seus *tekoa*. Os Guarani dificilmente se dispõem a viver fora de suas aldeias, pois asso-

---

<sup>77</sup>Entre os Kaiowá e Guarani no MS, a expressão *teko porã* é usada para falar de uma condição de vida que se busca e que é comumente traduzida como “bem viver” (S. Benites, 2020; E. Benites, 2021). Contudo, nos territórios de maioria Mbya com os quais trabalho, *teko porã* denota o modo de vida das divindades, alcançável apenas em suas moradas (Pierri, 2018), motivo pelo qual não faço referência a essa expressão diretamente no texto.

ciam muito essa vida com o sentimento de *ndovya'i*, não conseguem se acostumar, não ficam felizes, sentem o desejo de voltar, de buscar lugares onde possam estar alegres (Macedo, 2018: 200-1). Embora queiram e precisem de dinheiro para fortalecer seu sustento, não querem ser assalariados se isso implicar ter de viver nas cidades e abandonar o *nhandereko*. Como já observado por Benites (2021: 59) e Moraes (2017: 106-7) no contexto dos Kaiowá e Guarani no MS, onde muitos indígenas trabalham no corte de cana e na indústria frigorífica, o trabalho capitalista tem muitas vezes um efeito perverso sobre as pessoas guarani, transformando, mutilando e tomando controle de seus corpos, exercendo sobre eles a influência de espíritos maléficos, e reorientando seus desejos para o consumo de mercadorias.

Ainda assim, os Guarani mantêm relações com a cidade, inclusive para obtenção de dinheiro e garantia de seu sustento material. Mas, nessas relações, priorizam a manutenção de sua liberdade de ir e vir, de fazer as coisas conforme sintam necessidade. Assim, para obterem renda, vendem artesanato, articulam projetos, fazem trabalhos pontuais. Por outro lado, com o dinheiro que obtêm, fazem compras e circulam pela cidade experimentando esse espaço no qual, apesar dos inúmeros problemas, também é possível fazer e manter relações em alguma medida pautadas pelos valores do *nhandereko*.

O trabalho assalariado nas aldeias, embora seja bastante valorizado por unir uma renda contínua à possibilidade de manutenção da vida nas aldeias, também apresenta certos contrastes com o *nhandereko*. Mesmo trabalhando nos espaços das aldeias, a maneira como o tempo é organizado nesses trabalhos, com a pessoa tendo de estar sempre a disposição para aquelas atividades naqueles horários, conflita com a dinâmica do *nhandereko* e do “fazer coisas” guarani, que é muito mais aberta à composição com os sentimentos e acontecimentos do momento presente. Assim, para o *nhandereko*, se uma pessoa está triste, pode ser preciso lhe dar atenção em vez de fazer qualquer outra coisa, ou se alguém ouve um conselho que lhe toca, pode entender que é melhor mudar aquilo que pensava fazer, ou se alguma vontade inesperada se apresenta, as vezes é melhor parar outras coisas para satisfazê-la. Quando se trabalha num horário fixo, pode ser difícil conciliar o trabalho e essa liberdade de ação.

### **Economia da dádiva guarani**

Para que possamos entender um pouco melhor as formas guarani de sustento e de relação com o território, convém caracterizar de maneira um pouco mais pausada aquilo que po-

deríamos chamar de “economia da dádiva guarani”. Esclareço primeiro que, no *nhandereko*, não existe a ideia de uma esfera econômica separada dos demais aspectos da vida. Aquilo que teoricamente entendemos como “economia” aparece para os Guarani como uma parte do *nhandereko* indissociável de todos seus outros aspectos que, de maneira também teórica, poderíamos chamar de sociais, religiosos, políticos etc. Assim, por “economia” quero tão somente fazer referência aos aspectos do modo de vida guarani que estão mais diretamente ligados a questões de sustento e reprodução das famílias. A expressão “da dádiva” aqui visa evocar uma oposição conceitual com as formas econômicas de mercados capitalistas que envolvem comércio e uso de dinheiro, centradas no modo de relação da mercadoria, e que hoje também fazem parte da vida de muitos Guarani. É importante notar ainda que não se trata de uma oposição entre uma economia arcaica e os mercados capitalistas modernos. A economia da dádiva existe e se atualiza constantemente no tempo presente, no cotidiano das pessoas que a vivem, e em relação com a economia de mercado. Melià e Temple (2004: 228-9) usam o termo “interface” para falar da relação entre essas duas formas econômicas, no sentido de uma zona de comunicação em que uma pode agir sobre a outra, sendo possível interpretar qualquer fenômeno não segundo uma teoria única, mas sim duas. Dito de outra forma, trata-se, portanto, da ideia já apresentada de andar por dois caminhos. “Economia da dádiva” evoca portanto uma oposição mais ampla mobilizada pelos Guarani entre seu modo de vida e o modo de vida *jurua*, oposição que não é excludente.

Assim como os Guarani percebem e apontam diferenças entre seu modo de vida e o modo de vida dos *jurua*, também os *jurua* já procuraram descrever e entender muitas das diferenças entre esses modos de vida. No que diz respeito às formas de organização econômica, o contraste entre as formas da economia da dádiva guarani e da economia monetária capitalista já foi observado e registrado desde, pelo menos, o trabalho de Egon Schaden. Esse autor chamou de “aculturação econômica” os processos de transformação da vida econômica vividos pelos Guarani com os quais teve contato, vendo neles um fator de “desorganização social” (Schaden, 1974 [1954]: 54, 37). O uso de termos como “aculturação econômica” e “desorganização social” denotam a época e o intento com que Schaden escreveu. O autor parece ter entendido seu trabalho como o registro de um modo de vida em processo de “aculturação” (portanto, fadado à incorporação ao modo de vida dominante dos não-indígenas) cabendo a si a tarefa de realizar uma análise sobre esse processo. Ele escreve a partir de seu ponto de vista como antropólogo de uma sociedade não-indígena, numa época em que o conceito de aculturação ainda era dotado de grande peso intelectual e em que o ponto de vista indígena era frequentemente omitido diante de argumentos baseados na racionalidade ocidental. Contudo,

ainda que suas observações sobre o contraste entre as formas econômicas guarani e capitalista tendam a ter um tom fatalista, elas são, mesmo décadas após terem sido escritas, bastante valiosas para ilustrar as atitudes dos Guarani diante das economias de mercado. Antes de chegar a esse contraste é preciso, entretanto, fazer a caracterização geral da organização da economia da dádiva guarani, para o que me valerei não somente do trabalho de Schaden, como também de outras fontes, tais como Melià e Temple (2004), Assis (2006), e Keese dos Santos e Oliveira (2020).

Schaden nota inicialmente que, no modo de organização econômica guarani, a produção e o consumo estão centrados na comunidade como um todo, não no indivíduo. A ideia de *mborayvu*, passando pelo ato de reunir pessoas de forma recíproca e solidária, nos dá uma boa ideia do que esse autor chamou de uma organização centrada na comunidade. As atividades econômicas tendem a ser pensadas e realizadas no âmbito das unidades familiares e parentelas, mesmo que alguns trabalhos possam ser realizados por pessoas de forma independente. Nesse sentido, para o autor, o estímulo ao trabalho de cada pessoa não é dado por uma lógica de produtivismo, obtenção de riqueza ou realização pessoal, mas sim pelo sentimento de solidariedade social, que, como visto, está contido na noção de *mborayvu*. No mesmo sentido, Melià e Temple argumentam que o interesse pelo outro (e não o interesse por si mesmo), bem como a ideia de reciprocidade (que esses autores derivam da noção de *jopoi*<sup>78</sup>, mas que também podemos associar com a noção de *mborayvu*) são os fundamentos daquilo que poderíamos chamar de uma economia guarani (Melià; Temple, 2004: 11, 49). Essa reciprocidade se aplica não apenas às relações entre pessoas, mas, como visto anteriormente, se estende também às relações com a terra, os demais seres que a habitam, e os espíritos-guardiões que cuidam de todos os seres-coisas. Tampouco o princípio da reciprocidade está diretamente ligado às atividades e técnicas específicas da economia da dádiva, mas sim pode se efetivar em contextos diversos, como nas reduções jesuíticas no Paraguai, nas quais muitos indígenas passaram a exercer ofícios como de carpinteiro, ferreiro, tecelão etc. sem contudo cobrarem por esses serviços como nas economias de mercado (Melià; Temple, 2004: 201-3).

Nas atividades cotidianas, há um embricamento entre as esferas que numa visão ocidental chamaríamos de econômicas e espirituais, de tal forma que as atividades de trabalho e plantio costumam ser pontuadas por rezas, batismos e danças, fazendo do ciclo econômico anual também um ciclo da vida religiosa (Schaden, 1974 [1954]: 37-9). Como veremos mais

<sup>78</sup>É preciso notar que os autores falam sobretudo do contexto das comunidades guarani que habitam territórios no Paraguai. O termo *jopoi*, entre os Guarani da parcialidade Mbya, tem o significado explícito de “alimentar”, mas os autores derivam o sentido de reciprocidade a partir da decomposição das partículas *jo*, que indica reciprocidade mútua em qualquer ação, e *poi* que significa “soltar” ou “abrir a mão dando” (Melià; Temple, 2004: 49). Não é casual o encontro aqui da ideia de alimentar ou compartilhar alimentos com a ideia de reciprocidade.

adiante, o milho tradicional (*avaxi ete'i*) é destacado como a planta cultivada mais importante para esses ciclos.

A caça é relatada por Schaden como uma atividade cotidiana de grande importância, realizada através da colocação de armadilhas, ou, nos raros casos em que uma arma de fogo é possuída por alguém, com espingardas (Schaden, 1974 [1954]: 46-7). Na TI Tenonde Porã, não conheço nenhuma pessoa que possua ou já tenha possuído armas de fogo, sendo a caça praticada exclusivamente através de diferentes tipos de armadilhas. As observações de Melià e Temple (2004: 42-3) permitem acrescentar que a caça não é simplesmente uma atividade produtiva ou um modo de se obter alimentos, mas sim um “modo de estar” na mata, cuja prática exige inteligência e habilidade. É de se notar que hoje, devido a diminuição das áreas de mata e, conseqüentemente, das populações de animais de caça, na grande maioria das aldeias guarani a caça se tornou uma atividade esporádica, realizada por menos pessoas. Isso não significa que ela não continue sendo uma atividade altamente valorizada e simbolicamente importante. Tampouco quer dizer que o modo de estar na mata proporcionado pela atividade de caça esteja se perdendo; outras atividades como a coleta, os deslocamentos entre localidades e mesmo a vigilância territorial proporcionam momentos na mata em que animais podem ser avistados e esse modo de estar exercitado. Mesmo em aldeias em que os animais de caça podem eventualmente ser avistados (como é o caso da maioria das retomadas na TI Tenonde Porã), muitos Guarani ainda assim preferem não caçá-los, sob o argumento de que é preciso garantir a reprodução dessas espécies para as gerações futuras, como na fala a seguir:

[Beatriz] Aqui tem anta, que a gente fala *mbore*, aqui tem *ka'i* [macaco], aqui tem *koxi* [porco-do-mato], aqui tem tatu, tem *guaxu* [veado], tem várias caças, tem até peixinho já na água. [...] A gente acha importante que a criançada fica andando e de vez em quando eles veem aqueles passarinhos, grande assim, que aparecem, jacu, que não tinha. E eles ficam muito felizes quando veem, assim, eles perguntam pra gente se pode matar ou não. A gente fala pra eles que não, que é uma natureza que *Nhanderu* deixou pra gente, pra gente cuidar dela, não pra gente ficar machucando ou querer se alimentar dela enquanto não tiver bastante. Então é bem importante isso pra nós aqui. (Beatriz Kerexu Rete Mirim, *tekoa* Tape Mirim, maio de 2021, entrevista concedida ao autor)

Sobre as atividades de coleta, Schaden nota que é uma atividade realizada de forma extensiva, mas não intensiva, para obtenção de plantas medicinais, matéria-prima e alimento (Schaden, 1974 [1954]: 45-6). Na TI Tenonde Porã, essas atividades mantêm sua importância, sendo realizadas por quase todas as famílias, sobretudo para obtenção de remédios, confecção

de peças de artesanato ou construção de moradias (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 41). A partir dos frutos da coleta, não só o artesanato para venda pode ser feito, como também cestos, adornos, instrumentos, ferramentas e outros utensílios, para além da construção das casas. A venda de artesanato, por sua vez, pode ser uma fonte importante (e, em alguns casos ou momentos, a principal) de renda para as famílias, sendo essa uma dimensão adicional relacionada às atividades de coleta.

Tanto na caça como na coleta, a relação com os espíritos-guardiões (*ija kuery*) das matas e das espécies animais é fundamental. A realização dessas atividades sem o devido cuidado e comunicação com os espíritos, além de ter poucas chances de ser bem sucedida, pode resultar em adoecimento e processos de transformação corporal (*jepota*). Ser ganancioso e pegar mais do que se precisa de um animal ou planta também pode resultar em adoecimento ou mesmo numa futura falta daquele ser, cujo espírito-guardião pode deixar de enviá-lo à terra. A carne de caça, mais ainda do que outros alimentos, é tida como uma comida que deve sempre ser partilhada entre o maior número possível de pessoas (Schaden, 1974 [1954]; Pissolato, 2007). Ambas atividades de caça e coleta só podem vir a ter sucesso mediante a comunicação e interpretação de sinais enviados por esses espíritos, seja através de sonhos ou por outras formas. Na língua guarani, as atividades econômicas para obtenção de sustento são em geral expressas com os verbos “achar” (*jou*) ou “pegar” (*jopy*) alguma coisa, expressões que são o contraponto da ideia de que as divindades e os espíritos-guardiões colocam no caminho das pessoas as coisas encontradas (Pissolato, 2007: 53-8). Valéria Assis relata, por exemplo, que os cachimbos (*petygua*) são feitos somente a partir de madeiras que já se encontrem tombadas na mata, pois essa madeira já foi deixada para uso dos indígenas pelos espíritos (Assis, 2006: 82). Da mesma forma, a caça é realizada preferencialmente através de armadilhas, porque apenas os animais que já tenham sido dados por seus espíritos-guardiões caem nas armadilhas, evitando assim desagradar os espíritos. Em troca do animal caçado ou da planta coletada, em geral oferecem-se cantos e rezas. A relação entre os Guarani e os *ija kuery* demonstra assim mais uma vez a centralidade dos princípios de reciprocidade, solidariedade e generosidade contidos na noção de *mborayvu*, de modo que tais princípios não estão restritos às relações entre os Guarani, mas se estendem também para relações com plantas, animais e espíritos.

A pesca é uma atividade que em geral recebeu pouca atenção na bibliografia guarani. Isso pode estar ligado ao fato de que sua importância varia conforme a disponibilidade de corpos d'água com peixes nas proximidades das aldeias, tendo Schaden, por exemplo, registrado desde aldeias que não realizam essa atividade de forma alguma, até outras cujas expedições pesqueiras duravam meses (Schaden, 1974 [1954]: 47-8). Melià e Temple descrevem diferen-

tes técnicas de pesca, como represamento de rios, uso de redes, anzóis ou mesmo arco e flecha (Meliã; Temple, 2004: 43). Embora a pesca fosse uma fonte importante de alimentação na TI Tenonde Porã em décadas passadas, hoje essas atividades são realizadas, para consumo próprio, por menos de metade das famílias, devido à crescente poluição da Represa Billings, principal local de pesca na TI (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 41). Em compensação, mais de uma das retomadas dessa TI já possui tanques onde criam peixes para o consumo das famílias residentes. Ao que tudo indica, a mesma concepção de relações de troca e reciprocidade (*mborayvu*) para com os espíritos-guardiões notada nas atividades de caça e coleta se aplica também à pesca.

Apesar da centralidade da ética do *mborayvu* nas relações entre pessoas, entre os Guaraní, via de regra, cada família provê para si. Isso pode ser feito através da realização de atividades como o plantio, a caça, a coleta, que envolvem “pegar” (*jopy*) plantas, ferramentas, animais e outras coisas, como também através de diferentes formas de “pegar” (*jopy*) dinheiro (como vender artesanato, receber Bolsa Família ou um benefício previdenciário, salários ou fazer trabalhos pontuais remunerados) que pode ser usado para a aquisição de alimentos e coisas. Note-se que “pegar” dinheiro não é se submeter à busca por ele incondicionalmente, mas sim procurar, na medida do possível, usá-lo a seu favor, sem apego ou ganância.

Ainda que a busca por recursos (monetários ou não) seja feita no âmbito familiar, o consumo de alimentos tende a ser coletivo dentro da rede de parentela extensa e de vizinhança. Se falta comida na casa de uma família, os membros dessa família podem quase sempre compartilhar da refeição na casa de algum parente ou vizinho, mesmo sem avisar previamente de sua chegada. Sobretudo nas retomadas, famílias extensas e vizinhas compartilham com regularidade refeições em comum, geralmente nas casas de pessoas que ocupam posições de liderança nesses contextos. A generosidade (*mborayvu*) é não apenas valorizada, mas também em muitos casos presumida. Na TI Tenonde Porã, os casos de famílias que passam por situações de alguma necessidade são justamente aquelas famílias menores, muitas vezes recém-chegadas nas aldeias grandes (Tenonde Porã e Krukutu), que não possuem redes extensas de solidariedade através de parentesco e vizinhança, e por isso não têm muitas opções de a quem recorrer em caso de necessidade, ou têm vergonha de fazê-lo. Mesmo assim, as lideranças procuram estar atentas a esses casos para mobilizar recursos coletivos como cestas básicas distribuídas por diferentes parceiros e a alimentação nos espaços escolares e coletivos em prol dessas famílias. De fato, a generosidade é um valor tão presente que mesmo para com visitantes não-indígenas é, por vezes, a atitude predominante. Em todas as aldeias guarani que já estive sempre fui bem recebido e, apesar de muitas vezes só passar rapidamente e a serviço pe-

los lugares, não é raro que nos ofereçam comida ou algum presente como uma peça de artesanato ou alguma planta da roça. Por outro lado, costumo sentir certa dificuldade em retribuir a generosidade dos Guarani, pois tenho a impressão de que a maioria das coisas que posso lhes oferecer simplesmente não lhes interessa e acabo quase sempre recebendo mais do que dou.

A organização coletiva de determinadas atividades de trabalho através de mutirões (ou puxirões; *potirõ* na língua guarani) já foi registrada por muitos autores. Schaden (1974 [1954]: 50-1) observa que para a realização de um mutirão a família que se beneficiará do trabalho coletivo deve oferecer alimentação a todos que participarem; o mutirão se assemelha a um dia de festa, no qual deve haver fartura. Melià e Temple (2004: 49), colocando a ideia de reciprocidade como “razão prática econômica” do trabalho guarani, enfatizam bastante os aspectos do convite e da festa no *potirõ*, colocando-os como os verdadeiros “produtos” dessa economia. Por esse motivo, nem todas as famílias são capazes de convocar um mutirão, justamente por não terem como ofertar essa festa, esse banquete coletivo. Em geral, o comparecimento a um mutirão se dá pela ligação por relações de parentesco, aliança ou vizinhança com a família que convoca o trabalho. Há também a expectativa de que aqueles que convocam um mutirão compareçam quando convocados para um mutirão pelas famílias que os auxiliaram com trabalho. A partir da ocasião de um mutirão, como em qualquer festa ou reunião de grande porte, várias outras relações podem ser criadas ou transformadas, casamentos e alianças podem ser feitos, relações de troca podem ser efetivadas. Da mesma forma, certas tensões latentes nas relações entre pessoas podem vir à tona nessas ocasiões que, embora pautadas pelas ideias de reciprocidade e generosidade (*mborayvu*), não deixam de ter suas diferenças e assimetrias (Assis, 2006: 159-175). Assim, a prática do mutirão é muito mais do que uma forma de trabalho coletivo, ela é uma ocasião social por excelência. As atividades que mais comumente ensejam um mutirão são a construção de casas de reza (*opy*) e moradias, ou a abertura, plantio e colheita de roças.

Todas essas atividades da economia da dádiva – que possuem indiscutível importância não apenas para o sustento material das famílias guarani, como também do ponto de vista simbólico – são complementadas por outras formas de sustento advindas das relações com a sociedade não-indígena. Essas relações possibilitam a aquisição de coisas desejadas e/ou necessitadas, e a expansão e o enriquecimento de suas redes de relações.

### **Dinheiro no *nhandereko***

Chegamos assim às relações estabelecidas pelos Guarani com a economia de mercado capitalista, mediadas pelo dinheiro. Em primeiro lugar, é importante ressaltar a profunda diferença entre o modo de organização da economia da dádiva guarani (organizado, como visto, sobre os fundamentos do *mborayvu*, da reciprocidade, do interesse pelo outro, da solidariedade social e da generosidade) e o modo de organização econômica capitalista. Schaden cita exemplos práticos em que essa diferença fica evidente:

Desiludido, dizia-me o encarregado de um posto [do SPI] do Sul de Mato Grosso: ‘Os Kayová não querem produzir coisa alguma; falta-lhes o senso necessário’. Em seu posto procurara, por mais de quinze anos, estimular a produção individual para o comércio, coisa que para os índios não tinha o menor sentido. Em um núcleo próximo, também de Kayová, conseguiram-se resultados mais positivos com um sistema de produção coletiva de erva-mate. Para promover o ‘progresso’ econômico dos Ñandéva de outro posto, o Governo mandou, há anos, entregar cafezais formados às diferentes famílias; dentro em pouco, deixaram tudo ao abandono. Muitos são os exemplos que demonstram a dificuldade do Guarani em destacar o indivíduo da comunidade econômica e passar a considerá-lo como agente próprio com interesses individuais e em parte talvez contrários aos do grupo; enfim, a relutância em adotar um padrão de competição econômica intragrupal. (Schaden, 1974 [1954]: 56)

O autor atribui o desinteresse dos Guarani, mesmo quando incentivados, pelo modo de produção capitalista a um “misticismo religioso” que não lhes proporciona critérios racionais e práticos para as relações econômicas<sup>79</sup>, e diz que “[...] não se reconhece o indivíduo como agente econômico autônomo no seio da comunidade tribal” (Schaden, 1974 [1954]: 54-6). Embora se sustentem a partir de uma lógica de mercado capitalista, as observações do autor apontam ao mesmo tempo para um estranhamento dos Guarani com relação às premissas dessa mesma lógica de mercado, tais como o primado da busca por interesses individuais, a competição entre agentes econômicos, a produção voltada para o comércio e para acumulação de riquezas materiais. Esse estranhamento deve nos parecer óbvio, tendo em vista a forma de organização econômica anteriormente descrita a qual os Guarani praticavam e praticam, fundada em princípios alheios aos do mercado capitalista.

A propriedade privada é um exemplo desse estranhamento Guarani em relação a formas de mercado da economia capitalista. Como dito anteriormente, para os Guarani a terra não é algo passível de apropriação por ninguém, ela é o suporte e condição para o exercício do *nhandereko*. O fato de que os *jurua* cercam e se apropriam da terra afeta diretamente o

<sup>79</sup>É preciso lembrar, como notado anteriormente, que a obra de Schaden adota uma abordagem claramente situada na racionalidade ocidental e preocupada em registrar o que ele entende como processos de “aculturação”. As observações e usos de termos eivados de preconceitos pelo autor devem ser lidas sob essa luz.

modo guarani de se relacionar com o território, dificultando sua mobilidade e pressionando-os a se inserirem nos mercados capitalistas como empreendedores ou assalariados para obterem meios de sustento. No mesmo sentido, Melià e Temple, comparando o modo de produção guarani (Paĩ Tavyterã) e o dos camponeses paraguaios, apontam para a noção de propriedade privada, em especial da terra, como um dos principais pontos de diferença entre os sistemas econômicos guarani e ocidental (Melià; Temple, 2004: 227-8). Se na lógica ocidental a propriedade privada é um direito de uso e permuta sobre a coisa possuída que depende apenas da vontade do dono, para o sistema guarani tal noção (se é que podemos dizer que existe), só pode estar subordinada às normas de convivência do *nhandereko*. Os autores ressaltam, entretanto, que em certos contextos a propriedade privada pode ser uma estratégia de defesa do território de comunidades camponesas, de forma similar a como a demarcação de TIs se tornou uma estratégia de defesa dos povos indígenas no Brasil, e ponderam assim que a diferença maior nos modos de produção estaria entre as pequenas e grandes propriedades. Apontam também para o fato de que, do ponto de vista das atividades em si e da forma como são organizadas, não há grandes diferenças entre os camponeses não-indígenas e os Guarani, ambos marcados pelos princípios da cooperação e reciprocidade.

Sobre o uso do dinheiro, Schaden também faz algumas observações:

Do ponto de vista da aculturação econômica, é interessante a atitude dos Guarani em fase (sic) do dinheiro (*pirê, peráta; pirápirê*, dinheiro-papel; entre os Nandéva do Itariri ouvi: *retsá guatsú*, olhos grandes, para as notas graúdas, e *retsá mirim*, olhos pequenos, para as miúdas, expressões essas correntes também no Paraguai). O valor que lhe atribuem, e que aumenta com a marcha aculturativa, é muitas vezes mais simbólico do que real, parecendo corresponder antes à imitação de uma atitude econômica alheia às solicitações culturais. *O dinheiro existe para ser gasto; não se trata de economizá-lo e à sua poupança não corresponde função na cultura Guarani.* (O Capitão Francisco, do Rio Branco, certa vez me disse ter guardado uma porção de moedas, mas não dinheiro em notas, que, afirmava, se estragam facilmente.) A consciência de outras possibilidades de fazer economia através da aquisição, por exemplo, de um cavalo, de um tráfego de mandioca ou de outros valores - só aparece em estado aculturativo posterior à assimilação de muitos padrões da vizinha cultura rural. E neste caso a posse desses valores materiais já começa a representar fator de distinção social. (Schaden, 1974 [1954]: 48-9, grifos adicionados)

No trecho acima, aparece uma observação fundamental que, na minha experiência, é verdadeira não apenas entre os Guarani como também entre outros povos indígenas: o dinheiro existe para ser trocado, para ser gasto. Acumular dinheiro, ou qualquer outra coisa, sem que isso seja compartilhado com outras pessoas, parece ser uma atitude tão sem sentido do ponto

de vista dos Guarani, quanto a atitude deles frente aos incentivos para produção comercial pareceram a Schaden e aos chefes de posto de seu relato. Dal Poz notou o mesmo entre os Cinta-Larga, para quem o dinheiro serviria para adquirir uma série (crescente, diga-se de passagem) de itens e serviços de uso cotidiano, mas não para acumular riqueza ou como projeto de longo prazo (Dal Poz, 2010: 20). De fato, os Guarani parecem encarar a procura de dinheiro mais como uma contingência a que se veem submetidos do que como uma atividade econômica de fato. Se o dinheiro possui algum valor para eles, esse valor reside apenas nas coisas pelas quais ele pode ser imediatamente trocado, não na possibilidade de acumulação do que quer que seja, nem mesmo como forma de precaução para o futuro. Ter dinheiro guardado não é considerado uma segurança futura, mas sim avareza, sovinice. A segurança futura para os Guarani reside na garantia do acesso e proteção de seu território, no plantio dos alimentos tradicionais, no fortalecimento das relações comunitárias e do *nhandereko*. Esse é o futuro melhor que os Guarani buscam. Ainda assim, isso não elimina a importância que o dinheiro veio a exercer nas vidas dos Guarani, sobretudo diante das perdas territoriais que sofreram ao longo do processo de colonização e do impacto que a condição de cerco em que vivem exerce sobre seu modo de vida tradicional.

O hábito guarani de não acumular dinheiro ou coisas é contrário ao que ocorre nos mercados capitalistas, que visam acumulação de riqueza para a multiplicação do capital. Para os Guarani o dinheiro parece servir simplesmente para suprir necessidades ou vontades concretas, ou seja, como intermediário de trocas, não como reserva de valor. Não há um interesse no investimento do dinheiro para aumento da renda ou de riqueza (no sentido de mais dinheiro ou mercadorias). A diferença entre dinheiro e capital se torna evidente aqui: enquanto o dinheiro pode servir simplesmente para prover o sustento de um grupo de pessoas ao viabilizar a produção, circulação e consumo de coisas, o capital tem o intuito explícito de viabilizar a multiplicação e acumulação de riqueza através do famoso mecanismo descrito por Marx (2004 [1867]) em que o dinheiro, ao circular, deve sempre retornar como uma quantidade maior de dinheiro ( $D - M - D'$ ). Não apenas o dinheiro não se torna capital para os Guarani, como essa transformação é vista como contrária à ética do *mborayvu* que rege a vida guarani<sup>80</sup>. Tão logo o dinheiro chega às mãos de uma pessoa, ele é convertido em alimento ou outras coisas. Seu propósito é ser usado, trocado, não gerar mais dinheiro; ele é um meio para se conseguir outras coisas, realizar outros valores, não um fim ou um valor em si mesmo. Algumas pessoas com acesso a fontes de renda mensais me disseram que seu dinheiro pode até du-

---

<sup>80</sup>Em certos contextos, como entre os camponeses do Vale do Cauca na Colômbia, a transformação de dinheiro em capital é associada a práticas mágicas diabólicas que envolvem a transgressão (secreta, porém explícita) das normas sociais e religiosas (Taussig, 2010 [1980]).

rar algum tempo antes de ser usado, mas que invariavelmente gastam todo um salário antes de receber o próximo, evitando assim acumular ou poupar. Mesmo as coisas que são adquiridas ou possuídas idealmente devem ser consumidas, utilizadas e compartilhadas, não acumuladas por uma pessoa individualmente. Há certamente exceções, mas elas servem mais para confirmar a regra do que refutá-la, já que nos casos em que alguém age com avareza e busca acumular dinheiro ou coisas para si, esse é em geral considerado um comportamento reprovável pelos demais. A adoção desse tipo de comportamento é um dos perigos que os Guarani associam ao dinheiro. Essa reprovação ao comportamento ganancioso ou avarento é uma tendência muito observada naquelas economias consagradas na literatura antropológica como “economias da dádiva” (Gregory, 1982), contextos em que o “dar”, pelas relações que estabelece, é mais importante do que o “possuir”. É comum, por exemplo, que os chefes nessas economias da dádiva sejam justamente as pessoas mais generosas que oferecem ao grupo não apenas as coisas que obtêm, como também um fluxo de palavras que reafirma costumes, valores e tradições (Clastres, 2003 [1974]).

Para além dessa figura clássica do chefe e seu fluxo de dádivas para o coletivo<sup>81</sup>, há uma série de outras formas e caminhos que as coisas, como dádivas, seguem nas redes indígenas, estabelecendo relações entre pessoas e entes ao mesmo tempo em que não se deixam cristalizar na forma de acumulação e de uma diferença que tenderia à desigualdade. Pois, ainda que as famílias guarani não sejam todas iguais entre si, suas diferenças não implicam em relações de poder de umas sobre outras como ocorre com a desigualdade econômica nos mercados capitalistas, nos quais quem tem mais dinheiro tem mais poder de escolher e impor suas escolhas a quem não tem.

As redes de relações guarani parecem ser tanto mais eficientes na redistribuição de coisas quanto menores e mais coesas forem. Em aldeias pequenas, como as retomadas da TI Tenonde Porã, o fluxo de dádivas se completa e renova rapidamente, pois em geral todas as pessoas estão conectadas de alguma forma umas às outras. Por outro lado, nas aldeias maiores, as famílias tendem a formar diferentes redes de relações que por vezes se conectam apenas de forma parcial ou não se conectam, não havendo assim um fluxo de dádivas que conecte necessariamente a todos. Nessas aldeias, embora haja uma entrada maior de dinheiro (devido à presença de serviços públicos que geram empregos assalariados para alguns indígenas), a necessidade de dinheiro também é maior e é mais difícil alcançar a todas as pessoas. Os empregos não são suficientes para todas as famílias, o terreno para plantio e a oferta de recursos

---

<sup>81</sup>A presença dessa figura em textos antropológicos pode ser vista desde, pelo menos, o trabalho de Bronislaw Malinowski (1976 [1922]).

da mata são mais escassos devido à ocupação densa, e a maior proximidade da cidade com suas desigualdades gera uma maior pressão do desejo de consumo. Nas retomadas, o pouco recurso financeiro ao qual se tenha acesso é somado a uma maior disponibilidade de áreas para plantio e recursos da mata, que tendem a ser distribuídos mais ou menos igualmente entre todos, contribuindo também para que o desejo de consumo de mercadorias (a que os Guarani chamam de “consumismo”) seja apaziguado pela relativa igualdade.

Outro ponto importante de ser observado é que, diante da baixa renda de grande parte das famílias guarani, acumular ou poupar não é para elas uma opção. Mas, junto com esse empecilho ao acúmulo colocado pela baixa renda, me parece que há também uma percepção do acúmulo como algo sem sentido, uma inversão de valores. Pensando no futuro, não faz sentido para os Guarani acumular dinheiro ou coisas, mas sim investir esse mesmo dinheiro e coisas na reprodução e fortalecimento das relações que estabelecem entre si, com o território e outros seres. Isso é riqueza para os Guarani, é isso que lhes permite buscar e cultivar os valores de seu modo de vida, como a alegria, o bem viver, a generosidade, a espiritualidade etc. Esses valores que orientam a vida comunitária apontam justamente no sentido contrário ao da acumulação, no sentido do compartilhamento, da circulação.

Que fique claro: gastar, nesse contexto, não deve significar usar o dinheiro de forma individual, apenas para si próprio; a pessoa que o fizer certamente será considerada ruim e comparada com os *jurua*. A ideia de gastar o dinheiro deve aqui ser entendida sob a luz dos princípios éticos do *mborayvu*. Gastar é assim dividir e compartilhar os frutos do dinheiro, os alimentos e as coisas que se compra com ele, mas também o dinheiro em si. Compartilhar dinheiro, contudo, pode ser mais difícil pela própria natureza unicamente quantitativa do valor do dinheiro. O valor quantitativo não apenas se presta como parece estimular o emprego de raciocínios calculistas (Simmel, 1998 [1896]: 14). Ao compartilhar dinheiro, uma pessoa qualquer sabe exatamente o valor compartilhado e, caso espere retribuição, sabe exatamente o valor que essa retribuição deve ter. Nesses casos, talvez seja mais preciso dizer que o dinheiro é emprestado e não exatamente compartilhado. Já ouvi relatos de que essas relações de empréstimo entre os Guarani, embora aconteçam, as vezes geram conflitos entre os envolvidos justamente pela expectativa da devolução e os prazos envolvidos, que nem sempre podem ser cumpridos de maneira satisfatória para ambas as partes. Por outro lado, no compartilhamento de coisas, mesmo que os envolvidos saibam o preço exato das coisas compartilhadas, esse valor financeiro não aparece de forma tão clara e uma eventual retribuição dificilmente será comparada em termos de preço em dinheiro. Assim, ainda que o dinheiro possa fazer parte dos circuitos de reciprocidade, seu uso nesses espaços traz o risco de provocar ruídos, mal-

entendidos e conflitos. É preferível primeiro converter o dinheiro em coisas para então compartilhá-las a compartilhar o dinheiro em si.

Gastar é também não se preocupar ou se deixar levar pela quantidade de dinheiro que se tem ou se usa, mas sim usar o dinheiro de forma generosa independentemente da quantia, seja ela pequena ou grande. Às vezes, a falta de preocupação com o aspecto quantitativo do dinheiro é tão presente que as pessoas não fazem diferença em seu uso do dinheiro quer tenham grandes ou pequenas quantias, gastando sempre da mesma forma e com as mesmas coisas, sejam elas alimentos, roupas, fumo, mercadorias, ou bens mais caros (que também são adquiridos, de forma parcelada, mesmo quando se tem pouco dinheiro). Mesmo nos casos em que possam haver o que os Guarani consideram como maus usos do dinheiro – como para um consumo individualista ou que possa produzir relações negativas – o que interessa aos Guarani não é o dinheiro em si mesmo, mas as coisas e relações que possibilita. Do ponto de vista guarani, a maneira como usam seu dinheiro (quando o fazem de formas consideradas positivas) talvez esteja mais próxima assim do que chamamos em português de “investir”, que implica um retorno (ainda que não monetário) do dinheiro usado, do que de “gastar”, que pode implicar um desperdício ou um uso supérfluo.

Elizabeth Pissolato, descrevendo sua experiência entre os Guarani Mbya das aldeias de Araponga e Parati Mirim (Paraty/RJ), nota que a atitude de seus interlocutores frente a questão do sustento é “[...] de quem busca sem se afligir e a cada dia um meio de satisfação de suas próprias e das demandas daqueles parentes que deseja atender.” (Pissolato, 2007: 53). Achar (*jou*) ou pegar (*jopy*) dinheiro é uma das principais formas de obtenção desse sustento, pois através do dinheiro é possível adquirir muitos dos itens que são comumente consumidos. Em consonância com o que já foi dito, o dinheiro é encarado primordialmente como um meio de se obter outras coisas, não como um fim em si mesmo, como ilustrado pelo trecho a seguir: “O dinheiro é para gastar, e não para outra finalidade. Só faz sentido juntar dinheiro, o que a maioria considera muito difícil, para fazer uma viagem longa, por exemplo, quando é preciso tê-lo para pagar a passagem e o lanche na estrada” (Pissolato, 2007: 69). Note-se que, no trecho citado, a noção de viagem longa diz respeito ao período que se passa em deslocamento entre uma aldeia e outra, durante o qual efetivamente é necessário ter recursos para poder comer e se deslocar; não ao período que se permanece na aldeia visitada, local onde, espera-se, será possível se sustentar da mesma forma que se faz em qualquer aldeia, buscando recursos conforme as necessidades e desejos.

Assim, a busca pelo sustento das famílias Guarani hoje envolve quase que inevitavelmente uma dinâmica entre, por um lado, o plantio e o uso tradicional dos recursos da mata; e

por outro, a busca por fontes de renda e outras formas de aquisição de alimentos e coisas feitas por não-indígenas (*jurua mba'e mba'e*). Diga-se de passagem, a noção de “mercadoria” não faz parte do vocabulário comumente mobilizado pelos Guarani, seja em sua língua ou na língua portuguesa. Assim como outros povos indígenas (Gordon, 2006: 296), os Guarani percebem as mercadorias essencialmente como coisas (*mba'e mba'e*) feitas pelos *jurua*.

Em muitas comunidades, o aporte de dinheiro para a comunidade vem sobretudo a partir de alguns empregos em serviços públicos existentes nas aldeias (principalmente escolas e postos de saúde), bolsas vinculadas a projetos de médio e longo prazo dentro das aldeias<sup>82</sup>, de programas de renda mínima (Bolsa Família), do acesso aos direitos previdenciários (aposentadoria, salário-maternidade e outros)<sup>83</sup>, da venda de artesanato e de outras atividades remuneradas, como o caso crescente do turismo. As fontes de renda assalariadas em geral pagam às pessoas valores entre um a dois salários-mínimos, mas a grande maioria das pessoas tem como principais fontes de renda o Programa Bolsa Família e a venda de artesanato, cujos valores em dinheiro são ainda bastante inferiores a um salário-mínimo. Dados do Censo Demográfico do ano de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontam a situação da renda per capita naquele ano nas aldeias Tenonde Porã (TI Guarani da Barragem) e Krukutu (TI Krukutu):

Tabela 1 - Quantidade de pessoas por TI e faixa de rendimento domiciliar per capita, ano 2010

	Sem rendimento	Até ¼ de salário mínimo	Mais de ¼ até ½ salário mínimo	Mais de ½ a 1 salário mínimo	Mais de 1 a 2 salários mínimos	Mais de 2 salários mínimos	Total
TI Guarani da Barragem	248	292	50	9	0	0	599
TI Krukutu	82	136	32	3	1	0	254
TOTAL	330	428	82	12	1	0	853

<sup>82</sup>Exemplos disso são os agentes culturais, cuja bolsa é paga pelo Programa Aldeias da Secretaria de Cultura da Prefeitura de São Paulo; ou os agentes ambientais, cuja bolsa é assegurada no âmbito do CI-PBA de responsabilidade da empresa Rumo, mas executado pelos próprios indígenas através da associação Comitê Inter aldeias (ver capítulo 6).

<sup>83</sup>É importante notar que o acesso aos benefícios previdenciários por parte dos indígenas que não trabalham como assalariados se dá na condição de “segurado especial”, que por sua vez é assegurada a eles como trabalhadores rurais individuais ou em regime de economia familiar, incluindo-se aí artesãos que utilizem matéria-prima proveniente de extrativismo vegetal (vide a Instrução Normativa nº 77/2015 do INSS, disponível em [https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/32120879/do1-2015-01-22-instrucao-normativa-n-77-de-21-de-janeiro-de-2015-32120750](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/32120879/do1-2015-01-22-instrucao-normativa-n-77-de-21-de-janeiro-de-2015-32120750), acesso em 22 de outubro de 2021). As atividades tradicionais de plantio e coleta vegetal para artesanato são, portanto, fundamentais também para a garantia desses direitos.

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010 - Resultados do Universo Indígena, Tabela 3.6 - Pessoas residentes em domicílios particulares em terras indígenas, total e indígenas, por classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita, segundo as Unidades da Federação e as terras indígenas - Brasil – 2010; IBGE, Censo Demográfico 2010 - Agregados por Setores Censitários, Arquivo Renda dos Domicílios para SP\_Capital.

Não é difícil observar na tabela que a grande maioria das pessoas não têm rendimento nominal ou tem rendimento per capita até  $\frac{1}{4}$  do salário mínimo da época. Assim, fica claro também que mesmo entre as famílias que têm alguma pessoa assalariada, essa renda precisa ser dividida entre um número grande de pessoas, o que faz com que a renda per capita seja via de regra muito baixa. Devemos ter cuidado, contudo, para não associar necessariamente a baixa renda per capita a uma avaliação estigmatizante dos Guarani como “pobres”. Os Guarani não se pensam nesses termos e, ainda que por vezes necessitem e busquem um aporte maior de dinheiro em suas famílias, avaliam noções como “pobreza” e “riqueza” muito mais a partir da disponibilidade de território e de sua capacidade de produzir e estabelecer relações entre pessoas e seres, do que a partir do acesso ao dinheiro. Assim, a baixa renda é um fator complicador, por exemplo, quando não se tem a possibilidade de plantar alimentos nem outra forma de acesso a uma alimentação de qualidade, pois, nos mercados, as comidas mais baratas tendem a ser as de pior qualidade (os chamados ultraprocessados ou “alimentos mortos”<sup>84</sup>), enquanto alimentos de melhor qualidade são mais caros e por vezes difíceis de acessar.

No outro extremo da tabela de faixas de renda, apenas uma pessoa esteve na categoria com rendimento per capita entre 1 e 2 salários mínimos, uma pessoa assalariada e solteira que, do ponto de vista do IBGE, constitui um domicílio sozinha, mas que muito provavelmente possui uma família extensa com a qual compartilha sua renda. É importante observar que a coluna “sem rendimentos” da tabela inclui aquelas pessoas que têm como único rendimento mensal benefícios como o Bolsa Família. O salário mínimo à época tinha o valor de R\$ 510. Como em 2010 a TI Tenonde Porã ainda se encontrava em processo de estudo de identificação e delimitação, não há dados do IBGE sobre eventuais retomadas já existentes em outras áreas da TI. No momento em que escrevo, embora o IBGE já tenha publicado os primeiros resultados com relação à população indígena no Censo Demográfico do ano de 2022, ainda não publicou os dados que dizem respeito às faixas de renda per capita. O mesmo padrão de renda vivido pelos Guarani se repete entre outros povos indígenas (cf. Verdum, 2016).

É evidente que as diferentes fontes de renda geram uma entrada de dinheiro desigual entre as famílias guarani, pois apenas algumas famílias têm acesso a empregos assalariados que propiciam uma renda mensal um pouco maior, enquanto as demais dependem de pequenos valores conseguidos através do Programa Bolsa Família, acesso ocasional a direitos previ-

---

<sup>84</sup>Sobre o assunto, ver capítulo 4.

denciários e eventuais vendas de artesanato. Muitas vezes, uma pessoa ou um casal de aposentados sustentam toda uma família extensa a partir de seu benefício mensal; entre as famílias recém-formadas, em especial, é difícil obter fontes de renda que permitam se sustentar e assim não é raro que esses casais permaneçam junto ou muito próximos de suas famílias de origem. As aposentadorias apresentam ainda, do ponto de vista guarani, a vantagem de não estarem atreladas a uma localidade, sendo assim um recurso com o qual se pode contar mesmo quando se faz viagens ou quando se muda de residência de uma aldeia para outra. Como observado por Pissolato (2007: 69-71), o acesso aos empregos assalariados pode, por vezes, gerar disputas entre as famílias pelo recurso financeiro que aportam. Na TI Tenonde Porã esses conflitos tendem a ser minimizados pelo fato de que se tem um conjunto de lideranças (e não apenas um cacique) no qual diferentes famílias e aldeias participam, avaliando e debatendo sobre quem ocupa os postos assalariados e como eles são divididos entre as diversas famílias. Há também uma reflexão sobre os problemas do trabalho assalariado e sua incompatibilidade com o *nhandereko*, o que leva algumas pessoas a optarem por largar esses empregos depois de um tempo. De fato, no tempo que venho trabalhando na TI Tenonde Porã, já pude observar a troca dos ocupantes de diversos desses postos de trabalho assalariados. Vale lembrar também que o fato de os salários serem recebidos por poucas pessoas individualmente não implica necessariamente num consumo individualizado; pelo contrário, em geral, os salários são incorporados na lógica da economia doméstica, que por sua vez se organiza segundo as relações de parentesco e os preceitos de *mborayvu*.

De toda forma, alguns de meus interlocutores Guarani reconhecem a existência incipiente de formas de desigualdade entre famílias associadas à distribuição desigual de dinheiro dentro das comunidades, o que já foi observado também em outras regiões, como entre os Guarani e Kaiowá (Benites, 2021: 54, 68, 254). A seguinte fala de Jera, já citada liderança e então professora da escola estadual, ilustra esse dilema:

Os professores começam a ser pessoas assalariadas na aldeia. E essas pessoas então te trazem (sic) consigo uma imagem muito desejada pela maioria e que é então o que *fortalece a ideia de que você tem que ir pra escola para ser alguém na vida*. O professor tem salário, é o que tem sapato bonito, tem roupa bonita, viaja, usa óculos, é o que não sei o quê, não sei o quê... e a escola começa a se perder nesse mundo de desejo de material assim. E aí por um bom tempo a coisa fica muito forte nisso. E muitos Guarani começam a falar então que as escolas na aldeia não têm que ensinar a cultura Guarani. A cultura Guarani já se sabe naturalmente e a escola só tem que ensinar, ensinar cultura de lá, pra todo mundo ir pra faculdade, não sei o quê. E eu fiz parte de todo esse início da coisa, e fiz parte de todo o processo e agora tô fazendo parte de um outro processo que é de largar isso. Eu fui uma das primeiras Guarani a ser contratada pelo Estado e certamente, seguramente, vou ser a primeira que vou

abandonar o barco. O barco da burocracia, o barco do salário, o barco dos direitos trabalhistas... Só saí fora assim. Ainda que queira continuar com o trabalho de se pensar, trabalhando com pedagogia sustentável para a aldeia, mais autônomo, ou mais Guarani, que seja, mas eu vou me desvincular disso. (Jera, 2018, informação oral, grifo no original, fala registrada em: Matta, 2019: 85)

O trecho acima coloca de forma bastante direta como os assalariados (dos quais os professores costumam ser o exemplo principal por terem os melhores salários) têm acesso a bens de consumo inacessíveis a quem não tem um salário, e como isso incita o “desejo de material”, como todos passam a desejar ser assalariados. Esse desejo é incitado não apenas pela existência de pessoas assalariadas dentro da aldeia, mas, principalmente, pelo contato com a cidade e o modo de vida *jurua* de forma geral, contextos nos quais esses bens de consumo são muito mais presentes. Diante desse “desejo de material”, a falta de acesso a determinados bens de consumo ou a bens de determinada qualidade são fatores que podem gerar sofrimento entre os Guarani, sobretudo os jovens que tem essa referência dos padrões de consumo *jurua* mais forte.

Entretanto, Jera percebe uma armadilha por trás desse desejo não apenas pelo sofrimento que pode gerar, mas também pelo simples fato de que não há postos de trabalho assalariado para todos os indígenas na TI, o que implica que eles teriam que se deslocar para a cidade em busca de trabalho para satisfazer seus desejos de consumo material, algo que não só não tem sucesso garantido, como não é desejado pelos Guarani. Além disso, o perigo também passa pela ideia, trazida pela escola e pela lógica do trabalho assalariado, de que cada pessoa segue sua trajetória individual, que o resultado do trabalho de cada pessoa deve ser apropriado de forma individual, e que as diferenças materiais decorrentes disso devem ser normalizadas. Assim ela coloca sua reflexão sobre essa situação e expressa a vontade de largar o emprego de professora por conta desses efeitos do assalariamento e da escola sobre a vida guarani. Em um texto que escreveu, Jera explica melhor como e porque de fato largou o emprego de professora:

Tomei a decisão de deixar de ser professora na aldeia, mesmo estando em uma categoria estável na carreira de docente, dentro da qual eu poderia me aposentar tranquilamente. Foi a partir do momento em que deixei a escola que consegui fortalecer os discursos que fazia quando ainda era professora. Quando era professora, eu dividia o meu salário, ele nunca era só para mim mesma. Mas, ainda assim, eu não deixava de ser funcionária pública na minha aldeia. Eu não deixava de ser aquela pessoa que, no futuro, poderia ter suas coisas enquanto a maioria não tinha nada. Mas agora é diferente, consigo mostrar que posso viver como minha mãe e meu pai viviam, como

meus avós viviam, sem um salário do Estado. Meus pais e meus avós não eram assalariados.

[...]

Saí da escola para me dedicar ao trabalho de política da aldeia, como liderança, e também para fortalecer o trabalho da roça, para mostrar para as pessoas que podemos seguir um estudo de Juruá, aprender bastante coisa, e depois fortalecer e viver na nossa cultura.

[...]

E para piorar, as pessoas nas aldeias colocam na cabeça que a escola é o futuro. Com isso, muitas vezes, crianças e jovens deixam de aprender sua cultura tradicional porque estão indo para a escola. Se a escola é o futuro, se a escola vai garantir um futuro, então por que aprender e fazer outras coisas? Esse modo de pensar é um grande risco. A escola não pode ser pensada assim. Quando o aluno termina o ensino médio, ele não vai ter um emprego garantido na aldeia.

Não precisamos aderir a essa ideia insana de que temos que estudar como malucos para arrumar um emprego e trabalhar a vida inteira para, só depois, à beira da morte, percebermos que não aproveitamos nada. Temos que saber que podemos aprender outra cultura, mas que depois podemos usar o conhecimento de outras formas, para fortalecer nossa cultura e para mostrar aos nossos jovens que é possível sobreviver e viver bem sem ter salário na aldeia. (Guarani, 2020)

Jera não é a única a perceber esses perigos. Dentro da TI Tenonde Porã muitas pessoas concordam com suas reflexões e vêm trabalhando para transformar a escola em algo mais próximo do modo de vida tradicional guarani e daquilo que eles querem para seu futuro, e não apenas em um mecanismo de fortalecimento de modos de vida não-indígenas. Algumas pessoas, inclusive, seguiram seus passos de abandonar o emprego de professor assalariado para viver em retomadas e fortalecer o *nhandereko*, demonstrando, como ela, que “é possível sobreviver e viver bem sem ter salário na aldeia”. A mesma reflexão existente na TI Tenonde Porã, também aparece no trabalho de Eliel Benites, que foi professor indígena na reserva Te’yikue e nota que a escola e outras instituições estatais prometem sucesso e bem-estar para aqueles que seguirem a educação e o modo de vida não-indígena, mas que isso não se concretiza para todos. Ao fim e ao cabo, o autor nota, as reservas indígenas do MS não possibilitam nem uma continuidade do modo de vida tradicional nem a garantia de uma possibilidade de sucesso no mundo não-indígena, mas são tão somente um grande mecanismo de produção de corpos sem conteúdo e sem valores. As retomadas são o remédio possível para essa situação (Benites, 2021: 238-9).

A busca dos Guarani pelas diferentes fontes de renda às quais têm acesso envolve muitas vezes uma relação com bancos e outras instituições que mediam seu acesso a certas fontes de renda, como a Funai e o INSS no caso dos benefícios previdenciários, ou os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) no caso do Bolsa Família. Embora nunca tenha presenciado o atendimento de uma família guarani nos CRAS que atendem as aldeias da TI Tenonde

Porã<sup>85</sup>, os relatos que conheço indicam que os indígenas não costumam ter grandes problemas com esses serviços. Ainda que existam dificuldades e atrasos no acesso ao Programa Bolsa Família, quase sempre relacionadas a pendências documentais (*kuaxia*), raramente essas dificuldades não são resolvidas. Embora não se trate de uma vaga de emprego especificamente voltada para indígenas, alguns jovens guarani já trabalharam como estagiários no CRAS Parelheiros, auxiliando especificamente no atendimento às comunidades indígenas.

Já no caso dos benefícios previdenciários, ainda que o pagamento seja feito pelo INSS, o contato e todos os procedimentos são feitos através e com apoio da Funai. As indígenas (em sua maioria mulheres, já que são elas que acessam o benefício de Salário-Maternidade que é o mais frequentemente solicitado) em geral já conhecem as condições em que podem acessar os benefícios a que têm direito como segurados especiais<sup>86</sup>. Elas são por exemplo: o nascimento de crianças para o Salário-Maternidade da mãe; o completar 55 ou 60 anos para a Aposentadoria Rural de mulheres e homens, respectivamente; o possuir alguma doença ou deficiência que comprometa a capacidade de trabalho para Auxílio-Doença ou Benefício de Prestação Continuada (BPC). Sabem também que os benefícios só podem ser concedidos àquelas pessoas que trabalhem com a produção de artesanato a partir do extrativismo e/ou pratiquem agricultura, pois são essas as atividades que garantem sua condição de segurados especiais. Seja nas idas regulares da equipe de indigenistas da CTL São Paulo às aldeias ou através de contato telefônico prévio, os Guarani levam essas demandas à Funai, que reúne junto a eles os documentos, realiza as entrevistas necessárias, verifica o atendimento ou não das condições de acesso, emite as CEAR e auxilia no encaminhamento de toda essa documentação ao INSS. Até 2019, esse encaminhamento era feito presencialmente nas agências do INSS a partir de um agendamento prévio, porém, com o advento da pandemia de Covid-19, toda a documentação passou a ser encaminhada de forma digital. Se, por um lado, isso facilita o processo por dispensar o deslocamento que por vezes é longo e custoso para as indígenas até as agências na cidade, por outro dificulta que eles façam isso de forma autônoma, pois, embora os *smartphones* sejam um item comum entre a maioria dos Guarani, a grande maioria das pessoas ainda não se sente confiante com a utilização da tecnologia digital necessária ao encaminhamento dessa documentação. Antes, os indígenas precisavam se deslocar, mas muitas pessoas conseguiam dar entrada nos processos sem acompanhamento; agora, não precisam mais se deslocar,

---

<sup>85</sup>São 3: CRAS Parelheiros e CRAS Marsilac em São Paulo, e CRAS Riacho Grande em São Bernardo do Campo.

<sup>86</sup>A condição de segurado especial é garantida pelo exercício de atividade agrícola e/ou extrativista em regime de economia familiar, situação na qual a grande maioria dos indígenas se encaixa. A exceção costuma ser as pessoas assalariadas que não podem acessar os benefícios previdenciários como segurados especiais, mas sim como trabalhadores com carteira assinada.

mas via de regra precisam de mais ajuda para dar entrada nos processos. De toda forma, assim como no caso dos CRAS, ainda que existam eventuais dificuldades e/ou demoras na obtenção dos benefícios previdenciários, os Guarani da TI Tenonde Porã não parecem se preocupar muito com isso, nem ter pressa em receber o pagamento de seus benefícios. Os salários-maternidade, por exemplo, embora possam ser solicitados a partir do momento em que a criança nasce e é registrada, são, em geral, solicitados meses (e, às vezes, anos) após esse evento, evidenciando assim que esse recurso, embora seja bem-vindo, necessário e que as mulheres guarani já até mesmo contem com ele, não é exatamente cobijado. A qualquer momento que ele chegue, será gasto da mesma forma: com as necessidades e desejos existentes no momento naquela família e sua rede de relações.

Apesar de em geral manterem relações mais ou menos duradouras com CRAS e Funai, os Guarani não parecem ter grande apego a essas relações ou aos recursos a que elas proporcionam acesso. O mesmo acontece, talvez de forma até mais acentuada, com as relações com empregadores, como a Secretaria de Educação do Estado de São Paulo (Seduc) ou as empresas terceirizadas que cuidam dos serviços de limpeza, cozinha e vigilância nos equipamentos públicos das aldeias. A qualquer momento, por motivos variados, as pessoas que se encontram nessas relações de assalariamento podem decidir por uma mudança que pode tomar a forma da mobilidade entre aldeias ou da simples quebra da relação, deixando para trás ou a disposição de outros os recursos e salários que antes acessavam. Em suma, me parece que os Guarani buscam em geral se assegurar da possibilidade de acesso às diferentes fontes de dinheiro para quando for preciso, sem contudo se apegar a elas ou ao dinheiro em si.

A relação dos Guarani da TI Tenonde Porã com os bancos, até onde já pude acompanhar, tende a acontecer de forma bastante pragmática, interessada apenas no acesso ao dinheiro, seja de forma regular, no caso dos assalariados, ou de forma pontual, no acesso a benefícios como Salário-Maternidade, bolsas ou outros auxílios de curta duração. Parte desse pragmatismo guarani pode estar associado também às dificuldades muitas vezes impostas pelos bancos ao atendimento dos indígenas. Não raro ouvimos notícias de que os Guarani têm pedidos de abertura de conta recusados, as vezes sob justificativas de pendência documental que eles mesmos têm dificuldade de entender e explicar, outras por dificuldades de comunicação, evidentes preconceitos e má-vontade no atendimento a eles nas agências bancárias. Um caso que já aconteceu mais de uma vez diz respeito à tentativa de atendentes forçarem mulheres indígenas a abrirem contas correntes para receberem seus Salários-Maternidade, benefício previdenciário com quatro meses de duração para cujo recebimento não é necessária abertura de conta corrente.

Além disso, os Guarani sabem bem que, embora façam o saque de seu dinheiro sempre em bancos, essa instituição faz apenas uma mediação, e que não são os bancos quem de fato lhes garantem o acesso ao dinheiro. Assim, me parece que os indígenas se preocupam mais em manter (boas) relações com as instituições que lhes facultam o acesso ao dinheiro (como o CRAS, a Funai, ou seus eventuais empregadores), do que com os bancos. A forma de relacionamento com as instituições bancárias varia de pessoa para pessoa, indo desde jovens e adultos assalariados que têm um entendimento sobre conceitos relacionados ao funcionamento de contas correntes, como saldo, extrato e limite de conta, e fazem uso da função débito de seus cartões, ou de transferência Pix em seus celulares; até pessoas que apenas têm o hábito de sacar mensalmente algum benefício como aposentadoria ou Bolsa Família, ignorando a existência de outros serviços bancários; ou mesmo aqueles que não têm renda regular e sequer têm relação com essas instituições. Mesmo entre as pessoas que recebem algum recurso regularmente através de bancos, nunca observei um interesse ou preocupação em entender em pormenor os mecanismos de funcionamento dessas instituições. Assim como não parece haver um interesse marcado pelo dinheiro em si, mas sim pelas coisas que são obtidas através dele, também não há interesse em como o dinheiro e suas instituições funcionam. O desinteresse nos meandros do funcionamento do dinheiro e no dinheiro em si me parecem assim reforçar constantemente uma separação entre o dinheiro e o *nhandereko*, buscando marcar o dinheiro como algo essencialmente exógeno, ainda que incorporado às vidas cotidianas. Por outro lado, o interesse dos Guarani na relação com o dinheiro parece residir mais nas relações que precisam ser mobilizadas para acessá-lo, sendo cada uma das diferentes formas de acesso ao dinheiro valorizada na medida em que dela dependem para conseguir seu sustento, reproduzir seu modo de vida e obter as coisas que desejam. Não se tratam, contudo, de relações utilitaristas em que o dinheiro é a única coisa que importa; os Guarani seguem reconhecendo nelas dimensões humanas e suas implicações em outros aspectos de suas vidas, bem como potenciais perigos, como no caso do trabalho assalariado.

Certa vez, conversando com uma mulher recém-aposentada que acabara de receber seu primeiro mês de aposentadoria, ela me relatou como havia sido sua ida ao banco para receber esse primeiro benefício. Dessa conversa, me marcou a dificuldade que ela tinha em descrever o que se passou, ao menos nos termos que eu esperava, pois não sabia, por exemplo, se foi atendida no caixa ou numa mesa, se fez um simples saque de sua conta benefício ou se a atendente lhe vendeu uma conta corrente, nem tampouco quando e como faria para ter acesso a seu cartão do banco (seja qual for o tipo de sua conta). Por outro lado, me contou que a pessoa que a atendeu sugeriu a ela que deixasse R\$ 100 em sua conta, o que ela acabou fazen-

do para não contrariar a atendente, não porque visse qualquer sentido nisso. Pois, como visto, o dinheiro serve tão somente para ser usado, e esse dinheiro agora só poderá ser acessado e usado através de mais um longo deslocamento até a agência bancária, desnecessário caso ela houvesse sacado tudo de uma vez. Para contornar dificuldades como essa no atendimento nos bancos, é comum que os indígenas vão acompanhados a esses locais, sobretudo quando se trata de pessoas mais velhas, que em geral levam (ou são levados a esses locais) por um filho(a) ou outro parente mais jovem. A única preocupação dessa senhora indígena em sua recém-inaugurada relação com o banco, como ela me repetiu diversas vezes, era se os diferentes bancos não se comunicavam. Isso porque durante sua vida ela teve um breve período como assalariada e, segundo me contou, teria uma dívida com outra instituição bancária na qual recebia salário à época. Seu receio era que esse novo banco pudesse agora cobrar aquela velha dívida. Assegurei-lhe que isso não aconteceria, mas não sei se ela se convenceu.

## Monetização

O processo de monetização – isto é, o crescimento da entrada, circulação e uso de dinheiro – das vidas Guarani é relativamente recente, tendo se intensificado ao longo dos últimos 30 anos com o aumento no número de empregos assalariados em aparelhos públicos nas aldeias, o acesso a benefícios previdenciários e a programas de renda mínima. Ainda que antes desse processo os Guarani tivessem outras formas de obter dinheiro, como vendendo palmito, artesanato ou fazendo eventuais “bicos” junto aos *jurua*, essa entrada não era tão intensa e regular, nem tão difundida entre todas as famílias. O relato a seguir exemplifica um momento histórico em que a entrada de dinheiro nas comunidades guarani era menor:

[Jera] Quando eu penso hoje que as crianças conhecem o dinheiro, e querem dinheiro, e que pegam dinheirinho, vão comprar salgadinhos, vão comprar doces, isso não era comum na minha época. Eu acho que isso começou acontecer comigo quando eu tinha 13, 14 anos que ainda tinha um *jurua* que morava na área indígena e que vendia geladinho. Daí então, muito de vez em nunca, meu pai dava pra gente moedinhas para ir comprar esse geladinho. Mas, anterior a isso, eu lembro dessa época ainda... para os Guarani era muito comum ainda essa coisa de troca. De eles trocarem coisas, trocar peixe por milho, milho pela mandioca, batata-doce, que nem era uma coisa sistematizada, assim, de “eu vou produzir isso, e você produz, e a gente troca”, era uma coisa meio que natural assim. Daí, como meu pai plantava sempre um monte de milho, então as pessoas iam em casa e perguntavam se tinha milho, e algumas pesso-

as já levavam outras coisas. E mesmo quando meu pai também tinha ele pegava [essas outras coisas] e... e dava o que pediam... como banana, também nunca faltava. [...] Eu lembro que meu pai fazia coisas que também outros Guarani não faziam... de meu pai ir na represa, e na época a represa era limpinha... a represa Billings tinha muita fartura de peixe, para pescar... Daí ele pegava um monte de tilápia, limpava, daí pegava e colocava no carrinho de mão e saía assim da aldeia. E aí então a gente entendia que ele ia vender para *jurua*. [...] E aí, depois de vender tudo, ele comprava coisas de *jurua*, né. E certamente uma das coisas que não faltava era café. [risos]. Daí no lugar do peixe no carrinho de mão na ida, vinha outras coisas de *jurua*, daí era café, era fumo de corda, açúcar, infelizmente [risos]. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

O relato de Jera começa com a comparação entre o tempo presente, em que o dinheiro e o ato de comprar salgadinhos ou doces é comum para as crianças, com o tempo de sua infância, na qual ela raramente tinha contato com dinheiro e assim esse ato era raro. Por oposição, as trocas entre os Guarani na época se davam de uma forma que, em sua percepção, não era sistemática quando comparada com a compra e venda de mercadorias. O pouco dinheiro que seu pai, destoando dos demais Guarani, às vezes obtinha vendendo peixes aos *jurua* era na mesma viagem trocado por coisas, de modo que esse dinheiro nem chegava ao ambiente da aldeia. Ainda assim, o dinheiro proporcionava a entrada na aldeia de itens então incomuns, como o café ou o açúcar. Se mesmo esse pouco dinheiro na época já era capaz de introduzir novidades no cotidiano, é de se esperar que a intensificação desse processo de monetarização leve também a um crescimento no número de coisas industrializadas que passam a fazer parte das vidas Guarani, pois são coisas às quais os Guarani têm acesso justamente através do dinheiro no mais das vezes. A intensificação desse processo nas últimas décadas está relacionada por um lado com o estabelecimento de determinados aparelhos e serviços públicos (acima mencionados) no espaço das aldeias, e por outro com o aumento da pressão de exploração sobre as áreas de mata por eles habitadas, exemplificada no caso da TI Tenonde Porã pelo avanço constante da mancha urbana e a ocupação desordenada do extremo sul da capital de São Paulo. Se durante a infância de Jera havia apenas um *jurua* que vendia geladinho, hoje há um número certamente maior de comércios próximos das aldeias nos quais se pode comprar esse tipo de coisas.

É possível destacar ao menos dois efeitos desse processo de monetarização sobre o cotidiano Guarani. Por um lado, o dinheiro possui um aspecto criativo, pois a partir de uma fonte de renda há um número qualquer de pessoas que podem ser beneficiadas com a compra de alimentos e outras coisas, resultando assim na construção e reafirmação de (laços entre) pessoas, de vínculos de parentesco, vizinhança e comunidade. Esse efeito criativo tem o potencial

de fortalecer o *mborayvu* e a reciprocidade. Por outro lado, há o aspecto desigual do dinheiro, pois uma fonte de renda nunca será suficiente e compartilhada entre todas as pessoas. Rendas diferentes implicam em possibilidades de consumo diferentes, alimentando assim ciclos de desigualdade e de desejo de consumo, tão próprios e essenciais ao funcionamento dos mercados capitalistas. Nesse aspecto desigual, o dinheiro tende a fortalecer relações com coisas na forma de mercadorias, sem dar importância a suas relações, e se contrapor à lógica do *mborayvu*. Como Georg Simmel nos lembra, a economia monetária demanda cotidianamente a realização de operações matemáticas de cálculo, e a realização constante dessas operações por sua vez vai afetando as pessoas e imbuindo-as de um caráter mais racional e calculista que esmiúça o valor das coisas até suas menores diferenças (Simmel, 1998 [1896]: 14). Não se trata aqui de um processo inevitável que é levado a cabo por todo e qualquer contato com o dinheiro, mas sim de uma potência por vezes sutil dessa interação, cujos efeitos podem ou não ser sentidos a depender de inúmeros fatores contextuais. O mesmo não ocorre quando buscamos relacionar o valor de duas coisas sem a intermediação do dinheiro e do cálculo; nesse caso a potência vai no sentido de aproximar e arredondar as diferenças tratando-as de forma qualitativa, o que é mais condizente com o princípio do *mborayvu*.

Como dito acima, a aquisição de mercadorias do mundo *jurua* pelos Guarani é proporcionada por diferentes fontes de renda. Porém, o acesso a essas fontes de renda é relativamente recente; os primeiros empregos assalariados nas aldeias vieram com as escolas públicas, na década de 90, e as demais fontes são posteriores a isso. Antes disso, o dinheiro ao qual os Guarani tinham acesso chegava a eles sobretudo através da venda de palmito *in natura* e artesanatos, ou por meio de trabalhos pontuais, como Schaden registrou:

[...] o período de trabalho mais intenso nas roças da aldeia é também o da changa (trabalho remunerado) nas roças dos fazendeiros e sitiantes. E como a changa é um dos poucos recursos de que o índio dispõe para obter algum dinheiro, muitos se atrasam nas próprias roças por changuearem nas fazendas próximas. (Schaden, 1974 [1954]: 39)

Ainda hoje, a venda de artesanato segue sendo uma fonte de renda para muitas famílias. Nas aldeias que costumam receber mais visitas de turistas e por vezes de grupos escolares<sup>87</sup>, é possível, nessas ocasiões, vender o artesanato sem ter que sair da aldeia, porém as fa-

<sup>87</sup>Mesmo essas visitas podem ser intermitentes e sazonais. Durante a pandemia de Covid-19, por exemplo, as visitas foram completamente interrompidas, efetivamente zerando a renda que algumas famílias podem conseguir através da venda de artesanato.

mílias que dependem mais da venda de artesanato as vezes fazem viagens até diferentes pontos da cidade onde vendem seus artesanatos em feiras ou na própria rua. Em geral, há uma prevalência feminina nessa atividade e as condições em que a venda é feita são consideradas ruins (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 41). Já o corte e venda de palmito *in natura* é uma atividade praticamente abandonada<sup>88</sup> pelos meus interlocutores Guarani nos dias de hoje, pois exige grandes deslocamentos na mata carregando muito peso, para uma venda que se converte em pouco recurso financeiro.

Em conclusão, o modo de vida dos Guarani da TI Tenonde Porã hoje se baseia em valores como a solidariedade, a generosidade, a busca da alegria e o bem viver. Sua efetivação conjuga práticas econômicas que, por oposição às práticas tipicamente *jurua*, chamei de tradicionais (como a coleta, a agricultura, a produção artesanal, a pesca e mesmo a caça), com diferentes formas de obtenção de dinheiro, usado para comprar coisas e alimentos que complementam seu sustento material e fortalecem o *nhandereko*. Embora em diálogo com a economia monetária, esse fortalecimento do *nhandereko* ajuda a formar laços comunitários e reforça as práticas econômicas tradicionais, apresentando alternativas ao sustento baseado exclusivamente na compra de coisas com dinheiro. Ideias como “riqueza” ou “pobreza” não estão associadas, do ponto de vista guarani, unicamente à quantidade de dinheiro obtido ou possuído por uma família, mas sim ao compartilhamento de coisas, à riqueza de relações, à disponibilidade territorial, ao acesso a ambientes e alimentos saudáveis.

---

<sup>88</sup>Há aldeias Guarani em diferentes regiões do país nas quais a venda de palmito ainda é uma atividade econômica frequente, porém esse não é o caso na TI Tenonde Porã.

## 4 ALIMENTOS E AGRICULTURA

Por trás da ideia de trabalhar cada vez mais a autonomia e a soberania alimentar guarani, há o objetivo de manter este povo forte. Porque a comida transgênica que vem da cidade não deixa as pessoas fortes de verdade. A comida guarani tradicional alimenta o corpo e alimenta o espírito também. Isso significa que as pessoas ficam fortes para continuar lutando. Para defender a natureza, o nosso modo de ser guarani, temos que estar fisicamente fortes, espiritualmente fortes.

– Jera Poty Mirim, “Tornar-se selvagem” (Guarani, 2020)

Dando continuidade aos temas trabalhados nos capítulos anteriores, é preciso dar atenção à questão das práticas agrícolas e das formas alimentares guarani. Esses temas vêm adquirindo importância cada vez mais destacada não apenas no contexto da TI Tenonde Porã, como de outros territórios guarani. Tanto a agricultura como a boa alimentação estão associadas à disponibilidade de bons lugares para viver e ao fortalecimento do *nhandereko*, seus valores e relações. Em oposição, os mercados capitalistas mercantilizam e corrompem os valores positivos que essas relações com os territórios e alimentos podem ter para os Guarani ao cercar e destruir seus territórios, e se infiltrar em suas vidas com a oferta de “alimentos mortos” produzidos e vendidos pela indústria alimentícia.

### O problema da terra como mercadoria

Nos capítulos anteriores, vimos como a questão da relação dos não-indígenas com a terra enquanto propriedade privada, a qual pode ser cercada e explorada por seu dono da forma que entender mais conveniente, conflita com o modo guarani de se relacionar com a terra (*yvyrupa*) entendida como um suporte e condição para o exercício do *nhandereko*. A terra, para os *jurua*, por ser uma propriedade privada, pode ser pensada como uma mercadoria e também como um meio de produção. Essa visão está profundamente imbricada com o contexto dos mercados capitalistas, nos quais a terra é encarada como um dos componentes da indústria e deve ser tratada da mesma forma que todas as outras coisas nesse contexto: como uma mercadoria. Karl Polanyi, definindo mercadorias como objetos produzidos para venda no mercado, critica a inclusão da terra (como também do trabalho e do dinheiro) nessa categoria

das mercadorias, argumentando que se trata de elementos essenciais à indústria, mas que não são produzidos para a venda, chamando-os, portanto, de “mercadorias fictícias” (Polanyi, 2000 [1944]: 93-4). Terra, para esse autor, é o ambiente natural em que as sociedades existem, não produzido pela humanidade. O conceito guarani de *yvyrupa* certamente reforça o argumento de Polanyi, no sentido de que a terra para esse povo não é pensada como um meio de produção, muito menos uma propriedade ou uma mercadoria. A terra, criada pelas divindades, é a própria condição de possibilidade da vida; a relação das pessoas com ela deve ser de cuidado, não de propriedade. Ao mesmo tempo, a terra não é algo imutável, mas pode-se dizer que vive e morre junto com as pessoas que a trabalham e, eventualmente, dela se desprendem ao ritmo de ciclos que não são meramente econômicos, como também sociais, políticos, espirituais (Melià; Temple, 2004: 18).

O uso e apropriação da terra como meio de produção, além de não encontrar eco no pensamento guarani, é um dos argumentos usados por aqueles que gostariam de usurpar suas terras (e todas as Terras Indígenas). É o caso dos interesses de setores do agronegócio, mineração, extração de madeira, grandes empreendimentos etc. que, ao entenderem a terra como um recurso no processo produtivo, colocam como objetivo explorá-la para obtenção de lucro, visando sempre crescer cada vez mais sua produção (Pimentel, 2012a; Capiberibe; Bonilla, 2015). Essa exploração da terra via de regra é contrária à relação tradicional dos povos indígenas com a terra que, embora diversa, tende a se aproximar mais da visão guarani de *yvyrupa* do que da perspectiva mercadológica que encara a terra como uma mercadoria. O conflito entre povos indígenas e interesses econômicos não-indígenas em seus territórios é praticamente onipresente no Brasil. Mesmo globalmente, não é difícil encontrar exemplos de conflitos entre a exploração da terra como mercadoria e os territórios de povos tradicionais<sup>89</sup>. Para onde quer que olhemos, a tensão entre a preservação de territórios tradicionais e o extrativismo que visa lucrar sobre esses territórios é uma questão incontornável no mundo contemporâneo.

A obra de Anna Tsing, *O cogumelo no fim do mundo* (2015), nos ajuda a entender esses processos de exploração dos territórios tradicionais por mercados capitalistas. A noção de “acumulação por aproveitamento” (*salvage accumulation*) usada pela autora chama atenção para uma forma específica de acumulação capitalista. Essa forma implica a ação de agentes dos mercados capitalistas que se apropriam de valor e coisas produzidos em contextos não organizados com base na lógica de mercado de que tudo existe para ser mercadoria. Em contras-

---

<sup>89</sup>Vide, por exemplo, Morawska Vianna (2014) e Mantovanelli (2016) para o caso específico da usina de Belo Monte; Santos (2023) para a questão da mineração em Terras Indígenas; Capiberibe e Bonilla (2015) para o caso brasileiro em geral; Milanez et. al. (2021) para exemplos no Brasil e na América do Sul; ou o capítulo 6 desta tese para um caso envolvendo a TI Tenonde Porã.

te com a noção de acumulação primitiva de Karl Marx (2004 [1867]), que trata da privação dos direitos de acesso à terra das populações rurais, gerando a diferenciação entre proprietários e não-proprietários como base para o capitalismo industrial, o conceito proposto por Tsing trata de um processo que, por definição, nunca se completa. Sempre é preciso se apropriar de novas coisas e valores externos com vistas à acumulação; a própria (re)produção da força de trabalho é feita de forma externa ao controle capitalista (Tsing, 2015: 296, nota 3), ainda que o controle sobre o trabalho reprodutivo e os corpos (sobretudo das mulheres) tenha sido fundamental para permitir a proliferação do capitalismo (Federici, 2017). A relação dos mercados capitalistas com outras práticas econômicas não é uma simples coexistência, mas também uma relação de dependência para com essas outras formas. Eles precisam se apropriar delas para as transformar em recursos para proveito próprio, em ativos e mercadorias capitalistas.

Ao acumular valor através do processo de aproveitamento o capitalismo se assemelha, nas palavras de Tsing, a uma máquina que transforma mundos em recursos. Essa máquina é aberta para certas transformações e traduções, mas algumas de suas características se mantêm constantes:

Em primeiro lugar, a alienação é essa forma de desenredamento que permite a criação de ativos capitalistas. Mercadorias capitalistas são retiradas dos seus mundos para servirem como moedas na criação de mais investimentos. Necessidades infinitas são um resultado; não há limite para quantos ativos os investidores querem. Assim, a alienação também torna possível a acumulação – a concentração de capital de investimento, e esta é a segunda das minhas preocupações. A acumulação é importante porque ela converte a posse em poder. Aqueles que têm capital podem derrotar comunidades e ecologias. Enquanto isso, porque o capitalismo é um sistema de medições, as formas de valor capitalistas prosperam mesmo através de grandes circuitos de diferenças. O dinheiro se torna capital de investimento, que pode produzir mais dinheiro. O capitalismo é uma máquina de tradução para produção de capital a partir de todos os tipos de sustento, humano e não-humano. (Tsing, 2015: 133, tradução nossa<sup>90</sup>)

---

<sup>90</sup>No original: “First, alienation is that form of disentanglement that allows the making of capitalist assets. Capitalist commodities are removed from their lifeworlds to serve as counters in the making of further investments. Infinite needs are one result; there is no limit on how many assets investors want. Thus, too, alienation makes possible accumulation—the amassing of investment capital, and this is the second of my concerns. Accumulation is important because it converts ownership into power. Those with capital can overturn communities and ecologies. Meanwhile, because capitalism is a system of commensuration, capitalist value forms flourish even across great circuits of difference. Money becomes investment capital, which can produce more money. Capitalism is a translation machine for producing capital from all kinds of livelihoods, human and not human.”

O trecho acima apresenta a produção de ativos (*assets*)<sup>91</sup> como uma das consequências do processo de alienação das coisas com o objetivo de realizar novos investimentos. A acumulação das mercadorias e ativos alienados de seus mundos concede poder aos agentes que acumulam esses recursos, poder que via de regra será utilizado para acumular ainda mais recursos, já que é esse o objetivo da ação econômica desses agentes, e não há limites a essa acumulação. Pessoas, comunidades e territórios que não se relacionem com as coisas de modo a transformá-las em mercadorias e ativos estão em desvantagem nessa relação, uma vez que o valor nos mercados capitalistas só é reconhecido sob essas formas, valor que pode ser medido pelo dinheiro. E como o dinheiro pode medir o valor de qualquer coisa transformada em mercadoria ou ativo, os mercados capitalistas podem se espalhar pelos mais diversos territórios e modos de vida, pois a renda obtida com a apropriação de coisas e vidas em um território pode ser convertida sem problemas em capital de investimento para a apropriação e exploração de um próximo território e seus habitantes, o que produzirá mais lucro, e assim sucessivamente. É importante aqui lembrar que os processos de acumulação – além de gerarem a destruição de seres e territórios para produção de mercadorias, ativos e lucro – são também essencialmente opostos à ética do *nhandereko* e à espiritualidade guarani, que valorizam o desapego material com relação às coisas perecíveis desse mundo.

Há, entre os Guarani, uma visão de que a mercantilização daquilo que chamamos de recursos naturais, como a água ou a terra, é uma usurpação perpetrada pelos *jurua* ao acreditarem ser seu algo que foi criado pelos deuses e que é cuidado por espíritos-guardiões (*ija kury*). Do ponto de vista Guarani, é um absurdo ter de pagar em dinheiro para se ter água ou para se ter um lugar para morar, mas eles sabem bem que nas cidades é assim que as coisas funcionam e que essa realidade está cada vez mais tentando se impor sobre eles. Mesmo aquilo a que chamamos de produtos agrícolas (*ma'etỹ*, culturas como milho, batata-doce, banana etc.) são encarados pelos Guarani de uma forma bem diferente das mercadorias. São raros os casos de indígenas na TI Tenonde Porã que envidam esforços no plantio de qualquer cultura agrícola com o objetivo de vendê-la como mercadoria. A razão disso não é simplesmente que eles não demonstram interesse em utilizar seu tempo e seu trabalho no plantio de culturas que lhes renderão pouco dinheiro, nem tampouco a falta de investimento em ferramentas, estrutura ou capacitação. A razão maior disso está no fato de que os alimentos tradicionais (*tembiu ete'i*), assim como os “recursos naturais”, são para os Guarani essencialmente vistos como dádivas, deixadas a eles pelos deuses e que devem ser partilhadas de acordo com essa origem sagrada de forma generosa (*mborayvu*). O depoimento a seguir ilustra essa relação:

---

<sup>91</sup>Tratarei um pouco mais dessa noção no capítulo 6.

[Jera] A minha filha de 5 anos perguntou na semana retrasada “Mamãe porque que os *jurua* vendem comida?” Isso depois de plantar o milhinho dela, assim, no quintal, na beira do quintal, e eu sempre falando para ela que a comida é sagrada, que a gente tem que respeitar, e que a comida foi *Nhanderu* que deixou para gente, e tal, e que tem que plantar se concentrando, tem que falar *aguyjevete*. E aí ela começa a entender esse conceito do valor da comida e ela pequenininha, de alguma forma, não sei quais as... as pontes, assim, que aconteceu na cabecinha dela, mas ela fez essa pergunta. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

Como dito por Jera a sua filha, o valor da comida está nessa relação sagrada que os Guarani estabelecem com ela, pautada por seus valores e espiritualidade. Nesse contexto, vender os alimentos é inverter seu valor, transformar esse valor positivo associado ao modo de vida guarani, a um valor negativo associado ao dinheiro e ao modo de vida *jurua*. Como dito, a venda de alimentos plantados em suas roças é uma exceção entre os Guarani da TI Tenonde Porã. Mesmo quando ocorre, é feita em pequena escala, coexistindo com as formas de compartilhamento da comida e a sacralidade das plantas cultivadas.

O sustento proporcionado pela terra – seja através do cultivo, da caça ou da coleta de recursos – não é pensado pelos Guarani na chave da produção. Assim, a própria noção de produção é colocada em questão aqui; para os Guarani não faz sentido dizer que os recursos naturais ou que os frutos da roça são produzidos. Pode-se dizer que eles são plantados, cuidados e colhidos pelos Guarani, mas há uma série de outras agências em jogo para garantir o bom crescimento de uma cultura agrícola qualquer, de modo que a noção de produção como algo que é resultado exclusivo do trabalho humano – e, portanto, por ele apropriável – não se aplica (Pissolato, 2007: 58-9).

Nesse sentido, é possível ampliar a crítica de Polanyi citada anteriormente, incluindo também os alimentos e muitas outras coisas consideradas recursos naturais entre as mercadorias fictícias, pois não se entende que são “produzidos”, muito menos com o intuito explícito de venda em mercados. Essa expansão do escopo das mercadorias fictícias de Polanyi, nos leva na direção de uma outra definição de mercadoria, que acredito ser mais adequada à situação em questão. Trata-se da definição dada por Chris Gregory (1982), para quem as mercadorias são coisas alienáveis, que, ao circularem entre diferentes pessoas, não estabelecem relações duradouras nem carregam partes, características ou memórias dessas pessoas consigo. Nessa definição, o conceito de mercadoria se opõe à noção, clássica na antropologia, de dádiva, que são coisas que, ao circularem entre pessoas, carregam consigo partes destas pessoas, estabelecendo assim relações entre elas e tendo, por isso, um poder de agência particular (Mauss, 2003 [1923]). Ao contrário do que faz Polanyi, essa oposição entre dádivas e merca-

dorias não pretende ser uma forma de classificação das coisas que existem no mundo dentro de uma ou outra categoria, mas sim uma oposição conceitual entre formas de pensar a circulação das coisas e seu uso pelas pessoas. Sob esse ponto de vista, nenhuma coisa é, em si mesma, uma dádiva ou uma mercadoria; dádiva e mercadoria são formas que as coisas assumem em determinados contextos e relações. A forma-mercadoria, assim como a forma-dádiva, existe apenas na relação que se estabelece com as coisas e, como tal, está sempre sujeita a transformações da especificidade de cada relação. Como ferramenta conceitual, a oposição entre dádiva e mercadoria é interessante pois, ainda que na prática os polos se misturem constantemente, ela permite enxergar diferenças e transformações na maneira como as coisas são tratadas em diferentes contextos empíricos.

No caso dos Guarani, mesmo quando alguma cultura de suas roças é eventualmente vendida, certamente ela não é considerada uma coisa produzida para a venda no mercado, uma mercadoria no sentido de Polanyi. Ela é, antes de tudo e como demonstra o depoimento de Jera, uma planta que deve ser cultivada e cuidada para que possa crescer bem e alimentar as pessoas; sua eventual venda como mercadoria não apaga sua origem como dádiva divina. Transformar os plantios em mercadorias por completo seria de alguma forma profaná-los e poderia implicar em problemas nas relações entre humanos, deuses e espíritos-guardiões, afetando também o próprio crescimento dessas plantas. Exemplo disso é uma ocasião em que presenciei a fala de uma liderança que contava que havia plantado uma pequena horta de alface que não cresceu bem, concluindo, para o riso de todos que o escutavam, que o motivo dessa horta não ter crescido devia ser o fato de que ele a plantou com o intuito de vendê-la localmente. Vemos assim que, na prática, ainda que não necessariamente sob esses rótulos, as formas mercadoria e dádiva são também mobilizadas pelos Guarani e podem se misturar de diferentes maneiras, se afetando mutuamente.

Outra reflexão colocada pelos Guarani com relação ao plantio para comercialização, diz respeito às possíveis consequências coletivas dessa prática. Embora os Guarani reconheçam que aquelas pessoas que plantam e trabalham em determinado pedaço de terra têm direito aos frutos dele, quando se trata de produção para venda essa relação é complexificada. O uso de partes do território para plantio com vistas à comercialização é aceito até certos limites. Passando de um certo ponto, que não é claramente definido em termos de área ou quantidade, esse uso pode se tornar problemático e implicar numa série de perigos. Os Guarani identificam como um desses perigos a possibilidade de que uma pessoa, no intuito de aumentar sua renda, passe a plantar áreas cada vez maiores ou mesmo passe a se valer do uso de agrotóxicos e insumos químicos, descuidando assim das já mencionadas relações com o território e os

demais seres e pessoas que nele coabitam. Temem também que um crescimento nessas atividades possa estimular a competição entre os próprios indígenas, algo que é totalmente contrário aos princípios do *nhandereko*. Por fim, se preocupam com a gradual adoção de uma mentalidade que denominam como “consumista”, em que as pessoas passam a querer adquirir cada vez mais coisas e, para isso, plantam áreas cada vez maiores, deixando de lado os cuidados com o território. Por essas e outras é que, ao tratarem de possibilidades de venda que a primeira vista podem até parecer bastante interessantes, como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), que, se bem articulado, pode permitir que as comunidades indígenas forneçam a alimentação para suas próprias escolas e recebam por isso, os Guarani da TI Tenonde Porã têm agido com cuidado. Um receio que também surge entre os indígenas nesse caso é com relação às contingências da atividade agrícola que nem sempre provê a quantidade esperada de alimentos, e a obrigação que seria assumida de entregar determinadas quantidades de alimentos nos prazos previstos. Exemplos da passagem de regimes de plantio tradicional para plantios voltados para comercialização em outros lugares mostram também que essa passagem implica em um modelo de plantio em uma escala maior, envolvendo a compra de uma série de insumos e adoção de técnicas que exigem um investimento vultoso de capital (cf. Taussig, 2010: 131-40). Não possuindo esse capital para investir, o agricultor se vê obrigado a pegar empréstimos para financiar seu plantio, inserindo assim sua vida e produção agrícola no jogo dos ativos financeiros que passarão a negociar e especular tanto com sua dívida quanto com sua produção (mesmo que ainda inexistente). Uma vez dentro desse ciclo, o agricultor dificilmente se verá livre. Essa dependência é mais um dos perigos que os Guarani enxergam no desvio para uma agricultura de larga escala e quaisquer iniciativas que possivelmente os levem por esse caminho.

## **Alimentação**

A agricultura tradicional está associada a uma boa alimentação, que por sua vez é fundamental para uma boa vida na perspectiva guarani. Para os Guarani, o comportamento correto e a dieta são os pilares do *aguyje*, um importante valor dessa cultura, comumente traduzido como um processo de maturação e plenitude corporal que assemelha o corpo dos Guarani aos corpos das divindades e reputa-se capaz de transportar quem o atingir às moradas divinas sem ter de passar pela provação da morte. Os Guarani contam histórias dos *nhanderu mirim*, os xa-

mãs que alcançaram o *aguyje* e vivem ainda hoje nas moradas divinas<sup>92</sup>. Mesmo que alcançar esse status hoje seja considerado pela maioria dos Guarani praticamente impossível devido a inúmeros fatores, a busca por essa maturação corporal continua orientando a vida nos *tekoa*. Nesse contexto, há toda uma série de cuidados e elaborações sobre os processos de fabricação e maturação dos corpos Guarani, pensados como diferentes dos corpos *jurua*. Se os Guarani hoje têm menos saúde e mais dificuldade para obter o *aguyje*, isso é atribuído em grande parte a uma má alimentação, imposta pela pressão do modo de vida *jurua* e que assemelha os Guarani a eles (Pierri, 2018: 193-7, 256-7; Pissolato, 2007). No caso da aldeia Tenonde Porã, Jera, liderança da aldeia e da TI, relata:

Quando os Juruá chegaram à aldeia, rapidamente depararam com a falta de arquitetura considerada conveniente, correta e confortável, porque na aldeia não existiam casas de alvenaria nem todas as outras construções da cidade – nem automóveis, nem máquinas, nem escadas rolantes. As pessoas simplesmente têm uma casinha de pau-a-pique e cozinham no chão com lenha, todos cobertos de terra, com as crianças descalças. Assim, imediatamente, fomos considerados um povo miserável, um povo que precisa de muita ajuda, um povo de coitadinhos. “Eles são muito sofridos, são muito sujos!”

E começaram a levar alimentos para a aldeia. Naturalmente, as pessoas têm curiosidade, começam a experimentar as comidas do Juruá e se encantam com a praticidade. Mesmo sendo Guarani, o fascínio ocorria com a população indígena em vários aspectos. Desde quando começamos a consumir esses produtos, ficamos por mais de 70 anos na aldeia guarani, na capital de São Paulo, sem comer ou plantar mais nossos alimentos tradicionais.

Éramos mais de 170 famílias que tinham ocupado todo o espaço, e não havia lugar para plantar nossas comidas tradicionais. Com o passar do tempo, com esse número todo de pessoas numa aldeia pequena tendo muito acesso à cidade e às coisas dos Juruá, as coisas dos guarani foram desaparecendo. Eu mesma só fui conhecer os milhos guarani aos 30 anos de idade. São milhos coloridos, muito bonitos e gostosos de comer. Mas antes eu não os conhecia. [...] estávamos comendo só comida transgênica, comida morta, que trazia doenças para a comunidade, doenças novas que não tínhamos antes. Antes não havia registros de pessoas com câncer, por exemplo. (Guarani, 2020)

Jera aponta a falta de espaço e proximidade com a cidade como fatores que levaram os Guarani da região a adoção de uma má alimentação, composta por alimentos transgênicos e “comida morta”, que traz doenças e enfraquece as pessoas, ao contrário da comida tradicional que alimenta e fortalece tanto o corpo como o espírito. A chegada desse tipo de alimento industrializado, com grandes quantidades de açúcar, gorduras e outros aditivos, também vai aos poucos transformando o paladar das pessoas que passam a apreciar mais essas comidas, em

---

<sup>92</sup>Ver, por exemplo, o livro “*Guata porã: Belo caminhar*” (Pesquisadores Guarani, 2015) que reúne palavras de diversos *xeramoĩ* e *xejaryi* e tem uma seção dedicada às narrativas sobre os *nhanderu mirim*.

detrimento dos alimentos tradicionais<sup>93</sup>. Ao perderem valor no gosto das pessoas, os alimentos tradicionais vão aos poucos deixando de ser cultivados, em favor dessa alimentação industrializada, com sua facilidade de obtenção pelas doações e sua praticidade de preparo. A adoção dessa alimentação é também responsável pelo enfraquecimento dos corpos e espíritos guarani, que só poderiam se fortalecer com comida verdadeira. De forma similar, entre os A'uwê da TI São Marcos em MT, os alimentos dos não-indígenas são tidos como veneno para os corpos indígenas e, junto com a adoção de aspectos do modo de vida indígena, são vistos pelos mais velhos responsáveis pela fragilidade física e espiritual das novas gerações (Urebete; Monteiro; Ribeiro, 2022: 70-1).

Uma dieta alimentar correta é considerada um elemento fundamental para a produção de corpos e espíritos fortes não somente entre os Guarani, como também entre outros povos indígenas. Sobretudo quando se fala do desenvolvimento de capacidades xamânicas, as dietas e restrições alimentares aparecem como um elemento fundamental. É frequente que, para se tornar um xamã, uma pessoa deva passar por um período mais ou menos longo de restrições alimentares, geralmente com relação a determinados tipos de carne ou outros alimentos considerados pesados. Muitas vezes essas dietas são feitas concomitantemente ao uso das plantas de poder que são alimento dos espíritos e meio de comunicação para com eles. Assim o xamã vai lentamente, através da alimentação, produzindo um corpo que se assemelha a um espírito de modo a permitir sua comunicação com esses seres e consequente realização de atos de cura, diagnóstico, diplomacia ou mesmo agressão, conforme o caso. Esse tipo de comunicação estabelecido pelo xamã não deve ser entendido como uma comunicação necessariamente verbal e racional, mas sim como uma comunicação baseada sobretudo na experiência e na percepção do xamã, uma comunicação muito mais empática e intuitiva. Mesmo após a consolidação do iniciando como um xamã, é importante que ele continue a observar certas restrições de dieta, pois sem elas seu corpo poderia perder as afecções que permitem a comunicação com os espíritos.

Nesse mesmo sentido, Valéria Macedo (2019) trabalha, a partir de experiências e relatos dos Guarani da TI Jaraguá (na zona norte da capital de São Paulo), os conceitos de “alimento vivo” e “alimento morto”. “Alimento morto” é uma ideia mobilizada para descrever os alimentos industrializados dos não-indígenas, sobretudo os chamados de “ultraprocessados” (aqueles em que poucos ou nenhum ingrediente é um alimento *in natura*) ou cultivados com uso de agrotóxicos. Na visão Guarani, o efeito dessas comidas sobre os corpos é o de deixá-

<sup>93</sup>Marina Novo (2018: 47) observou mudança similar entre o povo Kalapalo, embora lá a chegada dos alimentos industrializados estivesse associada diretamente com o aumento do influxo de dinheiro e não com doações de não-indígenas.

los pesados, sujos, diminuindo a possibilidade de conexão com as divindades e tornando a pessoa mais suscetível a doenças (Macedo, 2019: 613). O consumo excessivo e dependência desses alimentos que são adquiridos em mercados, sendo muitas vezes mais baratos e de mais fácil acesso que “alimentos vivos”, é um importante fator de insegurança alimentar entre os Guarani. Do ponto de vista indígena, uma vez acostumados, os corpos formados por esse tipo de alimentação, como os das crianças que crescem comendo bolachas e outras comidas da cidade, possuem afecções peculiares, de modo que uma mudança na alimentação desses corpos (mesmo que para uma considerada melhor ou mais saudável) pode resultar no adoecimento pela falta dos alimentos aos quais o corpo está acostumado (Macedo, 2019: 606).

Figura 3 - *Avaxi ete'i* (milhos tradicionais guarani)



Fonte: *Tekoa Kalipety*, fevereiro de 2020, foto do autor.

Por oposição aos “alimentos mortos”, os “alimentos vivos” são animais e plantas cujos donos-espíritos (ou espíritos-guardiões, *ija kuery*) são conhecidos, e assim é possível estabelecer com eles uma relação de diplomacia que permite a transformação daquele ser em alimento. Não apenas esses seres possuem *ija kuery*, como também os locais onde se vive e se planta têm seus próprios espíritos-guardiões. Desse modo, é importante estabelecer uma boa relação

com todos esses espíritos-guardiões até mesmo nos estágios de cultivo, coleta e preparação do alimento, pois do contrário os espíritos poderão retaliar (*jepy*), provocando doenças nas pessoas e podendo até mesmo culminar em processos de transformação (*jepota*) das pessoas em espírito (Macedo, 2019: 612-3). Dentre os “alimentos vivos”, destacam-se os já mencionados *tembiu ete’i* (literalmente, “alimentos verdadeiros”) que são “[...] alimentos das aldeias celestes que foram destinados aos guarani nas aldeias terrestres, porém em versões perecíveis.” (Macedo, 2019: 619). Exemplos desses alimentos são milho, batata-doce, abóbora, feijão etc. Todos eles se apresentam em inúmeras variedades tradicionais cultivadas pelos Guarani, que diferem bastante das variedades dessas mesmas plantas que normalmente se encontram nos mercados dos não-indígenas. Esses *tembiu ete’i*, quando consumidos, conferem leveza e diminuem a perecibilidade dos corpos, levando aqueles que deles se alimentam no caminho do *aguyje*.

Os hábitos alimentares guarani incluem o consumo de erva-mate (*ka’a*) e tabaco (*petỹ*) na forma de fumo-de-corda, ambos alimentos do espírito e, por isso, também sagrados para os Guarani. Embora possam ser consumidos em qualquer local e momento do dia, é na casa de reza, durante as rezas noturnas, o momento por excelência de consumo desses dois alimentos, que, via de regra, são partilhados coletivamente. A fumaça dos cachimbos, quando soprada sobre os futuros alimentos, é usada para afastar os espíritos e transformar aquele animal ou planta em alimento. Essa prática é realizada com as primeiras colheitas de qualquer roça (Schaden, 1974 [1954]: 42), assim como com as carnes de caça, em geral dentro da casa de reza (*opy*).

O uso do tabaco é um aspecto que merece destaque entre os Guarani. Longe de ser uma exclusividade dos xamãs, fumar o *petỹgua* (cachimbo) é uma das práticas mais comuns e cotidianas numa aldeia Guarani, podendo ser exercida por virtualmente qualquer pessoa. A fumaça produzida pelo ato de fumar, assim como a bruma das matas, é considerada um veículo de comunicação com as divindades, através do qual elas podem exercer seu poder nesta terra. Como tal ela é frequentemente empregada pelos Guarani com o intuito de fortalecimento, purificação, cura e proteção (Keese dos Santos, 2021: 348). A expressão *moataxĩ* que literalmente poderia ser traduzida por “fazer fumaça” ou “enfumaçar”, é também traduzida como “benzer”, pois, na prática, o ato de enfumaçar algo ou alguém tem justamente esse objetivo. Assim a generalidade do uso do *petỹgua* entre os Guarani pode ser entendida como uma forma bastante difundida de xamanismo não exclusiva da figura do xamã, muito embora seja reconhecido que aqueles que caminham na direção do *aguyje* têm mais capacidade para benzer efetiva-

mente, sobretudo quando se trata de procedimentos de cura de condições mais graves ou persistentes.

A importância da conexão entre os alimentos e os espíritos-guardiões pode ser usada para pensar também os “alimentos mortos”. Nesse caso, há uma desconexão entre esses alimentos e os espíritos-guardiões conhecidos pelos Guarani; a relação entre um “alimento morto” e seu espírito (se é que existe) é oculta, desconhecida. Não é possível estabelecer uma comunicação com esse espírito e, portanto, não há como garantir que ele não trará efeitos negativos, que não haverá retaliação por parte do espírito acarretando um processo de metamorfose (*jepota*). Alguns Guarani associam ainda esses alimentos aos fantasmas dos mortos (*ãgue*) que vagam pelo mundo e adoecem os vivos (Macedo, 2019: 614-5). A seguinte fala de Paulo Cavanha, da aldeia Araça-Mirim (Pariquera-Açu/SP), ilustra magistralmente as dificuldades de se estabelecer uma relação com os donos desses alimentos:

Nhanderu criou para os Guarani os seus alimentos. E, para vocês [*juruá*], criou outros. Por isso que não dá pra comer só comida do *juruá*. Como é que eu vou pedir para o dono dessas comidas? Eu nem sei quem eles são, são muitos. E devem morar muito longe. Quem é o dono do pão, o dono do sorvete, do *danone*, do arroz? Não sei. Por isso que não podemos comer só a comida *juruá*, a gente fica doente mesmo (Paulo Cavanha, 2016, informação oral, grifos no original, fala registrada em: Silva, 2018: 106)

Outra forma de pensar o perigo dos “alimentos mortos” é traçando um paralelo com os conceitos de dádiva e mercadoria. A forma como os Guarani tratam os alimentos em geral remete à noção de dádiva, pois há sempre uma preocupação em se estabelecer uma comunicação com os espíritos-guardiões dos alimentos para que se possa transformar eventuais potências patogênicas em potências alimentares. Ainda que haja nessa comunicação uma certa ideia de corte ou separação entre a coisa e seu espírito-guardião para que ela possa de fato se tornar um alimento, essa separação não acarreta o fim da relação entre indígenas e espíritos e, portanto, segue melhor lida na chave da dádiva. A comunicação com os espíritos-guardiões dos alimentos visa efetuar uma separação que os “alimentos mortos” impossibilitam que seja realizada, justamente porque seus espíritos-guardiões são ocultos. Os “alimentos mortos”, por chegarem até os Guarani no mais das vezes através de uma série de relações de mercado em que predomina a forma da mercadoria – ou seja, relações em que o alimento é alienado de sua origem e seu processo de produção – dificultam (quando não impedem) o estabelecimento da comunicação com seus espíritos-guardiões. Entretanto, a faceta dádiva desses alimentos per-

manece relevante e perigosa, pois ainda há a preocupação (como na fala citada acima) com as potências patogênicas de seus espíritos-guardiões que atuam através dessas comidas, e permanece o entendimento de que há uma relação em jogo, mesmo que oculta e desconhecida.

Macedo (2019) traça reflexão no mesmo sentido, porém partindo da formulação marxista de “fetichismo da mercadoria”, segundo a qual as mercadorias ocultam as relações de trabalho de que resultam sob a forma de propriedades materiais e objetivas. Assim, relações de trabalho entre pessoas aparecem como relações entre coisas (Marx, 2004 [1867]: 94). Porém,

Diferentemente dos pressupostos marxistas, para os guarani, a fantasmagoria do produto industrializado não remete à ocultação de relações que projeta um mundo ilusório, mas à ocultação de relações que produz um mundo perigoso [...] a preocupação dos guarani com o ‘alimento morto’ expressa a vulnerabilidade daqueles que o consomem – mas é justamente ao reconhecê-la que podem se proteger contra seus modos de captura. (Macedo, 2019: 615)

Dentre essas formas de proteção, destacam-se alguns cuidados e hábitos que podem amenizar os efeitos negativos dos “alimentos mortos”. O ato de compartilhar alimentos e de consumi-los em conjunto é um dos fundamentos da ideia de *mborayvu* e, em diversas situações, esse compartilhamento é mais relevante do que o alimento em si. Os momentos de preparo e consumo dos alimentos também são bastante importantes; se os alimentos forem preparados por um parente e consumidos entre parentes podem, mesmo sendo “alimentos mortos”, ter efeitos positivos. O contrário também é verdadeiro, “alimentos vivos”, preparados e consumidos sem o devido cuidado e atenção, podem fazer mal (Macedo, 2019: 616). Embora a qualidade do alimento seja importante, fica claro que para os Guarani o alimento não é somente uma substância, como também uma relação que se estabelece entre aqueles que o produzem, preparam e compartilham. Nesse sentido, na TI Tenonde Porã, embora alguns dos postos de trabalho assalariados nos aparelhos públicos sejam eventualmente ocupados por não-indígenas, há um deles que não tenho conhecimento de que tenha sido ocupado por um *jurua* em nenhum momento: o de cozinheira das escolas. Se a luta por uma alimentação de qualidade nesses espaços ainda não foi vencida pelos Guarani (boa parte do alimento enviado a essas cozinhas seria considerado “alimento morto”), ao menos eles garantem que essa comida seja preparada de acordo com seus costumes e por pessoas próximas, de modo a fortalecer as relações comunitárias. No caso do CECI, há alguma flexibilidade por parte da administração na aquisi-

ção dos alimentos, resultando numa alimentação algo melhor e que consegue às vezes respeitar restrições alimentares particulares, como os resguardos em caso, por exemplo, de nascimento na família.

Há também, em determinadas situações, uma avaliação positiva com relação à disponibilidade e constância que os Guarani percebem atualmente nos alimentos vindos da cidade<sup>94</sup>. Num contexto em que há pouco espaço para o plantio de *tembiu ete'i*, ou mesmo se ocorre algum problema com as roças, esses alimentos garantem que diversas famílias ao menos não passem fome. Por exemplo, em meados do século XX na aldeia Yakãreta (também chamada de Mato Queimado, atual TI Rio das Cobras, no Paraná), ocorreu um período de seca seguido de uma grande geada que destruiu todas as roças dos Guarani na região, implicando um período de grande penúria, pois não havia outra fonte de alimentação (Pimentel; Pierri; Bellenzani, 2010: 73-4). Mesmo em situações que não sejam extremas como essa, os recursos e alimentos vindos da cidade podem ser incorporados no conjunto das relações entre pessoas e famílias de modo a fortalecer o modo de vida e os valores tradicionais. Entretanto, o ideal de sustento no longo prazo nunca é colocado exclusivamente nos alimentos vindos da cidade, a solução vislumbrada nesse horizonte é sempre a demarcação e ocupação de terras adequadas ao modo de vida tradicional para que o sustento seja garantido pelo território, deixando os alimentos da cidade como um complemento, uma segurança a mais. A distribuição de cestas básicas para os indígenas, em contextos como o das reservas Kaiowá e Guarani no MS, é vista pelos indígenas como um sinal tão ruim que é até mesmo comparada ao tratamento dispensado a animais criados para o abate, como porcos num chiqueiro (Pimentel, 2012a: 137). Já ouvi comentários semelhantes de moradores da TI Tenonde Porã, comparando algumas das pessoas que trazem doações para as aldeias com pessoas que vão ao zoológico.

A prática da agricultura é uma faceta importante da relação dos Guarani com *yvryupa* e um motivo frequentemente evocado por eles mesmos quando da busca por lugares melhores para se viver. A relação entre território e alimentação, como visto nos capítulos anteriores, aparece sempre nas falas dos Guarani, em que a falta de terra para plantio é associada a períodos de dificuldade e fome. Além dessas dificuldades, a falta de espaço para plantio e de recursos da mata também é frequentemente associada à adoção da má alimentação dos *jurua* por parte dos Guarani. Sem espaço para cultivarem seus alimentos tradicionais ou matas para caçarem, os Guarani passam a depender de alimentos industrializados para compor sua alimentação cotidiana. Esses alimentos precisam ser comprados com dinheiro, a falta do qual implica

<sup>94</sup>Uso a expressão “alimentos vindos da cidade” para exprimir a percepção por parte dos Guarani de que o fornecimento dos alimentos vem da cidade, muito embora eles bem saibam que a produção desses alimentos depende essencialmente do plantio e criação de animais em zonas rurais.

justamente nas dificuldades enfrentadas por muitas famílias Guarani para obter seu sustento. O fato de que o acesso a dinheiro dos Guarani em geral tende a ser pouco também contribui para que predomine essa má alimentação entre os alimentos que compram, pois os ultraprocessados são os alimentos mais baratos, enquanto alimentos de boa qualidade são sempre mais caros e frequentemente menos disponíveis nos mercados dos bairros que costumam frequentar. O dinheiro e os alimentos industrializados são dois dos elementos que estabelecem a diferença entre os Guarani e os *jurua*. Isso não significa que os Guarani não usem dinheiro ou não comam alimentos industrializados (nem mesmo que não os apreciem), mas sim que, quando o fazem, estão de alguma forma lidando com coisas que entendem não fazer parte de seu modo de vida tradicional, que têm implicações negativas para o processo do *aguyje*. Para evitar essa tendência a má alimentação, uma das saídas encontradas pelos Guarani é retomar e reocupar os territórios onde se pode viver o modo de vida tradicional. A seguinte fala de Atanásio Teixeira, renomada liderança Kaiowá e Guarani do MS, ilustra bem a visão indígena sobre a dinâmica entre território, dinheiro e alimentação:

Porque nós não temos dinheiro, nós apenas ficamos olhando à toa as coisas (mercadorias). Então, pra gente não passar necessidade, queremos a nossa terra, para poder plantar, para não se preocupar com as coisas dos outros. Nós queremos o que é nosso, nós vamos nos juntar e produzir nossa comida, para nossa carne vamos criar bichos. Por isso é que nós lutamos para conseguir a nossa terra. (Comunicação oral em Pimentel, 2012a: 143)

### **Retomando a boa alimentação**

As retomadas, como visto, têm entre um de seus objetivos mais comuns o estabelecimento de aldeias em locais com áreas disponíveis para plantio. Essa tarefa nem sempre é fácil de ser realizada. Em alguns casos, as famílias encontram dificuldades para estabelecer suas roças de forma satisfatória, seja por falta de conhecimento e experiência no plantio, seja por encontrarem um solo degradado e pouco propício a essa atividade, seja por terem se acostumado e/ou escolhido obter seus alimentos por outros meios, seja pela dificuldade em convocar um mutirão, necessário para muitos estágios da feitura de uma roça, ou seja por qualquer outra contingência da vida. Mesmo assim, em algumas das aldeias retomadas da TI Tenonde Porã que já estão estabelecidas há tempo suficiente para colher seus plantios, a dependência de

alimentos industrializados para a alimentação cotidiana é significativamente menor. O contraste entre a dependência de dinheiro para compra de comida onde não há espaço para plantio e a alimentação numa aldeia com roças aparece de forma clara no seguinte trecho da fala de Beatriz:

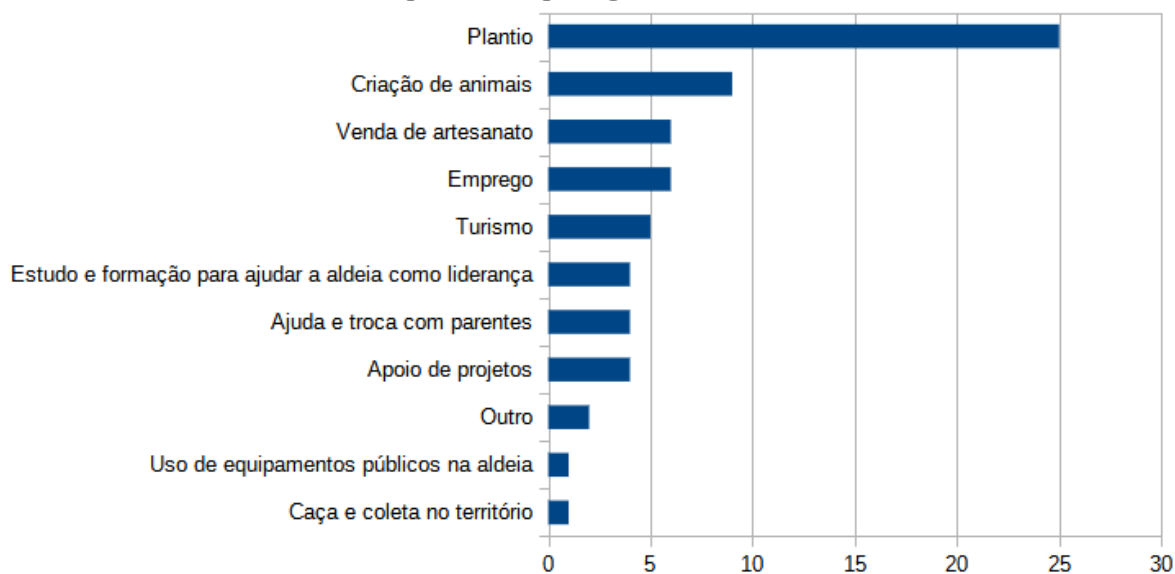
[Beatriz] Lá na [aldeia] Tenonde, a gente precisava muito de dinheiro, às vezes... eu mesmo tive dificuldade bastante, meus filhos iam comer na escola, porque eles estudavam lá, outros era no CECI. [...] Mas assim, precisar de dinheiro a gente sempre precisava, agora aqui, na aldeia [retomada] aqui, já não... A gente usa o dinheiro mais é pra comprar o fumo e erva pra casa de reza. Mas, assim, em termos de alimentos não... Mais é do nosso mesmo que a gente come, *pacova* [banana], *mandi'o* [mandioca], *jety* [batata-doce], essas coisas... *kumanda* [feijão]. (Beatriz Kerexu Rete Mirim, *tekoa* Tape Mirim, maio de 2021, entrevista concedida ao autor)

Para que possamos captar as formas econômicas e de sustento entre os Guarani da TI Tenonde Porã é importante, portanto, olhar um pouco mais para suas roças e seu sistema agrícola. A abundância agrícola das roças guarani, já foi dito anteriormente, é conhecida desde os primeiros séculos da invasão europeia (Melià; Temple, 2004: 34-8) e chegava a tal ponto que o historiador Francisco Noelli considera que os Guarani de antigamente “[...] eram relativamente autônomos em relação às ofertas do ambiente, pois tinham a capacidade de transportar e inserir um ‘pacote básico’ com suas plantas úteis na maioria das regiões que conquistaram ao sul da Amazônia.” (Noelli, 1999: 144). Outra evidência dos conhecimentos agrícolas guarani está na variedade de classificações de tipos de solo e matas que dispõem em sua língua, bem como de termos para falar dos diversos trabalhos agrícolas, como abertura, limpeza e plantio de roças (Melià; Temple, 2004: 44-5; Montoya, 1639: 83, 167).

Embora a importância e variedade dos cultivares guarani permaneça nos dias de hoje, a maioria das famílias Guarani depende hoje da oferta de alimentos produzidos por não-indígenas, que lhes chegam das mais diversas formas, para garantir ou complementar seu sustento. A autonomia de que Noelli fala, assim, não é mais a mesma, seja por decorrência das dificuldades e esbulhos territoriais vividos pelos Guarani, seja por questões de falta de organização e infraestrutura, seja pelas transformações nos costumes alimentares decorrentes da proximidade com os *jurua*. Ainda assim, no contexto da TI Tenonde Porã, é possível observar nos últimos anos um movimento de fortalecimento das atividades agrícolas e crescimento no número de famílias que realizam essa atividade, associado, na maior parte das vezes, ao movimento das retomadas, onde há melhores condições para plantio. Tanto é assim que, apesar das

dificuldades, o plantio aparece hoje como a principal expectativa de sustento para o futuro entre os Guarani da TI Tenonde Porã, seguido pela criação de animais, conforme dados da pesquisa “Os agricultores guarani e a atual produção agrícola na Terra Indígena Tenondé Porã” (vide gráfico 1, Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 51). Vale notar que a criação de galinhas é bastante comum entre as famílias guarani como uma atividade complementar de sustento.

Gráfico 1 - Expectativas para garantir o sustento no futuro



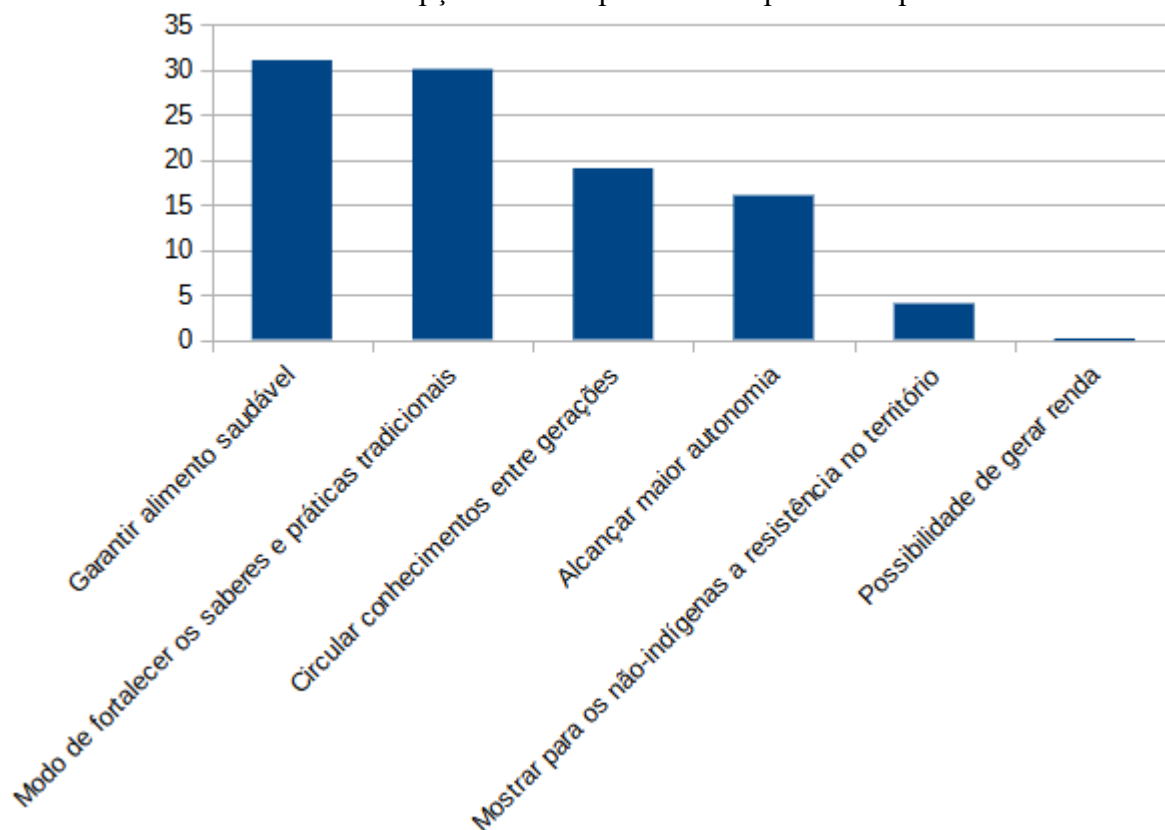
Fonte: Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 51.

Além disso, é preciso notar que a importância dos cultivares guarani não é apenas alimentar, mas também simbólica, espiritual e mesmo afetiva. O exemplo mais proeminente disso é o milho tradicional guarani (*avaxi ete'i*), que possui inúmeras variedades<sup>95</sup> e cujo cultivo está intimamente ligado ao calendário anual e religioso (Schaden, 1974 [1954]: 38-43). O ato de plantar desenvolve afetos e cuidados entre as pessoas, a terra, e os diversos seres que habitam e circulam nos espaços das roças, por oposição aos afetos que são produzidos nos Guarani pelos alimentos industrializados e pelas relações que mediam sua aquisição. Plantar também leva os Guarani a observarem com mais atenção os ciclos da terra e do ambiente, entendidos em sua tradição como o que poderíamos chamar de duas estações do ano (*ara yma* e *ara pyau*), compostas por uma série de outros períodos menores relativos à floração de espécies vegetais, canto de espécies animais, períodos de caça etc. Todos os Guarani que conheço que

<sup>95</sup>Sobre as particularidades das muitas variedades de cultivares guarani, sobretudo o milho, ver também Felipim (2001: 37-51).

se dedicam a atividades de plantio relatam prazer e alegria com essa atividade como um todo, apesar do trabalho duro envolvido.

Gráfico 2 - Percepção sobre importância da prática do plantio



Fonte: Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 71

Na percepção dos Guarani da TI Tenonde Porã, a garantia de um alimento saudável e o fortalecimento do *nhandereko*, em seus diversos aspectos, aparecem com praticamente a mesma importância nas atividades de plantio, enquanto a possibilidade de geração de renda não é sequer mencionada entre os aspectos importantes da prática agrícola (vide gráfico 2, Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 71). Para os Guarani, plantar é resistir em seu território e modo de vida. No mesmo sentido, acompanhei em 2019 um módulo do curso de formação de Agentes Ambientais Indígenas (AAI)<sup>96</sup> que tratou justamente de questões relacionadas à economia e sustento das comunidades, em seus vários aspectos. Dentre as várias atividades do módulo, uma delas propôs um exercício coletivo de estudo de viabilidade e cálculo de preço para a venda de produtos agrícolas das roças guarani. O exercício fez, de forma relativamente simples, todo o caminho de cálculo dos custos de produção, transporte etc. até a venda, procuran-

<sup>96</sup>O curso de formação e a contratação dos AAI é uma das ações do CI-PBA (ver. capítulo 6).

do mostrar que o preço deveria ser estabelecido com base nesses custos, para que os eventuais vendedores não tivessem prejuízo, mas sim lucro. Entretanto, a participação dos Guarani nesse exercício foi praticamente nula: nenhuma dúvida, nenhum comentário, nenhum interesse.

Para além dessa importância cultural e espiritual, a pesquisa mencionada acima identifica outras funções das plantas das roças guarani, como, por exemplo, atração de animais, adubo, remédio, matéria-prima para artesanato etc. Nessa mesma esteira, existem também diferentes serviços ecossistêmicos proporcionados por essas plantas, como regulação climática, controle de erosão, purificação do ar e da água, formação de solos, ciclagem de nutrientes etc. (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 106-11). Todos esses fatores ajudam a lembrar aquilo que os Guarani enfatizam em sua relação com o território e as plantas: não se trata de meros recursos a serem utilizados, mas sim da convivência e interação entre diferentes seres que habitam uma mesma terra.

A diversidade aparece aqui como um fator fundamental, numa convergência entre a visão indígena sobre os cultivares e a agroecologia, enquanto ciência que nasce do encontro da agronomia, da ecologia e de outras áreas do saber (Caporal; Costabeber, 2004; Caporal, 2009). A título de ilustração da diversidade encontrada nas roças guarani, a já citada pesquisa sobre produção agrícola guarani encontrou nas roças da TI Tenonde Porã: 16 variedades de milho, 18 de batata-doce, 6 de amendoim, 10 de feijão, 14 de mandioca, 11 de abóbora, além de mais de 170 espécies diferentes de plantas consideradas “perenes” presentes nessas mesmas roças (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 99, 102). A diversidade de plantas cultivadas não se encontra somente nos roçados guarani, mas também em seus quintais, nos quais diversas espécies de plantas alimentares, medicinais e de utilidade cotidiana são presentes. O plantio de diferentes espécies numa mesma roça, muito comum entre os Guarani, é valorizado na agroecologia como uma técnica que proporciona manejo de solo, otimização de espaço, melhor resistência a pragas e melhora na produção, uma vez que as diferentes plantas, cada qual com seu ciclo, podem proporcionar sombra e nutrientes umas às outras (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 85). O encontro entre agroecologia e agricultura indígena não se dá por acaso já que a agroecologia enquanto ciência tem como uma de suas premissas a valorização e o emprego de conhecimentos e técnicas agrícolas tradicionais e locais, adaptados a realidade de cada território agrícola (Caporal; Costabeber, 2004; Caporal, 2009). Assim, é natural que a agroecologia se interesse pelos conhecimentos agrícolas dos povos indígenas, da mesma forma que os Guarani têm se valido de trocas com diferentes grupos e praticantes da agroecologia para incorporarem ou reforçarem certas técnicas que fazem sentido em suas roças.

Sobre as técnicas de plantio dos Guarani, a engenheira agrônoma Adriana Felipim, que realizou pesquisa na aldeia Yvyty, na Ilha do Cardoso (município de Cananéia/SP), nota, dentre outras coisas, que a derrubada, coivara e queima das áreas de roça costumam ser feitas em sistema de mutirão<sup>97</sup> tanto intra como interfamiliar. A autora nota também que “[...] as atividades de plantio são feitas de forma escalonada, plantando um pouco a cada mês, sempre na minguate.” (Felipim, 2001: 68). Tanto a realização de mutirões quanto o plantio aos poucos em luas específicas revelam que as atividades de plantio guarani possuem uma temporalidade peculiar, que por vezes destoa daquela da agricultura comercial dos não-indígenas e é mais um dos fatores pelos quais a agricultura guarani pouco se presta à exploração comercial. Realizar um mutirão implica uma mobilização de diversas pessoas nas aldeias, mobilização que nem sempre é simples de ser feita e pode ser afetada por diversas contingências da vida cotidiana. A forma de plantio implica atenção constante ao ciclo lunar e cuidados específicos com cada uma das plantas semeadas em diferentes épocas, que se encontrarão em diversos estágios de crescimento. Bartomeu Melià e Dominique Temple notam ainda que as atividades agrícolas são organizadas a partir de um calendário que leva em conta o aparecimento de diferentes estrelas e constelações nos céus, bem como o florescimento de diferentes espécies de plantas (Melià; Temple, 2004: 44).

Outra prática importante dos Guarani para a garantia da diversidade de suas roças é a troca constante de sementes entre diferentes roças e localidades. Felipim conclui que

Dentre os mecanismos que compõem o sistema agrícola Guarani da Ilha do Cardoso e que favorecem a manutenção e o aumento da variabilidade genética de seus cultivares de milho destaca-se a constante prática da importação de cultivares para dentro de uma mesma área de roça, possibilitada tanto pela manutenção das redes de troca estabelecidas entre parentes, como também pelos laços matrimoniais e mudanças na constituição familiar. (Felipim, 2001: 106).

Vê-se assim que a troca de sementes entre as famílias guarani é uma prática que garante a diversidade de seus cultivares e, conseqüentemente, maior resiliência de suas roças contra eventuais pragas e intempéries. Mesmo sementes que não tenham sua origem entre os Guarani podem ser plantadas nas roças, de modo a contribuir com a diversidade delas. Essas sementes “não tradicionais” costumam ser obtidas nas próprias vizinhanças das aldeias, ou através de redes de pessoas conhecidas. Porém, tais sementes não gozam da mesma importância que as

<sup>97</sup>Vale notar que a origem da palavra “mutirão” está nas línguas da família Tupi-Guarani como, por exemplo, no termo *potirô* usado pelos Guarani para esse tipo de trabalho.

sementes tradicionais guarani. Em caso de mudança de local de residência, por exemplo, os Guarani tendem a levar consigo apenas as sementes de seus cultivares tradicionais; as sementes “não tradicionais” são em geral descartadas, sendo que novas podem ser obtidas na nova localidade (Felipim, 2001: 63). As práticas de troca e preservação das sementes tradicionais evidenciam também a já mencionada sacralidade dos alimentos e a resistência guarani a sua mercantilização. Sementes, assim como a comida, não devem ser vendidas.

Em resumo, reforço alguns pontos já elencados ao longo do capítulo sobre como o sistema agrícola guarani não é voltado para uma lógica de produção de grandes quantidades com vistas à comercialização e obtenção de renda a partir da venda de “produtos agrícolas”. Isso ocorre devido a múltiplos fatores, como a sacralidade dos *tembiu ete’i*; o *mborayvu*, que implica no compartilhamento de alimentos de forma generosa; a temporalidade peculiar das atividades de plantio; e mesmo as reflexões por parte dos indígenas sobre as consequências, individuais e coletivas, de se colocarem nessa posição de produtores rurais voltados para a venda em mercados.

### **Agricultura e território**

Diante dos exemplos que vimos sobre a relação dos Guarani com a terra e com suas práticas agrícolas, podemos tentar esboçar algumas reflexões sobre o movimento de redistribuição territorial pelo qual a TI Tenonde Porã tem passado. Quero agora trazer de volta brevemente a situação das aldeias mais antigas e com grande concentração populacional, as quais podem servir de contraponto à experiência das retomadas, como visto em algumas das falas citadas. Ainda que marcadas por um elogio à experiência das retomadas e uma certa crítica a aspectos da vida nas aldeias antigas, essas falas não têm o sentido de desvalorizar ou apontar como errada a experiência e o modo de vida das famílias que permanecem nas aldeias antigas. É preciso lembrar que essas falas foram em sua maioria proferidas por pessoas que, à época da fala, já viviam em retomadas e que, portanto, partem do ponto de vista de quem escolheu fazer esse movimento. Embora eu não tenha citado diretamente falas de moradores das aldeias mais populosas, posso afirmar que muitos compartilham dessa visão sobre os valores das retomadas, mas que também há outros fatores a ponderar que levam essas famílias a (por enquanto) permanecer onde estão. Alguns exemplos disso são a infraestrutura de moradia, água, eletricidade e saneamento (muito embora possam ter problemas, todas as casas nas aldeias anti-

gas têm acesso a esses serviços, o que não necessariamente ocorre rapidamente nas retomadas); o acesso facilitado a serviços e recursos diversos fora da aldeia; a facilidade de deslocamento; a proximidade de parentes; o acesso a alguns empregos assalariados; as dificuldades enfrentadas para se montar uma retomada. De modo geral, é importante reconhecer a diversidade e entender que as famílias que seguem vivendo nessas aldeias o fazem por suas próprias razões, tão compreensíveis quanto às que levaram outras famílias a se mudarem para retomadas. A diversidade interna é algo dado para os Guarani, que não são nem pretendem ser um coletivo homogêneo, como bem demonstrou Celuniel Valiente no caso dos Kaiowá e Guarani de Amabai/MS (Valiente, 2019).

Mais do que a normatização entre um modo de vida “certo” e um “errado”, a comparação das retomadas com as aldeias maiores e mais antigas me parece interessante por exemplificar dois polos de movimento. O contraste, como visto, se impõe em diversos aspectos, como as diferenças na pressão do consumismo, no acesso à cidade e serviços, no espaço para prática da agricultura, na infraestrutura disponível, ou na relação com a mata. Contudo, essas diferenças não significam que não haja relações importantes de apoio mútuo entre as retomadas e as aldeias antigas, nem que uma seja necessariamente superior à outra. Muitas famílias guarani, por diferentes motivos, não têm ainda condições, disposição ou interesse em formar novas retomadas, e têm escolhido permanecer nas aldeias maiores. Outras estão espalhadas por diferentes partes do território, incluindo-se aí retomadas e aldeias maiores, numa estratégia que de alguma forma denota o reconhecimento de aspectos positivos na vida nessas diferentes localidades. O apoio que as lideranças e os recursos coletivos que mobilizam (na forma de apoio a construção de moradias e infraestrutura, mas também bolsas de trabalho) podem prestar às retomadas não é ilimitado nem simples de conseguir, e novas retomadas, sobretudo em seu começo, precisam se firmar independentemente desses apoios. Mesmo para as famílias que permanecem, a vida nas aldeias centrais está se transformando em certa medida com a criação das retomadas, seja na diminuição relativa da concentração populacional com as mudanças de famílias para as retomadas; seja com o exemplo prestado pelas retomadas, que de alguma forma fortalece o *nhandereko* mesmo que apenas pela proximidade e diálogo; seja pela possibilidade aberta de reorganização espacial dentro das aldeias maiores para as famílias que ali permanecem.

Assim, a atual dinâmica da TI Tenonde Porã aponta para uma capacidade notável dos Guarani de conjugar a seu favor espaços, formas de sustento e modos de vida diversos, sem que essas diferenças impliquem exclusão mútua de possibilidades. Pelo contrário, o trânsito e apoio mútuo entre diferentes modos de viver parece ser algo mais ou menos constante na his-

tória dos Guarani, como argumentou Keese dos Santos (2021: 350-2) com o exemplo das missões jesuítas que, no passado, concentraram espacialmente muitos grupos Guarani, enquanto outros (os chamados “monteses”) permaneceram vivendo nas matas, à margem dessa experiência. Ambas experiências históricas, reconhece o autor, foram fundamentais para a formação dos Guarani contemporâneos e sua luta.

O modo de vida tradicional guarani (*nhandereko*), como procurei mostrar, pode ser visto como um modo de vida que leva a uma série de críticas e oposições com a economia capitalista de mercado, como no contraste entre a noção de *yvyrupa* e a terra como mercadoria; ou entre a noção de generosidade (*mborayvu*) e a compra e venda de mercadorias através de dinheiro; ou ainda entre a agricultura tradicional guarani e a produção industrial de alimentos. Entretanto, os Guarani parecem entender que esses contrastes são parte de sua vida e seu dilema na atualidade, e mais do que superá-los, o que eles buscam é se valer deles, aproveitando seus aspectos positivos e se esquivando de seus perigos. Assim seguem sem apagar as diferenças, mas inventando formas de existir em meio a elas, caminhando dia após dia em direção ao que chamam de um “futuro melhor”.

## 5 O CERCO DO MUNDO *JURUA*

[N]ós temos uma riqueza, eles acham que não, mas nós temos uma riqueza que é uma outra riqueza, não financeira, é a comunidade, é a questão de um ajudar o outro. [...] Realmente, eles só pensam na questão do bem material, para eles, o mais importante é o dinheiro, a prata, joias, aqueles colares, brilhantes, isso para eles é o mais importante. Então, acredito eu que nós somos praticamente o oposto deles, porque tudo o que para eles é importante, para nós não é. Por exemplo, a prata e o dinheiro... Para nós é importante a casa de reza, viver em um ambiente com a natureza. Até os nossos nomes, nós já viemos com nome pronto. *Nhanderu* já nos enviou com um nome pronto que é o nosso nome verdadeiro, essa é uma questão mais importante para nós. Isso é algo que é infinito: quando nós morremos, o nosso nome continuará sempre vivo com nosso espírito. Tudo isso para nós não tem preço; nem existe para nós a questão de vender o chão que pisamos. Para eles, já é diferente, tudo tem um preço, a terra; em tudo eles colocam preço.

– Ronaldo Costa – Karai Tukumbo (*Tekoa Pirai*, Araquari/SC) – Fonte: *Guata Porã*  
– Belo Caminhar (Pesquisadores Guarani, 2015: 64)

Este capítulo visa aprofundar e discutir estratégias e formas dos Guarani, em especial na TI Tenonde Porã, para lidar com o cerco do mundo dos *jurua* e dos mercados capitalistas a seu território e modo de vida. Esse cerco se apresenta de diferentes formas, como através do fenômeno do consumismo, da monetarização de suas vidas, das tentativas de exploração de seu território e suas vidas, das relações estabelecidas através de preços e dos perigos do dinheiro e das mercadorias. A partir dos valores trabalhados nos capítulos anteriores, de falas de lideranças e da mobilização de alguns conceitos da língua guarani, mostro como os Guarani têm maneiras peculiares de resistir e reproduzir seu modo de vida mesmo nesse contexto de cerco.

### Perigos do dinheiro

Ao falarem sobre dinheiro e sobre o modo de vida dos *jurua*, os Guarani frequentemente o ligam ao consumo de coisas e à cultura do “consumismo”. Embora, como veremos mais a frente, a noção de consumismo possa estar ligada a um “querer demais”, em uma conversa que tive com Tiago Karai, ele aproximou a ideia de “consumismo” na língua guarani com a expressão *iporu reko*. O termo *reko*, que já apareceu diversas vezes ao longo deste tra-

balho, denota modo de vida, jeito, enquanto *poru* pode literalmente ser traduzido pelo verbo “usar”, sempre precedido pela partícula *i* que indica um objeto direto do verbo. A noção de consumismo para os Guarani está assim relacionada não tanto ao ato de comprar mercadorias, mas sim ao ato de usá-las, ao contato com esse modo de vida *jurua* em que a forma mercadoriana e o utilitarismo imperam. Nas palavras de Karai:

[Tiago Karai] Hoje a gente... eu vejo muito isso dentro das comunidades... de ver... na TV já fala isso, novelas, desenho, seriado. Você vai vendo. E aqui como é uma aldeia que está muito próximo da cidade, isso proporciona esse negócio de você querer as coisas. Uma ostentação, do dinheiro, capitalismo, junto com consumismo, torna essa pessoa ideal para esse capitalismo. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

A ideia de “ostentação” aparece também associada ao “consumismo” e ao “capitalismo”, revelando assim mais sentidos atribuídos à expressão *iporu reko*. O aumento do consumismo é um processo concomitante com a monetarização crescente das vidas guarani. Quanto mais se consome ou se quer consumir coisas do mundo dos *jurua*, mais se usa e se precisa de dinheiro. É importante enfatizar que a noção de consumo aqui está associada ao modo de consumo vigente nos mercados capitalistas, focado numa noção de indivíduo que é estranha ao modo de vida guarani. Formas de consumo e uso de coisas que seguem o *nhandereko*, como compartilhamento de alimentos, uso de recursos florestais em pequena escala, ou mesmo o uso de coisas de *jurua* seguindo os valores de *mborayvu* e para fins coletivos, são consideradas o exato oposto do consumismo. Dentro do *nhandereko* o consumo visa sempre a produção de relações entre pessoas, lugares e outros seres. Do ponto de vista guarani, a monetarização se torna um processo preocupante e perigoso na medida em que potencializa esse consumismo que transforma seu modo de vida e que produz relações capitalistas.

Essa cultura de consumismo e ostentação é em geral repudiada pelos mais velhos, pois é vista como oposta ao modo de vida tradicional guarani (*nhandereko*) e mesmo perigosa para ele. O dinheiro, sobretudo quando possuído e usado em excesso, é considerado uma coisa perigosa que pode levar à loucura ou à transformação (*jepota*). Principalmente entre os mais jovens e/ou em contextos em que os valores tradicionais estejam enfraquecidos, o dinheiro e o desejo por bens e formas de consumo capitalistas podem contribuir com situações de violência, negligência, dependência de drogas, exploração alheia, individualismo e quebra de laços familiares. Quando o dinheiro se torna o único ou principal meio de obtenção de alimentos,

ele é também um fator de insegurança alimentar entre os Guarani, tanto porque as fontes de renda dos Guarani nem sempre são estáveis, quanto porque os alimentos que costumam adquirir nos mercados não-indígenas incluem muitos ultraprocessados, “alimentos mortos” (Macedo, 2019), que são os alimentos mais baratos que se encontram em qualquer mercado. E o consumo desses “alimentos mortos” é mais um dos fatores que pode levar à loucura e transformação. Os seguintes trechos da fala de Tiago Karai ilustram a atitude guarani perante o dinheiro:

[Tiago Karai] A gente fala *perata reko*: o jeito, a vida do dinheiro. Porque se você falar capitalismo para o Guarani, muitas pessoas não vão entender. Até entender que é um sistema, e você precisa sustentar esse sistema, e você sustenta sem saber, então para ser mais claro, *perata reko*. [...] O valor do dinheiro pra gente não tem nenhum sentido. A gente aprendeu que é importante pro *jurua*, dá pra trocar, *jurua* gosta [risos]. Isso a gente aprendeu, que gosta. Mas sempre os *nhaneramoï kuery*, *xamoï kuery* [nossos avós], falam: “*perata* nunca foi pra gente, nunca vai ser”. Por isso que a gente não consegue controlar ou ter esse dinheiro com a gente. Porque ele não foi feito pra gente, o nosso é nossa forma de vida mesmo, nossa forma de ideia de *mborayvu*, de troca, o suficiente, então isso é o nosso dinheiro. É você ser solidário, ser generoso. Então se a gente tiver muito a gente enlouquece, porque não é nosso. É isso que a gente tem em mente. Por isso que nós Guarani, a gente nunca pensa, por exemplo, em fazer um fundo. Eu trabalhei durante 10 anos. Mas eu nunca guardei dinheiro. Sempre quando recebo eu gasto com as necessidades que eu tenho dentro da família, ou se alguém precisa eu ajudo também. Ou até mesmo coisas que às vezes eu não vou nem usar, daí eu vou e compro, porque achei da hora, achei bonitinho, compro. Não tem essa coisa de “ah, não vou comprar, vou guardar para amanhã”. Os Guarani não pensam assim, porque a gente também fala: quando a gente for pro *nhanderu amba* a gente parte desse mundo, a gente não vai levar nada, então pra que guardar? Então a gente tem essa cultura nossa também. Quando chega um monte de dinheiro é isso, em uma semana eles gastam tudo, vão comprando. Achei da hora? Manda! E por um lado eu acho legal também pensar assim, se fizer um bom uso, comprar comida, ajudar o outro. Mas comprar coisas que não deve, ficar bêbado por aí, por exemplo, daí já não... daí fica complicado. Mas é isso, Guarani vive desse mundinho também nosso mesmo, próprio de entender que esse negócio vai enlouquecer, então é melhor gastar logo do que ficar guardando, então por isso que a gente não guarda dinheiro. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

A fala de Tiago Karai traz à tona uma série de percepções sobre o dinheiro e o consumo de mercadorias de *jurua*. Em primeiro lugar, ele deixa claro que o valor dado pelos *jurua* ao dinheiro é algo que não faz sentido do ponto de vista do *nhandereko*, sendo até mesmo cômico para eles, pois o dinheiro é algo que, em sua origem, não foi feito para os Guarani. Nessa perspectiva, o uso de dinheiro pelos Guarani se dá somente para trocar coisas com os *jurua*, já que são eles que realmente dão valor ao dinheiro. Por outro lado, a forma guarani de fazer trocas é associada por ele às ideias de *mborayvu* e de suficiência. A partir de sua própria expe-

riência prévia como professor assalariado, Karai exemplifica como o dinheiro não costuma ser guardado pelos Guarani, mas sim gasto de diferentes formas, ponderando ainda que dinheiro em excesso pode levar as pessoas à loucura. Mesmo colocando a importância da ideia de suficiência, também fica claro que essa ideia não implica de forma alguma uma repressão à vontade de comprar qualquer coisa. É preciso ter cuidado com relação a esse ponto, pois o racismo contra os povos indígenas toma frequentemente a forma da deslegitimação do consumo de certas mercadorias. O que Tiago faz em sua fala não é isso, pelo contrário, ele legitima e considera positivo a compra de diferentes bens e o não apego ao dinheiro. Por outro lado, Karai também lembra que os usos do dinheiro não são todos iguais; se o dinheiro pode ser bom quando usado para comprar coisas que fortaleçam as relações entre pessoas, ele também pode ser usado para coisas ruins, como no exemplo do uso abusivo de bebidas alcoólicas ou quando alimenta o consumismo.

A questão toda, portanto, está em que tipos de relações estão sendo produzidas com o uso do dinheiro: se essas relações estão pautadas no *nhandereko*, então o uso é considerado positivo, caso contrário, é reprovável. Diante disso, nunca é demais lembrar que as retomadas territoriais são talvez a melhor solução para o dilema do uso do dinheiro, pois são um espaço onde o *nhandereko* se fortalece e, conseqüentemente, os usos e formas de obtenção do dinheiro tendem a estar pautados por esse modo de vida.

Um ponto importante é que, do ponto de vista do *nhandereko*, o dinheiro costuma aparecer dentro de uma dinâmica entre sustento, (re)produção de relações e a ideia de suficiência. Por um lado ele tem esse aspecto positivo de garantir, em maior ou menor grau, não só a subsistência como também o fortalecimento do *nhandereko* para praticamente todas as famílias guarani da TI Tenonde Porã hoje. Nesse sentido, há até mesmo uma certa fartura percebida por alguns moradores dessa TI no território, principalmente em comparação com outros territórios guarani. Por outro lado, o dinheiro pode facilmente levar a uma extrapolação dessa ideia de suficiência que eles associam com os valores e o modo de vida tradicional. Suficiência é em si uma ideia difícil de definir, mas nela reside boa parte da moralidade sobre os bons ou maus usos do dinheiro. Para os Guarani como para os não-indígenas não parece haver uma definição única e estática do que é considerado suficiente para o consumo de uma pessoa ou uma família. Por vezes, pode ser difícil perceber quando esses limites são ultrapassados porque os Guarani dificilmente expressam suas discordâncias de maneira aberta, sobretudo para aqueles de quem discordam, evitando assim conflitos. Mesmo assim, já ouvi de diferentes pessoas observações sobre a inadequação do comportamento de outras pessoas, no que diz respeito ao uso do dinheiro, mas não só. São comuns comparações entre as pessoas que ado-

tam qualquer comportamento reprovável e o modo de vida *jurua*. Uma das reclamações que mais se ouvem diz respeito ao uso de dinheiro para consumo irresponsável de bebidas alcoólicas. Porém, não raro, essas observações podem ser pontuadas com comparações a outras formas de consumo mais responsável das mesmas bebidas. Assim, me parece que um dos limites que incomoda os Guarani não é apenas o consumo em si de determinadas coisas (como celulares, outros eletrônicos, “alimentos mortos”, bebidas, ou outras mercadorias), mas principalmente a priorização dessas coisas em detrimento dos valores tradicionais, como generosidade e bem viver, da relação entre parentes e do provimento de necessidades de familiares e parentes. Ou seja, os principais critérios para avaliar o uso do dinheiro não são estanques, mas sim relacionais, dependem do contexto.

Tomemos os telefones celulares como exemplo. Por um lado eles são importantes ferramentas de comunicação que permitem às lideranças se articular em nível local, regional e mesmo nacional, permitindo também que pessoas em aldeias distantes mantenham contato rotineiro e que muitos compromissos sociais, como visitas, festas, mutirões e outros sejam combinados com relativa facilidade. Quando utilizados dessas formas, os celulares são reconhecidos como uma potência que agrega ao modo de vida guarani. Porém, o mesmo objeto também pode ser usado de formas consideradas reprováveis. Assim, quando os jovens dedicam boa parte de seu tempo a jogar nos celulares, ou quando os pais deixam de dar atenção a seus filhos por estarem focados no celular, ou, de modo geral, quando qualquer pessoa deixa de fazer alguma atividade que deveria fazer por conta do celular, então se considera que esse objeto está exercendo uma influência negativa. Adriano Karai observa ainda que “Hoje em dia a criança, eu vejo muito isso, a criança de dez, onze anos com celular relativamente bom. E ainda a criança reclama ‘ah, minha mãe não quer dar aquele celular que saiu agora’”(Adriano Karai Poty, *tekoa* Tenonde Porã, setembro de 2019, entrevista concedida ao autor). Logo entende-se que outra influência negativa dos celulares ocorre quando o tipo de celular que se tem se torna uma marca de *status*, fomentando nas pessoas o desejo de ter celulares melhores e mais caros apenas por essa razão e assim estimulando o que os Guarani veem como consumismo. O mesmo ocorre frequentemente com peças de vestuário, como tênis e roupas de marca.

Uma das dificuldades e perigos de se lidar com o dinheiro e com as coisas que ele permite comprar é, portanto, sua ambiguidade. O dinheiro pode ser colocado a serviço de qualquer tipo de relação, pode comprar muitas e diferentes coisas que podem elas mesmas serem usadas de formas diversas. Pode servir para fortalecer o *nhandereko* e o sustento das famílias, sendo assim útil para reproduzir esse modo de vida, mas igualmente pode reproduzir caracte-

rísticas de um modo de vida que não se quer fortalecer. Nesse mesmo sentido, Simmel observa que:

[...] o dinheiro seduz – por meio do seu caráter objetivo e indiferente, pelo qual ele se oferece, do mesmo modo e sem relação interna, não só à ação mais nobre como também à ação mais baixa – uma certa leveza e irresponsabilidade do agir, que é inibido, com freqüência, quando falta a mera intermediação do dinheiro, por meio da estrutura peculiar dos objetos e da relação individual do agente com eles. (Simmel, 1998 [1896]: 15)

Ainda que Simmel mobilize nesse trecho a noção de indivíduo, muito particular ao modo de vida não-indígena, sua observação de que o dinheiro seduz a uma “irresponsabilidade do agir” que é por vezes inibida quando não há a presença do dinheiro ecoa o modo guarani de ver os perigos do dinheiro. É possível argumentar inclusive que, do ponto de vista guarani, o dinheiro é um fator nas relações que individualiza as pessoas, não só possibilitando como também incentivando que elas se vejam separadas de sua rede de relações e, consequentemente, dos valores do *nhandereko* vigentes nessa rede.

Os perigos de transformações (*jepota*), maus usos e loucura associados ao dinheiro tomam formas concretas que muitas vezes envolvem situações de violência e abuso, tanto na relação dos Guarani com os *jurua*, quanto entre os próprios Guarani. Infelizmente, a monetarização das vidas Guarani dá margem à potencialização de situações de violência. Alguns exemplos disso, com os quais por vezes lidamos no trabalho da Funai, são casos de consumo abusivo de álcool e outras drogas (que podem levar a episódios de violência), a monopolização de uma fonte de renda que poderia ser familiar para uso individual (renda que nominalmente pode nem ser desse indivíduo que a monopoliza) ou a violência doméstica. Na maior parte dos casos, as vítimas dessa violência são mulheres, crianças e idosos. O surgimento e aumento desses fenômenos tem preocupado muito os Guarani em geral, de modo que na maior parte dos casos de violência, a própria comunidade, através de suas lideranças e anciões, procura intervir de forma reguladora, seja dialogando e buscando soluções, ou, quando necessário, pedindo que determinadas pessoas se afastem do convívio comunitário. Embora o dinheiro por si só não possa ser apontado como o único causador dessas situações de violência (que estão também ligadas ao cerco territorial, à pressão do modo de vida *jurua* como um todo e a outros fatores contextuais), me parece que ele tem um efeito potencializador de certas situações, seja na disputa pelo seu controle ou nos maus usos dele. Assim, na minha experiên-

cia de trabalho entre os Guarani, vejo que famílias que por qualquer motivo se encontrem desestruturadas, passando por dificuldades e vulneráveis são aquelas em que o dinheiro pode vir a ser um fator causador de mais divisão e violência. Por outro lado, a formação de novas aldeias em retomadas territoriais tende a reduzir os casos de violência através do fortalecimento de costumes e valores tradicionais que proporcionam uma melhor inserção do dinheiro na rede de relações. Lauriene Seraguza, falando do contexto das comunidades Kaiowá e Guarani de MS, relata a existência e o crescimento de situações de violência, sobretudo contra mulheres, associadas às dificuldades territoriais e à desestruturação do modo de vida indígena, citando também falas de indígenas que colocam a demarcação territorial como condição necessária para uma vida livre de violência (Olegário e Souza, 2022: 195-209).

É preciso notar também que a falta de dinheiro pode gerar situações de vulnerabilidade e violência estrutural como a fome, a desnutrição e outros problemas de saúde. Porém, diferentemente da violência potencializada pelo dinheiro que tende a aparecer mais concentrada na figura de determinadas pessoas que têm acesso e por vezes monopolizam algum dinheiro em vez de compartilhá-lo, as violências geradas pela falta de acesso ao dinheiro tendem a se abater de forma mais generalizada sobre todo um grupo familiar que esteja com dificuldades de acesso a fontes de renda e relativamente isolado de outros na rede de generosidade (*mbo-rayvu*). Por fim, devemos lembrar que há violências que se abatem sobre os Guarani como um todo, como a privação de direitos (territoriais e de outras ordens) e o racismo, e que essas violências por vezes procuram se justificar com argumentos de que os indígenas não contribuem com a produção de riqueza (no sentido dos mercados capitalistas de mais recursos monetários).

### ***Perataja: o espírito do dinheiro***

A noção de que o dinheiro é algo ambíguo e potencialmente perigoso também foi observada por Geraldo Andrello (2006: 255), no contexto do Alto Rio Negro, bem como por Marina Novo entre os Kalapalo, para os quais o dinheiro pode ser algo bom e produtivo, mas também perigoso e destrutivo, pois pode ser utilizado por feiticeiros para produzir feitiços negativos, sendo mesmo comparado a um veneno (Novo, 2018: 21, 89). Porém, invés de associar esse perigo à feitiçaria enquanto algo que é feito por uma pessoa, o que os Guarani parecem fazer é conferir ao próprio objeto dinheiro uma capacidade feitiçeira e transformativa, exerci-

da através de seu espírito-guardião (*perataja*), que pode afetar e transformar negativamente qualquer pessoa que dele se utilize sem cuidado. Traçando um paralelo com o trabalho de Nancy Munn (1986), que notou que em Gawa o valor negativo nas relações é muitas vezes associado à feitiçaria, o dinheiro também pode exercer sua influência negativa através de uma influência invisível (no caso, seu espírito-guardião, *perataja*). Em outras palavras, o dinheiro seria o veículo de uma “feitiçaria capitalista” (Pignarre; Stengers, 2011). Tiago reflete sobre esse espírito do dinheiro (*perataja*) e seus perigos:

[Tiago Karai] Pra gente tudo tem *ija* até no *jurua reko*. Pra gente se falar no *perata*, no dinheiro, também podemos traduzir dessa forma. *Perataja* está olhando muito você e você está roubando a comunidade, está roubando sua família. Esse *ija* já se possuiu de você. Quando a gente fala *ija*, para todas as coisas tem *ija*. A gente acredita muito, por isso que a gente respeita muito, se a gente não acreditasse teria devastado a natureza, teria matado todos os bichos existentes no território. E tudo isso a gente tem esse conhecimento de respeitar mesmo esse *ija*. [...] Quando a gente fala de coisas, de objetos, também a gente fala. *Perataja* pra mim tem todo o sentido de dizer. Eu acho que esse *ija* é que está se fortalecendo muito porque ele parece ser uma coisa melhor do que a questão espiritual. Porque pra gente, na nossa cultura, na nossa religião, tudo que vem da *opy* é muito simples, mas é mais difícil de seguir. Porque ela é muito valorosa pra gente, ela é muito bonita. Só que se você não conseguir enxergar essa parte importante, pra você não vai ter sentido nenhum, você estar fumando, você estar cantando... E ir num baile, por exemplo, você vai estar bebendo, vai estar com os amigos, vai estar rindo, vai estar dançando. Então você vai preferir ir pro baile, do que ficar sentado lá se concentrando pro *nhanderu* que você não vê, que você não tá ali presente, que não vai mostrar todo dia essa alegria pra você. Pessoalmente... são mundos que acontecem ao mesmo tempo e que são chamativos. E esse *opy reko* é mais difícil de seguir porque tem toda essa questão espiritual. Porque quem faz a gente viver é o espírito, mas quem faz a gente caminhar é a nossa carne. Então é esse conflito que a gente vive no nosso mundo, por exemplo a carne necessita de uma coisa, o nosso corpo. E o nosso espírito necessita de outra, então você tem que tentar equilibrar esses dois chamamentos, eu diria. A gente chama *tekoaxy*. E esse *tekoaxy* é que faz a gente ir pra outros caminhos, não seguir aquela coisa porque o outro é mais bonito. E o *perata reko* acho que é isso, é uma coisa muito forte, é uma coisa poderosa, que tá ligado com esse mundo espiritual, eu diria. Você fica enlouquecido por causa do dinheiro, você chega a matar seu próprio pai, sua mãe, sua avó, seu vô, por conta do dinheiro. Então na verdade a gente tá tudo possuído por esse *ija* que é tão poderoso, eu acredito muito que existe. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

Fica evidente logo de cara na fala de Karai que *perataja* é considerado uma influência negativa sobre as vidas guarani, que os leva a roubar seus parentes e ter outras atitudes reprováveis típicas do modo de vida não-indígena (*jurua reko*). O fortalecimento desse espírito-guardião do dinheiro – e, conseqüentemente, de práticas do mundo *jurua* – nos dias de hoje implica diretamente no enfraquecimento das práticas da casa de reza (*opy reko*) que são uma parte fundamental do modo de vida guarani.

Tiago Karai introduz em sua fala também a noção de *tekoaxy*, palavra composta pela ideia de *teko* (“modo de vida”, mesma raiz presente em *nhandereko* ou em *tekoa*) e *axy* que carrega os significados de dor, dificuldade e doença. *Tekoaxy* remete à própria condição humana de vida nesta terra perecível, sujeita a erros, dores, dificuldades, percalços e, ao fim, morte. Em oposição a *tekoaxy*, existe a condição de existência das divindades, em que nada se estraga nem há doença ou morte (Pierri, 2018). É essa oposição que Karai evoca ao falar do conflito que vivem na terra, atribuindo à condição *tekoaxy* o se deixar influenciar pelo *perataja* e pelo *perata reko*, que acabam se tornando equivalentes em sua fala. A vulnerabilidade a agenciamentos externos e agressões por parte de espíritos invisíveis é parte da condição de *tekoaxy* (Pierri, 2018: 176; Macedo, 2017: 528).

A influência de *perata reko* e *perataja* se estende não apenas através da relação direta com dinheiro e as coisas que ele pode comprar, mas também através da relação com outras pessoas (sejam elas indígenas ou *jurua*) que estejam lidando com dinheiro e bens de consumo. Evoco novamente um trecho da fala de Jera Poty Mirim refletindo sobre sua trajetória como professora assalariada:

[Jera] [...] [Eu] queria fazer uma reflexão do quanto que mudou essa situação toda que a gente está falando, de como que era a minha vida, minha relação na Tenonde Porã com dinheiro, e tal... E hoje, com todas as influências que tem, é muito triste agora. Tipo, nessa época, ainda que eu, Jera, tenha saído da escola, tenha abandonado o salário mensal que eu tinha tido por 17 anos. Mas que, nesses 17 anos, uma parte maior dessa experiência entrou nessa dinâmica de dividir com outras pessoas o dinheiro. Mas mesmo assim não deixava de ser essa coisa de salário, né, tipo... que é por mês, assim, você ter um X de dinheiro certo. E ainda que eu tenha saído dessa vida, assim, a influência para várias outras pessoas, e o que que ela ocasiona, o que que traz como consequência, assim, é muito drástico, ela é muito perigosa mesmo, porque muitas lideranças indígenas, muitas pessoas, mesmo sem ser liderança, estão muito... mais... mais... como que fala... estão muito mais vulneráveis, entende? A fazer coisas erradas para si mesmo, para outras pessoas e, quando é liderança, para sua comunidade, porque ela foi infectada por... foram influenciados, infectados mesmo... [risos] Por essa coisa que é uma... que é uma doença, porque eles tem *ija*, assim, tem os guardiões que a gente não enxerga, que são os donos dessas coisas que fazem a gente fazer coisas ruins. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor).

A partir da reflexão de Jera, é possível perceber como a influência do dinheiro e do consumismo torna as pessoas mais vulneráveis a fazer coisas erradas, sendo mesmo comparada a uma doença ou uma infecção. O salário recebido por uma pessoa, ainda que seja usado de forma a fortalecer o *nhandereko* e dividido com outras pessoas, também pode gerar consequências negativas não apenas para ela mesma, mas para toda sua comunidade. Se entendi

bem a fala de Jera, essas consequências negativas se deveriam ao simples fato de que o dinheiro, ao circular, faz circular consigo também seu *ija* (*perataja*), cujas influências deletérias ela reforça ao fim de sua fala. Como já dito por Jera em outro momento, os salários e a desigualdade de renda dentro das aldeias incitam nas pessoas um “desejo de material” que podemos agora relacionar mais claramente ao consumismo e seus perigos. Depois de longos anos observando esses perigos e as influências ruins exercidas pelo assalariamento, Jera optou por largar seu trabalho como professora. Mesmo que sua decisão não altere a estrutura das relações – já que continuam havendo outras pessoas assalariadas e as influências exercidas por essa relação continuam sendo perigosas – ela ao menos afasta a si mesma e as pessoas próximas de si desse perigo mais imediato. Além disso, como abandonar uma condição almejada pelos demais é, a primeira vista, uma atitude estranha, a decisão de Jera provoca também reflexões dentro das comunidades indígenas sobre o assalariamento, chamando atenção para os perigos dessas relações.

Porém, mesmo reconhecendo todos esses perigos inerentes ao dinheiro, diante da pressão territorial e cultural do modo de vida não-indígena e da expansão da economia capitalista em seus territórios – sobretudo em aldeias de grande porte e próximas de centros urbanos – os Guarani também reconhecem a dificuldade de viver hoje sem ter acesso a uma certa quantia de dinheiro. Assim como Jera, outros indígenas que trabalham como assalariados nas aldeias reconhecem um dilema em sua situação: ao trabalharem como assalariados conseguem obter uma renda que lhes permite comprar alimentos e outras coisas para sustentar a si mesmos e a seus parentes, realizar desejos de consumo, e de forma geral manter um padrão de vida que varia um pouco dependendo do tamanho do salário e da família que dele dispõe. Esse consumo, contudo, se não for cuidadoso e voltado para o fortalecimento do *nhandereko*, contribui para tornar as novas gerações cada vez mais dependentes do dinheiro para seu sustento e cada vez mais interessadas no consumo de novas mercadorias. As pessoas que não são assalariadas, ao terem contato com esses bens de consumo adquiridos pelos assalariados, podem sentir inveja e também passam a querer esses bens e o dinheiro que possibilita o acesso a eles. A influência de *perataja* e *perata reko* se espalha assim mesmo entre aqueles que não são assalariados. As pessoas que recebem salário percebem também que a rotina de trabalho tende de alguma forma a absorvê-los, ocupando seu tempo, submetendo-os assim a uma lógica de organização da vida e do tempo que favorece o consumismo. Por terem de cumprir horários de trabalho, os assalariados encontram menos tempo para se dedicar a atividades tradicionais de sustento, como a agricultura, e conseqüentemente essa forma de sustento vai se enfraquecendo. Dessa forma, o dinheiro induz a um ciclo em que a necessidade de obtê-lo leva ao enfra-

quecimento das roças tradicionais, o que, conseqüentemente, levará a uma maior necessidade de dinheiro para se obter o sustento, e assim sucessivamente.

Num contexto em que as fontes de renda não crescem no mesmo ritmo que o aumento populacional (e algumas podem inclusive ser ameaçadas por mudanças em políticas públicas<sup>98</sup>), essa força atrativa gerada pelo dinheiro na forma de salários é um problema com o qual os Guarani têm se deparado. Como contraponto, muitas lideranças têm feito esforços no sentido de fortalecer a agricultura junto às novas gerações, canalizando inclusive recursos monetários para esse fim. Esse fortalecimento acontece, como visto, abrindo aldeias em áreas de retomada, com mais espaço para plantar, mas também auxiliando os jovens que demonstram interesse nisso com projetos e orientação. Essas ações têm o efeito não apenas de proporcionar alternativas de sustento, como também de fortalecer afetos com as plantas, a terra e a natureza de uma forma geral, em oposição aos afetos do consumismo, das mercadorias e das telas que podem transformar o mundo Guarani no mundo unívoco e fechado dos mercados capitalistas. Assim, o discurso Guarani em geral defende um uso equilibrado do dinheiro, sem excessos, pautado no *mborayvu*, para que ele possa trazer as coisas de que os Guarani precisam sem que isso gere conflitos e divisão dentro das comunidades. A seguinte fala exemplifica o caminho que os Guarani da TI Tenonde Porã têm tentado seguir:

[Adriano Karai] [...] nós populações indígenas, temos que manter o tradicional, a forma correta de usar a terra. Mesmo que a gente não consiga tudo, tudo a gente não vai conseguir defender para sempre, infelizmente o governo também tem suas formas de agir dentro das aldeias. Como para algumas pessoas, algumas lideranças que não têm essa mentalidade, já têm a mentalidade do não-indígena, só do dinheiro. De explorar terra só para ganhar dinheiro. A gente pensa um pouco diferente, é diferente. Aqui, na grande maioria, a gente pensa que a gente não precisa arrendar terra. Se a gente pudesse a gente vivia somente do plantio, a gente não comprava as coisas que hoje em dia a gente compra, tem que comprar. Eu acho que é isso, a gente tendo esse pensamento já ajuda. Porque se a gente conseguir a demarcação definitiva, eu me mudando mais um pouquinho para lá, plantando o que eu tenho que comer, já me livro dessa questão do dinheiro, não preciso do dinheiro para comer. É uma necessidade que eu tenho para esse momento, mas não quer dizer que eu... o dinheiro vai me salvar pra sempre, uma hora ou outra se o governo tirar tudo a renda, o Bolsa Família, por exemplo. Eu não vou precisar daquilo, eu tenho meu pedacinho de terra para plantar, eu tenho como tirar meu sustento da terra. Acho que a gente tem que

<sup>98</sup>A proposta de reforma da previdência originalmente veiculada pelo governo federal brasileiro em 2019, por exemplo, propunha condicionar ao pagamento de R\$ 600 por ano o acesso de trabalhadores rurais (categoria na qual os indígenas se inserem como segurados especiais) aos benefícios previdenciários. Isso resultaria efetivamente na exclusão dos indígenas da categoria de segurados, privando-os de uma de suas principais fontes de renda na atualidade, já que pouquíssimos seriam aqueles que teriam as condições de fazer esse pagamento, tanto por questões financeiras como de logística. A versão da reforma aprovada em fins do mesmo ano, entretanto, rechaçou esse ponto, mantendo a condição de segurado especial ao trabalhador rural independentemente de contribuição. Porém, numa conjuntura política desfavorável, nada impede que tal condição tente ser imposta por lei novamente no futuro e mudanças similares podem ocorrer em qualquer política pública.

pensar dessa forma para não depender somente do governo ou do dinheiro que ele dá para gente. Na verdade, não dá, né. (Adriano Karai Poty, *tekoa* Tenonde Porã, setembro de 2019, entrevista concedida ao autor)

As estratégias adotadas pelos Guarani da TI Tenonde Porã na atualidade assumem assim uma atitude com relação à economia monetária que não é nem de se afastar dela por completo, nem de a adotar cegamente, trilhando ao mesmo tempo dois caminhos num movimento constante que poderíamos caracterizar como de esquiva (Keese dos Santos, 2021).

### **Esquiva e cidade**

Para que possamos entender um pouco melhor as estratégias guarani na relação com o mundo dos *jurua*, pelo qual se veem cercados, e com o dinheiro como um de seus elementos mais marcantes, convém olhar com um pouco mais de atenção para como o conceito de esquiva pode ser aplicado a essa relação.

Em seu sentido mais literal, o ato da esquiva pode ser descrito como um movimento corporal que busca desviar de um ataque dirigido contra si. Não há um único movimento específico que constitua a esquiva, para cada ataque que se recebe há formas diferentes de se esquivar, uma esquiva que funciona para um golpe pode não funcionar para outro. Assim, está na essência do ato da esquiva a adaptação ao movimento de ataque para poder evitá-lo com sucesso. A esquiva é um componente fundamental de diversas expressões culturais e marciais, como a capoeira, o boxe, o *aikido* etc. É o caso também do *xondaro jeroky*, ou dança do *xondaro*, uma prática dos Guarani Mbya etnografada em detalhes por Lucas Keese dos Santos (2021). Essa expressão cultural guarda uma semelhança marcante com a arte da capoeira, no sentido de ser uma prática que combina música, movimento, improviso, engano e esquiva de golpes entre os participantes, com o objetivo de evitar contato ou choques, gerando um resultado estético final que se assemelha muito a uma dança, mas que incorpora também elementos de artes marciais.

Partindo dessa dança, o autor se vale das noções de *jeavy uka* (esquiva, literalmente “fazer errar”) e *mboatavy* (enganar), para mostrar como essas ideias e práticas se articulam entre os Guarani Mbya conformando estratégias de luta pela terra e resistência à pressão e violências dos *jurua* (Keese dos Santos, 2021). Além disso, a dança do *xondaro* também funciona

como uma técnica de produção corporal que visa produzir corpos leves e aptos ao movimento da esquiva, articulando assim o discurso xamânico-cosmológico Guarani dos corpos e moradas das divindades com o movimento da esquiva e a dinâmica territorial Guarani (Keese dos Santos, 2021: 298-9).

A noção de esquiva revela também possuir um sentido menos literal, de um movimento figurado em relação a ataques que não se dirigem a um único corpo, mas sim contra as comunidades Guarani em geral e como um todo, contra seus territórios, expressões culturais e direitos. Para sua eficácia, a esquiva na dança depende do estabelecimento de uma boa distância<sup>99</sup>; se a distância for muito grande ou curta, a esquiva fica dificultada, pois se trata de uma postura ativa que visa antecipar um golpe e (literalmente) fazer com que o agressor erre. O mesmo se aplica na relação com os *jurua*; é preciso estabelecer uma boa distância com relação a eles para que seja possível se esquivar das eventuais agressões e não se aproximar de mais ou permitir que as diferenças entre Guarani e *jurua* sejam dissipadas (Keese dos Santos, 2021). De modo geral, para que a esquiva seja possível e eficaz, é preciso conhecer o mundo dos *jurua* e seus perigos, não estabelecendo assim uma distância muito grande; mas ao mesmo tempo não se submeter nem se deixar transformar por esse mundo, não estabelecendo assim uma distância muito curta.

No que diz respeito a esse conhecimento sobre o mundo dos *jurua*, ele se dá sobretudo através do trânsito pelos espaços das cidades, já que o modo guarani de conhecer privilegia o conhecimento através da experiência pessoal e as cidades são o espaço onde a experiência do modo de vida *jurua* ocorre de forma mais completa. Do ponto de vista Guarani, a vida urbana é praticamente um sinônimo do modo de vida não-indígena e tem a capacidade de transformar aquelas pessoas que vivem dessa forma em *jurua*. Nas palavras de Keese dos Santos, “[...] viver na cidade produz corpos de *jurua* e viver como *jurua* produz cidades” (Keese dos Santos, 2021: 299-300). Para os não-indígenas, a cidade pode ser tida como um símbolo de progresso, de conquista do mundo, de uma vida melhor através da promessa de consumo de mercadorias. Porém, é justamente essa lógica de funcionamento dos espaços da cidade a partir do consumo de mercadorias – que requer dinheiro – que marca um dos aspectos mais cruéis do espaço urbano, pois quem não tem dinheiro é muitas vezes excluído não apenas dos mercados capitalistas como também do acesso a serviços e direitos básicos, como alimentação, moradia, água, luz, transporte etc. Logo vemos porque os Guarani insistem em dizer sempre que, na cidade, tudo precisa ser pago; é impossível viver, ou mesmo circular por esse espaço, sem dinheiro. O

---

<sup>99</sup>O autor nos remete com esse termo ao tema da boa distância desenvolvido por Lévi-Strauss (2006 [1968]), o qual não resgato aqui.

espaço das cidades e os valores e modo de produção dos mercados capitalistas estão intrinsecamente relacionados. Nas palavras de Ailton Krenak: “O capitalismo precisa de uma plataforma – que é urbana. Basta ver como cidades como Nova York e Tóquio, onde ficam as Bolsas de Valores, são âncoras desse sistema” (Krenak, 2022: 57).

Embora seja um espaço frequentado por muitos Guarani por motivos diversos, e portanto também um espaço com o qual certa proximidade pode ser estratégica, há uma percepção de que a cidade carrega perigos similares aos do dinheiro. Os Guarani circulam por espaços urbanos e aprendem na prática – seja sofrendo em primeira mão os perigos e privações de estar na cidade sem dinheiro, seja na companhia de pessoas mais experientes que lhes permite evitar situações de vulnerabilidade – os perigos e regras desse espaço em que o modo de vida dos *jurua* e os valores capitalistas imperam. A cidade é um espaço associado pelos Guarani ao sentimento de “não se acostumar” ou “não se alegrar” (*ndovya’i*) e por isso é difícil permanecer nela por muito tempo (Macedo, 2018). A cidade aparece assim para os Guarani como um espaço que promove um processo de desterritorialização, no qual é quase impossível estabelecer as relações que eles buscam estabelecer em seu próprio território. A permanência por longos períodos na cidade leva ao perigo da gradual substituição das relações e valores do *nhandereko* por aquelas do dinheiro, dos *jurua* e da cidade. Assim, a cidade apresenta o duplo perigo de poder provocar transformações no sentido de estimular o individualismo e romper laços de parentesco, mas também de colocar quem por ela transita em riscos de vulnerabilidade, pois, estando na cidade, sem dinheiro não se pode comer, dormir ou suprir qualquer outra necessidade básica. Por ser um ambiente onde há comércios em abundância, o estar na cidade estimula o consumismo entre os Guarani pelo simples contato com as mercadorias sem, contudo, que eles tenham muitas vezes a condição de satisfazer esses desejos de consumo. A cidade é, por fim, o espaço dos “alimentos mortos” por excelência, é o lugar de onde esses alimentos vem e no qual eles estão mais disponíveis, onde não há alimentos verdadeiros (*tembiuete’i*).

Assim, estabelecer uma boa distância com relação à cidade, no contexto de cerco e de frequentes deslocamentos a esse espaço, é uma das aplicações mais cotidianas do movimento da esquiva e fundamental para evitar transformações indesejadas. O mesmo pode ser dito com relação ao dinheiro. A cidade, assim como o dinheiro através das formas descritas anteriormente, afetam os próprios corpos das pessoas por eles sujeitadas. Nesse contexto, a esquiva da dança do *xondaro* se apresenta não somente em seu aspecto físico e literal como uma técnica de fabricação de corpos propriamente Guarani, mas também em seu sentido figurado como

uma forma de evitar as imposições do modo de vida dos *jurua* e a conseqüente transformação dos corpos guarani em corpos de *jurua*.

O modo de vida dos Guarani (*nhandereko*) é, em princípio, avesso à lógica do consumismo e dos mercados, optando por uma lógica do desapego às coisas perecíveis deste mundo e que tem como um de seus valores a generosidade (*mborayvu*). Na lógica do *mborayvu*, as coisas são tratadas mais como dádivas do que como mercadorias. A relação estabelecida pelas dádivas conecta as partes de tal forma que o movimento de esquiva é dificultado, pois estabelece relações permanentes de dádiva e contra-dádiva que geram uma grande aproximação. Assim, nas relações internas às comunidades guarani, o movimento de esquiva tende, idealmente, a ser substituído pelo movimento da generosidade, da troca dadivosa, que constitui e une as pessoas de maneira duradoura, formando parentelas (*kuery*). Contudo, um movimento similar ao de esquiva também pode ser visto de certas formas nas relações internas quando há distância suficiente para tal. Por exemplo, nas relações de afinidade e casamentos, que não raro resultam em separações e deslocamento de uma das partes para outro território, ou no movimento de cisão e separação de comunidades inteiras, quando há conflitos entre famílias.

Embora a esquiva como estratégia esteja relacionada ao notável desapego exibido pelos Guarani com relação às coisas materiais, bem como sua intensa mobilidade territorial, há determinadas relações que impelem os Guarani no sentido contrário. Os salários, o consumismo, a relação com agentes de poder estatal, por exemplo, “[...] tendem a construir apegos e centralizações e a enfraquecer o desprendimento, criando a condição, estranha ao seu xamanismo e modo de vida, de que há algo a se perder nesta terra para além dos próprios corpos” (Keese dos Santos, 2021: 312). Há, portanto, uma dinâmica entre a esquiva, a mobilidade e o desapego, e essas forças contrárias, na forma dos efeitos perigosos do dinheiro, como o consumismo e o enfraquecimento do *nhandereko*, fenômenos ligados ao cerco do modo de vida *jurua* sobre os Guarani. Porém, mesmo diante dessa pressão os Guarani parecem ter uma consciência exemplar dos perigos dessas relações e constantemente avaliam seus efeitos e a distância que delas mantêm, buscando de alguma forma o movimento de esquiva que caracteriza sua forma de resistência.

### “Querer” e “ter” coisas

Um dos mais cotidianos e importantes aspectos da vida dos Guarani, frequentemente evocado por eles mesmos, está no uso e ensino de sua língua materna. Mesmo com o longuíssimo histórico de contato entre esse povo e os não-indígenas, os Guarani seguem, em sua maioria, ensinando suas crianças pequenas a falarem somente na língua guarani; a língua dos *jurua* começa a ser ensinada a eles a partir apenas de uma certa idade, um pouco mais avançada. A partir da língua, uma outra forma de se relacionar com o mundo se abre, e a esquiva se torna uma possibilidade de relação com os *jurua*, suas coisas e instituições. A efetividade dessa estratégia se evidencia no fato de que, desde a invasão dos europeus a este continente, os Guarani resistem a processos os mais diversos de colonização, catequização, escravização e todo tipo imaginável de imposição violenta a seu modo de vida e ocupação de seus territórios. Até hoje seguem resistindo, se esquivando, marcando suas diferenças, mantendo vivas sua língua e suas tradições, vivendo a vida à sua maneira.

A língua guarani expressa aquilo que em português chamamos de “querer” de ao menos duas formas diferentes. Para expressar a vontade de fazer algo, de executar qualquer ação, adiciona-se a partícula *xe* ao fim do verbo referente à ação em questão. Assim, *apitaxe* significa “quero fumar”, *akaruxe* “quero comer”, *augaxe* “quero jogar”. Penso que, embora a tradução de *xe* por querer seja correta, trata-se de um sentido bastante específico do verbo querer, já que se trata sempre de uma ação, um querer-agir. Outra forma de traduzirmos essa partícula, que penso estar igualmente correta, é como uma necessidade ou ainda como uma forma de marcar um futuro imediato. Assim, *apitaxe* pode significar “preciso fumar” ou “vou fumar”, *akaruxe* “preciso” ou “vou” comer, *augaxe* “preciso” ou “vou” jogar. O importante a notar é que, em geral, os meios para se concretizar tal ação estão ao alcance de quem enuncia a fala.

Por outro lado, o verbo usado na língua Guarani para expressar desejo por algum ente, ideia ou coisa específica é *ipota*. Assim, pode-se dizer “*aipota pira mbixykue*”, “quero peixe assado”. Este verbo também é usado com frequência para falar de algo que se quer que outra pessoa faça ou não (por exemplo, *aipota peju*, “quero que venham”, *ndaipotai peka’u*, “não quero que fiquem bêbados”). Pissolato (2007: 54) nota que, nas aldeias que etnografou, os desejos tipicamente se manifestam na matéria do consumo alimentar, sendo que a atitude esperada é sempre tentar suprir a si mesmo ou os parentes daquilo que se deseja. Embora alimentos possam ser o foco mais frequente dos desejos, e também o mais facilmente satisfeito, na Tenonde Porã vejo e ouço dos Guarani que cada vez mais têm surgido desejos com relação a coisas como roupas, celulares e outros bens de consumo. Como esses outros desejos por vezes já não são tão simples de satisfazer, devido ao preço alto de muitos desses itens, os desejos podem provocar também raiva e inveja. Por esse motivo, ao se associarem ao dinheiro e coi-

sas de *jurua*, os desejos se tornam também perigosos. Por outro lado, no que diz respeito àqueles que podem ser satisfeitos, os desejos são um fator importante na circulação de dinheiro e coisas entre os Guarani, bem como na construção de relações. É comum uma atitude de respeito aos desejos e vontades de cada pessoa; de forma geral, entende-se que ninguém deve ser forçado a fazer algo que não quer ou gosta de fazer, e que cada pessoa adulta tem a liberdade para trilhar seu próprio caminho e fazer suas escolhas na vida. Na vida se busca a alegria e o bem viver (*vy'a*) e os desejos fazem parte dessa busca.

Sobre os perigos dos desejos não realizados, Pimentel, falando dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, destaca a relação entre eles e o sentimento de *nhemyrõ* que é tido como um causador de suicídio:

O último elemento que se articula nos suicídios é a idéia de *nhemyrõ*. O kaiowá Tonico Benitez explica que um aborrecimento que se constitua num obstáculo para a realização de um desejo leva a pessoa ao estado de *nhemyrõ* (definido por ele como uma mistura de desespero, braveza e tristeza que se abate muito rápido sobre a pessoa). O *nhemyrõ* é um causador de suicídio. O adolescente, no tempo da troca de voz ou da menstruação, torna-se especialmente suscetível a ficar *nhemyrõ*. Por isso é que os pais devem tomar todo cuidado possível na maneira de falar com os filhos. (Pimentel, 2006: 56)

Em outros momentos, esse autor observa explicitamente que o sentimento de *nhemyrõ* pode ser causado, sobretudo nos jovens, pelo desejo por objetos, bens de consumo (Pimentel, 2006: 107, 153). Ainda que nunca tenha ouvido esse conceito de *nhemyrõ* ser utilizado pelas comunidades guarani mbya da TI Tenonde Porã, a percepção delas sobre essa dinâmica dos desejos e os cuidados necessários ao lidar com eles é muito similar à descrita acima (Olegário e Souza, 2022: 187). Desejos não realizados são assim muito perigosos, potenciais causas de violência contra si ou contra pessoas próximas. No mundo do *perata reko* e do consumismo, no qual desejos são constantemente produzidos, esse é um dos perigos mais presentes. Note-se também que os perigos de transformação, doença e morte a partir de desejos não satisfeitos são observados da mesma forma por outros povos indígenas, como os Kalapalo (Novo, 2018: 112).

O verbo *ipota*, que venho associando à ideia de desejo, é formado pelo radical *pota* e pela partícula *i* que evidencia a existência de um objeto direto, ou seja, sempre se deseja algo, não se expressa um desejo sem objeto. O radical *pota* pode ser usado ainda para compor outros sentidos, como em *kuaa pota* (algo como “desejo-saber”, ou seja, “prestar atenção”). Em

particular, destaco o verbo *jepota*, comumente traduzido como “transformar-se”, formado pela união do radical com a partícula *je* que indica reflexividade. São comuns entre os Guarani as histórias de pessoas que a partir de um contato com seres espirituais, em geral oriundos da mata ou relacionados a certos sentimentos como a raiva (Testa, 2014: 89-94), têm suas almas por eles capturadas e iniciam assim um processo de metamorfose expresso pelo verbo *jepota*. Tal processo pode ocorrer, conforme já dito em capítulo anterior, quando do consumo de carne de caça sem o devido processo de transformação dessa carne em alimento, processo que envolve uma diplomacia com o espírito-guardião (*ija*) da espécie animal em questão.

Outro uso do verbo *jepota* é para expressar o processo corporal vivido pelas pessoas que se tornaram dependentes e/ou fazem uso contínuo de bebidas alcoólicas, no sentido de que a bebida transforma essas pessoas (*iro va'e rejepota re*, algo como “você se transforma com/na bebida”) e as afasta das normas de convivência próprias ao modo de vida guarani. Outras transformações consideradas negativas, como a aproximação ao modo de vida *jurua* de uma forma geral, também podem ser ditas *jepota*<sup>100</sup>.

A proximidade entre os verbos *ipota* e *jepota* remete assim a uma ideia de vontade ou desejo que em determinados casos se exerce por uma pessoa com relação a outro ente (*ipota*), mas que em outros casos pode ser revertida e ser exercida por um agente externo com relação à pessoa (*jepota*), numa espécie de captura dela. A diferença está apenas em quem ocupa a posição de agente e quem ocupa a posição de alvo, sendo que tais posições podem ser ocupadas por humanos, animais, coisas, espíritos etc. Em ambos os casos, aquele que exerce sua vontade em relação ao outro assemelha esse outro a si de alguma forma, seja incorporando-o como um pertence seja transformando-o em algo mais parecido consigo. Trata-se aqui de um exemplo daquilo que na etnologia ameríndia ficou conhecido como perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002), em suma a ideia, muito difundida entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, de que todos os inúmeros seres (humanos ou não) que povoam o mundo são dotados de capacidade de agência e podem afetar uns aos outros. Este exemplo da língua guarani nos indica ainda que uma forma como os agentes afetam uns aos outros no mundo é através da imposição de suas vontades e desejos sobre corpos outros, num processo de incorporação e transformação.

Alguns de meus interlocutores já expressaram a percepção de que o verbo *ipota* seria um verbo pouco usado pelos Guarani de antigamente para expressar desejo por coisas, mas que nos dias de hoje esse uso tem se tornado cada vez mais presente no vocabulário cotidiano

---

<sup>100</sup>Vide, por exemplo, a afirmação de um professor guarani do MS de que, nos dias de hoje, o uso do celular seria uma forma de *jepota* (Olegário e Souza, 2022: 269).

guarani, sobretudo para expressar desejo por coisas de *jurua* (*jurua mba'e*). Pode ser interessante trazer aqui a caracterização feita pelo sociólogo Zygmunt Bauman do que ele chama de “sociedade de consumidores”, ou seja, um tipo ideal de organização social que pensa e trata as pessoas em primeiro lugar como consumidores (Bauman, 2008: 70-1). O consumismo, para esse autor, consiste na transformação dos desejos e do consumo em forças propulsoras das relações sociais (Bauman, 2008: 41). Trata-se de um regime simbólico que valoriza a novidade em detrimento da permanência e que busca reduzir ao máximo o espaço de tempo entre o surgimento de uma vontade, sua realização e sua morte, de modo a que outra nova vontade de consumo possa tomar seu lugar (Bauman, 2008: 110-1). A percepção guarani do fenômeno do consumismo, embora não formulada nos mesmos termos, parece apontar no mesmo sentido ao reconhecer um aumento no uso do verbo *ipota* na relação com o modo de vida *jurua*, e um consequente aumento do desejo e consumo por coisas materiais.

No *nhandereko*, o afeto do “querer” (*ipota*), ainda que presente, tende a dar lugar na maior parte das vezes ao afeto expresso pelo verbo *endu*, que significa tanto escutar quanto sentir, e é um verbo mais cotidianamente utilizado pelos falantes da língua guarani. Em comparação com a língua portuguesa, uma pergunta relativamente corriqueira como “o que você quer?”, seria mais comumente expressa na língua guarani sob a forma “*mba'e tu reendu?*”, que poderia ser traduzida como “o que você sente/escuta?”. Ao invés do querer coisas (que podem se revelar perigosas), o modo de vida guarani parece enfatizar assim a capacidade de sentir e escutar o que se passa com cada pessoa que se encontra, cada lugar pelo qual se passa e cada experiência que se vive.

Para que o contexto de consumo incessante caracterizado pelo consumismo possa se materializar, a produção de mercados consumidores é um imperativo; são necessários cada vez mais consumidores para escoar o fluxo sempre crescente de mercadorias, e assim se apropriar de ainda mais coisas que serão transformadas em mercadorias, gerando mais lucro financeiro. Um fator fundamental nessa equação é a produção do desejo de consumo dessas coisas-mercadorias, muitas das quais são invenções muito novas, sobretudo no modo de vida guarani, sem as quais inúmeras gerações viveram sem delas sentir falta. Os Guarani percebem o perigo desse desejo de consumo, desse querer demais (*ipota raxa*), que pode resultar numa transformação (*jepota*) e aconselham-se contra ele. O modo de vida guarani valoriza o desapego material na relação com as coisas, tratando-as como dádivas, cujo valor depende sobretudo da circulação, mais do que como mercadorias, cujo valor depende principalmente da posse. Faz sentido, portanto, que o querer demais coisas resulte numa transformação da pessoa;

pensadas como dádivas, as coisas têm agência, e sua influência pode ser negativa, como no exemplo dos “alimentos mortos”.

Como explicado anteriormente, o termo “consumismo” é usado pelos Guarani como forma de resumir e se referir a essa tendência que os pressiona a partir da relação com os *ju-rua* e os mercados capitalistas. Em consonância com Bauman, os Guarani percebem assim no consumismo uma das forças motrizes do modo de vida não-indígena. Um dos grandes perigos do consumismo, nas palavras de Tiago Karai, ocorre “[...] quando você tem uma Bolsa Família, que a ideia é sustentar sua família, que vem em nome das crianças, dos seus filhos, e em vez de você comprar um alimento você compra um celular de última geração, ou compra um videogame.” (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020). Ou seja, o perigo está em usar o dinheiro não para (re)produzir relações com pessoas e o modo de vida guarani, mas sim para um consumo individualista, contrário aos valores guarani. Uma das alternativas que têm funcionado bem para os Guarani frente à pressão do consumismo é o processo de retomadas territoriais que, ao mesmo tempo em que proporciona melhores condições para a vida de modo tradicional, afasta as famílias dos polos onde essa pressão é maior. Mais de uma pessoa já me relatou que, após sair da aldeia Tenonde Porã para uma retomada, sente menos necessidade ou desejo de consumo de bens materiais, e que isso é perceptível até mesmo em suas crianças que, nas aldeias mais populosas, frequentemente pedem dinheiro para comprar doces ou salgadinhos nos comércios próximos, mas nas retomadas tendem a esquecer esses hábitos e se focar em outras relações proporcionadas por esse espaço. O desejo das crianças, diga-se de passagem, é especialmente problemático, pois na maior parte das vezes elas ainda não possuem maturidade para exercer o comedimento que os Guarani valorizam no *nhandereko*, e satisfazer os desejos de parentes (entre eles as crianças) é também considerado uma atitude correta dentro dos grupos familiares. Assim, diante do consumismo, a esquiva, nesse caso territorial, volta a surgir como uma alternativa estratégica para se relacionar com as coisas-mercadorias, se afastando delas na medida necessária para diminuir o desejo de consumo, mas ainda se relacionando com elas quando preciso.

A relação dos Guarani com o fenômeno do consumismo vai ao encontro também da observação de Simmel de que, como o dinheiro facilita o alcance de muitas coisas e a concretização de inúmeros desejos, ele estimula um aumento dos desejos, pois o desejo tende a se voltar na direção daquilo que não se possui, mas cuja posse parece estar ao alcance. Com um maior uso do dinheiro, cresce a motivação da pessoa para a ação econômica, pois a obtenção de mais dinheiro pode se apresentar infinitamente como um objetivo econômico alternativo, ao contrário dos objetivos econômicos não-monetários que são concretos e finitos (Simmel,

1998 [1896]: 12-3). É dessa armadilha do crescimento infinito de desejos e dinheiro que os Guarani buscam se esquivar ao aconselharem-se contra seu uso excessivo e evitam a acumulação de coisas e dinheiro. Para essa esquivar, é fundamental também a separação que os Guarani se esforçam frequentemente por marcar entre seu modo de vida e o dinheiro, pois, como vimos, a esquivar requer que se estabeleça uma boa distância do golpe do qual se busca esquivar. Via de regra, nas falas dos Guarani o dinheiro aparece como a motivação da ação dos *jurua* de forma geral (ainda que em determinados contextos eles reconheçam que os *jurua* não são todos iguais) e como motor da ação destrutiva característica dos mercados capitalistas, gerando a destruição de matas, rios e os seres que ai habitam, bem como dos territórios indígenas.

Assim, se a característica da circulação de coisas como mercadorias nos mercados capitalistas é o não-estabelecimento de relações entre as pessoas, uma aproximação pontual que não une as partes para além da transação, então a esquivar é, do ponto de vista guarani, a resposta adequada a essa forma de relação, pois se aproveita desse espaço livre de relações para evitar os efeitos indesejados da transação de mercadorias.

Outro aspecto da língua Guarani que pode nos ajudar a entender a forma com que se relacionam com as coisas está nos múltiplos sentidos do verbo *reko*<sup>101</sup>, que significa tanto “ter” como “cuidar”. Assim, pode-se dizer “*mokoĩ xerajykuery areko*”, “tenho/cuido de duas filhas”. Embora quando se trata de coisas a tradução mais clara seja pelo verbo “ter” (por exemplo, “*heta mba’e oguereko*”, “ele tem muitas coisas”), para os Guarani, esses dois sentidos estão intrinsecamente conectados, ter uma criança é também cuidar dela, não há como se ter algo sem que se cuide disso. A separação desses dois sentidos em palavras diferentes que ocorre no português, assim como em outras línguas, vai ao encontro da cultura consumista que incentiva as pessoas a ter cada vez mais coisas, mas a importância e o cuidado com essas coisas parecem diminuir na proporção em que a quantidade das coisas aumenta. Para a lógica consumista, ter e cuidar são coisas separáveis e ter é mais importante que cuidar. O tratamento das coisas como mercadorias também pode ser ligado a essa ênfase no ter, que estimula um constante aumento na produção e no consumo de coisas; em detrimento do reconhecimento das relações implicadas nas coisas que poderiam implicar num cuidado maior para com elas. Ou seja, a língua guarani, ao juntar os sentidos de “ter” e “cuidar” no verbo *reko*, apresenta de alguma forma uma oposição ao tratamento das coisas como mercadorias.

---

<sup>101</sup>Cabe lembrar que o verbo *reko*, como dito anteriormente, quando conjugado de outra forma, pode significar também “modo de viver”, “modo de ser” ou ainda “modo de vida”, como nas expressões *nhandereko*, *iporu reko* e *perata reko*.

Embora os sentidos de “ter” e “cuidar” sejam unidos no verbo *reko*, essa conexão não tem o efeito de produzir nos Guarani um apego às coisas; o cuidar das coisas para os Guarani se insere numa perspectiva de desapego às coisas desse mundo, que é um mundo perecível (Pierri, 2018). Um exemplo de desapego com o “ter” próprio do *nhandereko* é o costume das visitas, ao chegarem numa aldeia, deixarem seus pertences na entrada da aldeia, não os guardando, como sinal de confiança nos anfitriões e desprendimento com bens materiais (Assis: 2006, 61-2). Ter/cuidar de algo ou alguém é também reconhecer que esse algo ou alguém um dia perecerá, importando mais o caminho que se traçou nessa vida do que a impossível permanência neste mundo. Para os Guarani, tudo que existe neste mundo, e as mercadorias dos *ju-rua* são um bom exemplo disso, é perecível, é de alguma forma imperfeito se comparado às coisas que existem na morada dos deuses. Daniel Pierri nos alerta para:

[...] a relação ambígua que os Guarani estabelecem com as mercadorias dos brancos: de um lado, percebe-se um grande interesse nelas, e no consumo, que cresce na medida em que cresce o acesso à renda; por outro, uma notável falta de cuidado com as mesmas, e um desapego bastante louvável. Deixam-nas jogadas com frequência, como se a todo momento estivessem testando a sua perecibilidade para comprovar, por oposição, a imperecibilidade da tecnologia originária dos deuses [...] (Pierri, 2018: 180).

É notável que a falta de cuidado mencionada no trecho acima esteja relacionada com coisas que são mercadorias, pois além de perecíveis elas, como mercadorias alienadas, se apresentam como desprovidas de relações. O não-cuidar delas pode ser interpretado também como um não-ter, uma não-relacionalidade, que se evidencia ainda na pouca importância da propriedade pessoal dessas coisas, que podem ser usadas e circular entre diferentes pessoas, sem ter necessariamente um único e específico dono. Os afetos do “ter” e do “querer” que são exacerbados no consumismo, no espaço das cidades, na relação com o dinheiro e com os mercados capitalistas, são afetos que o *nhandereko* não valoriza. Ao seguirem falando sua língua e valorizando seu modo de vida, os Guarani estão também resistindo ao cerco exercido por essas forças que tentam integrá-los aos mercados capitalistas.

## **Espaço do sagrado**

A organização do espaço das casas de reza (*opy*) contrasta fortemente com o tratamento dispensado às mercadorias. As casas de reza são ambientes onde há poucos objetos e todos têm seu lugar e importância. Os instrumentos musicais (*mbaraka*, *rave*, *takuapu* e eventualmente outros), quando não estão em uso, permanecem em seu local junto a uma das paredes. As espigas de milho (*avaxi ete'i*) separadas para plantio ficam penduradas, recebendo benzedimentos e rezas, assim como a erva-mate (*ka'a*) quando é a época de sua colheita. Havendo gente, há um fogo (*tata*) aceso em redor do qual algumas pessoas podem se sentar e que é usado para esquentar água (*yy*) para preparar e tomar a erva-mate (*ka'a*) nas cuias (*ka'aygua*) e acender o fumo (*pety*) nos cachimbos (*pety'gua*). Facas, canecas, chaleira e outros pequenos utensílios que ajudem no preparo da erva-mate e dos cachimbos costumam estar também próximos ao fogo. Perto das paredes podem haver bancos, cadeiras, colchões e tapetes (*guapya*) para que as pessoas também se sentem ali, ou simplesmente cobertores para quem quiser sentar, deitar e/ou se esquentar durante as noites frias. Quando há uma lâmpada de luz elétrica, ela costuma ser bem fraca, boa parte da luz do espaço vem do fogo. Nas ocasiões em que presenciei rituais numa *opy*, o ambiente me trouxe a sensação de carregar coisas demais comigo. Mochila, cadernos, livros, carteira, telefone celular e até mesmo os calçados (os Guarani costumam estar descalços ou de chinelos) me pareceram excessivos.

A postura das pessoas nesse ambiente, nas oportunidades que tive de ali observar cantos (*mborai*) e danças (*jeroky*) noturnas, sempre me impressionou pelo profundo respeito às palavras (*nhe'ẽ*, *ayvu*). As músicas e cantos são muito belas, e, assim como nos sentidos de *nhe'ẽ*, palavra e espírito estão intrinsecamente relacionados. A escuta (*endu*) e a atenção ao que se sente durante os rituais são a tônica na atitude de todos os presentes, adultos ou crianças. Durante os cantos, ou mesmo em seus intervalos, pouco se fala, em geral em tom baixo e de forma sucinta. Mesmo quando os cantos eventualmente se encerram e as falas se tornam mais altas e frequentes, trazendo consigo também as risadas, o respeito ao uso das palavras permanece, pois nelas reside um dos grandes valores do *nhandereko*. Embora a *opy* seja um espaço de comunicação com as divindades, para as quais as pessoas podem eventualmente pedir e perguntar (*porandu*) coisas, não se trata de pedir coisas materiais, mas sim de pedir por bons dias, saúde, alegria e bem viver. Nunca se usam palavras a esmo.

O arranjo cuidadoso do espaço combinado com o ambiente de respeito à palavra contribui para a percepção de que todos essas coisas e práticas têm valor para os Guarani, valor que procurei ressaltar acima apontando alguns de seus nomes em língua guarani. Já a frequente presença de coisas como brinquedos industrializados, embalagens, papéis, peças de roupa etc. nos pátios das casas, largadas, contrasta com a sacralidade das coisas na *opy*, como se

apesar de presentes, as coisas que são mercadorias não tivessem um lugar certo, e assim também não tivessem importância ou valor algum. Sua presença é quase um acaso, uma contingência.

Diante desse contraste, há uma preocupação dos Guarani em não permitir que determinadas coisas ou relações se transformem em mercadorias. Um exemplo são os *petyãgua* (cachimbos), cujo forninho é via de regra feito do nó de araucária (*araucaria angustifolia*), um item muito usado da cultura material guarani, que implica em relações sagradas. Embora o comércio de artesanato seja comum e uma fonte importante de renda para muitos Guarani, eles circulam cachimbos apenas entre si mesmos e aqueles que conheçam e considerem de confiança (Assis, 2006), geralmente pessoas que trabalhem ou tenham trabalhado com eles e frequentado suas aldeias. Como a madeira necessária à produção dos *petyãgua* é de ocorrência rara no estado de São Paulo, sendo mais comum na região do estado do Paraná, é frequente que esses itens sejam trazidos de lá em viagens pelos Guarani. Eventualmente, dinheiro pode ser envolvido nessas trocas entre os Guarani por *petyãgua* e outras coisas. Ainda que isso não necessariamente seja um problema para os Guarani, o dinheiro não deixa de ser visto por eles como algo perigoso, e, por conta disso, muitas pessoas consideram o envolvimento do dinheiro nos circuitos de troca dos *petyãgua* algo que deve ser evitado sempre que possível, privilegiando outras formas de circulação desses itens, como a troca de presentes ou dádivas.

Porém, mesmo quando o dinheiro é porventura envolvido nessa circulação dos *petyãgua*, me parece que eles não assumem de todo características de mercadorias, pois as relações que estabelecem entre as pessoas seguem sendo relevantes. Muito embora o dinheiro seja um veículo fundamental para a transformação de coisas em mercadorias, não é o envolvimento do dinheiro por si só que torna as coisas vulgares ao olhar guarani, mas sim a forma de relação de mercadoria que as desvaloriza ao negar-lhes a capacidade de produzir relações e reduzi-las a uma equivalência abstrata e universal. Se a relação estabelecida entre as pessoas numa troca é relevante e duradoura, então essa troca se assemelha mais a uma troca de dádivas, não importando o envolvimento ou não de dinheiro nela. Por outro lado, vender um *petyãgua* como algo alienável, sem estabelecer uma relação entre as partes, poderia resultar numa transformação negativa para esse item de forma similar à transformação (*jepota*) exercida pelas mercadorias. Isso poderia ter implicações inclusive na relação dos Guarani com as divindades, já que a fumaça emitida pelos cachimbos é um dos veículos de comunicação com os *nhanderu* e *nhandexy*. O mesmo pode ser dito para os demais objetos rituais guarani que, como Valéria Assis relata, devem ser obtidos sempre por via das trocas dádivas entre diferentes comunidades guarani, não podendo tampouco serem feitos para uso próprio (Assis, 2006: 193). Vale notar

que, eventualmente, já vi alguns artesãos que produzem cachimbos a partir de outras madeiras que não o nó de araucária, resultando em itens inapropriados para o uso constante que os Guarani dele fazem. Porém esses itens não são considerados cachimbos tradicionais, mas sim artesanato, feitos com o intuito de serem vendidos para não-indígenas em vez de usados.

Diante do valor atribuído pelos Guarani ao espaço das *opy* e aos objetos relacionados com sua espiritualidade, espero que fique evidente a centralidade que esse tema e esses espaços têm em suas vidas. É fundamental aqui enfatizar sua importância e sua ligação com as questões que discuto, que do ponto de vista guarani é inseparável. O pouco espaço que as *opy* recebem no meu texto se deve principalmente ao formato do meu trabalho de campo, em sua maior parte constituído por várias visitas de curta duração, quase sempre a serviço pela Funai. Esse tipo de trabalho não favorece uma escrita sobre as casas de reza, já que as frequento pouco, tendendo quase sempre a tratar de assuntos mais mundanos e pragmáticos com meus interlocutores.

Recordo, por fim, certa vez ter ouvido uma liderança da TI Tenonde Porã contar sobre uma visita que fez à casa de um ancião tido por ela como referência, descrevendo como na casa dele havia poucas coisas e tudo tinha seu lugar certo. Panelas, utensílios, roupas, nada ficava jogado e não havia nada além do essencial. Essa observação admirada me levou a perceber não apenas o valor do desapego material para os Guarani, como também a importância de que as coisas (dentre as quais podemos incluir o dinheiro) estejam nos lugares certos e sejam usadas da forma correta para que possam fortalecer o *nhandereko*, como ocorre dentro das casas de reza. O espaço das *opy*, sendo o lugar por excelência das belas palavras, da espiritualidade e do fortalecimento do *nhandereko*, aparece portanto como um nexo central da resistência guarani ao avanço do modo de vida *jurua*.

## O preço das coisas

Na relação com os *jurua*, mesmo nos casos em que algum alimento ou outro item (como artesanato) é comercializado pelos Guarani, essa venda tende a manter algumas características da forma-dádiva e a estar pautada pelos valores do *nhandereko*. São notáveis, por exemplo, as particularidades dos modos guarani de estabelecer preços em dinheiro para as coisas que vendem. O filme *Mokoi tekoa petei jeguata: “duas aldeias, uma caminhada”* (Ortega et al., 2008), que retrata o dia a dia de duas comunidades guarani no Rio Grande do Sul,

ilustra isso na cena em que um grupo conversa num ambiente doméstico sobre a venda de artesanato e riem do fato de que uma anciã vende todos os seus itens, mesmo os grandes, a cinco reais, pois tem dificuldade em pronunciar o nome de outros números na língua portuguesa. Diante da ausência de parâmetros para precificar seu tempo de trabalho na confecção do artesanato e os recursos por ela utilizados, ela se vale do critério que lhe é disponível para estabelecer um preço: seu pouco conhecimento da língua portuguesa.

Valéria Assis (2006: 264) também registrou um caso em que um artesão lhe explicou que o preço das peças que vendia se baseava simplesmente no preço que os compradores não-indígenas estavam dispostos a pagar, ou seja, no valor, na maior parte das vezes bem baixo, que os *jurua* atribuíam a essas peças. A autora acrescenta:

A preocupação dos Mbyá parece estar em vender o que for possível, no valor que for possível obter a fim de converter logo aquele objeto em moeda e assim poder adquirir os bens de seu interesse [...] a principal motivação para a comercialização é a conversão do dinheiro obtido em comida (Assis, 2006: 264).

Vivi outro exemplo dessa dificuldade na precificação ao comprar um cacho de bananas do então único indígena na aldeia Tenonde Porã que possuía uma roça extensa com o objetivo de venda. Já havia comprado com ele outras vezes quantidades maiores de banana e mandioca, mas nessa ocasião estava com pouco dinheiro e pedi para ele apenas uma quantidade menor de bananas. Ele, porém, ignorou meu pedido e me deu um cacho do mesmo tamanho que sempre me dera, aceitando como pagamento o valor em dinheiro que eu tinha no momento. Esse ato ilustra não somente a dificuldade em precificar os frutos do trabalho agrícola, ou seja, em transformar o alimento em mercadoria, como também o desejo de estabelecimento de uma relação duradoura entre as partes (característica da forma-dádiva) para além do preço em dinheiro.

Os exemplos de precificação que citei ilustram como, para os Guarani, não há uma noção de valor associada à ideia de oferta e demanda ou ao valor do trabalho. O valor das coisas está nas relações e nos movimentos que elas permitem estabelecer. A medida desse valor em quantidade de dinheiro, se é que é possível, não parece ser seu aspecto mais relevante. Assim, se a relação que qualquer coisa permite estabelecer é a de venda, então os Guarani preferem vender essa coisa, mesmo que barata, a guardá-la por acharem que o preço não condiz com o “valor” ou para tentar vender mais caro em outro momento apenas para ganhar mais dinheiro.

O seguinte trecho da fala de Tiago Karai traz mais elementos sobre as questões de preço e valor de artesanato:

[Tiago Karai] O *jurua*, o mundo deles é muito predatório, sempre exploração. Explorar o outro pra ter mais. E pro Guarani é diferente, nunca você vai querer explorar o seu parente. Eu acho que também tem um pouco desse conhecimento. Pra gente não... pros Guarani não tem muito sentido estabelecer preço. Com o tempo foi se aprendendo como que dá o valor. Mas é tudo equilibrado, eles [os artesãos] dão valor de 5, 10, 15, 20. É isso. [...] Daí eles vão de acordo, que eu percebi, pelo tamanho. Bichinho maior é mais caro. Hoje já tem até os bichinhos mais caros, que chegam a 50, 100 reais. Mas antigamente era 5 reais um arco grande, assim, 10 reais... Daí com o tempo foi conhecendo, valorizando o artesanato. Aprendendo mesmo, a exploração, ela acontece muito gritante. Ela parte do *jurua* que compra um arco de 5 reais e vende na loja por 200 reais. A gente tem todo esse conhecimento hoje, agora, pra contrapor. Não explorar, mas no sentido de ser uma coisa mais justa. Então a gente vai aprendendo com esse mundo do *jurua*, mas não pensar em crescer e ficar rico, como, por exemplo, um Guarani veio lá de outra terra [...] daí ele chegou aqui, viu um arco: 20 reais. “Ah, vou levar um monte, porque lá eu vendo por 50 reais cada um”. Então o mundo do dinheiro já tá transformando os *nhandekuary* também. Se não tomar cuidado, a gente vai estar tudo *jepota* aí com dinheiro. [...] A gente tem duas coisas, *jepota* é quando você se transforma. Daí tem uma outra palavra que é *rejejogua vai*. Quer dizer que você se trocou. É diferente. Você se trocou no sentido de você se vendeu. Porque *jepota* é quando seu espírito se transforma mesmo. *Jepota* é uma palavra mais pesada no sentido de você não ter mais solução, você já era. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

A fala de Tiago ilustra que a precificação do artesanato tende a se dar a partir de alguns valores padrão, que eram via de regra valores “redondos”, correspondentes aos valores das notas de dinheiro, de modo a facilitar as transações e diminuir a necessidade de troco (o qual, muitas vezes, o vendedor pode não ter, já que o dinheiro que é obtido costuma ser rapidamente gasto). Ainda que muitas das vendas de artesanato dos Guarani hoje já sejam pagas através de Pix, esse costume de estabelecer valores redondos equivalentes aos das notas de dinheiro permanece. A partir desse conjunto de valores padrão, as peças são precificadas levando em conta sobretudo seu tamanho: peças menores são mais baratas, maiores são mais caras. Embora, de meu ponto de vista, o artesanato guarani ainda seja, na maior parte das vezes, barato, em especial se levarmos em conta o trabalho envolvido em sua confecção, atualmente há, na TI Tenonde Porã, uma tendência de aumentar um pouco o preço desses itens, pois, como Tiago nota, os Guarani também aprendem e assim procuram estabelecer relações de troca mais justas para si mesmos. Além disso, o aumento no custo dos alimentos (e outras coisas) nos mercados não é ignorado pelas artesãs Guarani, que percebem assim a necessidade de aumentar o preço de seus itens para poderem comprar as coisas de que precisam e querem.

Ao fim de sua fala, Karai usa duas expressões para falar das influências do dinheiro. Já falamos sobre a expressão *jepota*, que indica um processo de transformação em outro, associada à ideia de “querer”. A outra expressão trazida na fala acima é *rejejogua vai*, traduzida como “se trocou” ou “se vendeu”, e apresentada como uma forma menos pesada de influência negativa do dinheiro do que *jepota*, pois não implica necessariamente uma transformação corporal como no outro caso. Tiago introduz assim nuances a essa relação perigosa com o dinheiro, havendo atitudes e perigos que podem ser remediados e outros que são incontornáveis. Se vender é um primeiro passo para a transformação irreversível provocada pelo *perata reko*.

Nunca ouvi de outro Guarani a expressão *rejejogua vai* e por isso não tenho condições de me deter mais sobre ela, porém um de seus elementos mobiliza sentidos sobre os quais devemos refletir. O verbo *jogua* tem dois sentidos que nos interessam: em primeiro lugar pode ser traduzido como “pegar” ou “tomar”, no sentido de tomar algo de alguém, como uma criança que toma um brinquedo da mão de outra; em segundo lugar, no contexto de relações comerciais, *jogua* significa “comprar”. O ato de comprar é, portanto, associado pelos Guarani ao ato de pegar ou tomar algo para si. Essa atitude, embora não tenha necessariamente uma conotação agressiva, tampouco é condizente com o *nhandereko*, segundo o qual se espera que as coisas sejam compartilhadas de forma generosa. Comprar, essa forma tão corriqueira de relação nos mercados capitalistas, é assim um ato estranho ao modo de vida guarani, sobretudo na relação entre parentes e pessoas próximas. No contexto de cerco em que vivem hoje, os Guarani compram coisas cotidianamente, mas, ao fazê-lo, sabem estar se portando como os *jurua*, e procuram ter cuidado para não reproduzir entre si essas relações.

Em outro momento da fala, Karai associa o fenômeno da exploração do trabalho fundamentalmente à mentalidade dos *jurua*, muito embora ele reconheça que alguns Guarani, se assemelhando aos não-indígenas, explorem de alguma forma o trabalho de seus parentes. Sua fala, entretanto, nos permite perceber como essa exploração interna é eventualmente mal vista e assim encontra-se sujeita à regulação comunitária da vida em aldeia, pois uma pessoa que explore excessivamente o trabalho dos demais certamente terá dificuldades na convivência comunitária. Tanto é assim, que o exemplo de exploração citado por ele envolve um indígena visitante de uma aldeia em outra Terra Indígena, que assim está menos sujeito à reprovação dessa comunidade por sua atitude. Já a exploração por parte dos *jurua* ocorre de forma generalizada, estando ligada a uma busca por “ter mais” que, como vimos, é algo que não faz sentido dentro do *nhandereko* e que fortalece posturas individualistas e consumistas.

Embora esteja longe de ser uma regra, já me deparei com casos de trocas internas de artesanato (com vistas a uma futura revenda) dentro da própria TI Tenonde Porã sem que isso

fosse necessariamente mal visto pelas partes envolvidas ou associado à noção de exploração. Ocorre que, entre os Guarani de algumas aldeias dessa TI, há casos de pessoas que são exímias artesãs, mas que têm dificuldade com o ato da venda, declarando abertamente que não sabem nem gostam de fazer isso. Nesses casos, a solução pode ser algum outro membro da família com maior facilidade e domínio da língua portuguesa fazer a venda, ou, nos casos em que se trata de relações entre pessoas que não são parentes, vender o artesanato para outro indígena que tenha planos e condições de revendê-lo. Os preços praticados internamente na venda de artesanato entre os Guarani acabam, através das conversas cotidianas, sendo efetivamente públicos e variam, como dito anteriormente, sobretudo de acordo com o tamanho das peças. Essas práticas de comércio interno são às vezes tema de conversas entre os Guarani e já ouvi opiniões divergentes sobre o que é considerado aceitável ou não. No limite, cada caso é tratado de forma separada e, mesmo que se torne público, diz respeito sobretudo às pessoas envolvidas. É fato que a pessoa que compra o artesanato para revenda tem a liberdade de revendê-lo ao preço que bem entender, mas parece haver uma certa moralidade que incide sobre essa revenda, pois se a quantia paga internamente for considerada injusta se comparada com o valor da venda final, a pessoa pode ser acusada de explorar seus próprios parentes, como exemplificado na fala de Tiago.

Esse estranhamento com relação ao ato da venda apresentado por certas pessoas guarani não é surpresa nenhuma. O ato de vender algo em geral exige do vendedor uma postura que muitas vezes é contrária aos princípios do *nhandereko*. O próprio verbo “vender” não tem uma tradução na língua guarani, sendo utilizado como um empréstimo da língua portuguesa, apenas conjugado segundo as formas da língua indígena. Esse uso como empréstimo linguístico marca e denota de alguma forma o distanciamento que os Guarani estabelecem entre seu modo de vida tradicional e o ato de vender qualquer coisa. Porém, o verbo *jepy* e sua raiz *epy* têm também uma série de usos e sentidos associados aos atos de compra e venda. *Epy* pode significar “proteger”, mas também “preço” (Dooley, 2016), sendo a forma *hepy* usada para se referir a qualquer coisa que custe caro. *Jepy*, por sua vez, tem o significado mais literal de “vingar-se” ou “retaliar”, sendo um termo muito usado para se falar de agressões xamânicas e de espíritos (*ija kuery*) (Pierri, 2018: 230-4). Na língua guarani falada no Paraguai, os termos também são associados a ideia de botar preço nas coisas e a forma *tepy* pode significar preço e mercadoria. Há assim uma associação entre o ato da vingança e o ato da venda, “[a]quele que se vinga é como aquele que bota preço” (Melià; Temple, 2004: 144, tradução nossa<sup>102</sup>). Vender, essa forma de fazer as coisas circularem que não leva em conta nem pretende produzir re-

<sup>102</sup>No original: “[e]l que se venga es como el que pone precio”

lações humanas duradouras, é comparada pelos Guarani a uma agressão, uma vingança, essas relações que se estabelecem com inimigos.

A relação dos Guarani com muitos *jurua* se dá por vezes somente através da compra e venda de coisas. Com base nisso, Assis argumenta que, para os Guarani, o *jurua* é, por excelência, a figura do inimigo, da alteridade, e que a forma privilegiada dos Guarani lidarem com esse inimigo-outro é através da troca mercantil, do não-estabelecimento de relações duradouras (Assis, 2006: 285). Essa observação é condizente com a lógica da esquiva, pois a relação estabelecida através dos atos de compra e venda, realiza uma aproximação que é apenas pontual e deixa margem para o movimento de esquiva, para o afastamento quando esse se faz necessário. Quando vendem algo, os Guarani têm cuidado para não se tornarem vendedores, para não se acostumarem demais a essa relação nem se aproximarem demais dos *jurua*, mas sim seguirem se esquivando, trilhando dois caminhos. Essa conexão da troca mercantil como uma forma de troca usada pelos Guarani para se relacionar com os inimigos deixa no ar a possibilidade de pensar a troca de mercadorias como uma forma de troca que, no geral, postula uma relação de inimizade entre as partes. Nesse modelo de troca, interessa o que se troca e não com quem se troca, abrindo assim a possibilidade da troca de coisas entre quaisquer pessoas, mesmo entre inimigos.

A seguinte fala de Jera exemplifica algumas das contradições entre o *nhandereko* e o ato de vender:

[Jera] Enfim, mas os Guarani assim, particularmente, sempre tiveram essa... essa conduta de não colocar preços altos nas peças, que eu acho que talvez esteja muito relacionado com a... com a educação assim que... com a educação tradicional. [...]  
 [A]lguns, a maioria na verdade, realmente tem vergonha de vender artesanato, mas não... não por quê exatamente estão se sentindo humilhados, mas porque é muito mais saudável você dar, você trocar, você já se contentar com o que você tem, do que, tipo... Como pra gente, os Guarani aqui da terra indígena Tenonde Porã, onde ninguém passa fome, a gente vivia em duas áreas pequenininhas, agora tem quase 16 mil hectares, tem... Nossa, tanta coisa! De repente você está vendendo artesanato, é para se envergonhar mesmo, na questão da educação tradicional guarani, você já tem tudo e você quer mais! Talvez isso que coloca as pessoas nessa situação as vezes de ficar sem jeito, com vergonha. E eu nunca vi, até hoje, os Guarani pechinchar, pra ninguém, assim. Tipo, você só acha que tá caro e já sai fora [risos].  
 [Carlos] Isso que eu reparo, essa coisa de negociar é totalmente estranha.  
 [Jera] Não existe, não dá. [...] E os Guarani se contentam com... rapidinho, assim, *jurua* nem precisa pechinchar muito, se pede mais barato, Guarani vai e faz. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

De fato, assim como Jera aponta, em todas as ocasiões em que já pedi aos Guarani algum desconto em compras de artesanato ou vi alguém fazendo esse pedido, nunca observei uma resposta negativa por parte deles. Por sua vez, os Guarani não têm eles mesmos o hábito de pechinchar que também pode ser ligado a esse “se contentar” de que fala Jera, ligando tanto o ato de pedir descontos quanto o ato de cobrar caro com a atitude da pessoa que já tem tudo que precisa, mas ainda “quer mais”. Esse querer demais, como visto, não é apenas uma atitude reprovável como também perigosa para si e para os demais. Alguns Guarani têm vergonha de vender coisas não porque se sintam humilhados ou em posição de inferioridade ao fazê-lo, mas sim porque o ato de vender – ou, mais ainda, de vender caro, não ceder a pedidos de descontos – provoca-lhes a sensação de que estão sendo gananciosos, querendo demais. É digno de nota que a percepção expressa por Jera, bem como por outros moradores e lideranças da TI Tenonde Porã, de que nesse território se tem acesso a muitas coisas é oposta à visão, vinda a partir do mundo dos *jurua*, de que se trata de um território de população de baixa renda, fator que é em geral associado a qualidade de vida mais baixa e a vulnerabilidades. Mesmo que, como visto em capítulo anterior, a renda per capita na TI Tenonde Porã seja de fato baixa, não há correlação necessária do ponto de vista guarani entre renda e qualidade de vida.

Seguindo nesse raciocínio, Lena Lavinhas e Denise Gentil (2018) já argumentaram no sentido de que políticas de transferência de renda, como o Bolsa Família, e o consequente aumento do poder de compra das classes mais pobres (em termos monetários), ainda que gerem uma homogeneização do consumo na sociedade, não necessariamente resultam numa sociedade mais igualitária ou num aumento da qualidade de vida das pessoas. Para que isso aconteça, tão ou mais importante do que a transferência de renda, são os serviços prestados pelo estado relacionados ao campo da proteção social, como os direitos previdenciários, a saúde e educação públicas, e, no caso dos povos indígenas, a demarcação e proteção territorial. E é justamente nesse campo que vemos uma tendência crescente no Brasil de transferência aos mercados financeiros do controle e da oferta de serviços como educação, saúde e previdência (Lavinhas; Gentil, 2018).

No caso dos Guarani e dos povos indígenas em geral, ainda não assistimos a um avanço significativo dos mercados financeiros sobre esses serviços em suas comunidades. Ainda que precária, a oferta pública de saúde, educação e previdência aos povos indígenas permanece. Já no que diz respeito a questão territorial, o interesse dos mercados capitalistas reside em transformar os territórios em ativos a partir dos quais possam extrair lucros financeiros. Ainda que alguns povos indígenas (ou talvez seja melhor dizer, algumas pessoas de alguns povos indígenas) se prestem a esse tipo de exploração de seus territórios através de empreendimentos

como arrendamento de terras, plantio em monocultura, exploração garimpeira e madeireira etc., e que o avanço desse tipo de exploração seja um problema grave e crescente, a maioria das comunidades indígenas é irredutível em apontar que o território não deve ser negociado ou transformado em fonte de lucro, pois os territórios são condição fundamental para sua reprodução física e cultural, para a continuidade de seus modos de vida. Assim, as investidas recentes dos mercados contra o direito territorial indígena têm se dado sobretudo no âmbito legislativo e da propaganda, através de discursos que estimulam o racismo e o ódio contra os povos indígenas e de teses grotescas como o chamado “marco temporal”<sup>103</sup>. A tentativa de transformar os povos indígenas em “pobres”, seja por parte do estado ou dos mercados, sem reconhecer seus modos de vida próprios, também coloca de certa forma em prática esses ataques a seus direitos, como já apontou Marina Novo (2018: 222).

Embora os Guarani, como os *jurua*, não recusem nem deixem de buscar eventuais incrementos em suas fontes de renda, eles dão mais importância a outros fatores (como a garantia do território, a possibilidade de plantar, de estabelecer relações comunitárias) para avaliar o seu bem viver, muitas vezes considerando suficientes para viver bem quantias de dinheiro pequenas se esses outros elementos estiverem presentes. Pessoas que têm essas condições em geral são também as que vivem mais afastadas dos centros urbanos e costumam cobrar mais barato em suas peças não por ingenuidade, mas sim porque não veem necessidade de ter mais dinheiro. Inversamente, o dinheiro se torna mais necessário e em maior quantidade quanto menos se tem acesso a território, a alimentação de qualidade, a uma rede de solidariedade e a serviços públicos como saúde, educação e transporte. Outro fator que intensifica a necessidade e a busca por dinheiro é a proximidade com os mercados capitalistas que através da convi-

---

<sup>103</sup>A tese do marco temporal essencialmente procura restringir os direitos territoriais indígenas às áreas por eles ocupadas em outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. Essa tese foi objeto de inúmeros debates no âmbito dos poderes executivo, legislativo e judiciário do governo federal, tendo nascido em um julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a demarcação da TI Raposa Serra do Sol. Posteriormente sua aplicação foi restringida pelo próprio STF, para então ser enforçada no âmbito do poder executivo através de um parecer da Advocacia Geral da União (AGU), que foi também suspenso pelo STF. Em novo julgamento considerado de repercussão geral, o STF decidiu que a tese não poderia ser aplicada a novos casos de demarcação de Terras Indígenas. Porém, no âmbito legislativo, a tese foi novamente colocada em vigência por meio da aprovação de um projeto de lei que resultou, após veto presidencial derrubado, na atual lei 14.701, que contudo já tem pedidos de contestação no STF. Sobre o assunto ver, dentre outras, as notícias: “Suspendos efeitos de parecer da AGU sobre terras indígenas até julgamento final de RE sobre o tema” (<https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=442891&ori=1>); “O que é marco temporal e quais são os argumentos favoráveis e contrários” (<https://www.camara.leg.br/noticias/966618-o-que-e-marco-temporal-e-quais-os-argumentos-favoraveis-e-contrarios/>); “Decisão do STF que derrubou marco temporal das terras indígenas gera repercussão na Câmara” (<https://www.camara.leg.br/noticias/1000636-decisao-do-stf-que-derrubou-marco-temporal-das-terras-indigenas-gera-repercussao-na-camara/>); “Veto de Lula a marco temporal é ‘positivo, mas não vitória’, avalia liderança indígena” (<https://apublica.org/2023/10/vetos-de-lula-a-marco-temporal-sao-positivos-mas-nao-vitoria-avalia-lideranca-indigena/>); “Lei do marco temporal já trava novas demarcações, diz Sonia Guajajara” (<https://apublica.org/2024/04/lei-do-marco-temporal-ja-trava-novas-demarcacoes-diz-sonia-guajajara/>). Acessos em 20 de abril de 2024.

vência e das propagandas vai produzindo nas pessoas novos desejos de consumo, como roupas da moda, celulares de última geração, motos, carros etc. E quanto maior a necessidade de dinheiro, maior a probabilidade de que os indígenas acabem por aceitar se sujeitar a trabalhos assalariados (regulares ou não) fora da aldeia para poderem obter o dinheiro de que precisam, como ocorre em muitos territórios dos Kaiowá e Guarani no MS.

Ainda sobre as relações entre os valores do *nhandereko* e o preço das coisas que se vende, o seguinte trecho traz alguns pontos interessantes:

[Jera] [U]ma Guarani [de outro território] que não fala português, que está vendendo uns *ajaka*, uns cestos muito bonitos, grandes, por 10 reais, 20 reais, e eu dou um basta nisso quando os Guarani daqui ficam enlouquecidos e querem comprar. Mas daí eu consigo também visualizar e entender porque que está acontecendo isso, que não é para os Guarani pegarem aquele *ajaka* e pôr nas suas casas, ou guardar suas coisas. É para eles revenderem. Então essa fartura que já se tem, do tanto que já se tem excesso, você ainda quer mais. E aí, então... tipo, se você quer mais, você tem que pagar um pouco mais. Enfim, é muito bagunçado, mas são... são situações boas para refletir, principalmente para mim mesma. [...] [A] Guarani que está fazendo isso, vendendo baratinho, ela está vendendo baratinho para os seus parentes, está na aldeia, ela não... não está ligada nessa parada do celular, não está presa nesse mundo artificial de achar que a vida é celular, que amigo está no celular, e que quando você... se você precisar de alguma coisa, o celular que vai te ajudar de verdade [risos]. Então é uma pessoa, na verdade, que tem uma vida mais real e boa, é uma vida boa! E de repente eu que acho que, para ficar um pouco melhor, ela tem que vender artesanato mais caro. [...] E aí eu começo a afirmar de novo essa cultura dos Guarani que acho que não vem, então, só de uma situação que você está em lugares diferentes, que você precisa menos ou mais, mas sim está relacionado com essa educação que está... que vem da base da espiritualidade, né, que você é... tem que se colocar numa situação de se contentar com o mínimo e que querer mais do que isso é você se tornar um *jurua*, assim, em vários aspectos, né. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

Mais uma vez, a ideia de “se contentar” com o que se tem aparece ao fim da fala como uma atitude condizente com os valores e a espiritualidade guarani, enquanto “querer mais” é associado ao modo de vida *jurua*. É importante lembrar aqui que “contentamento” é um dos sentidos possíveis do verbo *vy'a* (Pissolato, 2007). A ideia de “se contentar” está muito ligada à atitude de buscar o bem viver de forma ativa e através dos cuidados com as pessoas e práticas tradicionais. Assim como Tiago Karai anteriormente, Jera também considera reprovável a atitude de comprar artesanato barato de parentes para revender caro, comparando essa atitude com o excesso e o querer demais típicos do modo de vida *jurua*, em especial num contexto de fartura, como na TI Tenonde Porã. Ainda que ela reflita na sequência sobre o problema de querer convencer quem vende artesanato barato a vender mais caro, ela tampouco considera

se aproveitar dessa situação uma atitude correta. Nesse mesmo sentido, ouvi outras pessoas contarem, em tom de brincadeira, sobre a atitude de Jera, dizendo algo como “estava tudo indo bem, a gente ia comprar os artesanatos, daí a Jera veio e estragou tudo! [risos]”, para depois reconhecerem que de fato não seria uma atitude condizente com o *nhandereko* se aproveitar do valor baixo da venda daquelas peças de artesanato para ganharem dinheiro com a revenda. A própria Jera faz, por fim, uma reflexão sobre a pessoa que está vendendo barato ter uma vida boa, pois não está capturada pelos celulares, demonstra contentamento e não querer em excesso, e tampouco está preocupada em ganhar dinheiro com a venda de peças de artesanato para seus parentes indígenas. Ou seja, essa pessoa vive mais de acordo com o *nhandereko*, com os valores e a espiritualidade guarani. Sob essa ótica, ela reconhece sua tentativa de convencer essa pessoa a vender artesanato mais caro como um erro. Continuemos com Jera:

[Jera] [N]a cultura guarani é isso, você vai buscar aquilo que você precisa, e aquilo que você precisa tem que ter muito um conceito do suficiente. [...] [E]ntão quando eu me deparei com alguns Guarani que faziam artesanatos, por exemplo, muito bonitas. E que vendia baratinho, eu falei... eu falei para essas pessoas “não tem que vender mais carinho, assim. Porque são peças muito bonitas, muito boas”. E eu cometi realmente esse erro, assim, foi um erro. De falar para essas pessoas que essas peças teriam que ter um outro valor, né. Porque querendo ou não, eu fui influenciada por essa cultura de *jurua* que você... como que você dá o preço para as coisas, para aquilo que você construiu, ou que vai fazer, ou que vai elaborar. Em diferentes momentos, de formas diferentes. E ainda o *jurua* coloca assim que você tem que pensar o tempo que você leva para fazer essas peças, o material que você usa, que caminhos que você teve para conseguir esse material, se você teve que buscar, coletar, cortar, e quanto tempo leva isso, e o que você gastou para fazer isso, por exemplo. Daí isso, por exemplo, inúmeras vezes foi falado para mim, por *jurua*. “Você tem que pensar tudo isso, eu quero comprar artesanato da aldeia, eu quero encomendar artesanatos, daí a gente... para fazer um preço justo tem que calcular tudo isso”. E aí, então, eu fui influenciada por isso. (Jera Poty Mirim, *tekoa* Kalipety, abril de 2023, entrevista concedida ao autor)

Jera aponta nesse trecho que a influência da cultura dos *jurua* com relação a preço foi uma das causas que a levou a tentar convencer algumas pessoas a vender mais caro seus artesanatos. Assim, ela foi influenciada pelo discurso que diz que o preço das coisas tem que levar em conta o material, o trabalho, o tempo, os custos de produção, e acabou por reproduzi-lo de alguma forma na relação com seus parentes. Mas, como ela mesma veio depois a reconhecer, há outras formas de se estabelecer preços a partir de diferentes critérios. No caso dos Guarani, a partir do valor tradicionalmente atribuído ao contentamento e ao bem viver (*vy'a*), e em oposição à ganância dos *jurua*, é possível estabelecer preços a partir das necessidades de cada pessoa de obter dinheiro para adquirir certos bens. A noção de suficiência, discutida no come-

ço do capítulo, volta a aparecer na fala de Jera como um parâmetro importante nas relações que envolvem dinheiro. Outros fatores certamente também são considerados, como tamanho da peça e a comparação com o preço de peças similares, mas tampouco esses têm relação direta com essa lógica não-indígena que atribui valor (e preço) às coisas a partir de uma racionalização sobre determinados elementos de seu processo produtivo.

### **Mercadorias ou dádivas**

No que diz respeito às estratégias de venda de artesanato, há também o caso da *tekoa* Kalipety, uma das aldeias na TI que mais recebe visitas, em que a comunidade se organizou para ter uma “casa de artesanato”, espaço que funciona como uma loja em que os visitantes podem apreciar e adquirir uma grande variedade de peças de artesanato. As peças exibidas são produção dos moradores locais, mas também de outras aldeias da TI e mesmo de outros territórios. Os visitantes podem transitar livremente pelo espaço, olhando e escolhendo as peças pelo tempo que quiserem, sem que nenhum indígena necessariamente os acompanhe. As peças são marcadas com seus respectivos preços que, da mesma forma como com o artesanato guarani em geral, costumam ser mais ou menos uniformes entre peças de mesmo tipo e tamanho. Quando alguma peça é vendida, há uma pessoa encarregada de centralizar o recebimento dos pagamentos e posteriormente repassá-los aos respectivos donos das peças. A tecnologia das transferências via Pix é quase sempre utilizada nesse fluxo de compra, venda e repasse, pois facilita bastante tanto a centralização do recebimento em uma única conta quanto o repasse de dinheiro ao dono da peça. Não apenas o Pix, como também a comunicação digital via *smartphones* é uma ferramenta importante na organização – feita de forma bastante horizontal – de um espaço como esse, já que o espaço abriga peças de pessoas de locais geograficamente distantes uns dos outros, entre as quais a comunicação seria muito mais difícil e lenta sem o recurso dos aplicativos de mensagem.

Cito outro exemplo de venda de artesanato que aconteceu em novembro de 2021, quando algumas artesãs da *tekoa* Krukutu foram convidadas por uma técnica da Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU) para venderem suas peças de artesanato numa “feira” organizada por ela com apoio da CTL São Paulo (da Funai) numa sala no prédio da CDHU no centro de São Paulo. O convite surgiu pois, meses antes, essa técnica esteve na aldeia Krukutu por ocasião de uma reunião com a comunidade

visando à futura construção de habitações para as famílias dessa aldeia por parte do Programa de Moradia Indígena da CDHU, tendo comprado algumas peças de artesanato que, posteriormente, fizeram muito sucesso entre suas colegas. No dia da feira no prédio, quatro mulheres e uma criança vieram de transporte público da aldeia Krukutu até o centro de São Paulo com suas peças e, ao longo do dia, venderam boa parte daquilo que trouxeram. Avaliaram depois que a feira foi um sucesso, o que gerou nelas expectativas de mais oportunidades como essa. Acompanhei parte da feira e pude observar que, em geral, a atitude das mulheres guarani para com os compradores era distante e impessoal; mesmo para prestar informações sobre suas peças por vezes elas eram lacônicas. Uma senhora indígena de mais idade que foi à feira acompanhada de sua filha (já adulta) me chamou a atenção em especial por ter permanecido durante praticamente todo o tempo em que estive lá sentada em uma cadeira perto de suas peças, sem dirigir a palavra a qualquer pessoa que olhasse ou mostrasse interesse por suas peças, deixando que sua filha tratasse de todas as vendas. Embora nem todas as artesãs-vendedoras ajam dessa forma<sup>104</sup>, e o ambiente e a língua certamente sejam fatores relevantes nessa situação, essa atitude é emblemática da forma como as Guarani lidam com a troca mercantil, na qual o ato de negociar não parece fazer parte do repertório e, mesmo quando a negociação ou simples conversa sobre as peças é iniciada pelo comprador, a resposta tende a ser lacônica. Me parece que o que essa atitude revela é a interpretação guarani da venda de mercadorias: um ato totalmente impessoal e que, justamente por isso, pode ser realizado até mesmo com inimigos potenciais, no caso, os *jurua* (Assis, 2006). Assim, o envolvimento num ato de negociação ou mesmo o diálogo prolongado com o comprador parece significar para os Guarani uma quebra nessa forma que pode, portanto, comprometer o ato da venda, seja evidenciando uma posição de inimizade que afasta o comprador, seja aproximando-o como um potencial aliado, o que tornaria a venda um ato pouco civilizado de acordo com os princípios do *nhandereko*.

Por outro lado, apesar da pouca comunicação direta com os compradores, com a técnica da CDHU e meu colega da Funai que articularam mais diretamente o evento, elas demonstraram o interesse em dar continuidade ao trabalho, seja fazendo mais feiras como essa ou pegando encomendas por telefone que podem posteriormente elas mesmas entregar no centro da cidade. Essa atitude demonstra aquilo que já disse anteriormente, de que as estratégias guarani

---

<sup>104</sup>Há hoje algumas pessoas que se comunicam com mais destreza e demonstram saber negociar, ao menos um pouco, suas peças, como uma das mulheres que estive na feira, e que foi inclusive quem guiou as demais no trajeto da aldeia até a feira.

com relação ao dinheiro em geral estão mais focadas na relação com os canais de acesso à renda do que nos usos que se fazem do dinheiro.

O comércio de artesanato dos Guarani também revela uma concepção peculiar do tempo e das relações comerciais, da produção voltada para o comércio. Assim como no caso da agricultura anteriormente mencionado em que os Guarani da TI Tenonde Porã não se interessam pela produção de alimentos para entrega futura através de contratos (mesmo que essa entrega seja para suas próprias escolas através do PNAE) no caso do artesanato já ouvi relatos de situações em que eles rejeitaram encomendas grandes como, por exemplo, de 100 cestos (*ajaka*) a serem entregues futuramente para um turista estrangeiro que visitou uma de suas aldeias. O motivo dessa rejeição não é uma incapacidade de produzir os cestos na quantidade desejada pelo visitante, nem tampouco uma falta de interesse no dinheiro que receberiam com essa venda, mas sim o fato de que aceitar a encomenda implicaria comprometer seu tempo futuro com a produção dessas peças, e os Guarani valorizam a liberdade de viver o tempo presente e de manter o tempo futuro em aberto acima do quanto valorizam o dinheiro.

Contrastando com a atitude predominante na venda de peças de artesanato para não-indígenas, um tipo de troca interna entre indígenas que é razoavelmente comum, sobretudo no encontro entre indígenas de diferentes regiões que tenham pouco contato uns com os outros, é a troca, compra e venda de adornos feitos com miçangas, como pulseiras, colares e brincos (todas peças que também podem ser vendidas a não-indígenas). Nesse caso, a compra ou troca não é destinada à revenda, mas sim ao uso próprio ou para presentear outra pessoa. Dar peças de artesanato de presente é um ato bastante comum e parece ser, para os Guarani, sua finalidade mais valorizada, pois potencializa a capacidade de criar relações. Recusar um presente, como em muitos outros lugares, pode ser tido como uma ofensa. É comum que artesãs ofereçam algumas de suas peças como presente a pessoas com quem tem qualquer relação, o que já aconteceu comigo algumas vezes.

Nas ocasiões e encontros em que pude presenciar a troca entre artesãs guarani, seja mediada por dinheiro ou não, a atitude entre comprador e vendedor me pareceu claramente mais cordial do que na venda para os *jurua*. Notei que houve bastante diálogo sobre as peças, cuja beleza de padrões, figuras e cores é muito apreciada. A origem dessas peças certamente não será esquecida nem perderá importância após a transação, pelo contrário, ela provavelmente será lembrada sempre que a pessoa estiver usando a peça ou falando sobre ela. Os preços, até onde pude observar, não costumam ser negociados. Quando a troca é feita em dinheiro, paga-se o valor que o vendedor pedir. A não negociação de preços me parece mais uma vez ter a ver com a ética guarani e a associação das trocas em dinheiro com o modo de vida *jurua*.

Negociar (algo feito tipicamente pelos *jurua*) ou dar ênfase ao preço cobrado de qualquer forma é tornar-se mesquinho e afastar-se da relação humana que se pode estabelecer com a troca. Por outro lado, uma pessoa que peça valores considerados muito altos por suas peças simplesmente não as venderá, se afastando das demais pessoas e podendo ficar marcada como alguém que cobra caro demais dos próprios indígenas, o que certamente não será considerado como algo condizente com o *nhandereko*. Assim, idealmente, o preço deve ser um fator de pouca importância nessas trocas, pois, quer a peça seja trocada por dinheiro ou por qualquer outra coisa, ela não se torna uma mercadoria, já que segue estabelecendo relações duradouras entre pessoas.

Jera me contou também de ocasiões em que esteve visitando ou recebendo a visita de pessoas de outros povos indígenas e de como as trocas com outros povos as vezes podem ser incômodas para os Guarani. Especialmente na relação com povos em que as pessoas têm o costume de pedir muito diretamente as coisas que querem a seus parceiros de troca, isso gera um incômodo entre os Guarani, pois essa atitude destoa dos princípios de comedimento e suficiência valorizados por eles. Quando o dinheiro eventualmente é envolvido nessas trocas ou mesmo quando ele é dado sem contrapartida imediata, isso também gera um certo mal estar, pois, como já observado em capítulo anterior, a própria natureza quantitativa do valor do dinheiro pode ser incômoda e aparecer fora de lugar quando se está tentando estabelecer relações pautadas por outros valores, como a reciprocidade. Esse mal estar com a inclusão do dinheiro em circuitos de trocas de dádiva demonstra que a transformação do dinheiro em dádiva, embora possível, não é simples ou fácil, pois a todo momento o dinheiro carrega consigo a potencialidade da mercadoria, da quebra de relações, do uso para qualquer finalidade, mesmo aquelas que destoem dos valores do *nhandereko*. Nesse sentido, as experiências de troca consideradas mais positivas pelos Guarani são aquelas em que as coisas são dadas e recebidas mais livremente, sem envolvimento de dinheiro (seja como meio de troca ou como medida de valor), sem pedidos diretos e demonstrando atenção aos valores do desapego e da generosidade (*mborayvu*).

Porém, ainda que sejam dados e trocados como dádivas entre indígenas, na maior parte dos casos, as peças de artesanato guarani são vendidas como mercadorias e, tanto para a vendedora quanto para o eventual comprador final (não-indígena) do artesanato, essas coisas podem se portar exatamente como mercadorias (já que estabelecem uma relação de troca através do preço, e após troca, podem não ter mais nenhuma ligação com a outra parte). Mas ainda assim, para a artesã guarani, cada peça parece de alguma forma se constituir numa relação entre si mesmo e os deuses que lhes proporcionam os materiais e o saber-fazer, relação essa

que não poderia ser mais estranha ao fenômeno do preço. A produção de peças de artesanato envolve um tempo peculiar. Várias atividades precisam ocorrer para que uma peça seja finalizada e essas atividades são via de regra espaçadas ao longo de dias, entremeadas por uma série de outras atividades cotidianas e momentos de reflexão e comunicação com as divindades. Apesar de serem coisas conscientemente criadas para serem vendidas para os *jurua* como mercadorias (cujo destino final é indiferente para o artesão), as peças de artesanato não deixam de carregar traços diacríticos que revelam sua origem guarani (Assis, 2006: 274, 285). O filme *Mokoi tekoa petei jeguata: “duas aldeias, uma caminhada”*, citado anteriormente, mostra em outra cena uma mulher que diz que “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” (Ortega et al., 2008). A fala ilustra bem o fato de que há ao menos duas relações em jogo na economia do artesanato: uma entre deuses, espíritos-guardiões e Guarani, que tem características de dádiva, e outra entre Guarani e *jurua*, que tem características de mercadoria.

Nesse ponto, as coisas vendidas pelos Guarani, quaisquer que sejam, se assemelham aos cogumelos *matsutake*, cuja cadeia comercial foi etnografada por Anna Tsing (2015). Esses cogumelos, muito apreciados e valorizados no Japão e coletados, dentre outros lugares, no noroeste dos Estados Unidos, são vendidos e presenteados como dádivas mais do que como mercadorias tanto entre os catadores quanto entre os consumidores finais, sem que, no entanto, essas duas pontas estabeleçam qualquer relação entre si, pois há entre elas uma separação total estabelecida pela comercialização dos cogumelos na forma de mercadoria pelas empresas que fazem sua exportação e importação.

Outro exemplo de coisas que em diferentes momentos e relações se transformam de dádivas em mercadorias é dado por Michael Taussig tratando das minas de estanho nos Andes bolivianos. Nessas minas, há uma troca de dádivas entre camponeses, mineradores e espíritos (que muito se assemelham aos *ija* dos Guarani), de modo a permitir que os mineradores extraíam o minério de estanho que então será vendido como mercadoria a seus empregadores e deles para os mercados internacionais (Taussig, 1980: 308). Nesses mercados, a procedência desse minério será irrelevante e suas relações de origem, tanto como dádiva dos espíritos quanto como exploração do trabalho dos mineradores, não terão implicação necessária sobre seu preço em dinheiro.

De forma similar, as coisas que os Guarani vendem tendem a ser produzidas como dádivas, ainda que venham a ser vendidas como mercadorias. Para os eventuais compradores, essas coisas também podem vir a ser tratadas como dádivas, pois é comum que as peças de ar-

tesanato sejam dadas como presente e/ou usadas por pessoas que valorizam de alguma forma a origem indígena desses itens. Entretanto, no ato da venda, como já dito anteriormente, é comum que a forma-mercadoria se faça presente, seja pela postura do comprador, desinteressada na relação com a artesã; do próprio vendedor indígena, que não tem interesse e prefere se esquivar dessa relação; ou, no mais das vezes, uma soma das duas coisas. Há contudo casos, como na troca entre artesãs indígenas, em que o conceito de mercadoria não se aplica em nenhum momento, pois há o estabelecimento de uma relação que permanece após o ato da venda entre o vendedor e o comprador do item. Em consonância com Tsing, o ponto que quero fixar com esses exemplos é que, mesmo que uma coisa seja vendida como mercadoria ou percebida assim por algum dos envolvidos na troca em algum momento, isso não impede ela de aparecer como dádiva em outro momento das relações que estabelece e pelas quais passa. A simples utilização de dinheiro em uma troca não transforma irreparavelmente as coisas trocadas em mercadorias. Mesmo quando se usa dinheiro numa troca, as relações em jogo seguem potencialmente sendo importantes. Também as coisas podem andar por dois caminhos.

Por outro lado, a circulação de uma coisa com características de dádiva, embora dê início a uma nova cadeia de relações entre pessoas através da coisa que circula, dificilmente poderá desfazer uma eventual quebra na história das relações dessa coisa que tenha sido levada a cabo por uma transação através da forma mercadoria. Colocando as dádivas em termos da circulação de partes de pessoas poderíamos dizer que a circulação de uma dádiva só carrega partes das pessoas que estejam ligadas por uma cadeia ininterrupta de circulação com a forma-dádiva. O ato de circular ou trocar uma coisa na forma-mercadoria separa a cadeia de circulação de dádivas e impede a circulação de partes de pessoas de uma parte da cadeia à outra. Reside aí uma das características marcantes da troca na forma-mercadoria, uma de suas artimanhas e perigos. É da própria natureza da forma-mercadoria apagar eventuais relações de exploração e violência que estejam em sua origem, muitas vezes substituindo-as por discursos e propagandas mais agradáveis a seus potenciais compradores.

Podemos assim considerar, nos termos guarani dos perigos do modo de vida *jurua*, a quebra na cadeia de relações entre pessoas na circulação de uma coisa pela forma-mercadoria um perigo, pois dá margem a fenômenos como a alienação e exploração do trabalho, bem como a exploração predatória de recursos que acarreta a destruição de ambientes e seres, e em geral permite que as formas de valor capitalistas se instalem nas cadeias de troca, sem que as pessoas envolvidas nessas trocas necessariamente se deem conta disso.

Ao evitarem dar características de mercadoria às relações que mantêm entre si e com as pessoas em quem confiam e com quem se relacionam de forma mais próxima, os Guarani

efetivamente estão se prevenindo contra esses problemas típicos dos mercados capitalistas, como colocados por Tiago Karai, buscando manter suas formas próprias de valorizar o mundo. Porém, em certas situações, como a venda de artesanato, a forma-mercadoria pode ser usada pelos Guarani como maneira de se esquivar de uma relação que não desejam ou não têm condições de estabelecer. Assim, embora em geral a forma-mercadoria seja, assim como o dinheiro, marcada como algo exógeno ao *nhandereko* e mesmo considerada uma potencial ameaça pelos perigos que pode acarretar, ela também é, em certos momentos, utilizada pelos próprios Guarani em seu favor, já que nem sempre é possível se estabelecer relações de generosidade (*mborayvu*) com todos, especialmente com os *jurua*.

No que diz respeito à compra de mercadorias pelos Guarani, como alimentos e outras coisas em mercados, a mesma lógica das relações com as coisas através das formas de mercadoria e dádiva pode ser aplicada. Nas relações com comerciantes e estabelecimentos comerciais, as pessoas com quem converso em geral pautam essas relações por fatores como os preços praticados, a distância da aldeia e a qualidade dos produtos e serviços oferecidos. Há até mesmo o caso de alguns vendedores que vão (ou iam, antes do início da pandemia de Covid-19) às aldeias de carro para vender itens diversos, sobretudo alimentos, para as famílias que não podem ou não querem se deslocar das aldeias para fazer suas compras. Essas relações de compra, portanto, tendem para a forma-mercadoria, pois o que interessa nelas mais é a coisa trocada, seu preço e a praticidade da troca. Não há na maior parte das vezes o estabelecimento de uma relação com o vendedor, o que pode ser tomado tanto como um fruto do reconhecimento por parte dos Guarani de que é assim que o modo de vida *jurua* funciona, quanto como uma estratégia proposital para não estabelecerem relações com pessoas com as quais não têm interesse em fazê-lo.

Uma vez compradas pelos Guarani, as mercadorias se encontram livres para estabelecer novas relações através de seus compradores e podem muito bem deixar de se apresentarem como mercadorias. Quando as coisas compradas pelos Guarani adentram suas redes de relações, me parece raro que esses bens continuem a se portar como mercadorias, assumindo na maior parte das vezes características de dádiva, como partes constituintes e constituídas pelas pessoas. Essa transformação de mercadorias em dádivas no ato do consumo é uma tendência muito ampla que pode ser abordada a partir do conceito de “produção consumptiva” de Marx (2004 [1867]), retomado por Gregory (1982: 31), que argumenta justamente que as coisas ao serem consumidas produzem os corpos humanos, ecoando assim a noção de dádiva. Nesse sentido, a transformação de coisas-mercadorias em coisas-dádivas no ato do consumo é

um fenômeno muito geral que se manifesta de forma particular entre os Guarani, seguindo os princípios do *nhandereko*.

Entretanto, embora o compartilhar de forma generosa ainda seja a regra com relação a boa parte das coisas que são consumidas, sobretudo alimentos, certos bens de consumo cada vez mais desejados pelos Guarani, como por exemplo os *smartphones*, por terem como características o preço elevado (impedindo que todas as pessoas tenham amplo acesso a eles) e o uso individual (inerentemente contrário à lógica do compartilhamento) contrariam essa lógica e se apresentam como desafios às comunidades guarani. Coisas que não são compartilhadas geram inveja nos outros, alimentando o desejo de consumo dessas mesmas coisas. Não à toa, as telas em geral, e os *smartphones* mais especificamente, são apontados como um dos perigos ao qual principalmente (mas não só) os jovens estão sujeitos na relação com o mundo dos não-indígenas (Keese dos Santos; Oliveira, 2020: 52). Mesmo assim, ainda existem formas de compartilhamento desses itens, como, por exemplo, casais que utilizam um mesmo aparelho de telefone e famílias extensas que eventualmente compartilham o uso de eletrodomésticos como geladeiras e congeladores. A solução encontrada por muitas famílias guarani da TI Tenonde Porã para o acesso a bens de consumo de preço elevado (como móveis e eletrodomésticos) tem sido se valer de crediários em lojas que oferecem esse serviço ou, mais frequentemente, comprar bens usados no comércio informal dos bairros próximos das suas aldeias, acertando o pagamento de forma parcelada diretamente com o vendedor. A grande maioria dos móveis e eletrodomésticos que equipam as casas guarani são de segunda mão e, como com todas as coisas, os Guarani parecem não ter grande apego a eles, nem se importar muito com seu estado de conservação. Embora ainda seja uma minoria, costuma haver em quase todas as aldeias da TI Tenonde Porã pelo menos uma família que possua um carro. Dentro do núcleo familiar extenso, o uso desses veículos pode ser feito sem grandes preocupações com a divisão dos custos de abastecimento e manutenção. Porém, de modo similar ao comércio interno de artesanato entre não-parentes, há casos em que os donos de veículos e motoristas oferecem o transporte a qualquer localidade como um serviço a ser pago por quem estiver interessado. Entre as pessoas que têm maior dificuldade para se deslocar até diferentes locais da cidade por conhecerem pouco os caminhos, são comuns as reclamações de que os Guarani que possuem carros cobram caro para realizar esses deslocamentos. Os donos de carro, por sua vez, se queixam dos altos custos que têm para manter seus veículos e da falta de compreensão dos demais com relação a isso. Da mesma forma que acontece no comércio de artesanato entre indígenas, essas transações acabam se tornando de domínio público e assim estão sujeitas ao escrutínio da comunidade; uma pessoa que cobre valores considerados excessivos,

acima do que os demais podem pagar, poderá ser mal vista dentro da comunidade e, sobretudo nas aldeias maiores, esse pode ser um motivo de desavença entre famílias.

### **Preço e medidas de valor**

Voltando ao fenômeno do preço, podemos agora refletir sobre sua relação com o fenômeno das medidas de valor. Me parece que uma das dificuldades dos Guarani para estabelecer preços está calcada no fato de que eles consideram o preço uma forma ruim de medir o valor das coisas em geral, ou mesmo não veem uma relação necessária entre preço e valor das coisas. Nos mercados capitalistas, o preço das coisas é estabelecido de formas obscuras que para eles só podem aparecer como arbitrárias, pois ignoram as relações entre as pessoas<sup>105</sup>. Contribui para essa visão, o fato de que uma das coisas que os Guarani mais valorizam em sua cultura, a palavra (sobretudo em sua forma falada, *nhe'ẽ, ayvu*), é talvez uma das poucas coisas que, mesmo nos mercados capitalistas, não pode ser consistentemente precificada e cobrada. Assim, os Guarani tendem a estabelecer preços segundo critérios que não o do valor de seu trabalho ou das matérias-primas que os *jurua* querem, muitas vezes arrogantemente, lhes ensinar, mas sim outros, como suas necessidades, a noção de suficiência, capacidades de comunicação, facilidade de troca etc. Por outro lado o valor das coisas, para eles, se encontra na especificidade das relações que se estabelecem com e através dela, como no exemplo da relação e do valor que se dá ao território. Essas relações são alheias ao fenômeno preço, e, na condição de consumidores, os Guarani percebem que são irrelevantes para a compra de mercadorias nos mercados capitalistas. Por isso, ao circularem internamente coisas e serviços, os Guarani evitam a forma-mercadoria, pois as relações entre as pessoas e coisas envolvidas devem para eles sempre ser relevantes. O valor das coisas está na especificidade de cada relação que estabelecem, bem como na diversidade que permite estabelecerem diferentes relações. Só a partir dessas relações é possível pensar em algo como valor ou preço justo de qualquer coisa (e determinar esse preço na prática é um problema complexo pelo qual os Guarani não se interessam). Desse modo, a crítica guarani aponta que o preço é uma forma ruim de trocar e medir valor das coisas, ao menos entre pessoas que não se tratem como inimigos, desinteressadas umas nas outras.

---

<sup>105</sup>E, como Jane Guyer (2004) mostra para o caso do petróleo e seus derivados na Nigéria, quanto mais um bem é inserido e negociado em mercados financeiros globais, tanto mais a formação de seu preço é inacessível e não leva em conta valores e contextos não-capitalistas.

A relação dos Guarani com o dinheiro procura ser a de quem constantemente questiona esse objeto como forma ou medida de valor que se imponha sobre outras. Assim, os Guarani resistem ao cerco sobre suas vidas, colocando em xeque em diversas oportunidades a lógica dos mercados capitalistas segundo a qual moradias são construídas e vendidas não com o objetivo principal de abrigar pessoas, mas sim de gerar lucro; em que alimentos são plantados e vendidos não com o objetivo de alimentar e fortalecer as pessoas, mas sim gerar lucro; em que coisas são feitas e vendidas não para produzir alegria, saúde e bem-estar nas pessoas, mas sim gerar lucro.

## 6 RUMO AO ZERO

Dormimos e acordamos todos os dias com o barulho dos trens que passam carregados no meio das nossas aldeias. As caminhadas pelo território, os momentos de andar com as crianças e transmitir ensinamentos dos nossos velhos, se tornaram uma preocupação de garantir que ninguém seja atropelado por um trem. Até mesmo a caça que passava por esses lugares fugiu e já não encontramos muitos dos pássaros e outros bichos que só sabemos que existem porque nossos velhos contam.

O Brasil é um país duro com os povos originários, mas sobrevivemos até aqui porque sabemos dialogar e lutar pelos nossos direitos, assegurados pela Constituição Federal.

– Trecho da carta lida pelos indígenas na assembleia de acionistas da Rumo S.A. em 24 de abril de 2019.

O capítulo anterior procurou mostrar diferentes formas dos Guarani lidarem com o cerco do modo de vida *jurua* sobre seus territórios e suas vidas. O dinheiro e a questão do seu valor aparecem em muitas dessas situações às quais os Guarani enfrentam cotidianamente. Este capítulo visa aprofundar um pouco mais reflexões sobre o que as formas Guarani de usar e lidar com situações que envolvem dinheiro podem nos dizer sobre esse signo e objeto. Em especial, exploro como o ponto de vista guarani se relaciona com as concepções que alguns autores não-indígenas têm sobre o dinheiro nos mercados capitalistas contemporâneos. Para isso, começo com a análise de um exemplo concreto de negociações para a execução de medidas compensatórias entre as comunidades indígenas e um empreendimento que incide em seu território. Na sequência, procuro traçar paralelos entre, de um lado, mitos, obras de arte e o pensamento de diferentes autores, e de outro, o que os Guarani costumam dizer sobre dinheiro e como costumam se relacionar com ele.

Uma das formas pelas quais os Guarani da TI Tenonde Porã têm exercido coletivamente seus movimentos de esquiva e resistência é se colocando como os protagonistas dos projetos e políticas que incidem sobre seu território. Esquivam-se assim de ser simplesmente um público-alvo para políticas públicas e projetos de desenvolvimento pensados em escritórios, a partir de documentos que pouca relação guardam com sua vida cotidiana. Esses projetos e documentos por vezes se apresentam como dotados de um conhecimento técnico-científico, ocultando sua carga política e uma visão de mundo particular que carregam consigo, associada pelos Guarani aos aspectos negativos do modo de vida não-indígena. O modelo de desenvolvimento aplicado pelos mercados capitalistas, governos e agências internacionais, em geral, não guarda qualquer relação com os anseios dos povos afetados por seus projetos. Mais

do que produzir os resultados esperados (que frequentemente não são alcançados, supostamente por erros técnicos, nunca atribuídos a ninguém), essas políticas e projetos desenvolvimentistas servem para retroalimentar a máquina da burocracia e dos financiamentos das instituições (Ferguson, 1994), e geram via de regra a destruição de ambientes e vidas em nome da produção de lucro. Na prática, o que esses projetos vindos de cima fazem é complementar o controle territorial exercido pelo estado: cada vez mais transformam coisas em ativos e mercadorias, e seu público-alvo em súditos do estado, pagadores de impostos, burocratizando suas vidas e aumentando sua dependência da economia monetária para satisfazer suas necessidades materiais (Scott, 2009). A pergunta, portanto, não é simplesmente “o que deve ser feito?”, mas sim “quem deve fazer?” (Ferguson, 1994), e a resposta dada pelos Guarani é: nós mesmos, e quem estiver disposto a caminhar a nosso lado nesse processo.

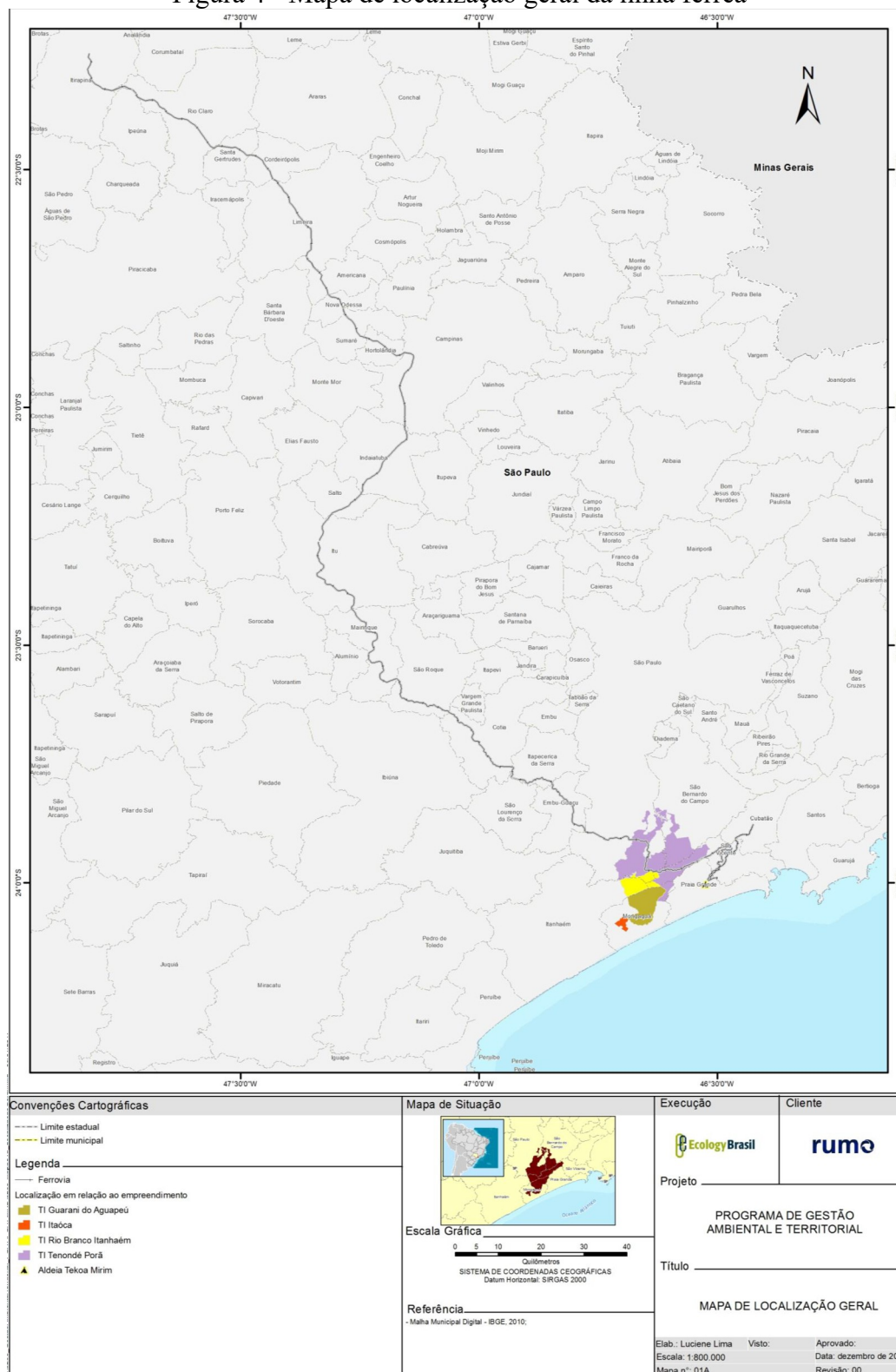
O caso da compensação ambiental pela linha de trem que afeta a TI Tenonde Porã e mais outras terras e aldeias indígenas no litoral de São Paulo serve como exemplo disso. A construção dessa ferrovia, que liga o planalto de São Paulo à baixada santista cortando a Serra do Mar, aconteceu entre as décadas de 1920 e 1930, visando inicialmente transporte de cargas. Atualmente, a ferrovia atravessa e impacta não apenas a TI Tenonde Porã, como também outras quatro TIs localizadas em municípios da baixada santista, que incluem comunidades do povo indígena Tupi-Guarani<sup>106</sup>. Na época da construção da linha férrea, contudo, essas TIs ainda não eram formalmente reconhecidas. Conforme relatado anteriormente, a política indigenista então vigente se pautava pelo aldeamento compulsório das populações indígenas em locais designados pelo órgão indigenista de modo a liberar o território para o avanço dos empreendimentos e da ocupação não-indígena. Famílias e comunidades indígenas que vivessem fora dessas áreas designadas, como era o caso da maioria dos Guarani, não eram reconhecidas pelo estado. Assim, embora a ocupação indígena na região da Serra do Mar seja imemorial, sua presença foi ignorada na construção dessa ferrovia que, entretanto, impactou diretamente seu modo de vida. Caminhos foram cortados, locais de caça e coleta foram destruídos, casas tiveram de ser abandonadas e refeitas em outros locais, pessoas foram atropeladas. Além disso, por volta de 1950, a construção de um novo ramal na ferrovia permitiu o início do trans-

---

<sup>106</sup>Ainda que os Tupi-Guarani (ou simplesmente Tupi) se afirmem como um povo a parte dos Guarani Mbya, em diálogo com registros históricos e antropológicos, eles também se reconhecem pelo etnônimo Guarani Nhandeva, podendo ser incluídos dentro desse grupo mais geral dos povos Guarani. Independente de serem ou não um mesmo povo indígena, existem relações de troca, vizinhança e casamento entre os povos Guarani Mbya e Tupi-Guarani. Como este trabalho está focado no povo Guarani como um todo, sigo me referindo aos povos indígenas afetados pela ferrovia através da referência a esse etnônimo, que entendo englobar ambas denominações mais específicas.

porte de passageiros, resultando no adensamento populacional da região e ainda mais pressão sobre o território tradicional dos Guarani (Pierri, 2023: 779).

Figura 4 - Mapa de localização geral da linha férrea



Fonte: CI-PBA (Ecology Brasil; Rumo, 2017: 3).

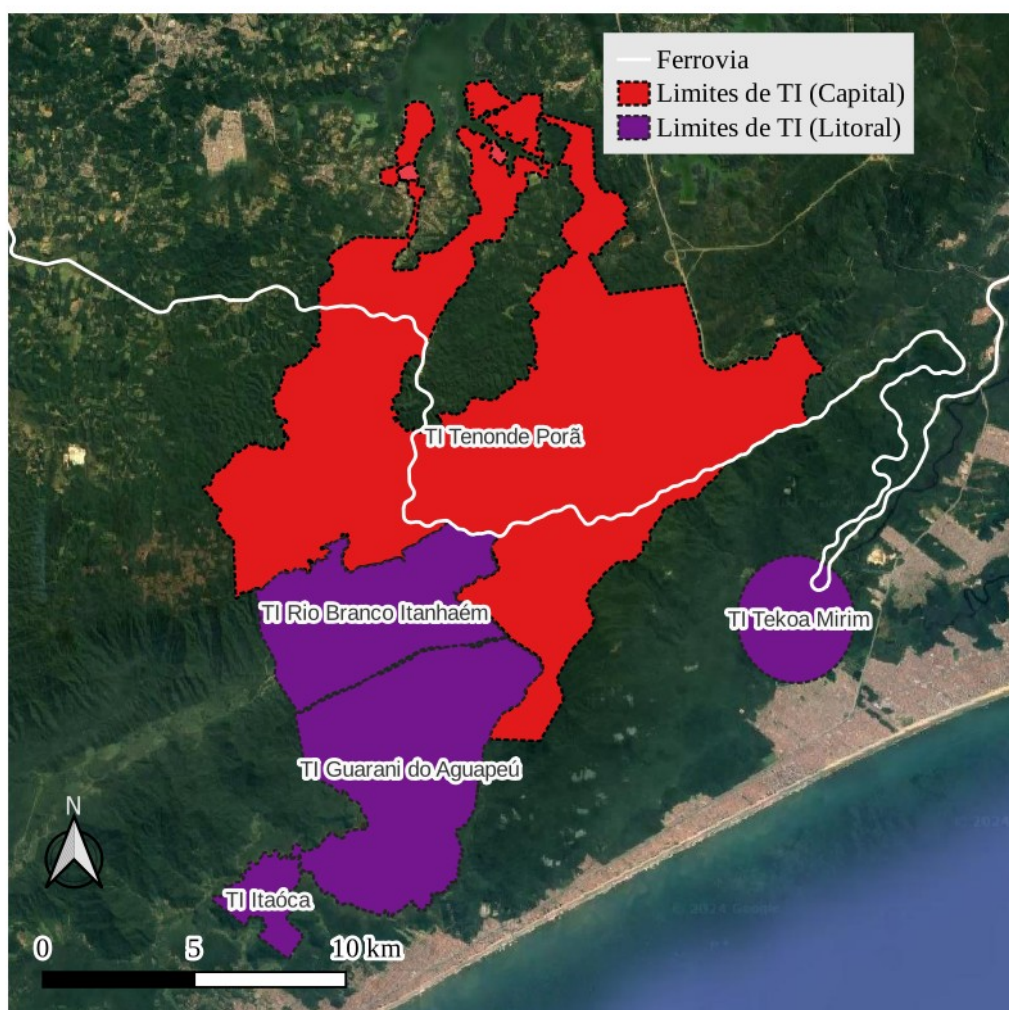
Na década de 1990, nova obra sobre a linha férrea consistiu na duplicação de trechos dessa linha entre os municípios de Itirapina e Cubatão (ambos no estado de São Paulo), passando por dentro da TI Tenonde Porã e das outras TIs afetadas. Contudo, o início de um processo de licenciamento ambiental sobre essa ferrovia junto ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) se deu somente no ano de 2010, tendo sido incluída nesse processo a regularização da parte da obra de duplicação que incidiu nas Terras Indígenas, que já havia sido realizada na década de 1990 sem licenciamento ou consulta aos povos indígenas afetados. “[E]ssa foi a primeira vez que os *jurua* se viram obrigados a ouvir os Guarani e Tupi sobre os impactos dessa obra e de suas derivações sobre o território e a vida indígena” (Pierri, 2023: 779). A falta de processos de licenciamento e consulta em obras que afetam populações tradicionais, assim como a falta de compensações adequadas a essas obras, é uma realidade que tem sido enfrentada em diversos lugares do Brasil e do mundo (Milanez et. al., 2021). No caso em tela, como o empreendimento foi feito sem consulta ou licenciamento, sendo já uma realidade com o qual os Guarani se veem obrigados a lidar, não parece ser colocada nas eventuais negociações a possibilidade dos Guarani recusarem a passagem dos trens em seus territórios, restando a eles a luta por medidas compensatórias adequadas que não gerem mais impactos.

Atualmente a concessão e responsabilidade sobre a ferrovia (e conseqüentemente seus impactos) se encontra nas mãos da Rumo S.A., empresa do grupo Cosan. Segundo informações constantes no documento do Plano Operativo do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA), “Cerca de 100 hectares das Terras Indígenas Tenondé Porã e Rio Branco encontram-se presentemente ocupados pela ferrovia e sua faixa de domínio.” (Ecology Brasil; Rumo, 2017: 5). O mapa da figura 4 foi extraído desse mesmo documento e já dá uma ideia inicial da perspectiva da empresa, na qual as TIs afetadas estão em apenas uma pequena parcela de toda a extensão da linha férrea e das operações dos trens. A mensagem que o mapa, explícita ou implicitamente, passa é que a operação da Rumo é muito maior do que as Terras Indígenas, ou seja, o impacto gerado pela empresa sobre as comunidades indígenas é pequeno se comparado ao conjunto das atividades da linha férrea. O mapa da figura 5 mostra em detalhe as TIs afetadas e a incidência da ferrovia sobre elas<sup>107</sup>. Como se vê, a TI Tenonde Porã é cortada em longos trechos pela linha férrea, sofrendo também uma influência da passagem dos trens que se estende muito além dos locais onde a linha se encontra fisicamente e vai até as demais TIs no litoral.

---

<sup>107</sup> Note-se que a Tekoa Mirim, por não possuir ainda estudo de limites, aparece representada como um círculo de tamanho arbitrário ao redor das atuais áreas de moradia.

Figura 5 - Mapa das TIs e incidência da ferrovia



Fonte: mapa elaborado pelo autor.

### As negociações do CI-PBA

O processo de licenciamento ambiental da duplicação da linha férrea se estendeu durante longos anos, envolvendo uma série de estudos, documentos, reuniões e negociações. O quadro 1 resume os principais andamentos desse processo desde seu início em 2010 até o ano de 2020, quando a maior parte das medidas compensatórias passaram a ser executadas pelas comunidades indígenas através da associação Comitê Interaldeias. Dentro do licenciamento, as negociações com relação às medidas de mitigação e compensação dos impactos devidas

aos Guarani foram marcadas por uma participação ativa das comunidades indígenas em todas as fases do processo, procurando sempre estar atentos ao que se passava e prontos a defender seus direitos e interesses. Primeiramente, isso significou acompanhar a elaboração do Estudo de Componente Indígena (ECI), documento que visa descrever a obra a ser realizada, o meio físico e social no qual ela se insere, quais impactos serão causados nesse meio, e, em linhas gerais, quais medidas precisam ser adotadas para compensar ou mitigar esses impactos. Uma vez aprovado o ECI, os indígenas, através da associação Comitê Interaldeias – constituída pelas comunidades afetadas pela obra com o fim explícito de defender seus direitos nesse contexto – passaram a acompanhar a elaboração do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA), documento que detalha as medidas compensatórias a serem adotadas pelo empreendedor com relação às comunidades indígenas. Entre suas diferentes versões e questões colocadas durante sua elaboração, esse documento levou mais de quatro anos para ter uma versão final, aprovada pela Funai no final de 2017 na forma de um Plano Operativo do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA)<sup>108</sup>.

Quadro 1 - Andamentos do processo de licenciamento ambiental da duplicação da linha férrea

Ano	Andamentos
2010	Início do licenciamento da duplicação da linha férrea pela empresa América Latina Logística Malha Paulista S.A. (ALL) junto ao Ibama.
2011	Início do Estudo de Componente Indígena (ECI), executado pela empresa Terramar Consultoria Ambiental LTDA, contratada pela ALL.  Constituição do Comitê Interaldeias, associação indígena que conta com a participação e representa as populações de todas as aldeias afetadas pela obra.
2012	Conclusão e aprovação do ECI.  Ibama emite Licença Prévia (LP) para a obra.
2013	Primeira versão do CI-PBA, elaborado pela empresa de consultoria Terramar, é protocolado na Funai.

<sup>108</sup>O CI-PBA aprovado consiste em sete programas e um plano de gestão a serem, originalmente, implementados ao longo de um período de 5 anos, sendo eles: Gestão Ambiental e Territorial, Etnodesenvolvimento, Promoção e Fortalecimento Cultural, Comunicação Social Indígena, Saúde e Saneamento Diferenciados, Educação Diferenciada, Fortalecimento de Organizações Indígenas. Um dos eixos mais importantes do documento é o apoio aos processos de redispersão territorial das comunidades indígenas visando fortalecer o *nhandereko* e o controle territorial das áreas afetadas pelo empreendimento (Pierri, 2023: 780-1). O processo de formação das retomadas citado anteriormente, embora não esteja condicionado a esse apoio do CI-PBA, tem se beneficiado com seu suporte.

Ano	Andamentos
2014	<p>Funai considera CI-PBA apresentado insuficiente e insatisfatório. Novas versões são apresentadas, mas também consideradas inadequadas.</p> <p>Insatisfeitos com o trabalho até então realizado pela Terramar, os Guarani se manifestam em reuniões e documentos pedindo a troca dessa empresa de consultoria.</p> <p>A própria ALL reconhece os problemas estruturais do CI-PBA elaborado pela Terramar e sugere que sejam sanados através de um Plano Operativo a ser elaborado por outra empresa de consultoria.</p> <p>Ibama emite Licença de Instalação (LI) que permite o início das obras de duplicação nos trechos ainda não duplicados na década de 1990.</p>
2015	<p>A empresa Ecology and Environment do Brasil é contratada para substituir a empresa anterior como responsável pela elaboração do Plano Operativo do CI-PBA.</p> <p>ALL se funde com a empresa Rumo Logística, passando a operar sob o nome dessa última.</p>
2016	<p>Reuniões realizadas em território indígena, com participação de diversos atores, para elaboração e adequação do Plano Operativo do CI-PBA. Ao fim do ano, o documento é protocolado na Funai.</p>
2017	<p>Funai analisa e pede alterações no documento, que são cumpridas. Ao fim do ano, o mesmo é aprovado.</p>
2018	<p>Execução parcial do CI-PBA iniciada pela empresa Ecology.</p> <p>O Comitê Interaldeias propõe assumir a execução direta da maior parte das atividades a partir de janeiro de 2019, enviando proposta técnica e orçamentária para isso. A Rumo, contudo, caminha no sentido contrário, propondo assumir diretamente a execução da maior parte das ações, mas sem apresentar detalhes sobre como isso será feito. O diálogo entre empresa e indígenas se torna truncado, acontecendo apenas através da mediação do MPF.</p>

Ano	Andamentos
2019	<p>O fim do contrato com a empresa Ecology acarreta a paralisação da maior parte dos trabalhos do CI-PBA, sem previsão de retorno. São feitas algumas tentativas de acordo quanto a contratos emergenciais de curta duração para a não paralisação das atividades, mas essas tentativas não têm sucesso.</p> <p>MPF emite recomendação para que o Ibama aplique multa à Rumo no valor de 10 milhões de reais<sup>109</sup> pela não execução do CI-PBA e consequente descumprimento de uma das condicionantes da LI emitida em 2014, bem como a suspensão dessa LI.</p> <p>Fala dos Guarani na assembleia de acionistas da Rumo, em Curitiba, logra abrir novo canal de diálogo e negociações com a empresa.</p>
2020	<p>Termo de Compromisso para execução da maior parte das ações do CI-PBA pelo Comitê Interaldeias é assinado pelas partes já em plena pandemia de Covid-19.</p> <p>Ações do CI-PBA começam a ser retomadas junto às comunidades e seguem ocorrendo até o presente ano de 2024, tendo o prazo das ações sido prorrogado até o fim de 2025 por conta da pandemia.</p>

Fonte: elaborado pelo autor.

Após o início da execução de algumas ações do CI-PBA em 2018 através da empresa Ecology Brasil, contratada pelo empreendedor para essa finalidade, os Guarani propõem assumir a gestão do CI-PBA através do Comitê Interaldeias. Inicialmente, as compensações por impactos sociais e ambientais não são atreladas a um valor monetário, mas sim à execução das medidas previstas no CI-PBA, seguindo a lógica de que os impactos causados não podem ser medidos pelo dinheiro, e assim, as compensações também não devem ser definidas em termos de dinheiro. Contudo, os Guarani perceberam, diante da morosidade do empreendedor para responder questionamentos e executar uma série de ações, que estrategicamente seria mais interessante apresentar uma cifra monetária concreta para assumirem diretamente a execução de parte das ações do CI-PBA, do que aguardar indefinidamente uma possível solução

<sup>109</sup>Para o cálculo do valor da multa, o MPF menciona na recomendação que a empresa Rumo tem capital social declarado no valor de 3 bilhões de reais, e que o custo estimado das ações então paralisadas do CI-PBA era de aproximadamente 31 milhões de reais. Mais informações sobre a recomendação em: <http://www.mpf.br/sp/sala-de-imprensa/noticias-sp/mpf-recomenda-suspender-duplicacao-da-ferrovia-itirapina-cubatao-sp-apos-descaso-da-concessionaria-com-populacoes-indigenas>, acesso em 10 de dezembro de 2021.

advinda dos morosos processos burocráticos do empreendedor e dos órgãos públicos envolvidos. Ainda que os Guarani não percebessem as medidas compensatórias como cifras monetárias, mas sim como ações que visam compensar suas comunidades pelos impactos negativos causados pela ferrovia em suas vidas, a negociação de cifras monetárias foi a forma que encontraram para conseguirem dialogar com os não-indígenas (sobretudo o empreendedor) sobre esse assunto. Se por um lado, para os Guarani, o importante das compensações seja que elas lhes permitam construir formas de viver em seus territórios fortalecendo seus valores e modo de vida tradicional (*nhandereko*), por outro, para o empreendedor, as compensações importam sobretudo por seus impactos financeiros (seja com gastos em sua execução ou afetando de outras formas as operações da empresa). Portanto, os Guarani avaliaram que, para negociar a execução mais célere das medidas que lhes interessam, seria estrategicamente interessante apresentar sua demanda sob uma forma que fosse sensível aos não-indígenas: a forma de valores em dinheiro. O Comitê Interaldeias se mostrou uma articulação eficaz para negociar nesse âmbito, não tendo o dinheiro como um fim, mas sim como um meio para garantir a execução das medidas compensatórias. As negociações no sentido do Comitê Interaldeias assumir a execução de parte do CI-PBA, contudo, inicialmente não avançaram da maneira como os Guarani esperavam, e as atividades do CI-PBA foram paralisadas a partir de 2019 por conta do impasse na definição de quem as executaria.

Diante desse impasse, os Guarani adotaram uma estratégia nova para tentar pressionar a Rumo a cumprir com as obrigações do CI-PBA. Precisavam chegar aos donos da Rumo, a seus tomadores de decisão, para que pudessem se fazer ouvir. E, como a Rumo é uma empresa de capital aberto, seus donos são os investidores que compram suas ações na bolsa de valores e que se reúnem na assembleia de acionistas da empresa. Ainda que os Guarani não estejam nem perto de ter o dinheiro que seria necessário para comprar a quantidade de ações que lhes permitiria exercer influência como donos da empresa, bastava a aquisição de uma única ação para que pudessem entrar na assembleia e levar suas palavras aos acionistas ali presentes que controlam os destinos da empresa (Pierri, 2023). Assim, seis indígenas adquiriram ações da empresa na bolsa de valores<sup>110</sup> e foram, acompanhados de uma comitiva com uma centena de pessoas das aldeias afetadas, até a cidade de Curitiba, sede da empresa, para participar de uma Assembleia Geral Ordinária da Rumo. Lá, enquanto os demais membros da comitiva cantavam e rezavam do lado de fora da empresa para lhes dar força, denunciaram publicamente

---

<sup>110</sup>Embora a compra de ações em bolsas de valores em geral esteja ligada a grandes investimentos e transações financeiras em valores muito acima do que é acessível aos Guarani, o custo de uma unidade dessas ações não é exorbitante (no caso, algo em torno de R\$ 17 cada) e dá ao seu dono o direito de participar nas assembleias da empresa, o que foi usado pelos Guarani a seu favor.

para os acionistas presentes a paralisação da maior parte das ações do CI-PBA e as dificuldades na negociação das comunidades com a empresa (Pierri, 2023). A carta lida pelos Guarani<sup>111</sup> menciona os impactos da ferrovia, sentidos por eles há pelo menos 90 anos, sobre seu território e suas aldeias. Fala sobre o barulho dos trens em suas aldeias, sobre a preocupação com sua segurança ao transitarem próximos da linha férrea que corta seu território, sobre o desaparecimento de certas espécies animais. A carta traz também as dificuldades que os Guarani encontraram até então em se fazerem ouvir pelos representantes da Rumo, mencionando inclusive que, contrariamente ao que experimentavam todos os dias, a empresa divulgava em sua página de internet estar cumprindo as medidas junto às comunidades indígenas. Ao fim, os indígenas reafirmam sua vontade de assumir diretamente a execução das medidas de compensação através do Comitê Interaldeias, ressaltando que sabem melhor do que ninguém o que e como as medidas devem ser aplicadas na prática junto às comunidades indígenas.

Essa ação envolvendo a viagem coletiva até Curitiba e a leitura da carta pelos indígenas na assembleia de acionistas é um exemplo da perspicácia e habilidade dos Guarani em caminhar simultaneamente pelos caminhos do *nhandereko* e do mundo dos não-indígenas. Longe de estarem interessados em se tornar acionistas em busca de retornos financeiros ou do controle de ativos, os Guarani compreenderam, contudo, que assumir essa condição lhes permitiria conseguir aquilo que queriam, mas que é irrelevante para a grande maioria dos acionistas *jurua*: ser ouvidos pelos donos da empresa.

A ação teve uma repercussão positiva nas negociações, conseguindo mostrar para a Rumo que, longe de ser um problema, a execução das ações pelo Comitê Interaldeias é uma solução favorável ao empreendedor. Abriu-se um novo canal de diálogo entre as comunidades indígenas e a Rumo, que, após mais uma série de negociações e produção de documentos, resultou na assinatura, em maio de 2020, de um Termo de Compromisso que transfere a execução da maior parte das ações do CI-PBA para o Comitê Interaldeias. A empresa, por sua vez, exigiu que o Termo concedesse a ela quitação com relação a obrigação de implementar essas mesmas ações a partir do repasse financeiro ao Comitê de um montante acordado, transferindo essa responsabilidade diretamente ao Comitê.

A retomada das atividades do CI-PBA pelo Comitê Interaldeias se deu de forma gradual devido à pandemia de Covid-19, iniciando-se pelas ações consideradas essenciais ou que não implicavam contato entre pessoas, adiando-se parcial ou integralmente as demais atividades. Assim, ao longo dos primeiros anos, as atividades executadas foram sobretudo aquelas referentes ao apoio a atividades agrícolas tradicionais e à aquisição de materiais e ferramentas

---

<sup>111</sup>A íntegra da carta se encontra nos anexos.

para edificação, por parte dos próprios indígenas, de casas e outras infraestruturas comunitárias, apoiando assim o movimento de dispersão territorial guarani, intensificado nesses anos. Posteriormente, outras atividades foram sendo iniciadas, como por exemplo a elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) das TIs impactadas, atividades de recuperação ambiental em áreas degradadas, oficinas e reuniões regulares envolvendo as comunidades que compõem o Comitê Interaldeias para planejar, acompanhar e executar diferentes ações do CI-PBA. Merece destaque ainda o apoio à elaboração de um piloto de Projeto Político Pedagógico (PPP) para a TI Tenonde Porã e implementação do modelo de “escola caminhante” no território, em que, ao invés dos estudantes terem que se deslocar até as aldeias centrais para frequentar a escola, os professores se deslocam até as aldeias menores do território para dar aulas, fortalecendo o processo de dispersão territorial. O processo decisório das ações do Comitê varia conforme a abrangência de cada uma: ações locais, específicas de cada aldeia, podem ter seus orçamentos decididos e remanejados por essa própria aldeia conforme suas demandas; já ações mais amplas dependem de grupos criados especificamente para deliberar sobre elas; e, recentemente, certas ações foram divididas entre as regiões do litoral e da capital, de modo a facilitar o encaminhamento e execução delas dadas as realidades e demandas diferentes das comunidades dessas duas regiões. De modo geral, os Guarani seguem ressaltando que seu objetivo é ter a demarcação e proteção de suas terras, fortalecer a dispersão territorial e o *nhandereko*, trabalhar para a gestão coletiva dos territórios indígenas. E esses objetivos são tanto melhor alcançados quanto mais as comunidades estiverem engajadas e atuando como protagonistas em processos como o do CI-PBA (Interaldeias, 2023).

### **Busca por autogestão**

Os trens que passam por dentro dos territórios guarani levam mercadorias diversas, sobretudo produtos do agronegócio, vindas de diferentes regiões do país, para o porto de Santos e dali para os mercados internacionais. Segundo a Agência Paulista de Promoção de Investimentos e Competitividade (InvestSP): “A Malha Paulista junto com a Malha Norte formam o principal corredor de exportação do agronegócio brasileiro”<sup>112</sup>. Os impactos gerados por esse fluxo de trens não se limitam à transformação do ambiente e da ecologia locais, mas incluem também a interrupção de caminhos tradicionais pelo território e o aumento na pressão do

<sup>112</sup>Ver: <https://www.investe.sp.gov.br/por-que-sp/infraestrutura/ferrovias/> Acesso em 24 de julho de 2024.

modo de vida *jurua* sobre o *nhandereko*, na forma do avanço da mancha urbana que acompanha o empreendimento. Tudo isso conspira para gerar nos Guarani uma percepção de doença no seu território que se reflete em piores condições de vida nas aldeias. Esses impactos não são somente consequências pontuais dessa obra, como também parte de uma tendência mais ampla de crescimento e expansão territorial dos mercados capitalistas.

A noção de esquivia volta a aparecer no caso descrito, pois o que se nota nele é justamente o estabelecimento de uma boa distância inicial com relação ao empreendedor e aos órgãos governamentais envolvidos, de modo a estarem distantes o suficiente para não serem cooptados por uma proposta inicial desfavorável, mas também próximos o bastante para saber o que se passa nesse âmbito, estando prontos a confrontar e contragolpear em defesa de seus direitos e interesses. Se em dado momento o diálogo com a empresa pareceu um caminho viável, os Guarani souberam estar atentos para identificar o momento em que ele deixou de sê-lo, agindo de modo a permitir que um novo canal de diálogo fosse aberto, sem nunca se deixar acomodar por suas conquistas. Da mesma forma, souberam angariar aliados para apoiá-los nessa luta, seja na forma de seus assessores, do MPF, ou da Funai. Em se tratando de uma negociação com uma empresa que é um potencial inimigo, que age visando apenas obter lucro e é portanto um adversário em termos de interesses, souberam defender seus interesses e exigir seus direitos nos momentos em que ceder seria uma derrota, mas também souberam negociar valores monetários e detalhes de execução nos momentos em que isso os ajudou a consolidar ganhos de outra ordem. Assim, não se trata de adotar uma postura calculista na negociação, que visaria maximizar os recursos recebidos, mas sim uma postura estratégica que visa assegurar ganhos qualitativos como a autogestão das medidas de compensação, o que garante aos indígenas maior qualidade na sua execução.

A busca das comunidades indígenas por autogestão, em defesa de seus direitos e interesses, não se limitou à aprovação de um CI-PBA mais favorável. Essa postura se manteve e mantém ao longo de todo o processo de execução do mesmo, marcado por inúmeras reuniões entre indígenas, seus assessores, empreendedor, empresas e associações terceirizadas, órgãos de governo e demais atores eventualmente envolvidos na garantia da efetivação das ações previstas no plano. Para além desse CI-PBA, que tem data para acabar, as comunidades indígenas têm pensado também em formas de no futuro manter ao menos parte das ações que vem sendo realizadas pelo Comitê. Nesse sentido, vêm pautando em diversas reuniões e documentos a continuidade das medidas de compensação com base nos impactos permanentes de operação da ferrovia. Pois se as compensações atualmente em execução dizem respeito à instalação da duplicação da linha férrea, existe outro processo, atualmente em fase de renovação nos órgãos

públicos competentes, que trata da operação dessa mesma linha, cujos impactos são permanentes e, portanto, deve ensejar medidas de mitigação e compensação também permanentes. O MPF já emitiu recomendação para Ibama e Funai levarem isso em conta na renovação da Licença de Operação do empreendimento.

A qualidade das medidas executadas pelo Comitê está diretamente atrelada à gestão coletiva das verbas recebidas do empreendedor. O dinheiro recebido não é tratado como o dinheiro a que normalmente as famílias guarani têm acesso, para usarem conforme sua descrição, às vezes gerando relações positivas, às vezes levando a perigos e comportamentos reprováveis. O orçamento do Comitê Interaldeias, se tratando de uma organização coletiva, é usado exclusivamente para fins coletivos, adequando as ações previstas no CI-PBA à realidade das aldeias conforme as deliberações das lideranças envolvidas e com o acompanhamento de todas as comunidades. Um dos coordenadores indígenas do Comitê certa vez disse, numa reunião do Conselho Gestor do CI-PBA, que explicava para sua comunidade o funcionamento das verbas dentro do Comitê dizendo que nunca havia visto dinheiro na mão de ninguém, apenas números, números e mais números em telas. Essa existência dos recursos monetários enquanto números em telas, por ser mais distante da experiência das pessoas e famílias guarani com suas fontes de renda, não se presta ao mesmo uso que fazem cotidianamente do dinheiro. Os recursos não chegam às comunidades na forma de dinheiro, mas sim de ações. Ainda que exista um constante diálogo entre os indígenas sobre a divisão dos recursos por regiões e aldeias, essa dinâmica não necessariamente constitui uma disputa interna sobre os recursos, no sentido de algo que gere divisão entre os indígenas e, conseqüentemente, potencialize os aspectos negativos que os Guarani associam ao dinheiro. Esse diálogo não se pauta em primeiro lugar por cifras monetárias, mas sim pelo atendimento às demandas de cada comunidade dentro do escopo das ações contempladas pelo CI-PBA. Dessa forma, há um certo distanciamento entre as atividades do CI-PBA e a lógica calculista comumente atrelada ao emprego de recursos monetários em mercados capitalistas, em que os agentes visam maximizar o retorno que obtêm sobre os recursos aplicados. Essa distância também afasta as comunidades dos perigos que percebem como inerentes ao dinheiro e ao modo de vida *jurua*, gerando um ciclo virtuoso que facilita a própria gestão coletiva dos recursos e que fortalece um diálogo entre as comunidades mais focado nas ações e nos resultados do que em cálculos orçamentários. Em resumo, gerir os recursos coletivamente afasta as comunidades dos perigos do dinheiro e estar distante desses perigos facilita a gestão coletiva de recursos.

Uma preocupação frequentemente colocada pelos Guarani e que os guia nesse processo com relação às medidas de compensação e mitigação é que elas não gerem mais problemas

do que os que procuram mitigar. Tomada fora de contexto, tal preocupação pode parecer redundante, pois deve ser óbvio que, se as medidas visam mitigar ou compensar impactos, elas não devem gerar mais deles, do contrário não estariam cumprindo seu propósito. Porém, se cuidados não forem tomados, o envolvimento de cifras monetárias vultuosas nesse processo pode levar aos mesmos impactos negativos que os Guarani associam aos perigos do dinheiro: divisão entre as comunidades e pessoas, aumento do consumismo, transformação do *nhandereko* em direção ao modo de vida não-indígena. Deixar a elaboração e execução das medidas sob responsabilidade exclusiva dos não-indígenas, que muitas vezes não percebem esses perigos da mesma forma que os indígenas percebem, é correr o risco de sofrer ainda mais impactos negativos. Portanto, assumir a gestão do CI-PBA é para as comunidades indígenas não apenas uma forma de melhor controlar o uso e distribuição de seus recursos, mas também de garantir sua execução adequada sem que sejam gerados mais impactos negativos.

No processo de negociação entre indígenas e empreendedor, o que aparenta estar em jogo é a oposição entre uma visão institucional – que baseia suas decisões em argumentos pretensamente técnicos e apolíticos, e cuja preocupação com o cumprimento do acordo é predominantemente de ordem legal – e uma visão indígena – que se baseia no reconhecimento claro de que se trata de um embate político e cuja preocupação com o cumprimento do acordo é de ordem vital. Assim como no caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, parece haver

[...] uma espécie de queda de braço entre argumentos acerca das vantagens econômicas desses megaempreendimentos versus os impactos socioambientais que geram. Colocada nesses termos, a discussão reitera a separação entre o domínio econômico, de um lado, e o social e ambiental, de outro; o esforço parece ser sobretudo o de conferir mais peso a um domínio que a outro no processo de tomada de decisão política. (Morawska Vianna, 2014: 24)

Entretanto, essa oposição entre os domínios socioambiental e econômico não parece capaz de ir muito longe na resistência ou oposição a esses empreendimentos, já que seus impactos socioambientais são incorporados e neutralizados por meio de cálculos em documentos que dão proeminência ao econômico (Morawska Vianna, 2014). Esses mesmos documentos, embora formalmente devam levar em conta os pontos de vista dos povos afetados, acabam por obliterar os conhecimentos tradicionais desses povos, substituindo-os pelo discurso calculista dos técnicos que os produzem (Mantovanelli, 2016). O que os indígenas buscam então é uma forma de explicitar a lógica tecnicista e o cálculo financeiro que está por trás dos empreendi-

mentos e das ações das instituições, numa tentativa de repolitizar aquilo que se pretende puramente econômico, apolítico, bem como mostrar os efeitos perniciosos do cálculo nessa situação (Morawska Vianna, 2014). Trata-se de uma relação assimétrica de poder não só por questão da maior influência política e financeira das instituições, mas porque as próprias negociações entre os indígenas e as instituições tendem a ser localizadas no paradigma da lógica dos mercados capitalistas, onde as instituições detêm a posição privilegiada e os indígenas se encontram subordinados a uma lógica que lhes é estranha. Para a lógica dos mercados, o valor em dinheiro é o fator preponderante em toda e qualquer relação, e as instituições têm muito mais capacidade de mobilizar valor em dinheiro que os indígenas.

Diante desse contraste entre os interesses indígenas e do empreendedor, um ponto importante para o bom funcionamento do Comitê Interaldeias e da gestão do CI-PBA pelas comunidades indígenas é o fato de que ele existe e opera dentro dos próprios territórios indígenas. Ainda que seus coordenadores e trabalhadores tenham uma série de responsabilidades, eles seguem vivendo em suas aldeias, imersos no cotidiano da vida comunitária. Um dos motivos pelos quais os Guarani fazem questão de manter uma equipe de assessores *jurua* me parece ser para que essa equipe faça os trabalhos que eles não se interessam por fazer, trabalhos que não se adequem bem aos tempos da vida nas aldeias e que os privariam de ao menos parte do convívio comunitário e de sua liberdade cotidiana. Exemplos desses trabalhos são todos aqueles que envolvem a produção de documentos (*kuaxia*) extensos e em grande quantidade, de caráter burocrático ou jurídico, que, como visto, são associados pelos indígenas essencialmente ao modo de vida não-indígena.

A estrutura de funcionamento do Comitê está montada de tal forma que a maior parte das ações acontece dentro dos territórios, sem necessidade de deslocamento para além deles. Mesmo quando deslocamentos precisam ocorrer, a relativa proximidade com os centros urbanos permite que esses deslocamentos sejam pontuais, com idas e vindas sempre que necessário, mas sem longas estadias fora dos territórios indígenas. Por ser uma organização imersa no cotidiano indígena, o Comitê consegue evitar alguns dos perigos da cidade e do uso constante do dinheiro, frequentemente apontados pelos indígenas e que poderiam estar associados a parte de suas atividades. Embora ele seja uma organização que gere uma série de aspectos financeiros e burocráticos da execução das medidas do CI-PBA (atuando, portanto, bastante com questões inerentes ao modo de vida *jurua* e ao funcionamento de mercados), o Comitê não deixa de ser uma organização formada pelas comunidades indígenas e voltada em primeiro lugar para a defesa de seus interesses. Assim como os Guarani em suas vidas, o Comitê Interaldeias anda por dois caminhos: os caminhos dos modos de vida indígena e não-indígena. E, as-

sim como os Guarani se aconselham sobre os perigos do dinheiro e do modo de vida *jurua*, também procuram se assegurar de que o Comitê tenha em suas ações a clareza de que os aspectos do modo de vida não-indígena com o qual dialoga são potencialmente perigosos, e que só fazem sentido para os Guarani se estiverem contribuindo com o fortalecimento dos valores do *nhandereko*.

Nesse mesmo sentido, uma das formas das comunidades indígenas tentarem de alguma maneira alterar o pano de fundo das tratativas com instituições não-indígenas para um contexto mais favorável a seus valores tradicionais é a luta para que os encontros e reuniões com essas instituições aconteçam em territórios indígenas. Fazer essas reuniões no próprio território indígena é uma parte importante da estratégia dos Guarani na relação com instituições do mundo *jurua*. Isso ocorre não apenas neste caso em particular, como também em muitos outros envolvendo temas diversos com educação, saúde, meio ambiente etc. Os Guarani muitas vezes se encontram em desvantagem em reuniões com atores institucionais realizadas em escritórios e espaços corporativos, seja por não dominarem os linguajares técnicos, burocráticos e jurídicos envolvidos, seja pelo racismo institucional existente. Mas quando as reuniões ocorrem no território essa correlação de forças tende a ser um pouco melhor, pois os Guarani têm a seu favor uma maior presença de suas comunidades, e um ambiente mais favorável à tradução das falas, ao diálogo em sua língua materna e à sensibilização dos atores institucionais à realidade indígena e a seus direitos e reivindicações. Nesse mesmo sentido, o texto do CI-PBA que veio a ser aprovado reconhece que as reuniões no âmbito do CI-PBA devem prezar pela colaboratividade, transparência e se organizar em torno da dinâmica social, cultural e política dos Guarani, respeitando seus modos e tempos próprios de diálogo e tomada de decisão.

Porém, mesmo em reuniões no espaço das aldeias, permanece válido para as empresas o corolário dos mercados capitalistas de que o valor de tudo pode ser medido através do dinheiro. Se o custo em dinheiro para o empreendedor de postergar as ações e se furtar a suas obrigações for menor do que o custo de executar de fato as ações, essa será a escolha tomada, por mais barata que a execução das ações possa de fato ser, em especial se comparada ao montante movimentado pelo empreendedor em seus negócios. Valores tradicionais ou locais de determinados agentes são levados em conta por essa lógica apenas na medida em que seja possível quantificá-los financeiramente; na medida em que for interessante financeiramente ignorá-los, isso é feito sem cerimônia.

Isso não quer dizer que a Rumo e seus funcionários se pautam única e exclusivamente por esse raciocínio em suas relações com a comunidade indígena. A Rumo é formada por pessoas em diversas funções e aquelas que trabalham em contato com os Guarani também podem

estabelecer relações com eles que não se pautem unicamente pelo lucro empresarial. Sobretudo após a denúncia da paralisação do CI-PBA na assembleia dos acionistas da Rumo, as ações e as negociações entre Rumo e os Guarani, ainda que marcadas por interesses divergentes, têm se desenrolado com mais escuta e respeito ao diálogo. Mas é preciso observar também que, no nível de tomada de decisões da empresa, o raciocínio que leva em conta a obtenção de lucro como objetivo das ações é preponderante. A Rumo, como empresa de capital aberto que busca distribuir lucro entre seus acionistas não pode nunca deixar de levar em conta a maximização dos ganhos em suas atividades, e qualquer situação que afete isso certamente será levada em conta pela empresa.

Foi aprendendo sobre o funcionamento dessa empresa de capital aberto, cujos donos são acionistas que pouco ou nada têm a ver com as operações cotidianas da empresa, que os Guarani entenderam que poderiam adquirir “um fio de cabelo” da Rumo e assim, se não influenciar, ao menos entrar na assembleia dos acionistas e chegar perto o suficiente para mandar uma mensagem àqueles que podem influenciar as decisões da empresa (Pierri, 2023: 782). Dessa forma, os Guarani passaram a fazer parte dos cálculos da empresa que eventualmente concluiu que era mais vantajoso pagar aos indígenas para executarem a maior parte das ações do CI-PBA e se verem livres dessa responsabilidade, do que seguir emperrando esse processo, o que lhes custaria de outras maneiras, com gastos administrativos, de imagem e ainda com a futura execução das ações.

É curioso que nesse caso uma das características mais notadas e desprezadas nos *jurua* por parte dos Guarani – qual seja sua obsessão por dinheiro, lucros e cálculos monetários – acabou sendo usada pelo Comitê Interaldeias como uma forma de defender seus interesses. Percebendo que para a empresa interessa quitar a responsabilidade sobre as ações de compensação através do pagamento da soma em dinheiro, e que conversas que não levam isso em conta tendem a ser pouco efetivas, os Guarani, através do Comitê Interaldeias, preferiram assumir o risco de gerir o próprio programa de compensações – algo que nunca tinham feito e que poderia muito bem dar errado – mas que estavam prontos e dispostos a tentar. Para isso, souberam se inserir de forma pontual em um contexto de governança empresarial que lhes é totalmente estranho e desfavorável de modo a fazerem com que suas demandas não pudessem ser ignoradas pelos tomadores de decisão da empresa. Os Guarani conseguiram assim usar o calculismo e a forma de governança corporativa de seus adversários se não contra eles mesmos (já que a solução também é bastante favorável à Rumo) ao menos também em seu próprio favor. Nas reuniões, sempre trouxeram falas sobre os impactos dos trens sobre suas comunidades e território, de modo a lembrar a todos que, apesar de estarem negociando cifras,

não é disso que se trata. O caminho desde então pode não ter sido sempre perfeito, como nunca é, mas os erros e acertos fazem parte do caminho, bem como os consensos construídos e os aprendizados a partir das experiências práticas de gestão.

Contudo, a negociação para que o Comitê Interaldeias pudesse gerir o programa de compensações não passou apenas pelas comunidades indígenas e pelo empreendedor, outros atores institucionais também participaram desse debate. Ao lidar com essa negociação específica, a Funai, sendo o órgão público responsável por aprovar e acompanhar a execução do CI-PBA, se viu diante de uma posição ímpar e difícil. Ao tratar de inúmeros processos de compensação de impactos sobre comunidades indígenas em nível nacional, esse órgão deve em primeiro lugar garantir que as medidas previstas sejam adotadas de forma satisfatória. Assim, a quitação da responsabilidade de compensação é via de regra atrelada pela Funai à comprovação da execução das medidas e não ao pagamento de um valor monetário que pode não condizer nem ser utilizado para o fim devido. De um ponto de vista formal e geral, esse mecanismo de quitação é fundamental para a defesa dos interesses de comunidades indígenas de todo o território nacional que não têm a mesma condição dos Guarani de acompanhar de perto os estudos de impacto e a execução de medidas, nem de gerir os programas de compensação. A quitação através de pagamento de valor monetário, se não for bem gerida, pode mesmo ser um fator de mais impactos nas comunidades indígenas, pois, como os Guarani fazem questão de lembrar, o dinheiro é perigoso, podendo levar a destruição de laços comunitários e transformação de corpos. Assim, no caso em tela, embora a Funai nunca tenha se oposto a que o Comitê executasse as medidas do CI-PBA, o órgão, compreensivelmente, relutou em conceder à Rumo a quitação da obrigação sobre essas medidas ao pagar o valor acordado com o Comitê para execução das mesmas. No entendimento do órgão, caso as medidas por qualquer motivo não pudessem ser integralmente executadas pelo Comitê, a responsabilidade deveria seguir sendo da empresa. Entretanto, essa quitação através do pagamento parece ter sido um ponto não negociável, e a mobilização guarani pela autogestão das medidas compensatórias foi tanta, com apoio do MPF e convergente com os interesses da empresa e do governo federal<sup>113</sup>, que o órgão acabou por concordar com o acordo. Porém, é preciso pontuar sempre que se trata de uma excepcionalidade do caso em questão, que não deve ser tomada como modelo para outros casos.

Em conclusão, é preciso ter o cuidado de olhar para a experiência de execução do CI-PBA pelo Comitê Interaldeias como um estudo de caso e não como um modelo a ser seguido

---

<sup>113</sup>É preciso notar que a Rumo é controlada pelo Grupo Cosan, que tem como seu presidente do conselho de administração um dos maiores doadores para a campanha do então presidente Jair Bolsonaro.

ou replicado em outras realidades. Espero ter mostrado nos capítulos anteriores como o contexto histórico, sociocultural e territorial das comunidades guarani envolvidas no caso (ao menos da TI Tenonde Porã) é bastante específico, assim como o é o arranjo institucional de parceiros, assessores, empreendedor e órgãos públicos envolvidos num processo que, ao longo dos anos, também seguiu caminhos bastante peculiares. Desse modo, me parece que a riqueza do exemplo está na sabedoria demonstrada pelos Guarani para se adaptarem a todas essas circunstâncias sem abrir mão dos princípios que consideravam importantes e da defesa de seus direitos e interesses, procurando fazer uma gestão do CI-PBA em prol das comunidades e não gerando mais impactos sobre elas. A autogestão consiste justamente em as pessoas que vão ser afetadas pelas ações e decisões que envolvem a alocação de recursos coletivos terem participação ativa nessas ações e decisões, minimizando, ou ao menos explicitando e colocando em pauta, eventuais conflitos de interesse que possam existir dentro dessa comunidade de pessoas.

### **O mito da criação do dinheiro**

O caso das compensações pela duplicação da linha férrea evidencia como as concepções guarani sobre dinheiro diferem drasticamente das dos mercados capitalistas, representados no exemplo pela empresa Rumo. Enquanto para os Guarani o dinheiro é algo perigoso, com o qual é preciso ter cuidado para que possa ser usado para os fins coletivos almejados, para a empresa, o dinheiro é a medida do valor de suas atividades (quanto mais, melhor) e aparece também como a solução para quitação de suas responsabilidades, na forma do pagamento para que o Comitê Interaldeias execute ações do CI-PBA. Os Guarani foram, no exemplo, capazes de usar essas diferentes concepções em seu favor nas negociações para que pudessem assumir a execução das ações do CI-PBA, garantindo um controle maior sobre esses recursos e que eles não venham a gerar mais impactos em suas comunidades.

Para dar sequência a esse argumento, passo agora a lançar um olhar mais detido sobre como os não-indígenas e os mercados capitalistas pensam o que é dinheiro, e como isso se relaciona com comunidades indígenas. No mundo capitalista ocidental, um mito muito difundido conta que o dinheiro surgiu natural e espontaneamente nas sociedades antigas como forma de facilitar as trocas até então realizadas por meio de escambo (Smith 1974 [1776]). Como se sabe, os mitos são um dos temas mais estudados pela antropologia, porém, há poucos traba-

lhos que tenham se atentado ao fato de que a história da origem do dinheiro e dos mercados, conforme contada nos manuais de economia liberal, tem as características de um mito, pois procura explicar como surgiu o dinheiro através de uma narrativa que possui coerência interna e mobiliza elementos simbólicos para falar de um tempo não situado na história, um tempo mítico. No intuito de trabalhar com esse mito e dele extrair pontos importantes sobre a concepção do dinheiro nos mercados capitalistas, apresento a seguir uma reprodução da cartilha “O que é o dinheiro?”, parte de uma série de cadernos educativos para crianças divulgada pelo Banco Central do Brasil (Bacen)<sup>114</sup>.

\*

Há milhares de anos, os homens não precisavam do dinheiro. As poucas pessoas que existiam moravam em cavernas, cobriam seus corpos com peles de animais e comiam aquilo que caçavam ou pescavam.

Mais tarde, quando o número de pessoas aumentou, formaram-se pequenas comunidades. Além da caça e da pesca, algumas pessoas passaram a se dedicar à agricultura e a produzir ferramentas, armas e vasilhas de barro para cozinhar.

Quando as pessoas de uma comunidade precisavam de um objeto que não produziam, iam a uma comunidade vizinha e faziam a troca por coisas que não existiam por lá. Assim foi criado o escambo, que é a troca de um objeto por outro.

O escambo foi a primeira forma de comércio.

É claro que nem tudo era tão simples. Para trocar um objeto por outro, primeiro era preciso haver concordância entre as partes.

Se alguém quisesse trocar uma vasilha por uma faca, por exemplo, teria que procurar por quem tivesse uma faca e verificar se essa pessoa estaria disposta a receber a vasilha em troca. Às vezes, o negócio acabava sem problemas:

– Tome a sua faca! Dê a minha vasilha!

Outras vezes, porém, não era interesse do dono da faca trocá-la por uma vasilha e sim por um colar de conchas do mar.

Então, o dono da vasilha, que queria a faca, teria que procurar por alguém que possuísse um colar de conchas do mar e que quisesse trocá-lo pela vasilha. Em seguida, se conseguisse trocar a vasilha, voltaria à casa do dono da faca e, finalmente, faria a troca pelo colar de conchas do mar.

---

<sup>114</sup>Embora a fonte não considere a história contada como um mito, mas sim como um caderno educativo voltado a ensinar para crianças o que é o dinheiro, a forma narrativa e fantasiosa do texto se assemelha, como venho argumentando, com um mito, seja ele voltado para crianças ou não. Pelo tamanho e por conter trechos que não interessam ao objetivo desta análise, não reproduzo o texto na íntegra. O texto completo do caderno educativo, intitulado “O que é o dinheiro?” pode ser encontrado em [https://www.bcb.gov.br/cidadaniafinanceira/cidadania\\_biblioteca](https://www.bcb.gov.br/cidadaniafinanceira/cidadania_biblioteca), sob a seção “Cadernos BC – Série Educativa (para crianças)”. Acesso em 14 de março de 2024.

Como você pode ver, essa troca causava muita confusão. Por isso, as pessoas entraram em acordo para dar um valor a alguns objetos ou alimentos e poder trocá-los por aquilo que cada um quisesse ou de que necessitasse.

Assim, através do tempo e em diversas comunidades, certos objetos e alimentos, como conchas, plumas, tabaco, peles, pedras, sementes, cereais e sal foram usados como dinheiro para comprar e vender mercadorias. Quando alguém realizava um trabalho para outra pessoa, também podia receber em troca uma quantidade desses objetos.

No Brasil, após a chegada dos portugueses, o pau-brasil passou a ser a principal mercadoria utilizada como elemento de troca. Posteriormente, o pano de algodão, o açúcar, o fumo e o zimbo (tipo de concha utilizada nas trocas entre os escravos) foram utilizados como moeda-mercadoria.

Muito antes da descoberta do Brasil, à medida que as comunidades cresciam e aumentava a troca entre diferentes povos, os metais – especialmente os metais preciosos, como a prata e o ouro – começaram a ser utilizados como instrumento de troca para facilitar o comércio. Isso porque, além de serem muito desejados, por causa de sua beleza e dificuldade de obtenção – o que aumentava seu valor –, eram muito resistentes e podiam ser divididos em pequenas partes.

Assim, os primeiros comerciantes viajavam carregando seus sacos de ouro e prata e algumas balanças, com as quais pesavam a quantidade necessária de metal para comprar ou vender mercadorias.

Porém, o trabalho de carregar todo esse peso era complicado. Foi então que apareceram as primeiras moedas – peças de ouro ou de prata, ou de uma combinação dos dois metais. Essas moedas, onde eram inscritos seu peso e seu valor, eram marcadas, também, com os nomes, desenhos ou legendas dos governantes que as faziam circular em seus domínios.

Mas sair com um saco de moedas para comprar mercadorias não era uma boa idéia. As estradas estavam cheias de ladrões, assaltantes e bandidos. Então, os comerciantes encontraram uma solução. Começaram a depositar suas moedas na casa de uma pessoa em quem confiavam: o ourives, que era o encarregado de trabalhar com o ouro e com os outros metais nobres. Ali suas moedas estariam seguras.

Em troca das moedas que lhe davam para guardar, o ourives entregava um recibo no qual prometia devolvê-las quando o dono as pedisse. Sempre que comprava mercadorias, o comerciante ia à casa do ourives para retirar parte de suas moedas. Por sua vez, o dono da mercadoria recebia as moedas do comerciante e também as depositava na casa do ourives.

Os ourives estavam cansados de tanto dar recibos pelas mesmas moedas. Tiveram, então, uma grande ideia: em vez de ficarem entregando e guardando o ouro e a prata, era melhor que o comprador pagasse o vendedor com o recibo, que era, no final das contas, a prova de que o comprador tinha depósitos na casa do ourives. Essas foram as primeiras cédulas: recibos de papel que representavam uma quantidade de ouro e de prata.

Além de guardar o dinheiro, os ourives começaram a emprestá-lo a reis, governantes e outras pessoas em troca de algum benefício ou favor. Assim, muitos ourives se tornaram os primeiros banqueiros.

Durante muito tempo, os recibos dos ourives foram usados como cédulas, trocados pelo ouro e prata depositados nas arcas dos banqueiros. Hoje, continuamos usando cédulas, mas já não as trocamos por ouro e prata, como se fazia antes. Com elas, compramos as coisas de que precisamos ou que queremos.

No mundo moderno, quase tudo tem um preço. Se você quer, por exemplo, um chocolate, deve pagar o valor que o vendedor pede. A mesma coisa acontece com os outros alimentos que você come, com a roupa que

you use, with the light that illuminates your house at night, with the water that you use to take a bath and with the telephone that you use to talk to your friends. As you can see, everything has a price that is measured in money. And since the price is a common measure, expressed by banknotes and coins, it is possible to compare the value of different goods and services.

It is also possible to save money to use it in other ways. People work and, for their work, receive a payment in money. This payment is called a salary. With the salary that they receive, people pay for food, clothes, the place where they live, school, light, water and all the other things that they need. So, after all these expenses, there is some money left over, which they save in a bank, making a savings plan to use in the future. It can be to buy a new car, to travel, to pay a doctor if they get sick, or even to start their own business, like an ice cream parlor, a restaurant or a shoe factory, and so on to earn more money.

\*

The narrative above is the same story, with small variations, in the manuals of monetary economics<sup>115</sup>. Its author is eventually attributed to Adam Smith, but, as with any myth, it is renewed every time it is told, having many versions and variations. This myth is part not only of common sense about money, but also forms the basis of many theories and scientific analyses about it.

Some important points of the narrative, common to other versions, need to be pointed out. The first of them is the recognition of barter as a primordial form of exchange to which money comes to substitute and facilitate, taking into account the difficulty of the coincidence of needs between the parties in barter. It is fundamental to note that, in the myth, money arises spontaneously as a solution of common agreement to facilitate exchanges, there is no agent who is responsible for its introduction into the sphere of economic exchanges. The version cited, perhaps trying to approximate the narrative to the Brazilian reality, also makes an unfortunate reference to the "discovery of Brazil" that conveniently ignores that many peoples lived on these lands for millennia and had their own exchange systems, none of them resembling the one described in the myth.

Another important point is in the description of the fundamental capacities of money as an intermediary of exchanges, a measure of value and a store of value, presented didactically in the last two paragraphs of the narrative. With this, the very notion of economic value becomes completely naturalized, to the point that it does not even need to be explained. But the establishment of this equivalence between exchanged objects does not have anything universal, being absent from the exchange forms of many peoples and traditional communities. The following comment

---

<sup>115</sup>Vide, por exemplo, Mankiw, 2016, ou Lopes & Rossetti, 2005, para um exemplo brasileiro.

de Schaden ilustra o estranhamento dos Guarani com relação a essa ideia: “[...] o Guaraní carece de um mínimo de previsão, bem como da noção de correspondência de valores nas transações comerciais (de onde a impossibilidade de lidar com dinheiro).” (Schaden, 1974 [1954]: 54). É preciso lembrar também que Bronislaw Malinowski, há mais de 100 anos atrás, já havia apontado a falácia da ideia de que o “homem primitivo” era dotado dessa racionalidade econômica relacionada ao valor das coisas, ao utilitarismo e à troca através do escambo (Malinowski, 1976 [1922]).

A cartilha do Bacen traz ainda outros pontos que quero destacar. Primeiro, ela casualmente naturaliza a venda da força de trabalho como mercadoria em troca de salário, fenômeno que, como se sabe, enfrentou muita resistência durante o surgimento do capitalismo industrial e ocupa lugar central em importantes estudos sobre o modo de produção capitalista (Marx, 2004 [1867]; Weber, 2004 [1904]). Segundo, introduz também uma explicação sobre a evolução das formas da moeda, passando pelos depósitos metálicos sob custódia dos ourives e incluindo assim no relato um mito secundário que trata da explicação sobre o surgimento dos bancos. Notamos assim que o mito da criação do dinheiro não é o único, mas sim um de muitos que fundamentam o funcionamento dos mercados capitalistas. Outro desses mitos que precisa ser mencionado é a noção de “desenvolvimento econômico” que, como já demonstrado pelo economista Celso Furtado (1974), prega a universalização de um padrão elevado de consumo já obtido nos países que ocupam posições centrais no sistema capitalista, mas que é insustentável do ponto de vista dos recursos materiais. O principal efeito dessa noção é assim retórico, no sentido de mobilizar os países periféricos a aceitarem a destruição de seus territórios e povos tradicionais com vistas a serem contemplados por esse desenvolvimento que nunca chega, sendo possível “[...] afirmar que a idéia de desenvolvimento econômico é um simples mito” (Furtado, 1974: 75).

Num raciocínio similar, Ailton Krenak pergunta, “Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?” (Krenak, 2019: 22). As respostas a essas perguntas só podem nos levar a questionar as próprias noções de “recurso natural” e “desenvolvimento sustentável” nelas mobilizadas, pois os recursos naturais são hoje, via de regra, explorados para o benefício de grandes corporações em detrimento da maior parte da população mundial, e o desenvolvimento sustentável é apenas uma tentativa de manter viva essa exploração a contrabalanceando com uma retórica de “sustentabilidade” que é mais postulada do que praticada. Para Krenak, “sustentabilidade” é um mito cujo principal resultado é apenas a manutenção do consumo e do egoísmo com uma nova embalagem, que se vende como mais ecologicamente correta (Krenak, 2020: 103-6). No fim, o que se sustenta é a conti-

nuidade da destruição de ambientes e da exploração de pessoas. Em consonância, diferentes povos tradicionais vêm, com cada vez mais frequência, denunciando como a retórica do desenvolvimento é usada para justificar violências e violações de direitos por parte daqueles que querem explorar seus territórios e vidas (Milanez et. al., 2021). Ainda que a resistência a projetos de desenvolvimento também seja importante para os Guarani (como no caso da Rumo), a escolha por focar no mito de criação do dinheiro aqui está ligada à ênfase num ponto de vista indígena sobre os mercados capitalistas, que percebe no dinheiro um de seus elementos centrais, aquele com o qual eles devem lidar cotidianamente para assegurar seu sustento.

Dada sua enorme difusão, é possível afirmar que esse é um dos mitos que funda e justifica o sistema monetário e de trocas que se espalhou pela superfície do planeta de maneira avassaladora, mais conhecido como capitalismo, mas que tenho chamado aqui de mercados capitalistas para ressaltar sua multiplicidade e heterogeneidade. Esse mito busca não somente explicar porque as coisas são do jeito que são, como também performá-las, para que continuem sendo assim. Ao ser endossado pela disciplina da economia, o mito adquire ainda mais força para formatar as economias e mercados reais de acordo com seus moldes, como Michel Callon (1998) bem mostrou ser o *modus operandi* da relação entre a disciplina econômica e as economias reais. Esse autor mostra também que, implicada no conceito de mercado, está a ideia de agências calculistas (*calculative agencies*), querendo dizer que os agentes envolvidos nos mercados agem sempre, como no mito, de forma calculista para atingir seus objetivos e maximizar seus retornos. Callon argumenta que, longe de serem formas naturais do ser humano, as agências calculistas (*calculative agencies*) que atuam nos mercados existem como resultado do discurso, das práticas e das ferramentas econômicas liberais, atualizando no mundo aquilo que postulam no âmbito da teoria econômica. Ou seja, são elas mesmas sustentadas por outro mito, que as coloca como a forma natural, racional e universal do pensamento humano. Mas o que Callon mostra é que não há separação entre uma economia concreta sobre a qual se age e as ferramentas e teorias econômicas que os agentes usam para guiar sua ação sobre essa economia concreta; as ferramentas e teorias contribuem de forma decisiva para moldar e definir a economia simplesmente pela forma como a medem (Callon, 1998). A grande hegemonia obtida pelas teorias econômicas liberais sobre a economia concreta pode até fazer com que muitas pessoas aceitem a premissa do cálculo econômico como parte da natureza humana, mas devemos lembrar que essa hegemonia é fruto de processos históricos específicos e que, ainda hoje, as economias de mercado capitalistas coexistem com outras formas econômicas que seguem outras lógicas, que têm outras formas de valorar as coisas e o mundo.

Esse problema dos valores, ou das medidas de valor, é outro cuja relação com o mito precisa ser abordada. Como dito acima, uma das funções do dinheiro às quais o mito naturaliza é justamente a de medida de valor. O dinheiro se coloca na sociedade como uma medida universal, capaz de valorar todas as coisas através de qualquer diferença imaginável, tornando comensurável aquilo que antes não era. Nas palavras de Callon:

O dinheiro é necessário acima de tudo – mesmo que esse ponto seja frequentemente negligenciado – para delimitar o campo de ações entre as quais a equivalência pode ser formulada. Ele torna comensurável aquilo que não o era antes. [...] Ele fornece a moeda, o padrão, a linguagem comum que nos permite reduzir a heterogeneidade, construir uma equivalência e criar uma tradução entre umas poucas moléculas de uma substância química e vidas humanas. [...] O dinheiro estabelece uma equivalência definitiva entre o valor de uma vida humana e o de investimento em redução de poluição. (Callon, 1998: 21-2, tradução nossa<sup>116</sup>)

É justamente essa capacidade insidiosa de substituir outros valores que diferencia o dinheiro nesse contexto. Contudo, embora no contexto dos mercados capitalistas o dinheiro seja tomado como equivalente à coisa trocada, ele não é capaz de substituir a totalidade das relações e significados muitas vezes sutis implicados nas coisas que compra. O dinheiro está sempre emaranhado em uma série de relações com coisas e pessoas (Callon, 1998: 34-6), porém, nas trocas comerciais mediadas apenas por dinheiro, essas relações são relegadas à invisibilidade. A vingança das coisas está no sentimento, típico da vida nas economias capitalistas, de insatisfação e perda de sentido da vida (Simmel, 1998: 8-9). Além disso, como David Graeber argumenta, é o papel do dinheiro como equivalente universal que permite o estabelecimento da diferença entre “valor” (no singular) comparável entre as mais diferentes coisas, de ordem econômica; e “valores” (no plural) vistos como únicos, não comparáveis, não equivalentes, de ordem moral, política, religiosa etc. (Graeber, 2013: 224).

Se a própria existência de valores diversos nos mais diferentes contextos não é prova suficiente da artificialidade da noção de um valor universal comparável medido pelo dinheiro, podemos tomar o trabalho de Horacio Ortiz (2013) como evidência de que esse valor universal está ancorado em uma série de pressupostos e é mobilizado de formas muito diversas. Esse

---

<sup>116</sup>No original: “Money is required above all - even if this point is often overlooked - to delimit the circle of actions between which equivalence can be formulated. It makes commensurable that which was not so before. [...] It provides the currency, the standard, the common language which enables us to reduce heterogeneity, to construct an equivalence and to create a translation between a few molecules of a chemical substance and human lives. [...] Money establishes an ultimate equivalence between the value of a human life and that of investment in pollution abatement.”

autor mostra como as práticas de analistas dentro dos mercados financeiros, embora se pretendam técnicas e sem ligação com valores morais ou políticos, estão de fato ancoradas em ideais de mercados eficientes, de criação de valor econômico, e em formas de hierarquizar e precificar diferentes ativos e assim alocar recursos financeiros. O trabalho dos mercados financeiros, longe de ser puramente técnico, passa também por muitas questões em que a noção de valor é empregada não somente em seu sentido econômico, mas também em sentidos claramente morais e políticos (Ortiz, 2013: 65-8, 75-6). O funcionamento desses mercados é justificado com base em uma série de valores e características naturalizados pelos mitos de origem dos mercados capitalistas: o crescimento econômico como forma de criação de valor, a eficiência inata dos mercados, a natureza calculista dos agentes econômicos, a ideia de que a persecução dos interesses individuais leva ao bem comum, a crença de que o preço em dinheiro é a melhor forma de se medir valor. Ao fim, Ortiz argumenta que “valor” não deve ser tomado como um conceito analítico, mas sim como um dado etnográfico, uma ideia com implicações técnicas, morais e políticas, que é usada pelas pessoas para dar sentido a suas ações (Ortiz, 2013: 66-7, 76-7). A valoração de coisas e pessoas, mesmo quando feita através do dinheiro, não é um processo técnico, mas sim envolve elementos de diversas ordens, como morais, históricos e políticos (Hart; Ortiz, 2014: 467).

Nesse mesmo sentido, é preciso lembrar também que a existência de mercados não é uma exclusividade das economias capitalistas e que diferentes mercados podem expressar valores diversos. Enquanto espaços físicos onde trocas são realizadas, os mercados existiram e existem em muitas sociedades com características peculiares. De fato, como Malinowski notou entre os nativos das Ilhas Trobriand, há tantas nuances e gradações entre os diferentes tipos de troca que poderíamos chamar de comerciais ou não-comerciais “(...) que é impossível estabelecer uma separação rígida entre eles” (Malinowski, 1976 [1922]: 142). Clifford Geertz, escrevendo sobre os bazares da cidade de Sefrou, no Marrocos, observou que eles são “[...] um sistema característico de relações sociais centradas ao redor da produção e consumo de bens e serviços – isto é, um tipo particular de economia [...]” na qual a informação é intensamente valorizada justamente por ser escassa e mal distribuída (Geertz, 1978: 29, tradução nossa<sup>117</sup>). Nada nesses mercados tem um preço pré-definido, tabelado, visível numa etiqueta. O preço das coisas é sempre estabelecido na relação entre um comprador e um vendedor específicos, através de muita negociação, e por isso a informação é tão valiosa. Outros autores, em diferentes contextos etnográficos, enfatizam também a importância das especificidades das re-

---

<sup>117</sup>No original: “[...] a distinctive system of social relationships centering around the production and consumption of goods and services - that is, a particular kind of economy [...]”

lações entre pessoas e de questões culturais e políticas para a formação de diferentes mercados, bem como as diferentes escalas de valoração em jogo (ver Bestor, 2004; Guyer, 2004; entre outros). Os próprios mercados capitalistas, embora criados buscando seguir a imagem do mercado do mito, são também experimentos imbricados em questões políticas e valores diversos, que tem regras claras quanto a quem pode participar deles e de que forma (Callon, 1998: 19-23; Ortiz, 2013: 70-1).

A ideia de mercado como o conjunto de todas as trocas efetivas e possíveis, submetida a hegemonia dessa lógica calculista e que englobaria todos esses mercados particulares, está diretamente conectada com a doutrina da economia liberal e o mito de criação do dinheiro (Callon, 1998). Seguindo o argumento de Callon, o mito da criação do dinheiro performa e explica porque o dinheiro, como o conhecemos hoje nas economias capitalistas, é uma coisa inerentemente neutra do ponto de vista das trocas, produzindo um efeito positivo no sentido de facilitá-las e possibilitar a emergência do livre mercado como abstração. A partir dessa história, o dinheiro, o mercado, suas funções e características econômicas, se tornam fenômenos naturais, que nascem necessária e inevitavelmente da própria interação social.

Seria difícil achar um antropólogo contemporâneo que aceite o mito da origem do dinheiro (Hart; Ortiz, 2014: 471). Esse mito pressupõe a existência das mesmas trocas para as quais o advento da moeda deveria ser a condição de possibilidade. O que o mito propõe é que os resultados de uma economia monetizada são os mesmos do modelo ideal do escambo. Porém, há inúmeros relatos históricos e antropológicos que descrevem sociedades sem dinheiro ou mercado, em que as trocas seguem uma lógica completamente diversa da naturalizada por esse mito, e em que aquilo que se chama de “economia” está claramente imbricado com uma série de outras relações e motivações que, sob o prisma do mito, seriam consideradas não-econômicas (Polanyi, 2000 [1944]; Sahlins, 1972). Tratam-se de “economias da dádiva”, conceito consagrado na literatura antropológica a partir da noção de dádiva elaborada por Marcel Mauss e amplamente utilizado para agrupar e analisar conceitualmente uma gama diversa de fenômenos de troca que, contudo, também guardam entre si semelhanças. O conceito de “economias da dádiva” trata, em suma, de formas de troca regidas pelo princípio da reciprocidade, em que toda transação ou troca implica em outra transação futura, e assim sucessivamente, ligando as partes da troca uma a outra numa relação duradoura. Nessa perspectiva, as coisas ao circularem entre pessoas carregam consigo partes destas pessoas tendo, por isso, um poder de agência particular (Mauss, 2003 [1923]). Os aspectos econômicos da vida das pessoas se encontram assim profundamente imbricados com as relações sociais como um todo. A existência de trocas que seguem a lógica da dádiva não é uma exclusividade dessas sociedades, mas sim

acontece também nas sociedades em que impera o princípio de livre mercado, simultaneamente (e por vezes se confundindo com) as trocas monetárias de mercadorias, como nos exemplos da venda de artesanato pelos Guarani relatados no capítulo anterior.

Tratar a narrativa sobre as origens da moeda como um mito não é uma ideia totalmente nova. Christine Desan (2014) já o fez de alguma forma em seu livro *Making Money*, no qual ela aponta a falácia dessa história e, para se contrapor, procura descrever os processos históricos de emissão de moedas e como esses processos se transformaram ao longo dos séculos, tendo como caso exemplar a Inglaterra. Embora ela não use tanto a palavra “mito”, mas sim “histórias de criação” (*creation stories*), a leitura dela é bastante categórica no sentido de que se tratam de narrativas fictícias que buscam justificar – e não explicar – a origem e funcionamento do dinheiro moderno. A autora nos mostra que dessas narrativas são derivadas algumas das características que se entendem por fundamentais do dinheiro, como a ideia de que ele é um instrumento neutro, um assunto privado, e que as instituições monetárias não têm efeitos reais sobre a economia. Nesses mitos, a economia monetária (ou o mercado) funciona exatamente da mesma forma que funcionaria uma economia não-monetária, onde tudo fosse feito através de escambo (Desan, 2014: 24-37).

A extensão e ampla aceitação desses mitos no mundo moderno é impressionante. Pensadores tanto de direita quanto de esquerda tendem a convergir para um consenso quando o assunto é as características essenciais do dinheiro. Nesse consenso, o dinheiro é tido como algo neutro, um equivalente universal, que facilita, expressa e/ou mascara relações entre objetos sem fazer ele mesmo parte dessas relações (Desan, 2014: 23-4). Nas palavras da autora:

Numa concordância despercebida, o recurso óbvio para os estudiosos críticos que entendem o dinheiro como um “véu”, um golpe e uma quimera é botá-lo de lado, ir além dele e ver através dele. A tendência deles, em outras palavras, é buscar em outro lugar o funcionamento real da modernidade e as relações de poder que a animam [...] Note como a oposição binária que apresenta o mercado como real e o dinheiro como informação (ou alternativamente, dinheiro como ilusão) se baseia na história de criação escrita para o dinheiro. O dinheiro deriva da convenção, e a convenção é imaterial, “sem custo”, ou “sem cor”. Ele é o resultado de atividades descentralizadas por oposição a um projeto coletivo. Enquanto o último, pela sua organização de participantes, definiria o valor de uma maneira que tem materialidade, o primeiro define os termos do valor apenas como conhecimento; informação (ou ilusão) é gratuita. (Desan, 2014: 36, tradução nossa<sup>118</sup>)

<sup>118</sup>No original: “In unwitting consonance, the obvious recourse for those critical scholars who understand money as a “veil,” a con, and chimera is to lift it aside, to get beyond it, and to see through it. Their inclination, in other words, is to find somewhere else the actual workings of modernity and the power relations that animate it [...] Note how the binary that casts the market-as-real and money-as-information (or alternatively, money-as-illusion) draws from the creation story written for money. Money stems from convention, and convention is immaterial, “costless”, or “colourless.” It is the result of decentralized activity as opposed to a collective project. While the

O mito da criação do dinheiro convenientemente omite a forma como o dinheiro de fato é feito no sistema capitalista. Longe de brotar direta e naturalmente das necessidades da sociedade, nosso dinheiro é projetado e emitido por estados e bancos, que não aparecem no mito ou aparecem como uma consequência do dinheiro, não como seus criadores. Esses atores influenciam através de diferentes políticas e mecanismos a oferta e o valor do dinheiro. O modo de fazer dinheiro dominante nas sociedades e mercados capitalistas atuais se baseia na valorização e no incentivo à atividade individual e privada, em detrimento de um possível interesse coletivo que poderia estar na base da emissão desse mesmo dinheiro.

Diferentemente da narrativa estabelecida no mito, há muitos tipos diferentes de mercados, de dinheiros, e de formas de estabelecer equivalências (cf. Bohannan, 1955; Verger; Bastide, 1992 [1959]; Strathern, 1992; Gregory, 2005 [1997]; entre outros). O dinheiro não é algo que, por si só, leve necessariamente à criação de mercados, divisão de trabalho, padronização de escalas de valor e aumento na quantidade de trocas (Polanyi, 2000 [1944]: 76-9). Há casos de sociedades em que o dinheiro circula de forma a confundir as separações entre economias de dádiva e as economias capitalistas, baseadas na lógica de mercado. Os mercados reais, como dito anteriormente, também são entre si muito diversos e neles o dinheiro pode coexistir com inúmeras formas diferentes de valoração. Jane Guyer (2004), por exemplo, tratando de um contexto na Nigéria, relata que há ali diferentes termos para pensar a relação entre preço em dinheiro e valores. A autora mostra como esses conceitos se aplicam a uma situação concreta em que muitas pessoas buscavam comprar combustível escasso num posto de gasolina, sem que essa compra tenha sido regulada por um mecanismo como o aumento do preço diante da demanda em muito superior a oferta, mas sim por outros valores, percepções e formas de pagamento não-monetárias próprias desse contexto (Guyer, 2004: 101-14). Vê-se que, mesmo em relação com mercados capitalistas e com o dinheiro moderno, formas de uso do dinheiro que desviam da lógica dos mercados capitalistas podem ser adotadas. Os Guarani, como espero ter mostrado, são mais um exemplo desses desvios.

Diferentes formas de pôr em circulação e de dar valor ao dinheiro, levam a diferentes sistemas de troca, ou, se preferirmos, diferentes mercados. Nada no objeto ou no signo do dinheiro em si leva inexoravelmente a uma economia capitalista, assim como a nenhum tipo de economia em específico. O dinheiro não surge de um ideal de troca universal inerente à racionalidade humana (o escambo do mito), ele possibilita, de acordo com a forma como é feito, valorado e posto em circulação, que certas trocas específicas aconteçam. A maneira como as

---

latter would, by its organization of participants, define value in a way that has materiality, the former defines the terms of value only as knowledge; information (or illusion) is free.”

peças trocam bens e serviços numa economia qualquer depende não somente do valor que se dá a essas coisas, mas também das práticas existentes nesse contexto com relação ao uso e apropriação de recursos, bem como com relação aos atos de dar e receber (Desan, 2014: 38-9).

Ao investigar as origens históricas da libra esterlina na Inglaterra, Desan conceitualiza a fabricação de dinheiro como um projeto constitucional, levado a cabo por uma parte interessada (*stakeholder*)<sup>119</sup> que se utiliza de uma posição central em determinada comunidade para valorar as contribuições de diferentes indivíduos de uma forma comum. O dinheiro, portanto, expressa antes de mais nada os padrões de valor dessa parte interessada, e, ainda que outros padrões possam com ele coexistir, um de seus objetivos é se tornar um padrão de valor uniforme e dominante dentro do território onde é utilizado (Gregory, 2005 [1997]: 14-5). O valor do dinheiro é político e expressa os valores dos poderes dominantes, que tendem a impô-los sobre outros. Dinheiro é assim uma forma – bastante eficiente, diga-se de passagem – de governar, um instrumento que facilita a distribuição de recursos em determinada comunidade e assim afeta as relações entre todos que dela fazem parte (Desan, 2014: 42-3). Diante dessa ideia do dinheiro como ferramenta de governo, a atitude dos Guarani de apontar os perigos e tentar evitar que a busca e o uso dele orientem suas vidas pode ser lida também como uma estratégia para não se deixarem governar (Clastres, 2003 [1974]; Scott, 2009). Se o dinheiro é uma ferramenta para alocar recursos e governar (Desan, 2014), os Guarani estão praticando uma forma de autogestão ao assumirem o controle do CI-PBA e dos recursos que ele aporta cujos beneficiários são suas próprias comunidades. Ao mesmo tempo, ao usarem esses recursos para fortalecer sua agricultura tradicional e consolidar as retomadas de seu território, buscam, no seu cotidiano, depender menos de dinheiro para o seu sustento, o que não contradiz um interesse na continuidade de certas relações monetárias que lhes permitem acessar determinadas coisas que valorizam.

O que sustenta, ao menos inicialmente, um sistema monetário numa comunidade é o fato de que os membros dessa comunidade têm uma obrigação comum (impostos, aluguel, tributos, prestação de serviços) para com a parte interessada (*stakeholder*) que cria o dinheiro, e

---

<sup>119</sup>Tanto é assim, que a condução do Bacen e a definição sobre os rumos da política monetária são historicamente uma das mais importantes tarefas do governo brasileiro e do governo de qualquer estado-nação contemporâneo, ainda que o modo como isso é feito escape a compreensão da grande maioria das pessoas. A autonomia do Bacen com relação ao governo federal, estabelecida por lei em 2021, é sob essa luz uma medida que procura apagar a origem do dinheiro em um projeto político, corroborando a narrativa do mito e indo na contramão da percepção de que a política monetária é um assunto que diz respeito a sociedade como um todo. Essa medida, bem como outras no sentido da privatização e autonomia financeira do Bacen, são claramente baseadas nos preceitos do mito de criação do dinheiro, de que o dinheiro é um objeto neutro e sua emissão e controle devem ser alvo de um conhecimento técnico e não de um debate político.

essa obrigação pode ser quitada através desse dinheiro. É o que Desan, simplificando, chama de “valor fiscal” (Desan, 2014: 44). De forma inversa, a saída da parte interessada dessa posição central pode acarretar na perda de valor e fim da circulação do dinheiro, como ocorreu quando o império romano, que tinha sua moeda circulando no território da Inglaterra, se retirou desse território no século V. Passaram-se séculos antes que a Inglaterra voltasse a ter uma economia monetizada, o que veio a acontecer a partir do crescimento do poder dos reis e senhores feudais que passaram a cunhar as próprias moedas (Desan, 2014: 39, 50-7). Caso alguém possuísse ouro ou outros metais preciosos para serem cunhados, a coroa cobrava uma taxa das pessoas interessadas em transformar esses metais em moeda. Fica claro assim como a posição da parte interessada (*stakeholder*) é fundamental para o surgimento, emissão e circulação das moedas. É somente através de sua omissão nos mitos de criação que é possível conceituar o dinheiro como algo neutro que emerge naturalmente nas relações entre indivíduos que querem trocar seus excedentes.

Embora inicialmente a cunhagem das moedas fosse uma exclusividade desses poderes centralizados, através de um complexo processo histórico, jurídico e econômico descrito em detalhes por Desan (2014) que não reproduzirei aqui, a coroa inglesa abdicou do direito exclusivo de emitir as moedas que circulavam no país, passando esse direito para bancos (privados ou não), que emitiam essa moeda (muitas vezes já na forma de papel-moeda, trocável por metais preciosos) e a emprestavam à coroa e outros interessados com juros, na expectativa de um lucro futuro. Criou-se assim um incentivo à emissão de moeda e a economia inglesa cresceu e atingiu níveis de liquidez nunca antes atingidos. O custo foram as cada vez mais frequentes crises financeiras e necessidades de recalibramento do valor do dinheiro, por parte da coroa. Esse modelo de emissão de moeda pouco a pouco triunfou não só na Inglaterra como em todo o mundo, e é a base da atual política monetária de muitos países, como o Brasil. Os estados se encontram hoje tão endividados com esses bancos privados que praticamente não tem força para regular mais suas atividades (Dowbor, 2017: 78). Os bancos se juntam assim aos estados na condição de *stakeholders* das moedas que hoje circulam pelo mundo, mas, ao mesmo tempo, mantêm sua condição de entidades privadas que podem e devem apenas seguir seus próprios interesses, não tendo nada a ver com o interesse público.

O que esse processo histórico evidencia, mais uma vez, é que o dinheiro não deriva das trocas, ele as possibilita e molda a forma como serão feitas de acordo com as regras e interesses de quem o faz. A criação de um incentivo à emissão de moeda através da cobrança de juros é a contrapartida no plano da engenharia financeira das noções de crescimento e desen-

volvimento econômico, centrais nos mercados capitalistas, e ambos expressam os padrões de valor dos estados e bancos que emitem e põem em circulação o dinheiro.

Vê-se assim que o dinheiro é um projeto coletivo de governança que implica a mobilização de recursos e afeta as relações entre todos que o usam. Ao emití-lo, os bancos têm o poder de afetar a alocação de recursos na sociedade, bem como estimulam o crescimento dos mercados capitalistas ao aumentarem a quantidade de dinheiro em poder das pessoas e empresas para consumo e produção de mercadorias e ativos financeiros. Exercem assim uma forma de governança sobre a economia mundial, difundindo seus padrões de valor sem que tenham que consultar ou prestar contas à sociedade. Possuem um poder assombroso sobre decisões de vida e morte de pessoas, seres e territórios, e seguem apenas suas próprias leis, justificadas por seu mito de criação e embasadas no discurso da disciplina econômica neoliberal.

### **Assetização e a era do capital improdutivo**

É um fato cada vez mais reconhecido por aqueles que estudam o assunto que a expansão dos mercados capitalistas na atualidade se faz sobretudo através da negociação de ativos financeiros. Por conta disso, autores como Kean Birch e Fabian Muniesa (2020) entendem que, para o estudo das economias capitalistas na atualidade, os processos mais interessantes não são os de mercantilização (ou seja transformação de coisas em mercadorias), mas sim os de assetização e financeirização, pois é principalmente através de ativos financeiros (*assets*) que esses mercados e seu capital se reproduzem e exercem seu poder sobre as pessoas e territórios.

Em sua forma negociável, os ativos financeiros são essencialmente títulos ou contratos que dão a seus detentores direitos que incidem sobre bens das mais diferentes ordens tais como: títulos da dívida pública (usados para financiar o funcionamento do estado), propriedade intelectual, depósitos bancários, infraestrutura (rodovias, ferrovias, terminais, usinas), bens públicos, fundos de investimento, obras de arte, planos de previdência, depósitos de minérios, florestas, informações pessoais, marcas, empresas, ou mesmo outros títulos e contratos da mesma natureza. “[...] [Q]uase qualquer coisa pode ser transformada em um ativo, dada a configuração técnico-econômica correta.” (Birch; Muniesa, 2020: 22, tradução nossa<sup>120</sup>). Embora não sejam em si equivalentes a dinheiro e sua liquidez (ou seja, sua capacidade de ser trans-

<sup>120</sup> No original: “[A]most anything can be turned into an asset given the right techno-economic configuration.”

formado em dinheiro) possa variar de caso a caso, o valor dos ativos financeiros é medido da mesma forma que tudo mais nos mercados capitalistas, através de cifras monetárias que podem variar imensamente. Ser dono de um ativo financeiro implica também no poder de limitar o acesso de outros a esse ativo, sendo a cobrança de “pedágio” para esse acesso uma das formas pelas quais se pode extrair renda de um ativo. O funcionamento prático dos ativos financeiros envolve processos complexos que passam pela mediação de bancos e outras corporações financeiras, equipes de advogados, juristas, acadêmicos, investidores, paraísos fiscais, governantes, legisladores, todos contribuindo de alguma forma para moldar o ambiente em que esses ativos são manipulados e como é feita a extração de renda (*rent*) a partir deles. O objetivo, contudo, continua sendo o mesmo identificado anteriormente na lógica dos mercados capitalistas: maximizar os retornos financeiros de quem possui e negocia esses ativos.

O professor e economista Ladislau Dowbor chama atenção para a importância de percebermos a diferença entre as formas de extração de valor monetário desses mercados financeiros e dos mercados capitalistas que tratam da produção e venda de mercadorias. Dowbor nota que na língua portuguesa em geral não usamos termos que diferenciem a renda advinda da produção da renda não-produtiva dos ativos financeiros. Esse autor propõe assim que incorporem o uso do termo “renda” para fazer referência a esse lucro improdutivo, chamado em inglês de *rent*, guardando o termo “renda” para falar das rendas advindas do trabalho e de processos produtivos, de forma equivalente ao termo inglês *income* (Dowbor, 2017: 159-60). Assim, o processo de extração de renda através de ativos e mercados financeiros é chamado por ele de “rentismo”.

Birch e Muniesa (2020: 1-3) argumentam que o conceito de “ativo” (*asset*) vem a tomar prevalência sobre o conceito de mercadoria para a compreensão dos mercados capitalistas contemporâneos. Assim como a ideia de mercadoria diz respeito não às coisas em si, mas sim à relação que se estabelece com alguma coisa, enfatizando a alienabilidade dessa coisa; a ideia de ativo financeiro também aponta para uma forma de se relacionar com as coisas. A forma de relação dos ativos financeiros enfatiza a obtenção de renda futura durável através da posse, utilização e especulação sobre esse ativo, não através de sua venda e muito menos de sua produção, como no caso da mercadoria. Nesse sentido, ele se assemelha a noção de “capital”, como os próprios autores reconhecem. Porém eles defendem o uso do termo “ativo” (*asset*) como uma maneira de enfatizar que se trata de um modo de relação e não de uma coisa substantiva, de uma riqueza ou de um fator de produção, como tende a ser o uso do conceito de capital (Birch; Muniesa, 2020: 3-4). Da mesma forma, termos como “capitalização” ou “financeirização” podem remeter ao processo de transformação de coisas em ativos financeiros, porém os

autores preferem o uso do termo “assetização” (*assetization*) para dar um escopo mais claramente definido a esse processo, por oposição a escopos mais amplos que poderiam ser associados aos termos anteriores (Birch; Muniesa, 2020: 4-5).

O conceito de ativo financeiro leva a ideia das agências calculistas apresentada anteriormente a um próximo nível. Não se trata mais simplesmente de maximizar os retornos e a busca de objetivos dos agentes econômicos em uma dada transação qualquer, mas sim de maximizar esses retornos no longo prazo através de uma estratégia calculada de ação no presente e no futuro. Um fator crucial aqui é que essa ação prescinde do ato de produção comumente associado à dinâmica dos mercados capitalistas, em que o lucro é obtido ao se vender uma mercadoria por um preço superior ao seu custo de produção. Ativos financeiros não são recursos que necessariamente contribuam para a produtividade da economia e a renda que eles proporcionam não envolve um processo de produção, mas sim de apropriação e transformação de coisas em ativos que permitam a extração futura de renda. A noção de futuro é fundamental aqui. O valor dos ativos financeiros está na renda futura que eles podem proporcionar e sua eventual negociação no presente se faz sempre tendo em vista essa expectativa futura (Birch; Muniesa, 2020: 7-8). Dito de outra forma, um ativo que não tenha capacidade de trazer renda futura não tem qualquer valor nos mercados capitalistas.

Obviamente, as coisas ainda precisam ser e são produzidas no mundo, seja como mercadorias ou de qualquer outra forma, mas não é mais esse processo de produção o principal responsável pela geração de valor nos mercados capitalistas financeirizados, esse valor é hoje produzido principalmente pela manipulação de ativos financeiros. As maiores empresas e corporações do mundo são hoje aquelas que terceirizam seus processos de produção, adquirem outras empresas e ativos, e focam suas estratégias na manipulação desses ativos que procuram dominar com exclusividade. Assim, embora extraiam a maior parte seus lucros de forma improdutiva a partir da especulação financeira sobre o preço de mercado de seus ativos, essas empresas também controlam, através desses mesmos ativos financeiros, a imensa maior parte dos mercados de comércio e produção de mercadorias, inclusive itens e serviços básicos como alimentação, saúde e educação (Dowbor, 2017: 100-10). Nas palavras de Dowbor:

[...] trata-se de corporações que controlam milhares de empresas, em dezenas de países e ultrapassando frequentemente a centena de setores de atividade econômica. São galáxias com capacidade extremamente limitada de acompanhamento interno, o que faz com que o resultado financeiro seja o único critério acompanhado, por exemplo, a partir da empresa “mãe” situada nos Estados Unidos ou na Suíça (Dowbor, 2017: 61).

Figura 6 - Portfólio de empresas da Cosan



Fonte: <https://www.cosan.com.br/nosso-portfolio/>

A anteriormente citada Rumo Logística, presente no território da TI Tenonde Porã, faz parte de um grupo empresarial que, se em quantidade não chega à realidade descrita por Dowbor, parece reproduzir a mesma estrutura de funcionamento e diversificação de investimentos. A Cosan, empresa que controla a Rumo, controla também uma série de outras empresas conforme esquema da figura 6. Dentre os muitos acionistas da Cosan, encontra-se a BlackRock, uma das maiores empresas de investimento do mundo<sup>121</sup>. A página de internet da Cosan apresenta a empresa reforçando alguns conceitos já pontuados neste capítulo, tais como: investimento em ativos; desenvolvimento da sociedade; geração de valor; sustentabilidade<sup>122</sup>. Tanto a Rumo como a Cosan têm ações negociadas na B3 (bolsa de valores localizada em São Paulo), sendo que a Cosan também tem negócios na bolsa de valores de Nova Iorque. A negociação dessas ações evidencia que as empresas estão inseridas nesse sistema corporativo mais amplo de que Dowbor fala.

Conforme um estudo do Instituto Federal de Tecnologia de Zurique (ETH), citado pelo mesmo autor, as mais ricas dessas empresas formam uma verdadeira “rede de controle corpo-

<sup>121</sup>Vide a notícia “Cosan (CSAN3): BlackRock passa a deter 5,5% das ações da companhia”, disponível em: <https://www.sunio.com.br/noticias/acoes-cosan-csan3-blackrock-participacao-evm/>. Acesso em 03 de outubro de 2024.

<sup>122</sup>Vide: <https://www.cosan.com.br/sobre-a-cosan/quem-somos/>. Acesso em 09 de julho de 2024.

rativo global”. Um número pequeno de atores concentra o controle sobre a imensa maior parte das grandes empresas do mundo, sendo as principais delas instituições financeiras (Dowbor, 2017: 51-3). Ainda que não exista entre essas empresas um projeto explícito no sentido de exercer o controle do sistema econômico e político mundial, o fato é que sendo tão poucas esse projeto sequer é necessário para que esse controle aconteça. Cito, mais uma vez, a formulação de Dowbor:

A grande realidade que sobressai da pesquisa do ETH é que nenhuma conspiração é necessária. Nesta articulação em rede, com um número tão diminuto de pessoas no topo, não há nada que não se resolva no campo de golfe no fim de semana. Esta rede de contatos pessoais é de enorme relevância. Sobretudo, sempre que os interesses convergem, não é necessária nenhuma conspiração para que os membros deste “clube de ricos” sejam defendidos solidariamente. Exemplos não faltam. Um deles é a batalha, já mencionada, para se reduzir os impostos que pagam os muito ricos, para evitar taxaço sobre transações financeiras, ou ainda para evitar o controle dos paraísos fiscais. (Dowbor, 2017: 49-50)

Quando necessário, essas empresas dos mercados financeiros dispõem ainda de uma série de instituições que articulam os interesses do setor e podem representá-los diante de estados, parlamentos e outras organizações internacionais (Dowbor, 2017: 79-81). Exercem assim uma influência política que nenhum outro grupo na sociedade mundial é capaz de equiparar. Sua influência também se espalha por uma série de outros mecanismos e espaços onde se fazem presentes, como nos grandes meios de comunicação; no debate acadêmico; através da captura, processamento e uso de dados pessoais; do investimento na dívida pública dos estados; impondo através do poder financeiro seu modelo de negócios a todas as empresas e pessoas (Dowbor, 2017: 120-30). Na relação com os estados, essa influência por vezes leva esses próprios estados a adotarem termos, métodos e lógicas próprias desses mercados financeiros, passando a tratar pagadores de impostos como investidores, orçamento público como fundo de investimento, bens públicos como ativos financeiros, serviços públicos como retorno do investimento (Birch; Muniesa, 2020: 20).

Ao mesmo tempo, a produção de um excesso de complexidade e a falta de transparência sobre as atividades e o funcionamento dessas grandes empresas através de mercados financeiros, aos quais a grande maioria das pessoas não têm acesso nem capacidade de influenciar, facilita que seu poder se perpetue sem encontrar grandes resistências (Dowbor, 2017: 165). Eventuais tentativas de trazer o dinheiro e o sistema financeiro mundial para o palco do debate público enfrentam enorme resistência desse mesmo sistema.

Essa concentração de poder político e financeiro nas grandes empresas se reflete também numa concentração de renda entre a população mundial. A título de ilustração, os oito indivíduos mais ricos do mundo detêm a mesma riqueza monetária que a metade mais pobre da população mundial; e desde 2015 o 1% mais rico da população mundial têm mais recursos financeiros do que todo o resto das pessoas no mundo. O Brasil não foge a esse padrão, sendo considerado pelas métricas econômicas um dos países mais desiguais do mundo (Dowbor, 2017: 22-9).

Em resumo, os estudos acima citados mostram que os processos de assetização e o rentismo do capital improdutivo afetam as pessoas de diversas formas: travando novos investimentos na economia real, se apropriando de recursos através de mecanismos de endividamento, especulando com os preços de bens essenciais para a população mundial, sequestrando recursos de políticas sociais para o pagamento da dívida pública, incentivando a exploração de toda e qualquer vida e território para a produção de mercadorias, ativos e lucro. Os mercados capitalistas financeiros exercem essa ampla influência porque o dinheiro e os ativos com os quais especulam mexem com a alocação de recursos reais, e as cifras movimentadas são de uma escala quase incompreensível para o cotidiano das pessoas, que se veem incapazes de influenciar esses processos.

Os Guarani se veem cercados, territorialmente e em seu modo de vida, pelos mercados capitalistas e seus projetos de exploração e inclusão financeira. A pressão pela expropriação e exploração dos territórios, junto com as investidas no sentido da integração financeira dos Guarani sob a justificativa de melhoria na qualidade de vida, são dois dos fios que podemos seguir para tentar enxergar os caminhos que ligam os mercados capitalistas financeirizados ao cotidiano desse povo indígena. Por outro lado, as questões que se apresentam a eles são de outra ordem: como obter seu sustento, perpetuar suas famílias e comunidades, fortalecer seu modo de vida e valores num contexto de cerco e pressão dos mercados capitalistas, andar ao mesmo tempo pelos caminhos do *nhandereko* e dos não-indígenas. A presença ou não do dinheiro, as variações em sua quantidade e disponibilidade ao longo do tempo podem afetar de formas drásticas as respostas que cada pessoa e família dará a essas questões e a forma como utilizará o próprio dinheiro. Do ponto de vista guarani, o dinheiro é, portanto, um elemento central que permeia sua experiência no mundo dos mercados capitalistas. Como medida do valor de todas as coisas que estabelece equivalências entre, de um lado, vidas e territórios e, de outro, investimentos em ativos, o dinheiro nos permite de alguma forma enxergar essa ponte entre as vidas guarani e os mercados capitalistas contemporâneos. Decisões tomadas nesses mercados afetam diretamente as vidas guarani, como de todas as pessoas, seja com relação a

exploração e disponibilidade de territórios, as flutuações de preços de alimentos e outras mercadorias, a disponibilidade e valor de políticas sociais e outras fontes de renda. A quantidade de dinheiro a qual os Guarani têm acesso, mesmo se somarmos todas as famílias num território como a TI Tenonde Porã, é irrisória se comparada às cifras movimentadas pelo sistema bancário e pelos grandes atores do capitalismo financeiro<sup>123</sup>. É impossível para os Guarani (ou para qualquer comunidade tradicional) influenciar diretamente esses mercados através do dinheiro.

Contudo, o dinheiro pode ser usado para possibilitar outras formas de ação e resistência na relação com os mercados capitalistas, como os Guarani fazem cotidianamente ao aplicar os recursos do CI-PBA (ou de outras fontes) para o fortalecimento do *nhandereko*, ou como fizeram no exemplo de sua relação com a Rumo, comprando ações para entrar em sua assembleia e influenciar com suas palavras a decisão da empresa. Pois se os trens e a linha férrea que cortam o território guarani são para a Rumo um ativo que lhe dá retorno financeiro, a imagem pública que projeta também é um ativo dessa empresa. E como a Rumo é uma empresa de capital aberto, ela é em si também um ativo para quem investe nela comprando ações. Esse investidor, ao comprar ações da Rumo, está preocupado com o valor de mercado delas, valor que é composto não só pelas atividades da empresa, mas por sua imagem e sua reputação. É por isso que a participação pontual dos Guarani na assembleia da Rumo para denunciar o descaso da empresa foi capaz de surtir um grande efeito, porque, além de chamar a atenção de tomadores de decisão para um fato que talvez ignorassem, demonstrou potencial de afetar diretamente a imagem da empresa e conseqüentemente seu valor como ativo nos mercados financeiros. Embora haja um desequilíbrio de forças quando se trata dos mercados capitalistas em que o valor assume invariavelmente a forma de cifras monetárias, os Guarani demonstram ter outras formas de resistir a esses mercados, inclusive mobilizando o dinheiro a que têm acesso para esse fim. O dinheiro, do ponto de vista do *nhandereko*, não possui valor intrínseco e, portanto, não faz sentido acumulá-lo ou adotá-lo como medida para o valor de outras coisas, mas tão somente mobilizá-lo para a obtenção de recursos que possam fortalecer a presença no território, o modo de vida tradicional e seus valores.

---

<sup>123</sup>A título de ilustração, nota do Banco Central para a imprensa, datada de 08 de março de 2024, informa que “O saldo dos títulos emitidos por instituições financeiras alcançou R\$4,3 trilhões [...]” enquanto o saldo das cotas de fundos monetários atingiu R\$4,8 trilhões. Não tenho números quanto a renda total existente no território da TI Tenonde Porã, mas certamente está na ordem dos milhares, não dos trilhões. Fonte: [https://www.bcb.gov.br/content/estatisticas/hist\\_estatisticasmonetariascredito/202402\\_Texto\\_de\\_estatisticas\\_monetarias\\_e\\_de\\_credito.pdf](https://www.bcb.gov.br/content/estatisticas/hist_estatisticasmonetariascredito/202402_Texto_de_estatisticas_monetarias_e_de_credito.pdf), acesso em 12 de março de 2024.

## Inserções em circuitos antropológicos

Enquanto signo e objeto amplamente presente no cotidiano das pessoas que vivem em meio a mercados capitalistas, o dinheiro já foi alvo de inúmeras reflexões acadêmicas e artísticas. Ainda no século XIX, Simmel enxergou na economia monetária uma instância mediadora das relações entre pessoa e posse, caracterizada por sua total objetividade e ausência de qualidade em si mesma (ausência de valor de uso). O dinheiro, inútil por si só, pode ser trocado por qualquer outra coisa, de qualquer qualidade imaginável; aí reside seu valor, dotado de um caráter impessoal e genérico, por oposição a outros valores específicos (Simmel, 1998 [1896]: 24-5). Mas para que esse valor do dinheiro se imponha sobre outras escalas de valor não-monetárias é preciso uma cultura de confiança nos números que vai lenta e reciprocamente sendo inculcada nas pessoas através do próprio uso do dinheiro (Simmel, 1998 [1896]: 36-7). O valor do dinheiro não é inato nem óbvio, é preciso aprender a usá-lo e valorá-lo. E uma vez que seu valor seja incorporado, como o dinheiro se apresenta como a única constante na relação com as mais diferentes coisas, fica fácil ignorar que as coisas e as relações de troca ainda possuem aspectos e envolvem valores que não podem ser expressos em termos de dinheiro. É para isso que a obra *Zero real*, do artista plástico Cildo Meireles<sup>124</sup>, volta nossa atenção ao estampar o valor zero em notas de dinheiro e associar a ele a imagem de grupos que de alguma forma recusam os mercados capitalistas e por isso são desvalorizados por eles.

Apresentada a seguir, a obra consiste na impressão de uma nota de dinheiro, criada pelo artista, com o valor nominal de zero. Produzida em 2013, a obra é uma sequência de obras anteriores do mesmo autor, denominadas *Zero cruzeiro* e *Zero dólar*; todas essas obras fazem parte de um projeto do artista denominado “Inserções em circuitos antropológicos”. *Zero cruzeiro* em particular estampa as mesmas imagens utilizadas em *Zero real*, porém com uma estilização diferente, condizente com a nota de cruzeiro, moeda então vigente no Brasil. As imagens contidas nas notas de *Zero real* e *Zero cruzeiro* mostram um indígena Kraho<sup>125</sup> e um interno de um hospital psiquiátrico. O objeto dinheiro é subvertido pelo artista nessas obras, pois uma nota de dinheiro sem valor numérico perde seus propósitos fundamentais de

---

<sup>124</sup>Além de ser um dos mais brilhantes artistas do Brasil e do mundo, Cildo Meireles possui uma conexão histórica e familiar com o indigenismo. Cildo é filho de um indigenista do SPI (homônimo a ele), sobrinho de Chico Meirelles e primo de Apoena Meirelles, ambos também servidores, já falecidos, do órgão indigenista do estado brasileiro (Fraga; Urano, 2013; Freire, 2008).

<sup>125</sup>A foto do indígena Kraho usada nas obras foi tirada pelo pai de Cildo, que, dentre outras coisas, trabalhou ativamente no reconhecimento e garantia do território desse povo indígena (vide nota anterior) (Fraga; Urano, 2013; Freire, 2008).

instrumento de troca e de reserva de valor, tornando-se assim um potente comunicante da medida de valor atribuída aos entes representados em suas faces. Como medida de valor, *Zero real* sugere que o dinheiro tem o potencial de desvalorizar coisas e pessoas, levando seu valor em direção ao zero. Os entes representados na nota de *Zero real* (o “índio” e o “louco”) como estereótipos preconceituosos no imaginário do senso comum, são ao mesmo tempo aqueles que vivem sem dinheiro e que não tem valor perante os mercados capitalistas.

Figura 7 - *Zero real*, de Cildo Meireles. Impressão offset sobre papel moeda.



Fonte: ArtRio (<https://artrio.com>).

Ao associar a imagem de um indígena a um valor inexistente e a um objeto inútil (uma nota de dinheiro que não pode comprar nada), essas obras sintetizam um ponto de vista sobre os povos indígenas: povos que inexistem ou que não têm valor quando o assunto é dinheiro e produtividade, que têm eles mesmos muito pouco acesso a dinheiro, que precisam ser educa-

dos ou transformados para poderem participar da sociedade. Povos cuja riqueza, uma vez que não é reconhecida em forma monetária, pode ser expropriada de forma legítima e sem peso na consciência. Para os Guarani, como o dinheiro é associado aos não-indígenas e seu modo de vida, o ponto de vista sobre si mesmos exemplificado através de obras que simulam ser dinheiro é, por consequência, o ponto de vista desses não-indígenas e seu modo de vida.

Por outro lado, as obras também logram sintetizar a visão de muitos povos indígenas sobre o dinheiro: algo que em si não possui valor, cuja obtenção não se apresenta como um objetivo de vida ou de ação econômica, que tende sempre ao zero, tanto porque sua função é ser trocado por outras coisas quanto porque, em geral, eles têm muito pouco acesso a ele se comparados com os não-indígenas, e assim o pouco dinheiro que têm rapidamente se acaba.

Apresentei a algumas pessoas guarani a nota de *Zero real* no contexto da compra de peças de arte(sanato)<sup>126</sup> indígena. A reação que obtive foi de muitas risadas. Não expliquei nada sobre a origem da obra e nem as pessoas me perguntaram, para elas isso não parecia ser relevante. As pessoas rapidamente entenderam que se tratava de uma brincadeira, aparentemente uma que fez sentido para elas, talvez por ecoar sua própria visão sobre o valor do dinheiro. Pois, em síntese, a mensagem transmitida por *Zero real* é a mesma crítica que o modo de vida guarani faz constantemente ao dinheiro: ele não tem valor em si.

O dinheiro é um objeto cujo poder de troca está na sua quantidade, no seu valor nominal<sup>127</sup>. As notas de valor zero são, por isso mesmo, absurdos, não-dinheiros, já que possuem uma quantidade nula daquilo que as define. Nas economias de mercado capitalistas, o preço em dinheiro é a forma pela qual agentes calculistas se relacionam e trocam. Um dinheiro de valor zero, contudo, não se presta a estabelecer essas relações, sugerindo implicitamente a possibilidade de outras formas de se relacionar entre as pessoas e coisas. Nesse mesmo sentido, o pouco interesse e dedicação dos Guarani ao estabelecimento dos preços das coisas que vendem reflete de alguma forma a não incorporação dessa lógica do valor quantitativo e, portanto, do valor específico do dinheiro. Mesmo quando buscam, usam e de alguma forma reconhecem o valor do dinheiro como meio para obter outras coisas que querem e das quais precisam, os Guarani parecem valorar o dinheiro de uma maneira mais qualitativa e genérica, sem demonstrar preocupação em maximizar a quantidade de dinheiro que acessam nem se ater demais ao fenômeno do preço (que expressa esse valor quantitativo).

<sup>126</sup>O termo “artesanato” é amplamente empregado tanto pelos *jurua* quanto pelos próprios Guarani para se referir às peças produzidas pelos indígenas. Sem querer entrar aqui em discussões sobre a separação entre “artesanato” e “arte”, me parece que muitas das peças produzidas pelos Guarani deveriam ser chamadas pelo segundo termo.

<sup>127</sup>Ainda que tratemos de moedas diferentes, como o real e o dólar, a existência de um mercado de câmbio de moedas implica na conversibilidade de uma em outra, de modo que suas diferenças qualitativas podem ser transformadas em quantitativas.

Figura 8 - *Zero dólar*, de Cildo Meireles. Litografia offset sobre papel moeda



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural (<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/>).

As notas de dinheiro de valor zero possibilitam de alguma forma questionar a confiança no dinheiro e “[...] restaurar um *espaço para a incredulidade no dinheiro* [...]” (Hermann, 2023: 84, grifos no original). Nesse sentido, é importante que aparentem ser uma reprodução fiel de uma nota de dinheiro, para que possam ser eficazes em gerar esse estranhamento de um dinheiro sem valor que leva a questionar o valor do dinheiro (Hermann, 2023: 81). Por serem a reprodução de um objeto de uso frequente e cotidiano, são capazes de gerar algum sentimento ou reação em toda e qualquer pessoa que com elas tenha contato, independentemente de seu reconhecimento como obras de arte. Assim, embora se trate reconhecidamente de obras de arte, não são obras destinadas a museus e cuja eficácia depende de seu reconhecimento enquanto tal. A eficácia simbólica das notas de valor zero está atrelada à eficácia do próprio dinheiro. A única possibilidade de não causarem uma reação é diante de pessoas que não conheçam e lidem com dinheiro, ou ao menos com a moeda em questão.

Figura 9 - *Zero cruzeiro*, de Cildo Meireles. Litografia offset sobre papel moeda



Fonte: Enciclopédia Itaú Cultural (<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/>).

A imagem de *Fort Knox*<sup>128</sup> estampada na nota de *Zero dólar*, nos lembra ainda que a relação do dinheiro com um lastro metálico já não mais opera no capitalismo pós 1971<sup>129</sup>. Desprovido de sua função de lastro, o ouro contido em *Fort Knox* assume o papel de uma “heterotopia de mercado” ou ainda uma “reserva de imaginação do dólar” (Hermann, 2023: 88-90). A ideia de heterotopia aponta no sentido de que esse local estabelece relações virtuais com o mercado, nesse caso a relação virtual de um lastro estável e confiável, uma reserva

<sup>128</sup>*Fort Knox* é conhecido por ser o local que guarda, dentre outras coisas, a maior parte das reservas de ouro dos Estados Unidos que, até 1971, serviam como lastro metálico do dólar.

<sup>129</sup>Nesse ano, Richard Nixon, então presidente dos Estados Unidos, decidiu acabar com a conversibilidade do dólar em ouro. Essa conversibilidade era na época considerada uma das bases do sistema monetário internacional, e a decisão de Nixon deu início a uma era em que o valor do dólar e das demais moedas deixou de possuir lastro metálico e passou a ser unicamente fiduciário.

imaginária que permite ao dólar se reproduzir indefinidamente. O zero impresso nas notas criadas por Cildo nos lembra assim também que o valor intrínseco dessas moedas é de fato zero, intuição que se revela sobretudo diante do conhecido fenômeno da inflação monetária. Não é demais lembrar que “Cildo criou o 0Cr\$ [*Zero cruzeiro*] em um contexto de hiperinflação da moeda brasileira, quando o poder de compra tendia a zero” (Hermann, 2023: 99). A maneira como os Guarani e os povos indígenas em geral lidam com dinheiro – sem se apegarem a ele como medida ou reserva de valor, mas se valendo dele como meio de troca – carrega consigo assim uma intuição sobre a condição situacional e precária do valor do dinheiro, condição revelada com clareza nas ocorrências do fenômeno da hiperinflação.

Dessa forma, as obras trazem ao debate também a questão do valor fiduciário do dinheiro, valor que é dependente sobretudo da confiança que as pessoas e os agentes dos mercados têm nele. Como o próprio artista sugere em uma entrevista “[...] normalmente o dinheiro impresso em papel o valor é muito maior do que a matéria prima usada, né? Então, a maioria dos dinheiros são falsos nesse sentido. Porque eles prometem o que não são.” (Fraga; Urano, 2013). Ao zerar esse valor nominal da nota de dinheiro, o papel em que o dinheiro está impresso se torna mais valioso que o que ele representa. As obras propõem assim uma inversão que podemos extrapolar para uma reflexão sobre o valor do dinheiro e o valor das coisas, da economia material, dos mundos e vidas que são muitas vezes subjugadas pelo poder financeiro dos mercados capitalistas. Ironicamente, as obras de Cildo, sendo reconhecidas como obras de arte de um artista renomado, tem um valor nos mercados de arte muito superior ao de qualquer nota individual de dinheiro<sup>130</sup>. Essas obras de arte derivam seu valor do reconhecimento que as pessoas têm não apenas pelo artista que as fez, mas também pela mensagem que as obras procuram veicular. A crítica de Cildo ao valor do dinheiro parece assim encontrar eco não apenas no pensamento guarani, mas também entre os não-indígenas, que se dispõem a pagar preços elevados por exemplares dessas obras.

A ideia de que mais dinheiro (seja na mão das pessoas, das famílias, das empresas ou do governo) se traduz sempre em mais valor, em melhoria de vida, pode ser questionada a partir do momento em que se questiona o valor do dinheiro e o dinheiro como medida de valor. Os Guarani não associam o aumento da quantidade de dinheiro em suas vidas necessariamente com a melhoria delas. O aumento na quantidade de dinheiro no cotidiano das comunidades guarani implica uma série de transformações, muitas das quais são tidas como negativas por implicarem valores contrários aos do *nhandereko*. Como visto, os Guarani apontam uma

---

<sup>130</sup>Uma rápida pesquisa na internet revela exemplares das notas de *Zero real*, *Zero cruzeiro* e *Zero dólar* sendo vendidos ou leiloados a preços que variam de R\$ 2.600 a R\$ 6.000. Pesquisa realizada em 27 de junho de 2024.

série de perigos na relação com o dinheiro, como o consumismo e o individualismo, e para que o seu uso possa lhes trazer coisas boas é preciso estar sempre atento a eles e procurar usar o dinheiro de acordo com os valores do modo de vida tradicional. Diante desses perigos, não há nem pode haver, do ponto de vista guarani, relação direta entre dinheiro e qualidade de vida. Os Guarani reconhecem que, se o dinheiro estiver sendo usado para destruição de territórios e seres, para expulsar pessoas de suas casas, como muitas vezes acontece com o avanço de empresas e mercados capitalistas, então seu aumento não vai resultar em nada melhor, em nenhum novo valor, a não ser esse valor ilusório do dinheiro que é apropriado pelos mercados capitalistas. Reconhecem também que viver sem território (na cidade) é estar sujeito e vulnerável aos muitos perigos do dinheiro e da sua falta. Para os Guarani, portanto, o valor que buscam em suas vidas está em estabelecer boas relações entre as pessoas, seres e territórios, não no dinheiro, que só pode ter algum valor quando estiver contribuindo com a construção dessas relações. O seguinte trecho da fala de Tiago Karai volta a ilustrar os potenciais efeitos deletérios do dinheiro:

[Tiago Karai] É muito complicado mesmo, porque, na verdade, [o dinheiro] se torna uma religião mesmo. Porque tudo se vende, tudo se dá valor econômico, e pra gente não... em termos de natureza, pra gente não tem nenhum sentido cobrar uma água, por exemplo. Uma água que você vai estar canalizando, ou se apropriando daquele recurso natural, do percurso natural... você acaba tirando ela do trajeto natural. Tudo isso é uma agressão para o mundo nosso. E a gente fecha o olho porque o dinheiro que manda, então vou captar aqui a água pra mim e pronto, vou vender. Vou vender a areia, a pedra, tudo, então tudo tem valor. É esse mundo que está destruindo e vai destruir mais ainda. (Tiago Karai, *tekoa* Kalipety, fevereiro de 2020, entrevista concedida ao autor)

Na fala de Tiago, a relação dos mercados capitalistas com o dinheiro é comparada a uma religião que pretende que tudo seja negociável, na qual, independentemente de quaisquer outras relações que existam, apenas o dinheiro deve ser levado em conta, apenas através dele as coisas possuem valor<sup>131</sup>. Nesse contexto, o consumismo é a força motriz da sociedade (Bauman, 2008) e comprar é venerar. Como já disse Ailton Krenak, “Os grandes templos contemporâneos são shoppings (inclusive alguns que são templos mesmo)” (Krenak, 2020: 111). A comparação dos mercados capitalistas com religião se torna ainda mais precisa quando se observa que, assim como as religiões se baseiam em crenças, o valor fiduciário do dinheiro

---

<sup>131</sup>Simmel (1998 [1896]), assim como diversos outros autores, faz a mesma comparação.

também está fundado na crença em uma série de mitos que fundam esses mercados, na crença de que o dinheiro tem valor.

Os Guarani recusam ativamente esse papel do dinheiro como mediador dos valores de suas vidas, procurando não deixar que ele se imponha sobre eles, pois reconhecem que certas coisas e relações que para si têm valor não podem ser medidas pelo dinheiro. Eles fazem questão de marcar o dinheiro como um objeto exógeno ao seu modo de vida, lembrando sempre como ele pode estar associado a diferentes perigos e comportamentos considerados contrários ao *nhandereko*. Em consonância com as obras de Cildo Meireles, os Guarani apontam uns aos outros que o dinheiro em si não tem valor e que o seu uso para avaliar o valor do *nhandereko* o desvaloriza. Veem também que seus territórios e modo de vida são atacados com frequência por agentes em mercados capitalistas que têm no dinheiro uma de suas principais ferramentas, tanto para mobilizar recursos que serão utilizados contra eles quanto para deslegitimar os valores do modo de vida indígena. Por outro lado, os próprios Guarani reconhecem a dificuldade de viverem no mundo contemporâneo sem terem acesso a dinheiro para comprar coisas que precisam e querem. Diante desse dilema colocado pelos perigos do dinheiro e pela necessidade de obtê-lo, os Guarani buscam formas de neutralizar os perigos do dinheiro e utilizá-lo sobretudo para o fortalecimento do seu modo de vida. Essas formas têm a ver, sobretudo, com a subordinação do dinheiro aos valores do *nhandereko*, tanto em sua obtenção como em seu uso. Os Guarani percebem, portanto, que o dinheiro pode ser um instrumento de controle e governo (Desan, 2014) dos não-indígenas sobre suas vidas e territórios, procurando, em resposta, assumir o controle dos recursos monetários a serem aplicados em seus territórios e subordinando-os a seus valores, como no exemplo do CI-PBA.

## CONCLUSÃO

A sociedade *jurua* pensa que sabe, mas não entende nada de natureza nem de nós, do nosso conhecimento. Eles não sabem e, por isso, desvalorizam a nossa forma de conhecimento. Eles não sabem da água, como ela funciona; nem da mata; nem de nós eles não sabem. Eles acham que sabem, mas eles não sabem. Porque, para falar a verdade, se formos falar de nós povos indígenas, tudo está ligado entre a natureza, as matas, os rios, a terra. Tudo está ligado, então, não há como separar essas questões que nós não dividimos.

– Ronaldo Costa – Karai Tukumbo (*Tekoa Pirai*, Araquari/SC) – Fonte: *Guata Porã*  
 – Belo Caminhar (Pesquisadores Guarani, 2015: 63)

Procurei mostrar até aqui como os Guarani que vivem na TI Tenonde Porã enfrentam e resistem de diferentes formas ao cerco do mundo dos *jurua* sobre seu território, buscando ao mesmo tempo fortalecer o *nhandereko* e seus valores. Meu ponto de partida foi a separação que os próprios Guarani estabelecem entre si mesmos e seu modo de vida de um lado, e os *jurua* e seu modo de vida de outro. Vimos que o dinheiro é um dos elementos que marca essa separação e como, apesar de o buscar e utilizar em seu cotidiano, os Guarani não deixam de ter cuidado com isso e de se aconselhar contra seus perigos. Se usado de forma errada, o dinheiro pode trazer coisas ruins e levar a transformação (*jepota*) das pessoas, o que as afasta do convívio comunitário entre parentes.

Ao longo dos capítulos, a partir de elementos da história e da formação da TI Tenonde Porã, de sua relação com o território e sua luta, de seu modo de vida e valores, apontei alguns dos contrastes entre o *nhandereko* e os mercados capitalistas que caracterizam o modo de vida *jurua*. Tendo em vista esses contrastes, os Guarani caminham pelos dois mundos buscando sempre fortalecer seu modo de viver e se relacionar. No que diz respeito ao modo de vida dos *jurua*, procurei mostrar como os Guarani o percebem e se relacionam com alguns de seus fenômenos mais marcantes, como a cidade, o consumismo, o individualismo e o fenômeno do preço, todos de alguma forma conectados com o problema do dinheiro como medida do valor de todas as coisas.

Trazendo o exemplo do uso dos recursos de compensação pela duplicação da ferrovia que impacta suas Terras Indígenas, pudemos ver também como os Guarani se organizam coletivamente para defender seu território e seus interesses, tanto na luta pela garantia de uma compensação adequada, quanto na utilização coletiva dos recursos dela advindos para o fortalecimento do *nhandereko*. Esse exemplo, ao evidenciar as diferenças entre o modo guarani e o

modo *jurua* de pensar e lidar com dinheiro, nos levou por fim a olhar um pouco para a maneira como os mercados capitalistas pensam e produzem dinheiro na atualidade, de modo a ressaltar ainda mais seus contrastes com o *nhandereko*.

A direção na qual quero levar as conclusões deste trabalho diz respeito a como os Guarani vivem e pensam suas vidas cercados por mercados capitalistas e sua forma de instrumentalizar o dinheiro que leva a expropriação de territórios e concentração de riqueza. Na medida em que os Guarani estão em frequente relação com esse mundo que percebem como externo a seu modo de vida e essencialmente ligado ao modo de vida dos *jurua*, as conclusões partem de sua experiência de resistência ao cerco para tentar enxergar algumas formas que esse cerco toma não só na relação com eles, como também com muitas outras comunidades.

Trata-se, portanto, de olhar para o exemplo dos Guarani da TI Tenonde Porã – para como se relacionam com os mercados capitalistas, como enfrentam questões que são comuns a muitos dos que vivem cercados por esses mercados, como resistem ao avanço deles sobre seu território e suas vidas, como, nesse contexto, cultivam e fortalecem seus próprios valores. A partir daí, tento extrair algumas implicações da expansão e do cerco dos mercados capitalistas sobre os territórios e vidas guarani em específico, mas também olhar para as características da resistência guarani a esse cerco.

## **O cerco da exploração e da integração**

Por força das violências históricas sofridas, muitos povos indígenas se encontram hoje em situações de vulnerabilidade que variam em grau e especificidades. No caso dos Guarani, essa vulnerabilidade está sobretudo na questão territorial, no cercamento vivido por eles em seus territórios, e tem seu ápice no contexto dos Kaiowá e Guarani nas regiões do Mato Grosso do Sul e oeste do Paraná, cercados em reservas diminutas sem condições de exercer plenamente seu modo de vida e alvos de violência brutal por parte de fazendeiros e jagunços quando se mobilizam para retomar seus territórios ancestrais<sup>132</sup>. As diferenças culturais com relação à sociedade brasileira, assim como o racismo estrutural que permeia essa sociedade (Almeida, 2019), por vezes também colocam os povos indígenas em posição de vulnerabilidade nessa relação. Mesmo situações que não sejam necessariamente de vulnerabilidade são por

<sup>132</sup>Sobre a violência sofrida nesses territórios ver: “Relatório sobre violações de direitos humanos contra os Avá Guarani do Oeste do Paraná”, produzido pela CGY em 2017, “Do corpo ao pó” (Morais, 2017), dentre outras fontes.

vezes vistas como tal pelos não-indígenas devido a preconceitos arraigados no senso comum contra os modos indígenas de viver e habitar o espaço.

A solução proposta pelos mercados financeiros para essas questões de vulnerabilidade é simples: inclusão financeira. De acordo com essa visão, seria preciso facultar aos indígenas fontes de renda e ensiná-los a gerir os recursos financeiros a que tenham acesso de forma racional. Ensiná-los a serem empreendedores, a pegar e pagar empréstimos, a poupar, investir e planejar o uso de seu dinheiro de modo a que possam consumir mais. A esse crescimento no consumo, a retórica dos mercados associa a ideia de uma melhoria na qualidade de vida e o fim da situação de vulnerabilidade.

Essa inclusão financeira, por sua vez, dá lugar a processos de financeirização que procuram diferentes formas de extrair renda das pessoas através de ativos financeiros. Seu aspecto mais pernicioso é provavelmente a ideia de que, para que possam ter seu lugar no mundo contemporâneo globalizado, os indígenas têm de se tornar empreendedores, adquirir uma mentalidade capitalista. Ainda que entre os Guarani seja difícil enxergar a presença desse discurso ou influências diretas dos mercados capitalistas financeiros, esses mercados e sua retórica estão cada vez mais olhando para eles e pensando em maneiras de realizar essa forma de integração por meio da inclusão financeira<sup>133</sup>. A *tekoa* Tenonde Porã seria, sob essa ótica, vista simplesmente como um bairro de baixa renda ou ainda como uma terra improdutiva, ignorando-se toda a especificidade do modo de vida e dos direitos indígenas. A inclusão financeira não se dá numa perspectiva de respeito à diferença, mas sim de integração através das finanças, que têm no dinheiro a medida única do valor de todas as coisas.

O próprio estado brasileiro, ao mesmo tempo em que tem a obrigação de demarcar e proteger os territórios indígenas e de respeitar a autodeterminação dos povos, por vezes também adota uma série de ações que contribuem para a integração desses povos nos mercados capitalistas. A lógica de que a inclusão financeira é uma solução não apenas para os problemas dos povos indígenas como para todos aqueles segmentos da sociedade considerados “pobres” não é exclusiva aos discursos dos mercados capitalistas, mas também é abraçada por

---

<sup>133</sup>Vide, por exemplo, a notícia “CAF e CVM se aliam para promover a inclusão financeira de indígenas” (<https://www.caf.com/pt/presente/noticias/2024/01/caf-e-cvm-se-aliam-para-promover-a-inclus%C3%A3o-financeira-de-indigenas/>), e a página “Educação financeira e povos indígenas” (<https://www.gov.br/investidor/pt-br/penso-logo-invisto/educacao-financeira-e-povos-indigenas>), parte do Portal do Investidor da Comissão de Valores Mobiliários, uma autarquia do Governo Federal. Acessos em 06 de março de 2024. Ainda que os argumentos de inclusão e educação possam ter apelo social no sentido de reduzir desigualdades, essas iniciativas estão claramente alinhadas ao *modus operandi* dos mercados financeiros, levando em conta os conhecimentos e modos de vidas indígenas apenas na medida em que podem ser transformados em mercadorias ou ativos financeiros. É preciso notar também que esses projetos de inclusão e educação financeira são uma tendência crescente não só com relação a povos indígenas, mas também com relação a outros setores da população brasileira, em especial as classes mais pobres do ponto de vista monetário e grupos historicamente marginalizados, com valores e modos de vida que diferem da lógica dos mercados capitalistas.

muitos setores da sociedade civil e permeia boa parte das políticas públicas no Brasil hoje (Lavinias; Gentil, 2018). O indigenismo estatal se vê muitas vezes diante de situações em que os princípios de proteção dos territórios e respeito à autodeterminação dos povos se confrontam com políticas de desenvolvimento econômico e dos mercados, sejam políticas de incentivo a empreendimentos, produção de mercadorias, serviços e obras de infraestrutura, sejam políticas de distribuição de renda, crédito e incentivo ao consumo. Ainda que o acesso de quase todos os povos indígenas a fontes de renda seja necessário nos dias de hoje, e que seu acesso aos mercados precise ser facultado e garantido quando assim o quiserem, essa relação raramente é simples. A separação entre o acesso à renda e a financeirização é tênue. Há muitas forças e interesses em jogo nessa relação, desde os diferentes povos, comunidades e organizações indígenas, cujos objetivos nem sempre convergem, até os muitos atores não-indígenas envolvidos, como estado, empresas, investidores, ONGs e políticos, cada qual com objetivos e visões peculiares sobre o tema. Muitas vezes o que ocorre não é que os povos indígenas têm a oportunidade de acessar os mercados em seus termos, ou ao menos em pé de igualdade, mas sim que os mercados impõem seus objetivos e formas aos povos indígenas, sem consideração a seus pontos de vista.

Essa imposição pode se dar de diferentes formas, mas costuma ser tanto mais cruel quanto mais o dinheiro for o intermediário ou pano de fundo, pois é ele que permite fazer uma tradução entre os objetivos de extração de lucro dos mercados e os objetivos de consumo individuais das pessoas, corroendo relações comunitárias e externalizando questões como a destruição de territórios, seres e modos de viver. Sem levar em conta o ponto de vista dos indígenas, a violência segue sendo a tônica e o que no passado era extermínio declarado, agora é integração socioeconômica que apaga as diferenças. O principal problema das iniciativas de inclusão e educação financeira é assim a percepção de que essas iniciativas seriam a solução para os problemas da “pobreza” indígena. Porém, essa “pobreza”, seja entre os indígenas ou outras comunidades tradicionais e rurais, é produzida pelos próprios mercados capitalistas ao expulsar esses povos de seus territórios em direção às periferias urbanas, privando-os de seu sustento (Krenak, 2022: 56-7). Como o exemplo dos Guarani nos mostra, inclusão financeira não responde a nenhum problema colocado pelos próprios povos indígenas, mas sim a problemas que existem sob a ótica dos mercados capitalistas. É preciso, antes de mais nada, deixar essa noção de “pobreza” de lado e prestar atenção às comunidades indígenas e à maneira como colocam as questões que enfrentam, questões que não necessariamente serão colocadas em termos monetários, para a partir daí pensar em estratégias de enfrentamento. Riqueza, para

os Guarani, significa muito mais um território protegido, fortalecimento de relações comunitárias e segurança alimentar, do que ter muito dinheiro ou bens de consumo.

Frente a esse cenário, tanto a Funai quanto a maioria das organizações indígenas e indigenistas em alguma medida tentam conjugar duas realidades em seu trabalho. Por um lado, há a luta fundamental por terra que é o que garante as condições para o exercício dos modos de vida tradicionais. Por outro, a busca por recursos financeiros e materiais que possam sustentar as comunidades indígenas e seus modos de vida no contexto do cercamento pela sociedade brasileira e pelos mercados capitalistas, sem contudo submetê-las à lógica da exploração e da integração financeira nesses mercados.

Mas não é minha intenção aqui dizer que toda relação com mercados é necessariamente ruim para os povos indígenas, ou que conhecimentos sobre gestão monetária e financeira são inúteis ou prejudiciais a esses povos. É perfeitamente possível que certas pessoas ou grupos indígenas se interessem por esse conhecimento e sintam necessidade de adquiri-lo para lidar com questões que enfrentam em suas vidas ou para se inserirem em determinados mercados. Quanto mais uma família usa ou depende do dinheiro para garantir seu sustento, tanto mais úteis podem ser esses conhecimentos, sobretudo no que diz respeito a planejamento orçamentário ou como lidar com crédito<sup>134</sup>. É inerente ao princípio da autodeterminação dos povos o reconhecimento de que cabe a cada povo indígena avaliar de acordo com sua situação e suas estratégias para o futuro se esses conhecimentos e relações podem ou não servir, se são ou não interessantes. Mas não posso deixar de notar que, em minha pesquisa e trabalho com os Guarani, não os vejo interessados nesse tipo de iniciativa. Essas questões aparecem para eles como centrais a um outro modo de vida e território, o território e modo de vida das cidades com o qual se relacionam, mas o qual, assim como o dinheiro, marcam como exógeno e perigoso. O dinheiro é essencialmente associado pelos Guarani aos *jurua* e a seu modo de vida. Os Guarani propositalmente dedicam pouca atenção e tempo em pensar o dinheiro e sua gestão, dando a ele uma importância limitada se comparada com outros aspectos de sua vida. Ainda que os Guarani respeitem a possibilidade de que outros grupos e povos possam, em suas estratégias de resistência, tomar um caminho que envolva uma participação mais ativa em mercados capitalistas e em questões financeiras, quando se trata de suas próprias estratégias de resistência, seu envolvimento com essas mesmas questões tende a ser pontual e espo-

---

<sup>134</sup>Nesse mesmo sentido, o “Relatório final: Estudos etnográficos sobre o programa Bolsa Família entre povos indígenas” recomenda a criação de “[...] um programa que contemple conteúdos básicos de economia financeira para famílias indígenas que o desejarem” (Verdum, 2016: 131). A recomendação aparece no sentido de garantir aos indígenas ferramentas para defenderem seus direitos e interesses nas relações comerciais em que se encontram no âmbito do uso dos recursos recebidos por meio do Bolsa Família, e não no sentido de incentivar empreendedorismo ou investimentos financeiros.

rádico, visando atingir resultados precisos, como no exemplo de sua relação com a empresa Rumo.

A separação entre o *nhandereko* e as práticas dos mercados capitalistas se manifesta em vários casos na própria língua guarani. Como procurei mostrar através de exemplos de diferentes palavras dessa língua, ela condensa, talvez melhor do que qualquer outro elemento que possamos apontar, a diferença entre os modos de viver e pensar dos Guarani e dos *jurua*. Os Guarani se relacionam com elementos do mundo *jurua* como a questão dos preços e das mercadorias de modo muito peculiar, as vezes se valendo de conceitos em sua língua que diferem bastante dos usados pelos *jurua* para pensar as mesmas relações, as vezes tomando de empréstimo conceitos da língua portuguesa de modo a marcar a diferença entre si mesmos e essas práticas. Ao manterem suas comunidades vivendo em seus territórios, os Guarani asseguram a continuidade do uso de sua língua, mantendo vivos os conceitos de sua visão de mundo que embasam o *nhandereko* e opõem-se ao modo de vida *jurua* dos mercados capitalistas. Falar cotidianamente sua língua é, assim, uma forma dos Guarani resistirem ao cerco.

Num exemplo da recusa guarani em adotar práticas dos mercados capitalistas, Keese dos Santos (2021: 313-4) conta de uma ocasião que presenciou em que foi aventada a possibilidade, meramente hipotética, de construção de uma fábrica sob controle dos Guarani. Esse autor relata que a ideia foi recebida com desconfiança pelas lideranças que viram nela o perigo de reprodução de relações de poder perniciosas do mundo *jurua*, como também o perigo dos Guarani se verem completamente atados a essa iniciativa, perdendo sua liberdade de movimento e ação. Em outro contexto, Morais (2017: 106) conta como os Kaiowá e Guarani que trabalham no corte de cana na região da Grande Dourados (MS) descrevem esse trabalho de forma muito negativa, sendo marcado pelo consumo de drogas e por um esvaziamento e perda de controle sobre o próprio corpo. A descrição de Morais é exemplar no sentido de como os Guarani pensam o trabalho assalariado repetitivo de forma geral, atribuindo a esse tipo de trabalho não só uma perda de liberdade como também transformações corporais que podem ser irreversíveis. Em suma, tanto o empreendedorismo quanto o trabalho assalariado, sob a ótica guarani, não representam oportunidades de melhorar suas vidas e aumentar sua autonomia, mas sim, pelo contrário, perda de autonomia e de controle sobre o próprio trabalho e seus frutos ao colocá-los numa relação de dependência com os mercados capitalistas. A integração com os mercados capitalistas, desse ponto de vista, resulta diretamente no empobrecimento das vidas guarani e na desarticulação de suas comunidades.

Além de um estranhamento com relação às iniciativas que visam sua inclusão financeira e produtiva nos mercados capitalistas, os Guarani têm também uma desconfiança saudá-

vel com relação aos *jurua*, sobretudo aqueles que se apresentam a eles como detentores de algum tipo de conhecimento ou verdade a qual eles desconhecem, e a qual querem, as vezes sem perceber, impor sobre os Guarani. O dinheiro e seus meandros aparecem para eles mais como uma contingência da vida cercada pelos *jurua* e por seus mercados do que como algo em torno do qual estruturam suas vidas. O dinheiro se torna tanto mais importante para eles quanto mais eles transitam pelos espaços urbanos e pelo modo de vida dos *jurua*. É justamente através dessa experiência de cercamento, ao transitar pelas cidades e lidar com os *jurua* que os Guarani acabam por eventualmente incorporar algumas lições sobre o dinheiro. Sabem, por exemplo, que na cidade tudo precisa ser comprado, que o preço das coisas via de regra só aumenta, e que ficar na cidade sem dinheiro significa muitas vezes dormir na rua, com fome e frio. Se acostumam a lidar com o racismo que os *jurua* têm com relação à questão indígena e percebem a relação entre esses preconceitos e sua inserção nos mercados, seja deslegitimando seu direito de consumir certos bens (principalmente os mais caros e tecnológicos) ou considerando-os preguiçosos por não colocarem a si mesmos e a seus territórios a disposição da exploração dos mercados, da produção de lucro. Sabem que pessoas que têm contas em banco têm diferentes possibilidades de pegar empréstimos em dinheiro e que esses empréstimos depois podem se tornar um problema, seja diminuindo recebimentos futuros ou gerando bloqueios documentais. Percebem ainda que alguns *jurua* procuram enganá-los em matérias de dinheiro e contam entre si histórias de enganação com relação aos *jurua*<sup>135</sup>.

Porém, ainda que transitam com frequência pelo espaço urbano onde o dinheiro impera, os Guarani em sua maioria e de forma coletiva insistem em afirmar: o que nós precisamos é de terra para viver nossas vidas, sem território não é possível viver a nossa cultura, reconheçam e demarquem nossos territórios, essa é a solução para os principais problemas de nosso povo. O território e o *nhandereko*, indissociáveis, aparecem assim como os principais valores guarani.

## O debate sobre valores

Um dos conceitos centrais para o argumento desta tese é a ideia de “valor” ou “valores”. Procurei, ao descrever o modo de vida guarani e seu caminhar entre dois mundos, ressaltar alguns princípios que considero são valores de sua cultura, como a generosidade, a solida-

<sup>135</sup>Sobre essas histórias ver Keese dos Santos (2021).

riedade, a busca da alegria e do bem viver, a espiritualidade, a suficiência, o desapego, o respeito aos desejos e caminhos de cada pessoa. O dinheiro, por sua vez, é um objeto que tem entre suas funções as de “medida de valor” e de “reserva de valor”. Valor é um dos conceitos fundamentais da teoria econômica, de modo que não seria possível nem é minha intenção aqui fazer uma revisão do longuíssimo debate sobre esse conceito no campo da disciplina econômica. O que quero fazer aqui é somente argumentar no sentido de que a ideia de valor (qualquer que seja sua definição) contida nessas funções do dinheiro é essencialmente econômica, se trata de um valor que pode ser medido e comparado entre diferentes coisas, por isso seu uso no singular (Graeber, 2013: 224). Para a disciplina econômica, portanto, ainda que não sejam a mesma coisa, valor e preço se relacionam e por vezes se confundem, pois o dinheiro é a medida do valor que se expressa através dos preços.

Num sentido mais amplo e mais próximo de alguns dos significados cotidianos da palavra, valor é não só o que diferentes pessoas e comunidades buscam em suas vidas, mas também o que as orienta nessa busca. O estudo antropológico do valor se baseia nessa ideia do valor como aquilo que se busca reproduzir em qualquer comunidade, ainda que uma definição estrita escape ao consenso antropológico (Graeber, 2013: 219). O estudo de Nancy Munn sobre valor em Gawa é um exemplo disso; ainda que a definição da autora de valor como “transformações espaço-temporais” (Munn, 1986: 9) seja um tanto hermética e bastante específica ao caso, está claro que esse valor é o que o povo de Gawa busca reproduzir, importando mais para a análise a descrição etnográfica do que sua definição conceitual.

Seguindo essa lógica, tentei ao longo da tese descrever algumas das coisas, relações e ideias que aparecem como valores para os Guarani dentro do *nhandereko*, sendo esse modo de vida talvez a definição mais clara do que poderíamos chamar de “valor” entre esse povo, no sentido daquilo que eles buscam reproduzir e que abarca os demais valores. Assim, na falta de uma definição mais precisa, entendo a noção de valor ou valores como toda e qualquer coisa, prática, ideia, forma de se relacionar etc. que é importante para uma pessoa ou um grupo de pessoas, que por isso buscam perpetuá-las. Talvez seja mais apropriado, ao generalizar, falar em valores do que em valor, de modo a ressaltar sua diversidade e sua não-mensurabilidade em oposição ao valor econômico medido pelo dinheiro, que é apenas uma forma dentre essas muitas e diversas dos valores.

Contudo, economistas, banqueiros, grandes investidores e outros atores ligados aos mercados financeiros têm hoje um poder assustador sobre a economia real e, conseqüentemente, sobre as vidas de inúmeras pessoas e dos mais diferentes seres. Esse poder se exerce através do valor econômico representado e medido pelo dinheiro, cuja busca está, dentro dos

mercados capitalistas, acima de qualquer outra consideração justamente por ser tido como um valor que é capaz de englobar os demais. Ele é performado e legitimado em boa parte pela existência da disciplina acadêmica da economia (Callon, 1998). Os mercados capitalistas financeiros, ao reduzirem outros valores ao valor econômico, acabam por também hierarquizá-los a partir da medida do dinheiro. Assim, valores compatíveis com os mercados capitalistas, como o individualismo, o consumismo, o desenvolvimentismo e outros que os Guarani observam no modo de vida *jurua* são fortalecidos e fortalecem a noção de valor econômico monetário, e por isso prosperam no contexto dos mercados capitalistas. De certa forma, a disseminação desses valores pelo mundo pode ser vista como atrelada à expansão do valor econômico dos mercados capitalistas, pois, mesmo nos mercados financeiros onde a ideologia do dinheiro como medida de valor é muito forte, a construção na prática dessa medida se faz com base nesses outros valores (Ortiz, 2013). Por outro lado, valores ligados a comunidades tradicionais que são de alguma forma contrários ou incompatíveis com essa medida universal do valor econômico – como o *nhandereko* guarani – são atacados ou simplesmente ignorados pelos mercados capitalistas na medida em que não se prestam a tradução em valor monetário.

O desdenho com relação a valores que não se prestam a transformação em valor monetário tem portanto a ver com um projeto colonialista e racista que considera o diferente como inferior e quer impor o dinheiro e o modo de produção capitalista sobre o mundo. Esse projeto, embasado no mito do desenvolvimento econômico (Furtado, 1974), implica na prática da exploração da periferia a partir do centro (do sistema), na expropriação de povos e comunidades tradicionais para que se transformem em “pobres”, na criação de um “terceiro mundo” atrasado e subdesenvolvido que precisa correr para alcançar as benesses do valor econômico reproduzindo internamente o mesmo projeto.

Diante da hegemonia do valor econômico no mundo globalizado, a antropologia e as ciências sociais, ao descreverem a existência e a persistência de múltiplos valores entre os mais diversos grupos sociais, podem apresentar um contraponto à ideia do dinheiro como medida única e universal de valor. Como espero ter demonstrado ao longo da tese, os Guarani entendem como valores diferentes características que podem estar presentes nas relações que estabelecem cotidianamente entre si mesmos, com seu território, e os seres e coisas que o habitam. O dinheiro, na medida em que faz parte dessa rede de relações, pode também ser valorizado não como medida para todos esses valores, mas sim como um instrumento para se obter coisas que permitam o fortalecimento de relações com as qualidades desejadas, para o fortalecimento do *nhandereko*. Em seu aspecto de medida de valor, o dinheiro é oposto aos valores guarani, e por isso fortemente associado aos *jurua*, seu modo de vida e seus valores. As-

sim, o dinheiro aparece para os Guarani como uma forma estranha de dar valor às coisas e relações.

Existe, portanto, uma base de conhecimento que nos permite rejeitar a distinção entre o valor econômico universal e os valores plurais e específicos de cada cultura, passando a entender o valor econômico também como uma manifestação particular desses muitos valores que os diferentes grupos humanos buscam e cultivam. O papel da antropologia e das ciências sociais nesse debate sobre economia e sobre valor do dinheiro pode ser o de nos ajudar a contestar o domínio da disciplina econômica e do valor econômico sobre o mundo, trazendo diferentes valores e conhecimentos em pé de igualdade (Morawska et. al., 2021). Esses valores e conhecimentos não são necessariamente da antropologia, mas sim da diversidade de povos, como no caso específico dos Guarani. Ainda que os Guarani e outros povos expressem seus valores e demandas na arena política muito melhor e mais intensamente do que a antropologia, essa disciplina ainda pode ajudar de alguma forma. Ao caminhar junto com os Guarani, a antropologia pode ajudar a traduzir seus valores e suas implicações numa linguagem que talvez seja melhor compreendida e respeitada por certos setores do mundo não-indígena. Nessa parceria, o protagonismo é dos povos e comunidades tradicionais – e não poderia ser de outra forma – pois são eles que de fato conhecem e vivem seus valores, que enxergam com mais clareza os contrastes entre seu modo de vida e os mercados capitalistas.

Essa potência da antropologia de compor com minorias, povos tradicionais e outros grupos e de se contrapor à disciplina econômica e ao domínio do valor econômico sobre a vida tem cada vez mais aparecido no trabalho de muitos autores(as) sobre contextos bastante diversos<sup>136</sup>. Essas iniciativas e pesquisas podem caminhar no sentido de produzir impactos locais, junto com as comunidades com as quais compõem, desenvolvendo estratégias e conhecimentos práticos para a vida cercada pelos mercados capitalistas.

### **A arte de ter cuidado**

O cotidiano dos Guarani da TI Tenonde Porã hoje envolve relações que passam por muitos contextos e elementos diferentes como território, cidade, valores tradicionais, meio

---

<sup>136</sup>Um exemplo disso pode ser visto na lista dos Seminários Temáticos da IX Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia (ReACT), realizada em 2023 na Universidade Federal de Goiás (UFG), muitos tratando de temas relacionados a essa questão como: ecologia, colapso planetário, dissidência, desigualdade, crise, antropoceno, resistência, águas, território, retomada, financeirização, capitaloceno.

ambiente, espíritos e divindades, indígenas, não-indígenas, exploração econômica, agricultura, estado, direitos, mercadorias, sustento, dinheiro, consumismo, preços, política econômica e outros que procurei mostrar ao longo da tese. Essa multiplicidade pode parecer confusa, mas é também proposital como uma tentativa de retratar ao menos parte da complexidade em meio a qual os Guarani caminham em suas vidas. Em seu dia a dia, os Guarani transitam por diferentes mundos, mobilizando aspectos e coisas deles em seu favor quando possível, e se afastando ou esquivando quando percebem perigos.

O modo Guarani de se relacionar com todas essas coisas parece incorporar sem dificuldades aquilo que Anna Tsing chama de precariedade, uma certa abertura para a incerteza das relações, um não estar no controle de tudo (Tsing, 2015: 20), em oposição à visão moderna ou cientificista das coisas como autocontidas, controláveis, escaláveis. Na argumentação que desenvolvi nesta tese, essa ideia poderia ser associada ao mote de andar por dois caminhos, ou seja, à capacidade de transitar entre diferentes mundos conforme as circunstâncias; ou também à noção de esQUIVA, entendida como uma postura e uma técnica que procura dar respostas adequadas a cada acontecimento que se apresenta.

Outra forma de colocar essa ideia seria pensar na hesitação, na arte de ter cuidado, de que a filósofa Isabelle Stengers fala em *No tempo das catástrofes* (2015), postura que facilita e abre espaço para o cuidado com o outro, seja ele humano ou não. Essa arte de ter cuidado diz respeito não somente àquilo que se define como digno de cuidado, mas também a uma postura de atenção para as consequências e conexões entre atos, seres e coisas que por vezes são tratados separadamente (Stengers, 2015: 55). Essa arte ou precariedade é uma capacidade que faz parte do senso comum, sendo um traço normalmente encontrado em contextos onde persistem valores comunitários e tradicionais. Por outro lado, os mercados capitalistas parecem ter abandonado essa capacidade em prol de seu próprio desenvolvimento que, tendo o dinheiro como medida de valor, tenta impor essa medida em todas as relações sem muitas vezes sequer considerar as consequências disso. Em suma, a arte de ter cuidado implica em sempre reconhecer que qualquer relação, mesmo aquelas mediadas pelo dinheiro e envolvendo mercadorias, tem consequências, está inserida numa rede de relações e atua de alguma forma sobre e com elas. Os Guarani me parecem plenamente conscientes dessas relações. Se as vezes ignoram algumas delas ao fazerem certas trocas mediadas pelo dinheiro, isso pode ser visto tanto como uma decisão estratégica de usá-lo para lidar com um mundo hostil que os cerca, quanto como um perigo de transformação provocada pelo espírito dessa coisa (*perataja*).

Em oposição à economia capitalista das grandes empresas que se apropriam de coisas para transformá-las em recursos, os Guarani, em seu dia a dia, se orientam por aquilo que po-

deríamos chamar de uma ética ecológica que faz parte de seu modo de viver (*nhandereko*). Se na lógica dos mercados capitalistas o objetivo almejado é o lucro, o crescimento do valor econômico, e nada além disso deve ser levado em conta, para essa ética é preciso considerar os efeitos práticos das ações pensando não somente do ponto de vista do agente, como também de outros pontos de vista, muitas vezes não somente humanos. Essa ética, portanto, se pauta por um cuidado com o outro e com as relações que qualquer ação estabelece. Por sua vez, os mercados capitalistas, na figura que Stengers (2015: 58) chama de “Empresário”, não somente reclamam para si o direito de não ter cuidado, como de fato parecem essencialmente incapazes desse cuidado. Sua preocupação e força motriz é a produção de lucro; ter cuidado é uma atitude que, de diferentes formas, pode frear essa dinâmica da transformação de tudo em valor econômico. A autora argumenta que:

De fato o capitalismo tem algo de transcendente, mas não no sentido das “leis da natureza”, tampouco no sentido que associei a Gaia – implacável, por certo, mas de uma maneira propriamente materialista, direi, que traduz o caráter indomável dos agenciamentos que articulam os processos materiais, em cuja estabilidade o que foi chamado de “desenvolvimento” pensou poder acreditar. O modo de transcendência do capitalismo *não é implacável, apenas radicalmente irresponsável*, incapaz de responder por seja lá o que for. E ele não tem nada a ver com o “materialismo” com o qual as pessoas de fê o associam. Em contraste com Gaia, ele deveria é ser associado com um poder de tipo “espiritual” (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefina a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas. (Stengers, 2015: 46-7, grifos no original)

Em outras palavras, a lógica capitalista não apenas arroga àqueles que dela se valem o direito de não ter cuidado, como transforma o próprio ato de não ter cuidado em seu *modus operandi* na busca por lucro. Já vimos também como a associação feita por Stengers do capitalismo com um espírito maléfico encontra eco na noção de *perataja* mobilizada pelos Guarani. Assim, do ponto de vista guarani, a ética ecológica vai não somente no sentido do que essa autora chama da “arte de ter cuidado” e de “resistir à tentação de julgar” (Stengers, 2015: 54-5), como também no sentido de cultivar a espiritualidade, respeitar e estabelecer relações com divindades e espíritos-guardiões (*ija kuery*) que tenham um potencial inverso ao do espírito do capitalismo, de modo a compor uma existência nesse mundo com outros seres.

Seguir essa ética implica entender que o mundo em que vivemos é tecido através de assembleias heterogêneas de seres e perspectivas. Assim como apontado no conceito do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002), não há um mundo único e objetivo que é

percebido igualmente por todos os seres. Cada ser constrói um arranjo de mundo na relação com outros seres, afetando assim também outros arranjos de mundo. É impossível separar onde começa a perspectiva de um ser e começa a de outro, pois os mundos emergem justamente do emaranhado de relações, nada é autocontido. Da mesma forma como esses arranjos de mundos e perspectivas são diversos, os valores que deles emergem também o são. Só é possível apreender esses valores olhando para as especificidades de cada um desses mundos, caso a caso, não através da homogeneização monetária do valor econômico que captura e destrói mundos.

Embora o modo de vida guarani certamente tenha um potencial para produzir ambientes saudáveis muito maior do que o dos mercados capitalistas, isso não significa que os Guarani são “bons selvagens” ou “amigos da natureza”, estereótipos que justamente não contemplam a atenção presente no agir Guarani. Os arranjos e alianças que se fazem em cada caso sempre têm o potencial de prejudicar algum ponto de vista, nada é vantajoso para todas as partes. Um exemplo de arranjo situacional dos Guarani pode ser visto no filme anteriormente citado (Ortega et al., 2008), na cena em que um grupo de jovens, após ter capturado um pequeno pássaro, o assa e come. Para a câmera, eles dizem: “Os brancos vão sentir muita pena quando assistirem isso”, “É, vão sentir pena do passarinho!”. O irônico comentário aponta para o fato de que, não fosse a situação de escassez territorial e de alimentos em que vivem os Guarani – imposta pela pressão dos *jurua* – talvez eles não precisassem comer esse passarinho, do qual os *jurua* terão pena. No arranjo de mundo em que esses Guarani se encontram, a pressão territorial dos *jurua*, a oferta de caça escassa e a escolha de comer a carne desse passarinho são todos fatos interligados. “Não estamos judiando do passarinho, nem morrendo de fome”.

O contraste entre os efeitos dos mercados capitalistas nos territórios e o modo Guarani pode ser observado também na *tekoa* Kalipety. Localizada em uma área onde existia uma plantação de eucaliptos antes do reconhecimento dos limites da TI Tenonde Porã, os moradores dessa aldeia vêm gradualmente transformando esse espaço numa área de diversidade, de abertura para outros tipos de relações com a floresta que não se limitam à plantação de eucaliptos para fins industriais. Os eucaliptos, entretanto não foram simplesmente eliminados, os Guarani vêm encontrando formas de transformá-los em seu proveito. Um cenário que antes era de monocultura, com poucas espécies sendo capazes de conviver com os eucaliptos, hoje é de diversidade, com muitas plantas cultivadas e cada vez mais espécies animais atraídas para esse ambiente. Assim, uma área que sob a lógica da monocultura para os mercados capitalistas não contemplava diferença ou abertura para outras composições de mundo, hoje, como al-

deia Guarani, é um exemplo de convivência na diversidade. Certamente nem todos saíram ganhando, aqueles que poderiam ter interesse em lucrar a partir do plantio em monocultura de eucaliptos nesse local estão excluídos do arranjo atual, já que seu objetivo é incompatível com o modo de viver que agora existe ali.

É possível dizer que essa ética ecológica tem implicado também em um questionamento sobre a relação que se estabelece com um mundo que é visto como doente. Para os Guarani, a doença do mundo se evidencia na inversão de valores que coloca a produção de coisas e lucro acima das pessoas, nos desastres climáticos que vem se tornando mais frequentes em todos os cantos do planeta, nas guerras e deslocamentos forçados que afetam milhões de pessoas. Os mercados capitalistas – com sua lógica calculista e utilitarista, suas práticas de exploração de vidas, seus processos de acumulação de mercadorias e ativos para produção de lucro – são quem rege esse mundo; diante deles e seus perigos a postura dos Guarani é de resistência em seu modo de vida, da manutenção de uma boa distância que permita a esquiva. Essa postura de resistência e esquiva é condizente com outro alerta de Stengers de que os arranjos de mundo possíveis devem levar em conta o fato de que eles se encontram em um território hostil e doentio, e que terão que enfrentar agentes que tentarão se apropriar deles e envenená-los (Stengers, 2015: 98-9).

### **Território: a defesa do comum**

A arte de ter cuidado, enquanto postura adotada cotidianamente pelos Guarani que reconhece a necessidade de lidar com as consequências e conexões de suas ações, me parece ser uma das coisas que fortalece sua busca pelo bem viver e sua resistência ao cerco dos mercados capitalistas. Sem essa postura, já teriam se entregado a esses mercados, suas mercadorias e promessas de consumo.

Nesse mesmo sentido, um elemento da resistência guarani que estrutura toda sua luta política e seu modo de vida, é a relação com o território. Diante da maneira como os mercados capitalistas lidam com a terra, o meio ambiente e os territórios, tratando-os como ativos ou mercadorias, os Guarani afirmam uma postura radicalmente oposta. O território é para os Guarani a principal condição para o exercício do *nhandereko*, expressa na máxima “sem *tekoa* não há *teko*”. Ele não é uma propriedade, não pertence a ninguém. Mesmo o tratamento do território como um bem coletivo (o que implica sua delimitação e destinação) é estranha ao

pensamento tradicional guarani, sendo abraçada apenas na medida em que isso é usado como estratégia para garantia e defesa do território. Delimitar territórios faz sentido no contexto em que esses espaços se veem ameaçados de exploração e destruição pela ação dos mercados capitalistas e que os Guarani se encontram sob o risco de perderem seu modo de vida junto com eles. A partir do momento que os territórios delimitados se colocam como realidade, os Guarani têm se organizado para garantir que a relação que estabelecem com eles siga sendo pautada pelo *nhandereko* e não por noções *jurua* como a de propriedade, mercadoria ou ativo que visam a produção de lucro. Desse modo, trabalham para garantir que suas crianças no futuro possam continuar vivendo com liberdade de movimento para a busca do bem viver.

Uma prática fundamental do *nhandereko* que depende essencialmente de um bom território é a agricultura. A gradual retomada dessa prática tem permitido aos Guarani na TI Tenonde Porã caminharem no sentido de fortalecer uma boa alimentação com seus alimentos verdadeiros (*tembiu ete'i*). Essa alimentação não apenas fortalece os corpos guarani, como também garante uma maior segurança no acesso a alimentos, uma vez que eles passam a depender menos dos alimentos industrializados que, além de produzirem corpos assemelhados aos dos *jurua*, estão sujeitos à especulação dos mercados financeiros podendo encarecer e se tornar inacessíveis sem que os Guarani tenham qualquer ingerência sobre a flutuação de seus preços. O modelo dominante do agronegócio no Brasil, longe de prover uma alimentação segura e saudável à população, está focado na produção de insumos para a fabricação desses alimentos industrializados, cujo objetivo principal não é de fato alimentar as pessoas, mas sim gerar lucro. Embora estejam muitas vezes submetidos e/ou acomodados com o consumo de alimentos industrializados, os Guarani têm o entendimento de que essa não é a alimentação que valorizam. A alternativa a ela está no processo das retomadas territoriais e formação de novos *tekoa*. Nesses espaços, fica nítido como o valor dos alimentos e da agricultura não é algo expresso em preço pelos Guarani, vide a frequente recusa deles em comercializarem os frutos de suas roças, ao menos na TI Tenonde Porã. Diante do tratamento de alimentos como ativos e mercadorias e da especulação sobre seus preços com o objetivo de produzir lucro, os Guarani têm se voltado cada vez mais para sua agricultura tradicional como potência comum, que os une enquanto comunidade e fortalece seu sustento e seu modo de viver. A agricultura e a boa alimentação são valiosos para os Guarani porque produzem corpos fortes e relações saudáveis.

A terra é para os Guarani também a base que lhes permite resistir e se esquivar dos perigos da relação com o dinheiro, a cidade e o mundo dos *jurua* em geral. Ela garante não apenas uma fonte de sustento para suas famílias, como também as condições de reprodução de

seu modo de vida. Sem um território de tamanho minimamente adequado à sua população e necessidades, a pressão do cerco dos *jurua* é muito mais intensa e os Guarani se veem forçados a se voltarem para os mercados capitalistas em busca de sustento.

O perigo da perda dos territórios é assim o de se verem subjugados pelo cerco do modo de vida *jurua*, transformando os Guarani em “pobres” cuja situação, do ponto de vista dos mercados capitalistas, pode ser remediada com dinheiro e inserção nos mercados, ou seja, com a transformação em mão de obra barata para esses mercados ou em empreendedores potenciais em seus territórios. Essa transformação incentiva valores como o consumismo, a ganância e o individualismo, e aproxima a vida guarani da vida desterritorializada do espaço da cidade, sufocando o *nhandereko* e seus valores. Em outras palavras, transformar os povos indígenas em “pobres” contribui em certa medida com um projeto político que quer tolher os seus direitos, sobretudo o direito aos territórios tradicionais (Novo, 2018: 222). As violências vividas mais intensamente pelos Kaiowá e Guarani no MS, mas também em outros lugares, são o exemplo claro de como a perda dos territórios implica transformações negativas nos corpos e no modo de vida guarani (Benites, 2021). As retomadas territoriais são uma tentativa de remediar essa doença provocada pelo cerco dos mercados capitalistas.

Para evitar esses perigos e transformações indesejadas, os Guarani da TI Tenonde Porã não vendem nem negociam seu território, não o transformam num ativo ou numa mercadoria. Pelo contrário, aos poucos vão se espalhando e cada vez mais garantindo seu controle sobre ele, lutando legalmente e no cotidiano para retomar esses espaços. Àqueles que tentam lotear e vender suas terras, respondem com o apoio de suas organizações e parceiros, lutando dentro do sistema judiciário, da administração pública, e no dia a dia com seus corpos, das formas que lhes são possíveis. São assim radical e irreversivelmente contrários à mercantilização e à assetização da terra e dos territórios, pois enxergam neles a própria condição de sua existência. A transformação da terra em mercadoria negociável resultaria na perda ou destruição de uma série de relações não contidas na relação comercial. Para os Guarani, a terra significa mais do que a simples posse que exercem sobre ela ou um meio de sustento; ela é seu meio de vida, sua ocupação, o foco de seus interesses e conhecimentos. Tudo isso seria perdido para eles no momento em que aceitassem o dinheiro como um equivalente da terra.

A relação e luta guarani por seus territórios se aproxima novamente do pensamento de Stengers quando a autora trata da questão do cercamento (*enclosure*) das terras de uso comunal na Europa no século XVIII, com efeitos devastadores para as vidas das comunidades camponesas que as usavam (Stengers, 2015: 73). Como Karl Marx sabidamente observou, esse processo de cercamento empurra uma grande massa de pessoas – agora transformadas em

“pobres” – para a exploração de sua mão de obra pelas indústrias capitalistas em surgimento. Mas Stengers observa que o mesmo processo se repete nos mercados capitalistas contemporâneos não só com relação à terra como também a outros bens de uso comum, como a água (na forma da privatização desse bem e do acesso a ele) ou conhecimentos (na forma das leis de propriedade intelectual) (Stengers: 2015: 74-6). Como visto, serviços públicos como educação e saúde também estão sujeitos a esse processo de cercamento dos mercados capitalistas que limita o acesso a eles somente àqueles que possam por eles pagar, sucateando a oferta pública dos serviços (Lavinias; Gentil, 2018). A lógica do cercamento desses bens de uso comum é similar à do processo de assetização (Birch; Muniesa, 2020), o que quer dizer que, do ponto de vista das empresas capitalistas, esses bens são transformados em ativos a partir dos quais é possível extrair renda pela cobrança de um pedágio pelo acesso a eles. Ao se apropriar desses bens os mercados capitalistas estão não só assumindo o controle sobre eles, mas também desfazendo relações e comunidades que existem localmente e que se organizam em torno desses bens. A terra é o exemplo mais claro disso. Uma vez que qualquer comunidade é expulsa de seu território, ela perde não apenas o acesso a ele, mas também uma “inteligência coletiva concreta” que está ligada a esse território do qual todos dependiam (Stengers: 2015: 79), ou seja, ela perde aquilo que potencialmente a une enquanto comunidade particular. Por mais que a escala desses processos de cercamento e assetização seja cada vez mais global, seus efeitos nocivos são localizados e a resistência a eles depende de processos de união em torno de um “comum” concreto e específico a cada caso (Stengers: 2015: 79-80). Essa união, longe de ser um dado, precisa ser ativamente construída pelo que Stengers chama de “operações de produção de igualdade”, que partem da explicitação das divergências entre os envolvidos para produzir confiança entre as partes e evitar a divisão a partir de diferenças veladas (Stengers, 2015: 131-37). Os Guarani demonstram entender esse dilema ao resistirem ao avanço dos processos de apropriação de seus territórios e bens, se unindo em torno daquilo que lhes é comum, respeitando suas diferenças internas e adotando estratégias que variam conforme cada realidade local, mas exercendo uma solidariedade entre lutas que ultrapassa essa escala.

No caso da TI Tenonde Porã e das outras TIs afetadas pela passagem da linha férrea sob concessão da empresa Rumo, podemos ver uma união em torno da defesa de um território comum com relação aos impactos ocasionados pela passagem dos trens nele. Essa união aparece não somente na luta pela garantia dos recursos de compensação, como também na gestão coletiva desses mesmos recursos. Como visto, a história desse processo de compensação é bastante complexa e passou por diversos momentos desde seu início há mais de uma década, com tensões e acordos muito peculiares, mas tem hoje parcerias e resultados palpáveis para os

Guarani em termos de recursos financeiros, humanos e materiais para o fortalecimento de diferentes iniciativas que vão desde a gestão e dispersão territorial, passando pelo apoio à educação diferenciada e à reuniões de organização política, dentre outras coisas. Um momento decisivo nessa relação foi a compra de uma quantidade mínima de ações da Rumo por parte dos Guarani para que pudessem participar de uma assembleia da empresa e ali denunciar o descaso com o qual então vinham sendo tratados no processo de negociação (Pierri, 2023).

Nesse exemplo, os Guarani adentram a arena dos valores dos mercados capitalistas e procuram lutar para extrair deles recursos que possam ser usados para o fortalecimento de seus valores tradicionais, ao mesmo tempo em que procuram lidar coletivamente com os perigos ensejados pela presença nessa arena e pela relação com o dinheiro. Dado o potencial perigoso e transformativo do dinheiro e a quantidade considerável de dinheiro envolvida na compensação, se esse dinheiro fosse incorporado da mesma forma como é usado no contexto do cotidiano familiar, ele poderia acarretar impactos negativos, além dos que a ferrovia já apresenta, numa escala muito maior. A união das comunidades afetadas, suas instâncias deliberativas e a existência de um plano de ações a serem realizadas com os recursos monetários da compensação servem como estratégias de defesa do comum que une os Guarani: seus territórios e modo de vida. Os perigos do dinheiro podem assim ser neutralizados em favor dos “comuns” guarani: a defesa dos territórios e o fortalecimento do *nhandereko*.

A defesa de bens e recursos comuns, como o território, a água, ou serviços públicos de qualidade, é fundamental para assegurar a reprodução de modos de vida que não se reduzem ao valor econômico dos mercados capitalistas, como é o caso do *nhandereko*. A destruição ou cercamento desses comuns são processos que empurram as comunidades que se organizam em torno deles (e deles dependem) para a situação de pobreza e em direção à lógica dos mercados capitalistas de que o dinheiro e o consumo são a solução para esse problema.

No contexto de cerco no qual os Guarani se encontram hoje, com seus territórios já reduzidos e sob ameaça constante, ainda que eles resistam a serem transformados em “pobres”, obter dinheiro se apresenta como um imperativo não apenas para suprir necessidades básicas como também para estabelecer relações e adquirir coisas que os interessam no mundo dos *jurua*. Mesmo assim, a questão da busca por recursos monetários não necessariamente precisa se apresentar por meio de uma lógica de empreendedorismo ou educação financeira, como é feito pelos mercados e seus defensores. Ao reconhecerem a necessidade de terem acesso a dinheiro para sustentar suas famílias e comunidades, os Guarani seguem tratando esse objeto como um elemento exógeno e perigoso ao seu modo de vida, o que enseja muitos cuidados e peculiaridades em seu uso. Buscam e priorizam, por exemplo, formas de obtê-lo que não im-

pliquem necessariamente uma submissão ao modo de vida dos não-indígenas e dos mercados capitalistas, seja através do Bolsa Família, previdência, projetos, turismo ou venda de artesanato, para citar algumas das estratégias mais presentes na TI Tenonde Porã. Fazem isso pois, longe de ser uma solução inequívoca para suas situações de vulnerabilidade, os Guarani reconhecem no dinheiro um potencial fator de mais vulnerabilidade e isso envolve não apenas seus maus usos, mas também as formas pelas quais ele é obtido. Assim, os trabalhos assalariados dentro das aldeias, embora sejam bastante valorizados, também têm seus problemas, porque colocam seus ocupantes em situações de maior exposição aos perigos do dinheiro, tanto por implicarem uma mudança na rotina de vida do *nhandereko*, quanto pelo potencial do dinheiro de incentivar o individualismo e o consumismo.

Os Guarani reconhecem que a ganância pelo dinheiro e que possui-lo em excesso são problemas, que certas formas de obtê-lo não compensam as transformações que implicam, que o dinheiro em situações que envolvam, por exemplo, consumo de álcool e outras substâncias, e/ou violência doméstica, pode ser um catalisador de mais violência. Assim, se as famílias guarani são ciosas em buscar fontes de renda, elas não o fazem em detrimento de suas demandas territoriais e de seu modo de vida, mas sim colocando o dinheiro a serviço do *nhandereko*. O acesso ao dinheiro do qual os Guarani hoje precisam não implica uma subordinação à lógica dos mercados capitalistas de empreendedorismo, de educação financeira e de exploração do território. Pelo contrário, a busca por esse dinheiro para apoiar o sustento das comunidades se faz em clara oposição à lógica capitalista e em constante defesa de seus territórios e seu modo de vida. Se os mercados capitalistas cercam hoje os Guarani com uma ofensiva que visa integrá-los, a esquivar dos perigos do dinheiro e a resistência em seu modo de vida e territórios, fortalecendo a agricultura e os valores comunitários, são as respostas dos Guarani a esse cercamento.

## **ANEXO - CARTA LIDA PELOS INDÍGENAS NA ASSEMBLEIA DE ACIONISTAS DA RUMO EM 24 DE ABRIL DE 2019 <sup>138</sup>**

Prezados Senhores,

Somos indígenas do Brasil, dos povos guarani e tupi, representantes das comunidades das Terras Indígenas Tenonde Porã, Aguapeú, Itaoca, Rio Branco e Tekoa Mirim, no Estado de São Paulo, afetados pelas obras de duplicação da Malha Paulista, sob concessão da Rumo.

Há 90 anos sofremos os impactos dessa ferrovia e, desde 2011, da obra de duplicação que corta nosso território. Dormimos e acordamos todos os dias com o barulho dos trens que passam carregados no meio das nossas aldeias. As caminhadas pelo território, os momentos de andar com as crianças e transmitir ensinamentos dos nossos velhos, se tornaram uma preocupação de garantir que ninguém seja atropelado por um trem. Até mesmo a caça que passava por esses lugares fugiu e já não encontramos muitos dos pássaros e outros bichos que só sabemos que existem porque nossos velhos contam.

O Brasil é um país duro com os povos originários, mas sobrevivemos até aqui porque sabemos dialogar e lutar pelos nossos direitos, assegurados pela Constituição Federal.

Para isso, criamos nossas organizações: a Comissão Guarani Yvyrupa, que é nossa principal organização voltada nacionalmente para defesa das nossas terras e territórios tradicionais, e o Comitê Interaldeias, que criamos justamente para garantir os direitos de compensação e mitigação sobre as obras de duplicação da ferrovia, que são deveres da Rumo.

Consultamos o site da empresa, e lemos com espanto a declaração que está no Relatório de Sustentabilidade Anual: a Rumo afirma que está cumprindo perfeitamente, de maneira “participativa e inclusiva”, as medidas que o IBAMA e a FUNAI determinaram para serem executadas em nossas comunidades.

Não é verdade!

A realidade é que, neste exato momento, 72 das 101 atividades estão completamente paralisadas. As poucas ações que estão em andamento funcionam muito mal, porque a equipe de licenciamento da Rumo simplesmente não sabe nos ouvir, acham que sabem muito mais que a gente!

---

<sup>138</sup>Um vídeo com a leitura da carta pode ser visto na matéria “Índios compram ações e viram acionistas de ferrovia para denunciar empresa” do portal da Folha de São Paulo, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/04/indigenas-se-tornam-acionistas-de-ferrovia-para-fazer-denuncia-contra-a-empresa.shtml>. Acesso em 08 de abril de 2024.

Antes da situação chegar a esse ponto, vendo que as coisas não estavam bem, nós propusemos um acordo para que nós mesmos executássemos parte dessas medidas através de um contrato da Rumo com nossa associação, o Comitê Interaldeias.

Somos nós que vivemos em nosso território e sentimos todo dia os impactos da obra, somos nós que sabemos melhor que ninguém como se deve trabalhar para compensar esses impactos.

A Sra. [nome e cargo suprimidos], inicialmente apoiou a ideia, inclusive se comprometendo formalmente com isso, por meio de uma ata de reunião.

Porém, depois de um tempo ela voltou atrás e paralisou todas essas atividades, descumprindo ao mesmo tempo um acordo firmado com nossas lideranças e a própria lei dos não indígenas de licenciamento ambiental, que é obrigatória para obras que afetam nossas terras.

Para completar, a Sra. [nome suprimido] e os advogados da Rumo passaram a se negar a pisarem em nossa aldeia para negociar uma solução.

Mesmo assim, nos dispusemos a fazer várias reuniões com elas no Ministério Público Federal nos últimos 5 meses, e a postura da Rumo só foi piorando, ficando impossível chegar a qualquer acordo.

As coisas vão tão mal que o MPF também perdeu a paciência e enviou uma denúncia para o IBAMA, com todos os documentos que provam que a Rumo descumpra a lei, e pede uma multa de 10 milhões de reais contra vocês, por essa infração.

Também a FUNAI mandou ofício ao IBAMA comprovando que a Rumo descumpra o condicionante indígena da obra.

Os senhores estavam cientes de que a Rumo tem tomado essa postura?

Estão dispostos a correr o risco de tomar multas e causar desgastes e prejuízos à imagem da empresa ao invés de simplesmente seguir a lei e manter uma relação pacífica com nossas comunidades, com quem vocês vão ter que conviver para sempre?

Não temos ainda como saber se essa postura é uma decisão dos donos da empresa, porque apesar de pedirmos insistentemente para falar com vocês, só mandaram nas reuniões pessoas sem poder de decisão.

Por isso, fomos obrigados a vir aqui, para ver se falando diretamente com vocês conseguimos resolver definitivamente a situação.

Além de nós que entramos nesta sala, vocês já devem saber que há mais de 100 lideranças das nossas comunidades rezando e cantando neste exato momento na frente da empresa.

Só sairemos com o contrato com nosso Comitê Interaldeias assinado para retomada das atividades paralisadas.

Estamos desde 2011 dialogando e confiando nas pessoas da empresa que vão nas nossas aldeias e a situação só piorou.

Se não resolvermos hoje, saberemos que tudo que temos passado vem de uma decisão dos donos da Rumo e não apenas dos funcionários que mandaram pra falar com a gente.

A partir daí, não vamos mais permitir que nosso território sagrado seja ferido pela ferrovia, e faremos tudo que estiver ao nosso alcance para brigar pelos nossos direitos, pois é a dignidade de nosso povo e o futuro de nossas crianças que está em jogo!

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. 2002a. “Introdução”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

\_\_\_\_\_. 2002b. “O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

ALMEIDA, Silvio. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

ANDRELLO, Geraldo L. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

ARENDT, Hannah. 2013 [1951]. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia de Bolso.

ARHEM, Kaj. 1993. “Ecosofia Makuna”. In: CORREA, F. (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Insituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC.

ASSIS, Valéria Soares de. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de doutorado. Porto Alegre: UFRGS.

BAUMAN, Zygmunt. 2008. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BEAR, Laura. 2016. “Time as Technique”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 45: 487-502. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159>.

BENITES, Eliel. 2021. “A Busca do *Teko Araguayje* (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá”. Tese de doutorado. Dourados: UFGD.

BENITES, Sandra. 2018. “Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)”. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2020. “*Nhe’ẽ* para os Guarani (Nhandeva e Mbya)”. *Campos*, v. 21, n. 1.

BERTONI, Moises S. 1920. “Aperçu ethnographique préliminaire de Paraguay Oriental & du Haut Parana: eu égard surtout aux nations ou partialités indiennes les moins connues”. Mémoire présenté au Congrès des Américanistes de Rio de Janeiro. Puerto Bertoni: Impreta y Edición “Ex Sylvis”.

BESTOR, Theodore. 2004. *Tsukiji: fish market at the center of the world*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

BIRCH, Kean; MUNIESA, Fabian. 2020. “Introduction: Assetization and Technoscientific Capitalism”. In: \_\_\_\_\_ (Eds.). *Assetization: turning things into assets in technoscientific capitalism*. Cambridge: The MIT Press.

BOHANNAN, Paul. 1955. “Some principles of exchange and investment among the Tiv”. *American Anthropologist*, 57: 60-70.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. 2012. “O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980”. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC.

BUCHILLET, Dominique. 2002. “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; KEESE DOS SANTOS; Lucas. 2015. “‘Perguntas demais’: multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores guarani mbya”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro (Orgs.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora Unesp.

CADOGAN, León. 1959. “Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”. *Boletim Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 5, p. 1-217.

CALLON, Michel. 1998. “Introduction: the embeddedness of economic markets in economics”. In: \_\_\_\_\_ (Ed.) *The Laws of the Market*. Oxford: Blackwell Publishers.

CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. 2015. “A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios?”. *Estudos Avançados*, 29 (83).

CAPORAL, Francisco R. 2009. *Agroecologia: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis*. Brasília.

CAPORAL, Francisco R.; COSTABEBER, José Antônio. 2004. *Agroecologia: alguns conceitos e princípios*. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: Editora da USP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (Orgs.). 2021. *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

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

CLASTRES, Pierre. 1990 [1974]. *A Fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus.

\_\_\_\_\_. 2003 [1974]. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naify.

COSTA, Samuel. 2016. “Nos caminhos da *cultura* e dos *dons*: Os Guarani e instituições no norte do Paraná”. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar.

DAL POZ, João. 2010. “Dinheiro e reciprocidade nos Cinta-Larga: notas para uma economia política na Amazônia meridional”. *Sociedade e cultura*, Goiânia, v. 13, n. 2, pp. 11-23.

DESAN, Christine. 2014. *Making Money: Coin, Currency, and the Coming of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

DOOLEY, Robert A. 2016. *Léxico Guarani, dialeto Mbyá: Guarani-Português*. SIL Internacional. Disponível em: <https://www.silbrazil.org/resources/archives/72342> . Acesso em 16 de abril de 2024.

DOWBOR, Ladislau. 2017. *A era do capital improdutivo: por que oito famílias tem mais riqueza do que a metade da população do mundo?*. São Paulo: Autonomia Literária.

DUMONT, Louis. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

ECOLOGY BRASIL; RUMO. 2017. *Ferrovias Malha Paulista: Duplicação do trecho ferroviário Itirapina-Cubatão: Plano Operativo do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA): Rev. 01*.

FEDERICI, Silvia. 2017. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante.

FELIPIM, Adriana Perez. 2001. “O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho: um estudo de caso na Aldeia Guarani da Ilha do Cardoso”. Dissertação de mestrado. Piracicaba: ESALQ-USP .

FERGUSON, James. 1994. “The anti-politics machine: ‘Development’ and bureaucratic power in Lesotho”. *The Ecologist*, vol. 24, n. 5, 176-181.

FRAGA, Marina; URANO, Pedro. 2013. “Carbono entrevista Cildo Meireles”. *Revista Carbono*, meio digital, n. 4. Disponível em: <http://revistacarbono.com/artigos/04carbono-entrevista-cildo-meireles/>. Acesso em 30 de maio de 2024.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. 2008. “Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles”. *Tellus*, Campo Grande/MS, ano 8, n. 14.

FURTADO, Celso. 1974. *O mito do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Círculo do Livro.

GALLOIS, Dominique. 2002. “‘Nossas falas duras’: discurso político e auto-representação Waiãpi”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

\_\_\_\_\_. 2004. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fany Pantaleoni (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

GEERTZ, Clifford. 1978. “The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing”. *The American Economic Review*, 68(2): 28-32

GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

GOW, Peter. 2006 [1991]. “Da Etnografia à História: ‘Introdução’ e ‘Conclusão’ de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia”. *Cadernos de Campo*, n. 14/15, 2006.

GRAEBER, David. 2013. “It is value that brings universes into being”. *HAU: Journal of ethnographic theory*, 3 (2).

GREGORY, Chris. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

\_\_\_\_\_. 2005 [1997]. *Savage money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam: Hardwood Academic Publishers.

GUARANI, Jerá. 2020. “Tornar-se selvagem”. *PISEAGRAMA*, n. 14: 12-19. Disponível em: <https://piseagrama.org/tornar-se-selvagem/>. Acesso em 30 de maio de 2024.

GUYER, Jane. 2004. *Marginal Gains: monetary transactions in Atlantic Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

HART, Keith; ORTIZ, Horacio. 2014. “The anthropology of money and finance: between ethnography and world history”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 43: 465-82. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-025814>.

HERMANN, Victor. 2023. “Cildo Meireles e a reforma do zero na economia”. *Ars*, São Paulo, v 21, n 48.

HOWARD, Catherine. 2002. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

INTERALDEIAS, Comitê. 2023. *Relatório anual consolidado – Atividades de execução Comitê Interaldeias – 3º ano de vigência do Termo de Compromisso*.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2021. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política Guarani Mbya*. São Paulo: Elefante.

KEESE DOS SANTOS, Lucas; OLIVEIRA, José Eduardo (Orgs.). 2020. *Os agricultores guarani e a atual produção agrícola na terra indígena Tenondé Porã: município de São Paulo*. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo – Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano (SMDU).

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2020. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2022. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.

LADEIRA, Maria Inês. 2000. “Comunidades guarani da Barragem e do Krukutu e a linha de transmissão de 750 kv Itaberá- Tijuco Preto III - Relatório de interferências”. São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2007. *O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP.

\_\_\_\_\_. 2008. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp.

LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

LAVINAS, Lena; GENTIL, Denise L. 2018. “Brasil anos 2000: A política social sob regência da financeirização”. *Novos estudos Cebrap*, v. 37, n. 2.

LEHNER, Beate. 2005. *Los Pueblos Guarani del Paraguay Oriental*. Assunção.

LEVIS, Carolina. 2018. “Domestication of Amazonian Forests”. Tese de doutorado. Wageningen: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia; Wageningen University.

LÉVI-STRAUSS. 1976. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Ed. Nacional.

\_\_\_\_\_. 1993a. “Raça e história”. In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 1993b. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1992. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP; Secretaria Municipal de Cultura.

\_\_\_\_\_. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

LOPES, João do Carmo; ROSSETTI, José Paschoal. 2005. *Economia monetária*. São Paulo: Atlas.

MACEDO, Valéria, 2009. “Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar”. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.

\_\_\_\_\_. 2017. “Misturar e circular em modulações guarani. Uma etiologia das (in)disposições.” *Mana*, 23 (3): 511-543.

\_\_\_\_\_. 2018. “Mundéu do mundo: Predação e troca em relações entre os Guarani e os *jurua*”. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (Orgs.). *Nas redes Guarani: Saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra.

\_\_\_\_\_. 2019. “‘Alimento morto’ e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo”. *Etnográfica* [Online], vol. 23 (3). DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.7247>.

MACEDO, Valéria; GALLOIS, Dominique. 2018. “Apresentação”. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (Orgs.). *Nas redes Guarani: Saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976 [1922]. *Os argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

MANKIWI, N. Gregory. 2016. *Macroeconomics – ninth edition*. New York: Worth Publishers.

MANTOVANELLI, Thais. 2016. “Os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e os Estudos complementares do Rio Bacajá: reflexões sobre a elaboração de um laudo de impacto ambiental”. *Horizontes antropológicos*, ano 22, n. 46. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000200006>

MARX, Karl. 2004 [1867]. *O capital: crítica da economia política: livro 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MATTA, Amanda Aliende da. 2019. “Escola Estadual Indígena Guarani Gwyrá Pepo: Conflitos e Resistências da Educação Escolar Indígena no Brasil”. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC-SP.

MAUSS, Marcel. 2003 [1923]. “Ensaio sobre a dádiva”. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MELIÀ, Bartomeu; TEMPLE, Dominique. 2004. *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

MILANEZ, Felipe (Org.). 2015. *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

MILANEZ, Felipe; PIMENTEL, Spensy K.; MELO, Antônia; AKROA GAMELLA, Kum’Tum; MUNDURUKU, Alessandra Korap; VAZ, Antenor; FERREIRA, Joelson. 2021. “The right to say no: extractivisms and territorial struggles”. 2021. *Ambiente & Sociedade*, vol. 24. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422asoc20210159vu2021L5NR>

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; PATAXÓ, Genilson dos Santos. 2019. “Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas”. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 03.

MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1639. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Madrid. Disponível em: <https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz>. Acesso em 30 de maio de 2024.

MORAIS, Bruno Martins. 2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante.

MORAWSKA VIANNA, Catarina. 2014. “A trilha de papéis da usina hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados”. *Revista Antropológicas*, ano 18, 25(2): 22-40.

MORAWSKA, Catarina; CAMPOS, Ana Cecília; CARDOSO, Bruno Campos; PAULINO, Carlos. 2021. “A transversalidade entre ciências sociais e áreas tecnológicas: por uma ecologia das práticas na política científica nacional”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais [Internet]*, 36 (107). DOI: <https://doi.org/10.1590/3610704/2021>.

MUNN, Nancy. 1986. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham and London: Duke University Press.

NOELLI, Francisco Silva. 1999. “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’”. *Suplemento Antropológico*, vol. XXXIV, nº 2: 123-166.

NOVO, Marina Pereira. 2018. “‘Esse é o meu patikula’: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha”. Tese de doutorado. São Carlos: UFSCar.

OLEGÁRIO E SOUZA, Lauriene Seraguza. 2022. “As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani”. Tese de doutorado. São Paulo: USP.

OLIVEIRA, Diogo de. 2018. “Articulações e transformações entre as parcialidades Guarani no sul do Brasil”. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria (Orgs.). *Nas redes Guarani: Saberes, traduções e transformações*. São Paulo: Hedra.

OLIVEIRA SILVA, Juliana. 2022. “Os Korubo descobrem os brancos: uma etnografia sobre contato na Amazônia ocidental”. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: MN-UFRJ.

ORTEGA, Ariel; MORINICO, Jorge & BENITES, Germano. 2008. *Mokoĩ tekoa, peteĩ jegua-ta: “duas aldeias, uma caminhada”*. Vídeo nas Aldeias. DVD. 65 min.

ORTIZ, Horacio. 2013. “Financial value: economic, moral, political, global”. *HAU: Journal of ethnographic theory*, 3 (1).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1994. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais”. In: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria (Orgs.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Associação Brasileira de Antropologia; Comissão Pró-Índio de São Paulo; Editora da UFSC.

PESQUISADORES GUARANI. 2015. *Guata Porã: belo caminhar*. São Paulo: CTI / Iphan / CGY.

PIERRI, Daniel Calazans. 2014. “O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1.

\_\_\_\_\_. 2018. *O perecível e o imperecível: reflexões Guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante.

\_\_\_\_\_. 2023. “Virando a mesa com um simples papel!”. In: RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago Moreira dos (Orgs.). *Povos indígenas no Brasil: 2017/2022*. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. 2011. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. New York: Palgrave Macmillan.

PIMENTEL, Spensy K. 2006. “Sansões e guaxos: suicídio Guarani e Kaiowá – uma proposta de síntese”. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.

\_\_\_\_\_. 2012a. “Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 4, n. 2, p. 134-150.

\_\_\_\_\_. 2012b. “Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani”. Tese de doutorado. São Paulo: USP.

PIMENTEL, Spensy K.; PIERRI, Daniel C.; BELLENZANI, Maria Lucia R. 2010. *Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenonde Porã*. Brasília: CGID/DPT/Funai.

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

POLANYI, Karl. 2000 [1944]. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campos.

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone age economics*. New York: Aldine de Gruyter.

SANTOS, Tiago Moreira dos. 2023. “Persistência do *Lobby* sobre os Interesses Minerários em TIs”. In: RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago Moreira dos (Orgs.). *Povos indígenas no Brasil: 2017/2022*. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental.

SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária; Editora da Universidade de São Paulo.

SCOTT, James C. 2009. *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven & London: Yale University Press.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32.

SILVA, Luis Felipe da. 2018. “Nas redes dos brancos: história, mobilidade e alteridade entre os Mbya-Guarani de Pariquera-Açu (SP)”. Dissertação de mestrado. São Carlos: CECH-UFS-Car.

SILVA, Marcio. 2000. “Perspectivas do tempo”. *Sexta-feira*, n. 5, p. 89-97.

SIMMEL, Georg. 1998 [1896]. “O dinheiro na cultura moderna”. In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

STRATHERN, Marilyn. 1992. “Qualified value: the perspective of gift exchange”. In: HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen (Eds.). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2006 [1988]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

\_\_\_\_\_. 2014a [1995]. “A Relação: acerca da complexidade e da escala”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnofrático e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2014b [1996]. “Cortando a rede”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnofrático e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

TAUSSIG, Michael. 2010 [1980]. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Editora UNESP.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. 2002. “História e cosmologia de um contato: a atração dos Arara”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

TESTA, Adriana Queiroz. 2014. “Caminhos de saberes guarani mbya: modos de criar, crescer e comunicar”. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.

\_\_\_\_\_. 2022. “Guarani kinship terms with a few twists”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 17 (3). DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0100>.

TSING, Anna. 2015. *The mushroom at the end of the world*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

UREBETE, Oscar Wa’rãiwẽ; MONTEIRO, Eduardo Gonçalves Santos; RIBEIRO, Maíra Taquiguthi. 2022. “*Waradzu hoimana ware ôdi*, a vida dos brancos é muito complicada: relatos a’uwẽ uptabi sobre as mudanças do Ró”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 14 (2), jul./dez. 2022.

VALIENTE, Celuniel Aquino. 2019. “Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS”. Dissertação de mestrado. Dourados: UFGD.

VANZOLINI, Marina. 2018. “O feitiço e a feitiçaria capitalista”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 324-337, abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p324-337>.

VÁRIAS AUTORAS. 2023. “Movimento das *Kunhangue*”. In: RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago Moreira dos (Orgs.). *Povos indígenas no Brasil: 2017/2022*. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental.

VAZ, Antenor. 2011. *Isolados no Brasil – política de estado: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida?*. Brasília: UnB; LALI; CEAM; IPES; IWGIA.

VELTHEM, Lucia Hussak van. 2002. “‘Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

VERÁ TUPÃ POPYGUA, Timóteo da Silva. 2017. *Yyryrupa: A Terra Uma Só*. São Paulo: Hedra.

VERDUM, Ricardo. 2016. “Relatório final: Estudos etnográficos sobre o programa Bolsa Família entre povos indígenas”. Brasília: Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário.

VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. 1992 [1959]. “Contribuição ao estudo dos mercados nativos do baixo Benin”. In: VERGER, Pierre. *Artigos*. São Paulo: Corrupio.

VILAÇA, Aparecida. 2000. “O que significa tornar-se outro?: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 44, outubro/2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

\_\_\_\_\_. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2006. “A floresta de cristal – notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15.

WEBER, Max. 2004 [1904]. *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.