

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

UMA INTRODUÇÃO AO SISTEMA TÉCNICO-ECONÔMICO GUARANI

José Otávio Catafesto de Souza

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antro-
pologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
como requisito parcial para a obtenção do Grau de
MESTRE EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Orientador:

Prof. Dr. Arno Alvarez Kern

Porto Alegre, novembro de 1987.

Aos Guarani, Sobreviventes

Aos que resistem na recusa

e na busca.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Arno Alvarez Kern, pelo constante incentivo, exemplo e liberdade que sempre ofereceu, sem o que não teria sido possível a realização deste trabalho.

Expresso minha gratidão ao Prof. Sérgio Alves Teixeira, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS), que, dentro, dos limites burocrático-administrativos, teve paciência e atenção em relação às minhas sucessivas solicitações. Expresso, igualmente, meus reconhecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelos recursos financeiros propiciados.

A Teresinha Canssian Gomes e a Cecília Bonamigo Sandri pela revisão gramatical e ortográfica do texto preliminar.

Inúmeras são as pessoas que, de uma ou outra forma, mostraram seu apoio nos momentos mais críticos. A todas, deixo meus agradecimentos. Em particular, a Márcio Domingos pelos favores prestados. A Julio York, pelo encaminhamento inicial, do qual não houve retorno. Finalmente, a Simone, pelo constante apoio durante o percurso.

SUMÁRIO

UMA INTRODUÇÃO AO SISTEMA TÉCNICO-ECONÔMICO GUARANI

AGRADECIMENTOS	III
SUMÁRIO	IV
RESUMO	VI
ABSTRACT	VIII
1 - INTRODUÇÃO	1
Notas	19
2 - NA BUSCA DE UMA IDENTIDADE HISTÓRICA:	
esboço teórico	20
Notas do capítulo	86
3 - UMA ABORDAGEM DE TEMAS ELEMENTARES À COMPREENSÃO	
DA TÉCNICO-ECONOMIA GUARANI	95
3.1 - <u>Potencialidade da documentação para a resgate his</u>	
<u>tórico-antropológico da técnico-economia guarani.</u>	96
3.2 - <u>Origens histórico-antropológicas e adaptações geo</u>	
<u>gráfico-ecológicas das sociedades guarani</u>	123
3.2.1 - Origens pré-históricas	130
3.2.2 - Fatores de distribuição populacional e o mito	
da "Terra sem Mal"	142
3.2.3 - A expansão migratória e os choques culturais ..	148
3.2.4 - Localização Geográfica	157
3.2.5 - Levantamento geográfico e ecológico inicial da	
Região Platina	159
3.2.6 - Diferenciações regionais dos guarani	176

3.2.7 - Organização social e padrão de assentamento ...	184
3.2.8 - A conduta do animismo guarani e suas repercussões ecológicas	200
Notas do capítulo	215
4 - DELIMITAÇÃO DAS ATIVIDADES ECONÔMICAS E PRÉ- ECONÔMICAS, DA TECNOLOGIA E DO SISTEMA ECONÔMICO NAS SOCIEDADES GUARANI ORIGINAIS	232
4.1 - <u>Horticultura guarani</u>	234
4.2 - <u>Coleta, caça e pesca</u>	259
4.3 - <u>Tecnologia tradicional</u>	325
4.4 - O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani	384
4.4.1 - O sistema doméstico guarani de produção e consumo	390
4.4.2 - O "dom", a Reciprocidade e a Redistribuição ...	440
Notas do capítulo	506
5 - CONCLUSÃO E SUGESTÕES DE PESQUISA	515
6 - BIBLIOGRAFIA	528
7 - APÊNDICE	547

APÊNDICE

FIGURA 1 - ESBOÇO DA VEGETAÇÃO - REGIÃO SUL

FIGURA 2 - PROVÍNCIAS ZOOGEOGRÁFICAS DA AMÉRICA DO SUL

Resumo

Este trabalho se propõe esclarecer o sistema técnico-econômico das sociedades guarani pré-coloniais, e sua relação com a totalidade sócio-cultural da qual fazia parte. De origem amazônica, os guarani eram grupos horticultores que, no momento da chegada das primeiras frentes de colonização ibérica, viviam em quase todas as florestas tropicais e subtropicais da Bacia do Prata. Nestas florestas, possuíam um singular arranjo técnico e econômico, perfeitamente adaptado às condições ecológicas. Quando os colonos e missionários ibéricos chegaram a estas regiões, foram incapazes de compreender o abismo que separava as modalidades de produção e governação das riquezas nestas sociedades indígenas, e nas suas de origem. Esta incompreensão gerou uma falsa idéia de que os guarani não possuíam uma organização econômica, avaliação que permanece até recentemente. Procura-se demonstrar que esta percepção é errônea, partindo das próprias informações existentes nos documentos coloniais, e nas evidências arqueológicas do período. O estudo da Antropologia econômica sobre sociedades horticultoras e a etnografia guarani, definem um modelo interpretativo confirmado pelos dados inferidos das fontes documentais. Neste modelo, a família extensa aparece como unidade de produção e consumo, e a circulação econômica é guiada pela lógica do mborayu. A tecnologia guarani caracterizava-se muito mais pelo conhecimento e pela habilidade, do que pela

criação de uma cultura material elaborada.

A exposição se desenvolve em três etapas sucessivas. Inicialmente, abordam-se temas relacionados a uma crítica sobre a historiografia tradicional da Bacia do Prata, procurando apontar uma outra perspectiva de análise, mais condizente com a necessidade de superação com as relações de dominação imperialista na América do Sul. A seguir, são analisados aspectos elementares à compreensão da técnico-economia guarani. Finalmente, tematiza-se diretamente os principais elementos formadores do sistema técnico-econômico guarani.

Ao final do estudo, indica-se que a chave interpretativa fundamental, para o entendimento do sistema técnico-econômico guarani, é a prática ecológica e sua correspondente simbolização religiosa, responsáveis pela permanência de uma duradoura relação entre a sociedade e o ambiente florestal.

Abstract

The aim of this paper is to clarify the technical-economical system of pre-colonial Guarani societies and its relation with the social-cultural totality of which it was part. From Amazonic origin, the Guarani were groups of horticultors who, when of the arrival of the first expeditions of Iberian colonization, lived in almost all the tropical and subtropical forest of the Plata Basin. In these forests, they had a singular technical and economical arrangement, perfectly adapted to the ecological conditions. When the Iberian colonists and missionaries arrived at these regions, they were incapable of understanding the gap which separated the modalities of production and administration of wealth in their Indian societies from those in their own. This misunderstanding brought forth the false idea that the Guarani did not have an economical organization, an assessment which persisted until recently. We try to demonstrate that such perception is erroneous, starting from the proper information found in the colonial documents and in the archeological evidences of that period. The study of the economical Anthropology of horticultural societies and the Guarani ethnography define an interpreting model which is confirmed by the data inferred from documental sources. In such model, the extended family plays the role of production and consumption unit, and the economical circulation is led by the logic of the mborayu. The Guarani

technology was much more characterized by knowledge and ability than by the creation of an elaborate material culture.

The statement develops into three successive phases. Firstly, themes related to a criticism of the traditional historiography of the Plata Basin are treated, trying to point out another perspective of analysis, more suitable to the necessity of surmounting the relations of an imperialistic dominance in South America. Then, elementary aspects for understanding of Guaraní technical-economy are analysed.

At the end of the study, it is pointed out that the fundamental interpreting key to the understanding of the Guaraní technical-economical system is the ecological practice and its correspondent religious symbolization, which are responsible for the permanence of a lasting relationship between society and the forest environment.

1 - Introdução

O presente trabalho tem como temática central a análise histórico-antropológica da tecnologia e da economia, nas sociedades guarani originais. Esta análise é desenvolvida tendo como ponto de partida a totalidade sócio-cultural guarani, da qual o sistema técnico-econômico é somente uma parcela. A abordagem de qualquer subconjunto de variáveis e elementos componentes desta totalidade não pode ocorrer de maneira isolada, já que a realidade não apresenta uma diferenciação radical entre os distintos níveis de atividade humana. A decomposição do universo sócio-cultural, e a definição de fronteiras nítidas entre os seus diferentes subconjuntos, só existe de forma abstrata, sendo válida exclusivamente como recurso analítico artificial. "Este arranjo de fatos em pequenos conjuntos - subconjuntos de um todo bem maior - é um mero recurso metodológico que nos possibilita organizar o caos aparente dos dados documentais e dos fatos reconstituídos" ¹. A artificialidade nesta decomposição é bastante evidente em relação à sociedade guarani, onde as realizações humanas não são diferenciadas em setores estanques, os cortes são menos discerníveis e as separações menos abruptas. Assim, a compreensão científica da técnico-economia guarani só se faz completa, quando devidamente complementada com a análise das esferas social, política, religiosa e simbólica.

A preocupação central é caracterizar o quadro, técnico e econômico, do sistema sócio-cultural guarani, no momento imediatamente anterior à chegada das frentes de expansão ibérica no século XVI. Em vista dos limites existentes na documentação, torna-se difícil, entretanto, fazer uma completa caracterização deste quadro, sem remeter a análise a períodos anteriores. São utilizadas informações arqueológicas de um amplo período temporal, desde as origens amazônicas e o processo de expansão e colonização nas florestas da Bacia Platina, até os momentos iniciais dos contatos íbero-guaranis, ou mesmo após. Assim, a abordagem sincrônica da técnico - economia guarani é complementada pela análise de sua origem e formação histórica. São realizadas, igualmente, algumas comparações entre o arranjo guarani original e o encontrado entre grupos guarani mais recentes, no que se pode perceber os traços mais marcantes de mudanças e permanências. Esta é a estratégia da analogia etnográfica, validada pela continuidade espaço-temporal destas sociedades, tanto pelo vínculo inegável entre os guarani pré-históricos e os históricos, quanto pelo pequeno espaço de tempo que os separa.

A região analisada é aquela compreendida pelas florestas tropicais e subtropicais da Bacia do Prata, formada pelos vales e imediações dos rios Paraguai, Uruguai e Jacuí, pela Costa Atlântica e pelas margens das lagoas e rios litorâneos das áreas de latitude temperada da América do Sul. Em

termos políticos, esta região compreende, atualmente, o noroeste, centro, sudeste e leste do estado do Rio Grande do Sul, oeste e leste de Santa Catarina e Paraná, sul do Mato Grosso (Brasil), nordeste da Argentina e sudeste/leste do Paraguai . É nesta vasta região que os grupos guarani existiam, quando da chegada dos primeiros representantes do expansionismo colonial ibérico. Esta ampla ocupação é o resultado de uma perfeita adaptação cultural-ecológica das populações guarani às áreas florestais platinas, onde foi possível reproduzir uma economia horticoltora, complementada pelas riquezas florísticas e faunísticas do ambiente.

O trabalho sobre a técnico-economia guarani original justifica-se de muitas formas. Inicialmente, um aprofundamento desta temática é importante, em vista da novidade no empreendimento e da singularidade do enfoque interpretativo utilizado. Poucos estudos, até hoje, abriram espaço para a abordagem séria do arranjo técnico e econômico das sociedades guarani; e, quando o fizeram, foi somente de maneira superficial, sem perceber a complexidade de sua constituição. Buscando superar simplificações interpretativas passadas, aborda-se esta complexidade com a aplicação complementar de uma perspectiva teórica e de conceitos a ela correspondentes, como: a noção mais ampla do que é Tecnologia; a fixação dos elementos de dinamicidade, organicidade e inter-relacionamento contidos na compreensão sistêmica da economia; ou, ainda, no entendi-

mento da circulação econômica guarani pela rica dialética do "dom" e pelo princípio da Reciprocidade. Além disto, a sistemática da pesquisa permitiu coletar, armazenar e reunir um grande número de dados e fontes documentais, enriquecendo e complementando as informações já existentes, sobre o assunto, em outras publicações mais recentes. Fez-se, assim, uma reatualização destas informações, seja na comparação e justaposição com outras, seja na sua análise a partir de uma nova abordagem interpretativa. Mesmo que o empenho em esgotar alguns dos assuntos analisados não tenha se efetivado, o simples fato de procurar fazê-lo, revelou que este é um campo muito vasto de estudo, e que muito está por ser realizado. Neste sentido, este trabalho assume significado como demonstração da inadequação dos pressupostos evolucionistas, que imaginavam os guarani como submetidos a débeis níveis de existência, no que foram desconsideradas inúmeras facetas da sua antiga realidade técnico-econômica.

Outra justificativa, não menos importante, é, ao mesmo tempo, mostrar a necessidade e auxiliar a execução de uma reelaboração na historiografia da Bacia do Prata. Guiadas pelos parâmetros europocêntricos, as reconstituições históricas tradicionais tematizaram o passado colonial platino, quase exclusivamente, a partir de suas origens ibéricas, relegando a um segundo plano e simplificando a análise dos elementos ameríndios, igualmente marcantes no processo histórico. A cons

cientização da parcialidade destas reconstituições assume importância, quando se tem presente as conseqüências práticas do etnocentrismo ocidental, o qual fundamenta hoje, como o fazia no passado, a prática do etnocídio indígena. Assim, a oposição à hegemonia dos valores europocêntricos, da historiografia tradicional, toma significado enquanto modalidade de luta pela preservação das sociedades indígenas sobreviventes. Por outro lado, torna-se viável a superação da tendência reducionista desta historiografia, justificando a abertura de um amplo espectro para o desenvolvimento futuro de pesquisas monográficas, sobre as particularidades históricas platinas. O reescrever a história, a partir da perspectiva complementar das sociedades que foram atingidas pelo expansionismo colonial europeu, tem, ainda, a vantagem de tornar conhecida a faceta de violências e antagonismos, típica dos contatos iberoamericanos; a qual foi, igualmente, esquecida pelos historiadores tradicionais.

A pesquisa sobre a técnico-economia guarani original é importante, também, como nova perspectiva de abordagem do processo histórico jesuítico-missionário. Até um tempo bem recente, a problemática científica sobre o processo reducionista girava em torno de suas origens européias. Em parte, tal problemática era o resultado de uma falta de análise crítica dos documentos coloniais, nos quais os guarani foram sistematicamente descritos como crianças ingênuas. Hoje, entretanto,

o enfoque antropológico permite uma reorientação dos problemas, e o processo histórico missioneiro é complementado pela análise de suas origens guarani. Torna-se possível, portanto, a recriação do passado segundo a memória e a identidade social das populações recentes da Bacia Platina, configurando uma verdadeira história das camadas populares ². Quando se analisa o sistema econômico guarani original, constata-se que a prática de uma igualdade e de uma "fraternidade" sociais era muito mais antiga do que a chegada dos primeiros missionários, revelando a inexatidão em considerá-la, exclusivamente, como de origem jesuítica.

Finalmente, a importância do presente trabalho surge, talvez de certa forma mais marcante, na revelação do exemplo que os guarani deixam às sociedades desenvolvidas da atualidade. O sistema técnico-econômico guarani foi criado e direcionado por uma consciência profunda de equilíbrio entre a sociedade e o ambiente natural, com a utilização de estratégias eficientes na contenção de práticas de degradação ecológica. Se for possível, no futuro, se superar o preconceito utilitarista das sociedades complexas, compreender-se-á que a suposta ingenuidade econômica dos guarani esconde capacidades além do alcance da civilização ocidental: de um lado, o sistema econômico guarani não reduz o homem a um simples animal produtivo; de outro, tal sistema organiza-se com o amplo controle, pela sociedade, do controle da sociedade sobre a natureza.

Não foram muitas as modalidades de abordagem já aplicadas na análise da técnico-economia guarani. A bibliografia existente tematiza o problema de forma secundária, quando o faz, e, geralmente, como ilustração literária do processo histórico jesuítico-missionário. Uma análise histórica das formas de abordagem aplicadas à compreensão da Tecnologia guarani, demonstra que a primeira foi sintetizada pelos missionários do período colonial, marcados pela ética do reducionismo. Neste momento, a técnica indígena foi caracterizada como rudimentar, já que se tinha por padrão de julgamento aquela típica da Europa moderna. De igual maneira, a grande distância cultural que separava guaranis e missionários, impediu que os segundos compreendessem a natureza distinta da Tecnologia indígena, ainda que tenham deixado documentado seu espanto frente às capacidades manuais e aos conhecimentos empíricos destas populações³. Este quadro se manteve inalterado, até que se deu o desenvolvimento da pesquisa arqueológica sobre sítios guarani do passado. É típico desta fase um aprofundamento no estudo da Tecnologia cerâmica e lítica, tendo como centro, basicamente, a problemática evolutiva. Assim como no período colonial, a pesquisa arqueológica desenvolveu-se guiada por uma concepção limitada de Tecnologia, entendendo-a como sinônimo da cultura material⁴. A última e mais recente abordagem é resultante das constatações etnográficas feitas sobre grupos guarani recentes, a partir do que se pode perceber a complexidade que deveria ser a Tecnologia original. Por ou-

tro lado, a adoção de uma percepção antropológica, revela um sentido mais amplo à técnica, incluindo, além do equipamento material, também os aspectos gestuais e práticos criados pelo homem. Ainda que esta última forma de abordagem da Tecnologia guarani, torne muito consciente os limites documentais intransponíveis, para uma reconstituição completa dos gestos, práticas e conhecimentos técnicos dos guarani originais (ou por isto mesmo), sua utilização torna mais viável uma proximidade entre a análise científica e a realidade passada à qual ela se refere, sem simplificações ⁵. As duas primeiras abordagens mantêm sua vigência de alguma forma, até a atualidade, enquanto que a terceira recém esboça seu desenvolvimento, possibilitando um enriquecimento interpretativo.

A evolução histórica das abordagens sobre a economia guarani se processou paralelamente à anterior. No primeiro momento, os jesuítas coloniais consideraram como inexistente uma organização econômica nas sociedades guarani. Esta imagem, frutificada pela falta de perspectiva antropológica, estava baseada na incapacidade de compreender traços, que foram definidos sumariamente como "imprevidência". Os estreitos limites da mentalidade econômica européia da época, impediram de observar que, por trás dos baixos objetivos produtivos e da despreocupação econômica com o futuro, a não individualização dos sujeitos econômicos e a maneira de governação das riquezas configuravam um arranjo, ao mesmo tempo, singular e

complexo da economia nas sociedades guarani. Este enfoque, não atendendo ao próprio sentido original da palavra economia (oi kos - casa), perdurou até recentemente, marcando profundamente a segunda fase de abordagem. Bem mais recentemente, a economia guarani mereceu a atenção secundária de alguns poucos cientistas que, guiados pelos parâmetros da Economia clássica, fizeram um retrospecto das origens históricas do sistema econômico missioneiro. O trabalho mais característico desta fase é o de Popescu ⁶, onde a preocupação central é a classificação tipológica evolutiva, partindo do pressuposto formalista de consideração da economia como meios limitados para atender necessidades ilimitadas. Nesta perspectiva, a organização econômica guarani foi classificada em oposição aos sistemas desenvolvidos, considerados como uma espécie de padrão absoluto de julgamento. Assim a economia guarani foi sumariamente definida por traços como a auto-suficiência, o baixo nível tecnológico, a inexistência de uma rede de circulação de riquezas, etc.

Atualmente, as constatações teóricas e empíricas da Antropologia econômica pós-clássica, permitiram uma superação deste quadro, seja pelas críticas acertadas sobre os parâmetros formalistas, seja pela oposição à simplificação analítica decorrente da abordagem exclusivamente comparativa e evolutiva dos sistemas econômicos ⁷. Os estudos etnográficos e etnológicos aprofundados sobre sociedades horticultoras, revela

ram que os sistemas econômicos destas sociedades não podem ser definidos unicamente em contraste aos equivalentes em sociedades mercantis ou burguesas, precisando compreendê-los a partir de suas próprias características organizacionais. Ocorre, mesmo, uma redefinição do conceito clássico de economia, passando a ser considerada como um conjunto orgânico de elementos inter-relacionados, cujo objetivo é atender e satisfazer as necessidades materiais de existência das sociedades humanas. Por esta definição, as necessidades materiais deixam de ser consideradas como padronizadas e universais para toda a humanidade, já que cada sociedade possui um nível singular de expectativas e objetivos econômicos a serem alcançados, numa reelaboração cultural do substrato biológico que permite a continuidade da existência. Removidos os entraves formalistas, a economia guarani pode ser definida como um sistema, como o fez Kern⁸, com característica basicamente domésticas. A Economia clássica teve dificuldades em analisar o sistema econômico guarani, por tentar entendê-lo desligado da totalidade sócio-cultural do qual fazia parte, erro abandonado pela nova abordagem antropológica. De igual maneira, hoje, é possível tematizar, no seu típico significado, a modalidade singular da circulação econômica e da governação das riquezas nas sociedades guarani originais. É nesta perspectiva que se trabalha sobre o sistema doméstico guarani de produção e consumo.

O objetivo básico do trabalho é dar uma contribuição aos campos de conhecimento das Ciências histórica e antro

pológica, procedendo concretamente na problematização e análise dos elementos fundamentais da técnica e da economia guarani, sempre em relação a sua correspondente totalidade sócio-cultural. Busca-se comprovar que a interpretação do sistema técnico-econômico guarani só é perfeita, quando abordada em paralelo com a análise dos traços sociais, religiosos e simbólicos destes grupos indígenas. Neste quadro, procura-se demonstrar que a prática ecológica, e sua correspondente simbolização animista, configuram a chave central para a compreensão do quadro técnico e econômico guarani original. Parte-se da hipótese de que, por elas, a sociedade se auto-regulava na preservação do ambiente de toda destruição excessiva, tanto na formação de regras para o melhor aproveitamento dos recursos, quanto no desenvolvimento de práticas que mantinham e perpetuavam um equilíbrio sociedade-ambiente.

De forma secundária, apresentam-se objetivos mais específicos. Um primeiro é criar uma oposição teórica aos fundamentos simbólicos do genocídio e do etnocídio indígena, demonstrando a necessidade de se reescrever a historiografia americana, segundo a identidade autônoma das particularidades sociais aqui existentes. Define-se a importância de pesquisas monográficas sobre a história da Bacia Platina, o que permitiria uma relativização crescente dos valores históricos europeocêntricos e dos esquemas evolutivos baseados em ideologias hierarquizantes. Caso se efetive esta transformação mental, se

rá possível a maior propagação da luta pela manutenção da diversidade sócio-cultural indígena, e das minorias étnicas americanas, permitindo a recriação histórica de auto-suficiência das comunidades particulares em relação ao domínio imperialista. Porém, sem a negação daquilo que é o universal, já que o particular é o seu complemento.

O segundo objetivo específico é abordar temas preliminares ao problema central da pesquisa, mas cuja análise viabiliza e enriquece a exata compreensão do sistema técnico-econômico guarani. É importante remeter a análise à caracterização anterior dos elementos históricos, sociais e cultural-ecológicos mais marcantes destes grupos indígenas, no que se evitam simplificações interpretativas da problemática básica. Neste sentido, procura-se fornecer uma série de dados arqueológicos, etno-históricos e etnográficos de natureza mais empírica, básicos para o desenvolvimento posterior de uma abordagem mais teórica. De igual forma, concretiza-se um dos aspectos do objetivo central, que é o relacionamento da esfera técnico-econômica guarani com a totalidade sócio-cultural correspondente. Evita-se, também, o erro de analisar o sistema técnico e econômico como se fosse atemporal, apresentando o processo de formação histórica dos grupos guarani, com anterioridade ao corte analítico sincrônico para o entendimento deste sistema.

Finalmente, o terceiro objetivo específico é a aná-

lise detalhada dos aspectos básicos formadores da técnico-economia guarani, no momento imediatamente anterior à chegada das primeiras frentes de expansão colonial do mundo ibérico. Assim, abordam-se temáticas como: as atividades econômicas e pré-econômicas de sustento material da sociedade, sempre em relação com as condições ecológicas existentes; a tecnologia guarani (gestual e material); e o sistema doméstico guarani de produção e consumo, no qual a circulação de riquezas efetivava-se pela lógica do "dom" e pelo princípio da Reciprocidade. As relações sociais típicas da produção, circulação e consumo do sistema econômico guarani, dificultam sua compreensão completa quando analisado de maneira isolada, o que exige uma constante aproximação com os outros níveis da vida sócio-cultural destes indígenas.

A explanação do trabalho realiza-se em três momentos mais importantes. No primeiro, de cunho mais geral e teórico, abordam-se temas relacionados a uma crítica sobre a historiografia tradicional da Bacia Platina, procurando apontar uma outra perspectiva de análise, mais condizente com a necessidade de superação das relações de dominação imperialista na América. No que tange a esta problemática, são analisados assuntos como: a importância epistemológica do entrosamento harmônico entre as diferentes Ciências humanas, viabilizando uma relativização dos valores etnocêntricos presentes em anteriores descrições historiográficas; o sentido ideológico subja-

cente aos esquemas evolucionistas baseados em valorações hierarquizantes; a crítica aos fundamentos simbólicos do extermínio físico e cultural das sociedades ameríndias, dentre outros. A análise destes assuntos ocorre numa exposição contínua do início ao fim, o que, se de um lado, dificulta a leitura, de outro, evita simplificações no entendimento da complexidade teórica dos temas abordados.

No segundo momento de abordagem, são analisados aspectos elementares à compreensão da técnico-economia guarani. referem-se e relacionam-se dados documentais, extraídos no levantamento das fontes arqueológicas, etno-históricas e etnográficas, concretizando o enfoque interdisciplinar do processo de formação histórica e do estabelecimento definitivo da totalidade sócio-cultural guarani original. Em contraste ao momento anterior, a análise é realizada por partes, pelas quais as informações disponíveis foram classificadas. Na primeira, é abordada a potencialidade da documentação para o estudo da técnico-economia guarani. A seguir, analisam-se as origens histórico-antropológicas e adaptações geográfico - ecológicas das sociedades guarani, desde sua expansão da Amazônia, até seu estabelecimento definitivo nas florestas da Região Platina. Neste ponto, são tematizados itens como os fatores de distribuição populacional, os choques culturais ocasionados pela expansão migratória guarani, a localização geográfica e as diferenciações regionais destas populações, sua organização social e as conseqüências ecológicas da conduta animista guarani.

ni.

O último momento de abordagem desenvolve uma análise direta sobre os principais elementos formadores do sistema técnico-econômico guarani. As informações disponíveis aparecem reunidas e tematizadas segundo sua natureza, partindo da delimitação das atividades econômicas da horticultura. Em seguida, são abordadas as atividades de coleta, caça e pesca, consideradas como pré-econômicas e complementares ao cultivo no sustento material da sociedade. A tecnologia tradicional também é analisada à parte, nos seus traços mais característicos. Finalmente, faz-se uma interpretação do sistema doméstico de produção e consumo guarani, sempre procurando partir da inferência que os dados permitem realizar. A circulação econômica é considerada como estando definida pela lógica do "dom" e pelo princípio da Reciprocidade.

A grande variedade de fontes utilizadas e a multiplicidade de variáveis implicadas na problematização do tema central, configuraram a necessidade de se utilizar uma complexa metodologia. Esta complexidade também foi posta em evidência pela consideração de modelos interpretativos multicau-sais, nas linhas diretivas de uma abordagem interdisciplinar. O presente trabalho não se enquadra, de forma precisa, em nenhum campo específico do conhecimento científico, realizando-se pela confluências das contribuições dadas, ao mesmo tempo, pela Arqueologia, História e Antropologia. A interdisciplina-

ridade efetivou-se desde a análise das fontes documentais, até o emprego de uma metodologia diversa. Para uma melhor demonstração dos métodos e estratégias utilizados, recorre-se a uma classificação segundo a natureza e tipo de documentos a que estão relacionados. Basicamente, pode-se discriminar três grandes grupos de métodos e técnicas, correspondendo, cada um deles, a um tipo de fonte, que exige um procedimento diferenciado dos demais.

Em termos de metodologia histórica, o trabalho analisa tanto documentos primários escritos no período colonial, quanto a bibliografia secundária de jesuítas da época ou de historiadores atuais. A documentação histórica foi analisada, e as informações nela contida foram recolhidas e sistematizadas, permitindo uma posterior problematização e interpretação dos documentos a partir dos objetivos diretivos da pesquisa. O método arqueológico teve uma utilização mais restrita que o anterior, ainda que se tenha procedido na análise da bibliografia publicada, de pesquisas realizadas sobre sítios associados com cerâmica Guarani. Assim como em relação aos documentos históricos, as informações foram recolhidas, sistematizadas e comparadas com as anteriores. O terceiro grupo de métodos são os antropológicos, definidos pela análise e coleta de informações da Etnologia e suas pesquisas de campo junto a grupos de guarani recentes, e pela análise da bibliografia de teóricos da Antropologia econômica, que tematizam a organiza-

ção econômica em grupos horticultores. Os dados etnográficos foram sistematizados e comparados com os históricos, etno-históricos e arqueológicos, possibilitando uma boa base empírica para a aplicação dos modelos interpretativos da Antropologia, e para a tematização do sistema técnico-econômico guarani original.

Deve-se deixar claro que a ênfase da pesquisa sobre a esfera técnico-econômica é somente uma estratégia analítica, e não uma tentativa de explicação da totalidade sócio-cultural guarani a partir da monocausalidade técnica ou econômica. Principalmente entre os guarani, a coesão deste totalidade era tão marcante, que se torna difícil, não só encontrar um fator que se pudesse considerar como determinante, como definir uma fronteira nítida entre as esferas que a compunham. Portanto, o sistema de produção e circulação de riquezas, nas sociedades guarani é analisado sempre tendo presente esta unidade, onde as relações de parentesco eram as relações de produção, onde a economia era constantemente bloqueada por um singular simbolismo religioso.

Este trabalho é somente a concretização parcial do projeto inicial de pesquisa, que tinha por objetivo analisar as transformações técnico-econômicas sofridas, pela maior parte das populações guarani, quando da sua redução à vida dos povoados missionário jesuítas, nos séculos XVII e XVIII. Tal projeto, entretanto, ambicioso para uma dissertação de mestrado

do, não se efetivou. No decorrer das atividades de pesquisa, compreendeu-se a complexidade e a amplitude da problemática, o que ocasionou uma restrição do tema, ainda que a maior parte da bibliografia sobre as missões guarani-jesuíticas já tivesse sido levantada. Mesmo com esta restrição, não houve a possibilidade de esgotar boa parte dos assuntos relacionados à técnico-economia guarani original. Deve-se elucidar que isto é bem menos o resultado de uma falta na análise detalhada das fontes existentes, do que a própria deficiência, destas fontes, na descrição dos traços múltiplos que caracterizavam a antiga realidade técnica e econômica dos guarani originais. Neste sentido, o sistema técnico-econômico guarani é um tema inesgotável, e este trabalho não poderia deixar de ser mais do que uma introdução a ele. É inesgotável por ter se tornado quase inacessível ao conhecimento científico, já que os registros são poucos e limitados.

Notas da Introdução

1. Kern, 1982a: 63.
2. Conforme as propostas de Kern, 1985a e Bertoni, 1922.
3. Veja-se Montoya, 1876; Montoya, 1985; Sepp, 1973; Furlong, 1962.
4. É bastante numerosa a bibliografia arqueológica especializada sobre sítios Guarani. Veja-se, por exemplo, Ribeiro, 1981.
5. Até hoje, com excessão dos etnólogos (Schaden, 1974; Ladeira, 1984), não se aplicou esta abordagem para a compreensão da tecnologia guarani. Outros antropólogos já trabalharam teoricamente com esta nova perspectiva (Sahlins, 1977; Santos e Lucas, 1982).
6. Popescu, 1967.
7. Veja-se Valensi, 1987; Godelier, 1978; Sahlins, 1977; Mauss, 1971 e outros.
8. Kern, 1985a.

2 - Na Busca de uma Identidade Histórica: Esboço Teórico.

As ciências humanas (e em particular a ciência histórica) devem ser compreendidas, definidas e condicionadas pelos mesmos fatores que acusam a Realidade histórica. A não ser por uma ingênua postura de neutralidade não se pode negar a verdade de que todo o conhecimento, produzido, também possui sua historicidade. Tal constatação é tão válida para os ramos do conhecimento humano quanto o é para todos os demais ramos do saber científico.

Na atualidade, um importante tema constantemente a bordado por pesquisadores e filósofos da ciência, é a demasiada compartimentação dos campos do conhecimento científico. Principalmente no que se refere à área humanística, assistimos a um crescente direcionamento das atividades científicas a questões cada vez mais restritas e por vezes, de forma inadvertida, desvinculada de qualquer relação com o conhecimento produzido em campos de atividades (igualmente científicas) paralelas ou - o que deveriam ser - complementares.

Inegavelmente, qualquer disciplina científica tem sua origem e desenvolvimento definidos num processo histórico, delimitando o que se pode chamar de "tradição". Uma ciência, em particular, não tem seu aparecimento como se fosse, permita a imagem, uma irrupção momentânea. Por isto se pode dizer que qualquer ciência é, definidamente, o auge provisório de um processo sempre em curso. Neste particular a ciência

cia ainda se iguala a quase todas as formas de práticas socialmente criadas e culturalmente condicionadas.

O objetivo geral da Ciência de delimitar, de forma precisa, faixas cada vez mais abrangentes da Realidade, tem gerado o aparecimento de um imenso leque de especializações. Estas especializações (ou ciências particulares), originalmente coesas, foram tornando-se, gradativamente, independentes principalmente, devido ao empenho particularista de seus executores. Deve-se observar, entretanto, os aspectos negativos de tal tendência:

"... la especialización ha impulsado a cada uno a circunscribir cada vez más su propio campo de investigación, a crear técnicas nuevas e incluso lenguajes que se consideran especialmente adaptados al estudio de determinados fenómenos. Casi todos han unido a la profundización en su propio sector un cierto descuido por la que se realizaba en los otros, tanto en los más lejanos, como en los más proximo y contíguos" ¹.

Presenciamos, atualmente, algumas transformações neste quadro. Muitos já são os que apontam à impossibilidade de se dar continuidade ao desenvolvimento científico neste sentido, no risco de se ficar limitado a resultados abstratos e, um tanto quanto, parciais.

Até tempos bem recentes, as ciências baseavam a reconstrução da realidade, predominantemente, sobre um modelo tipicamente laboratorial, e nisto, os humanistas tentavam copiar os químicos, físicos, biólogos, etc. Neste modelo

eram isoladas certas variáveis consideradas importantes para compreender e explicar o fenômeno em questão, enquanto que uma infinidade de variáveis "secundárias" eram completamente esquecidas ou, apenas, sumariamente sugeridas. Tudo era reconstituído como se o Universo possuísse o funcionamento de um imenso laboratório mecanicamente ordenado. Certamente que, esta perspectiva, sempre esteve vinculada a um sentido prático, diga-se, funcional. Mesmo nas ciências da natureza, tem-se constatado que o isolamento arbitrário de certas variáveis para o estudo e experimentação de um fenômeno qualquer só é, efetivamente válido, para estas condições idealmente criadas, possuindo valor, meramente aproximativo, para seu equivalente na realidade extralaboratorial. Saliente-se o fato de que, as ciências do homem, estão longe de poderem ser consideradas como experimentais, ainda que existam aqueles capazes de transformar o homem em objeto passível de experimentação ².

Na vigência desta perspectiva laboratorial, o referido processo de especialização foi acentuado. A realidade foi dividida e subdividida por redomas que, supostamente, continham a recriação do universo ao qual se referiam. Não cabe dúvida de que tal postura foi fundamental à constituição inicial do conhecimento científico, mas, perpetuá-la, seria um equívoco histórico. Por isto se pode falar que a compartimentação processada traduz o predomínio demasiado de um enfoque estático do Cosmos, tal como uma máquina.

No decurso de seu desenvolvimento, o conhecimento científico viu-se enriquecido pelas constatações de que, não só a noção de dinamicidade devia ser incluída com peso no seu interior, como também à benéfica compreensão de que um mesmo objeto pode assumir diferentes configurações e colocações no interior de um mesmo fenômeno, dependendo, somente, do prisma de enfoque adotado pelo estudioso. Em síntese, o modelo mecânico é substituído por outros mais sistêmicos; e, ao mesmo tempo, aprofundam-se as percepções da complexidade do Real.

Antropologia, psicologia, história, sociologia, economia, etc: ciências particulares? Talvez o sejam, mas não, necessariamente. O homem, da mesma forma como o universo que o rodeia, é uma totalidade infinitamente complexa, composta de inumeráveis elementos que se interrelacionam mutuamente num jogo de ações e reações - e que fundamentam o movimento e a transformação, ou mesmo a estabilidade. A inteligência humana procura aplicar sua "lógica" para compreender o mundo, como se a natureza "caótica" deste último pudesse ser iluminada facilmente pela "luz" da razão. Perspectiva, muitas vezes, um tanto quanto simplificada. Se podemos afirmar que o universo é uma totalidade de elementos inter-atuantes numa complexidade elevada ao infinito, qualquer descrição deste universo recai no âmbito de uma descrição abstrata. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que a análise desta totalidade depende de uma anterior divisão abstrata dela em categ

gorias que passam a funcionar como unidades de atividade analítica. Assim sendo, o mundo é dividido e subdividido arbitrariamente, originando um sistema taxonômico que é a matriz original do pensamento humano e origem da marca distintiva do homem, de sua humanidade e de sua cultura. Em última análise, é o próprio surgimento de uma linguagem:

"Mas que as características específicas da consciência humana que, mais uma vez, estão ligadas à nossa capacidade de linguagem, permitem-nos distinguir entre conceitos e percepção, pelo que podemos 'pensar em' objetos que não podemos ver, ouvir ou sentir, e até mesmo criar uma infinidade de entidades metafísicas que parecem geradas de maneira totalmente independente de qualquer estímulo sensorial proveniente do mundo exterior.

"... A linguagem falada é linear e segmentada. Só se pode dizer uma coisa de cada vez, e o fluxo contínuo do discurso veicula o sentido como uma sucessão de elementos discriminados como sons distintos, palavras, locuções, frases. Em grande parte, isto vale igualmente para o pensamento, embora não seja de insistir demasiado na analogia com a linguagem" ³.

Assim, o pensamento e a linguagem criam e impõem uma ordem ao mundo:

"... O ambiente é altamente complexo; a nossa percepção do mundo é a resultante das mensagens recebidas através de todos os nossos sentidos no mesmo tempo - vista, ouvido, olfacto, tacto, temperatura, etc. - modificadas pelas nossas anteriores expectativas quanto ao 'significado' dessas mesmas mensagens. Mas quando 'pensamos' e, sobretudo, quando exprimimos nossos pensamentos empreendemos acções que impõem modificações no ambiente, simplificamos drasticamente o fluxo de nossa experiência directa. Antes de mais, segmentamos as nossas percepções

o que faz com que 'vejamos' o mundo exterior como constituído por coisas separadas ; depois classificamos essas coisas em categorias, impondo assim uma ordem artificial, extremamente arbitrária e segmentada, ao universo caótico da experiência sensorial imediata" .

Ao que se pode concluir:

"... O homem é um animal classificador; usamos a linguagem como um instrumento para situar a nossa posição no tempo e no espaço; isto aplica-se não só ao modo como classificamos lugares, coisas e acontecimentos, mas também ao modo como categorizamos os outros"⁵.

"A nossa tendência para segmentar o mundo exterior em coisas aplica-se igualmente à nossa consciência interior"⁶.

Com o desenvolvimento dos campos do conhecimento científico, tornam-se, cada vez mais conscientes, as possibilidades e os limites encontrados para uma plena efetivação da "verdade" na ciência. Sem dúvida, os cientistas da atualidade já não se movem mais pelos paradigmas de uma ciência que objetiva encontrar as tão procuradas "verdades absolutas". E isto, pela simples constatação dos limites da racionalidade humana e da mentalidade histórica para a compreensão dos universos objetivo e subjetivo.

Sabendo dos limites de suas atividades, os cientistas criaram e constantemente aprimoraram - como também ainda criam e aprimoram - uma tradição de trabalho que procura chegar a resultados efetivos (ainda que tal efetividade só exista a partir da perspectiva de satisfação das necessidades his

tóricas vigentes em uma dada sociedade e em um dado momento). Assim o cientista surge não como um ser a-histórico ou supra-biológico, mas sim enquanto um ser humano que se esforça por superar seus irreduzíveis condicionamentos biológicos, sociais e históricos. Estes aspectos demonstram que, ao lado dos limites inerentes à inteligência humana, se tem que acrescentar os limites da ciência enquanto forma de saber social e culturalmente condicionada, e, nisso, se pode traçar um paralelo entre ciência e outras formas de prática cultural como, por exemplo, a religião, ou mesmo a feitiçaria. A diferença existe em outro nível, na medida em que são frutos de sociedades diferentes, ou então de parcelas diferentes de uma única sociedade.

Se o pensamento racional discursivo pode ser considerado como decorrência imediata de um processo de divisão analítica e categorização das unidades identificadas no mundo, isto equivale a colocar a análise científica como, também ela, consequência direta das categorias criadas e utilizadas. Através de categorias é que se faz a análise do "homem", da sua "sociedade", da sua "cultura", da sua "economia", da sua "história". Ao que o cientista remete-se, quando utiliza estes cortes analíticos, é à realidade descrita por ele ou pela ciência particular que ele executa. O que existe, então é uma série de perspectivas criadas pelos diversos ramos da Ciência no sentido de chegar a uma compreen-

são de objetos considerados de forma particularizada. E cada um destes ramos do conhecimento científico caracteriza-se, historicamente, pela construção do seu objeto de estudo. Poder-se-ia dizer, criaram-se tradições distintas de ciências, cada uma delas estruturadas, no decorrer dos tempos, a partir da construção de um objeto particular, e, também, a partir da criação de um conjunto de perspectivas de análise. Ficam colocadas aí as razões para a dificuldade de se conseguir apresentar, imediatamente, as diferenças mais significativas entre dois ramos de conhecimentos paralelos, como, por exemplo, Antropologia e Sociologia. A forma mais suscinta existente para definir estas ciências recai na repetição e na redundância, embora apresente uma grande parcela de verdade: antropologia é a Ciência executada pelos antropólogos, sociologia é a Ciência executada pelos sociólogos. Verdade simples que contém grande significação. Só podemos saber o que é a Antropologia, após um grande convívio com a "tradição" dos estudos antropológicos, sua evolução histórica enquanto ciência, suas perspectivas de análise, a delimitação também histórica de seu objeto (ou objetos) de estudo, sua terminologia específica. O mesmo se repete em relação à sociologia, ou com qualquer outra das ciências do homem.

No que se refere às ciências humanas, em geral, poder-se-ia dizer que a construção do objeto "homem" não recua muito distante na história:

"É no fim de LES MOTS ET LES CHOSES, que Michel Foucault faz a aparentemente desconcertante observação de que o 'homem é uma invenção, que a arqueologia do nosso pensamento demonstra ser muito recente; e com um fim talvez bem próximo' (1966). O que Foucault parecia ter em mente, é que a noção de homem, tal como tem vindo a ser tratada neste artigo, é na realidade um subproduto da tentativa pós-cartesiana de objectivar todas as coisas, de encarar as relações humanas como mercadorias, de considerar tudo como quantificável e previsível, regido por simples normas de causa e efeito. Só se tornou necessário um conceito de homem, quando se começou a considerar desejável e possível uma 'ciência do homem' objectiva" ⁷.

Sem procurar aqui prolongar a discussão de em que medida essa invenção recente estaria próxima do seu fim, ou mesmo o papel da psicanálise, da etnologia ou da linguística na sua dissolução, ou ainda, em que medida a Antropologia deve ser considerada mais enquanto uma "espécie de filosofia" humanística ⁸ do que uma ciência empírica, o fato é que, a partir da constituição de seu objetivo, a Antropologia - neste caso - passou a sofrer uma fragmentação académica que assumiu rápida progressão a partir de meados do século passado, a tal ponto que "num sentido burocrático formal, o mundo académico considera hoje que, globalmente, a ciência do homem abrange um conjunto de disciplinas subsidiárias vagamente relacionadas, com interesses afins e ligações entre si..." ⁹.

Apesar deste quadro de fragmentação configurado, ou exatamente, em sua oposição observa-se, atualmente, o

aparecimento crescente de trabalhos científicos que procuram veicular ou fundamentar a veiculação entre diferentes disciplinas acadêmicas da área de humanidades. É este o caso, por exemplo, da coletânea de trabalhos de diversas autorias reunidos em "PARA UMA HISTÓRIA ANTROPOLÓGICA", onde se debate a possibilidade de uma profunda interação entre a Antropologia (representada enquanto Etnologia) e a História, a partir da utilização da noção de "reciprocidade". É como está apresentado na introdução ao livro:

"Desde a longo tempo que a história e a etnologia constituem domínios distintos, tal sendo devido simultaneamente ao seu método, problemática e objecto próprios. Tais diferenças acabaram por cristalizar-se em instituições universitárias que acentuaram artificialmente a dicotomia existente entre ambas as disciplinas. A história, essencialmente fundamentada na exploração dos documentos escritos, possuía por centro de referência a civilização ocidental, ao passo que a etnologia permanecia acantonada num domínio que para a história não passa de refugio sem interesse: sociedades ditas primitivas, aspectos marginais ou ultrapassados das sociedades ocidentais, numa palavra, o folclore" ¹⁰.

O que é logo a seguir complementado com o seguinte comentário de conotação sócio-ideológica:

"A concepção que permite opor dois tipos de sociedades encontra-se evidentemente dependente de uma dada ideologia, essa em si mesma, datada e caduca. Por outro lado, os progressos da investigação no seio das duas disciplinas denotam hoje em dia tendência para uma mútua aproximação" ¹⁰.

Seria difícil continuar tão grande oposição entre

disciplinas científicas conjugadas, isso porque o princípio ideológico que dá sentido e que origina tal oposição já não é aceito tão passivamente: questiona-se a validade da radical oposição entre, de um lado, sociedades ditas "históricas" e, de outro, sociedades ditas "tradicionais", arcaicas (e por isso mesmo, a-históricas). Assistimos a um duplo movimento que reduz significativamente essa dicotomia: no campo da história - o que equivale a dizer, história européia-, os cientistas voltam os olhos, com interesse crescente, para a parcela de acontecimentos que não ficaram registrados em documentos escritos e, por isso mesmo, passam a construir não mais somente uma história de elites mas a constituir uma história do povo camponês; no outro extremo, os etnólogos acabam com falsas noções, como as que descrevem as sociedades arcaicas enquanto estruturas intemporais e as que entendem estas sociedades enquanto destituídas de história. "Será que chegou finalmente o momento propício ao desaparecimento da dita dicotomia, estigmatizada por uma ideologia duvidosa, existente entre as sociedades européias e não européias?" 11.

Na relação atual entre estas duas ciências surgem efeitos benéficos, como nos apresenta E. Leach:

"... os historiadores, influenciados por idéias antropológicas, começaram a considerar mais seriamente a noção de descontinuidade da história humana" 12.

Está em relação direta com esta superação a recen-

te "... falência total dos esquemas evolutivos, restos ideológicos das hierarquias que submetiam sem apelo todos os povos conhecidos aos esquemas de pensamento europeu e norte-americano" ¹³. O que se coloca, então, é a inutilidade científica de se continuar integrando a diversidade humana por meio de um continuum simplista, postulado por estes esquemas mentais. E isto é tão válido à antropologia ou à história quanto o é para todas as ciências humanas. A cada dia tornam-se mais precárias as antigas classificações de índole evolucionista, da mesma forma como tornam-se ultrapassadas as fronteiras arbitrariamente criadas entre as diferentes ciências que tematizam o homem.

Tradições científicas postulam perspectivas e condutas distintas, mas, em relação a uma mesma temática que é, o homem e sua existência sócio-cultural. Na comparação entre etnologia e história, poder-se-ia colocar que a primeira surge enquanto uma preocupação com a estrutura de conjunto das sociedades consideradas tradicionais, enquanto que a segunda centraliza-se na compreensão das transformações e permanências das sociedades "históricas" (entenda-se, com escrita) através dos tempos. Enquanto a primeira abstrai e suprime a existência do elemento tempo, a segunda o utiliza quase em exclusividade: contraste sincronia-diacronia. Não restam dúvidas que a distinção entre estas duas formas de procedimento analítico sejam pertinentes. Não se pode, entretan

to, tratá-las de maneira tão exclusiva como se cada uma delas bastasse por si e em si mesma. Ambas sempre deveriam ocorrer lado a lado, já que são, na verdade, complementares. Aqui se coloca, mais uma vez, a necessidade de se romper com certas fronteiras arbitrárias e de se chegar a uma "relação de simetria entre história e etnologia" ¹⁴. A distinção entre estas duas ciências é, muitas vezes, tão aleatória que Heródoto, ora é considerado como o fundador da antropologia ¹⁵, ora como sendo o primeiro historiador.

Mas, se o objetivo de buscar uma simetria entre as perspectivas, diacrônica e sincrônica, pode ser considerado como válido - o que já é mesmo executado por alguns historiadores e etnólogos -, por outro lado, este não parece ser um objetivo de fácil realização. As dificuldades existentes aí são diretamente proporcionais ao receio sentido por parte de alguns pesquisadores ao imaginarem uma possível dissolução do seu ramo específico de ciência. Entretanto, tal sentimento não é condizente com o contexto de desenvolvimento científico. Quando Arno A. Kern analisa o grande entrosamento da ciência histórica com outras ciências sociais, principalmente a partir da segunda metade do século atual, defende que:

"Os contatos e influências das demais ciências humanas podem dar ao historiador uma maior segurança no tratamento conceitual da problemática histórica. Torna-se assim o historiador, atualmente, um investigador apto ao uso de modelos heurísticos e metodologias específicas, reconhecendo nesta instrumenta-

lização uma possibilidade mais viável de análise da complexa e cambiante realidade histórica" ¹⁶.

Com o que complementa:

"O maior entrosamento da História com as demais ciências não a transforma numa sociologia ou numa economia. Ela permanece sempre História, isto é, uma forma de investigação com seus métodos adequados e com seu objeto de análise específico, atuando sobre uma área mais ou menos delimitada do conhecimento humano, explicando, descrevendo e interpretando" ¹⁷.

Se não existem justificativas capazes de negar a importância de um crescente entrosamento entre as ciências humanas, por outro lado existem razões capazes de afirmá-la:

"... uma relação Antropologia/História terá uma grande responsabilidade no sentido de revelar - e sem ambigüidades - que o conjunto das produções culturais das 'outras sociedades' é indispensável para que se possa repensar a gigantesca diversidade das formas de produção em sua plenitude, e assim realizar o pretendido sonho da construção de uma Antropologia verdadeiramente geral" ¹⁸.

Uma atenção especial ainda à importância da relação entre a antropologia e a história: se a ciência história originalmente reconstituía o passado exclusivamente a partir de documentos escritos, isso significa que, tal reconstrução só ocorria quando uma sociedade estudada houvesse criado e/ou utilizado a escrita, ou ainda, houvesse sido referida em documentos escritos a partir de uma terceira sociedade interlocutora. Mas, a natureza do documento escrito deve ser

analisada de mais perto: a escrita surge em sociedades divi-
 didas, hierarquizadas e, ainda mais, não é produto de manipu-
 lação da totalidade desta sociedade, mas instrumento de domí-
 nio das elites. Os primeiros historiadores não tiveram ní-
 da percepção desta deficiência do documento escrito, e recri-
 avam o processo reproduzindo a valoração - em grande medida
 ideológica - elitista, destes documentos, além de generaliza-
 rem aspectos particulares para todo o conjunto da sociedade,
 em estudo. Gradativamente, entretanto, criou-se um espírito
 crítico, no sentido de avaliação das medidas de confiabilida-
 de dos documentos escritos, enquanto evidências capazes de
 possibilitar a reconstrução de realidades passadas. Nesta
 época, a atividade dos historiadores começa a assumir cará-
 ter cada vez mais científico, adotando a análise e a auto-
 análise crítica como condição de aprimoramento interno. Na
 medida em que se faziam grandes esforços para concretizar a
 intenção de constituir a História Universal Humana - com "H"
 maiúsculos -, logo, a seguir, os grandes esquemas lineares
 passam a ser, gradativamente, questionados ou superados pelo
 desenvolvimento subsequente das pesquisas, ou, pela descober-
 ta e complementação com novos dados até então desconhecidos.

Em certo ponto, neste desenvolvimento, já não se
 aceita mais, como absolutas, certas interpretações do passa-
 do que pretendem passar como tais, e, a história, transforma-
 se numa ciência em constante construção. Nasce, assim, um
 circular movimento de alternância entre interpretação- rein-

terpretação (o que equivale ao movimento dialético de totalização-destotalização-retotalização), muitas vezes promovido pela inclusão de aspectos não considerados até então. É perfeitamente sintomático que se observe, neste contexto, o desenvolvimento da investigação arqueológica, preocupada com todos os restos materiais referentes à vida do homem no passado; também é revelador o alargamento do passado humano à antiguidade dos tempos pré-históricos que passam a ser considerados, num status semelhante, ao dos tempos históricos propriamente ditos; e, finalmente, é igualmente significativo o desdobramento da pesquisa antropológica, capaz de apresentar a existência de facetas do fenômeno humano até então negligenciadas.

Em uma palavra, a ciência histórica da atualidade tem-se reciclado pela introdução, no interior de seu quadro, do fator relativização. Relativização em diversos níveis:

"Sem dúvida, a Antropologia foi a disciplina que mais contribuiu para que a história perdesse seu caráter etnocêntrico, isto é, centrado nos valores e acontecimentos do ocidente, contribuindo para comunicar-nos a autenticidade de culturas diferentes e para sensibilizar os especialistas de outras disciplinas, tanto para a diversidade quanto para a unicidade da condição humana" ¹⁹.

Não se pode, entretanto, colocar o abandono do caráter etnocêntrico como um fenômeno completamente aceito ou finalizado. Afinal, o etnocentrismo, enquanto postura ideológica, possui sua fundamentação histórico-social, na medida

em que cria uma "distorção histórica" muito utilizada ainda nos chamados "países ocidentais" ²⁰. E esta distorção histórica toma sentido "... integrada às ideologias subjacentes à sociedade industrial. Ela desempenha, então, uma função de legitimação ao mesmo tempo de perpetuação desta sociedade e suas relações, assim, como, das relações que ela estabelece com outras sociedades" ²¹.

É certo que o etnocentrismo deve ser entendido enquanto "uma característica humana universal e não, como por vezes de supõe, apenas uma peculiaridade do recente imperialismo capitalista" ²². Ainda que no mundo ocidental contemporâneo, segundo E. Leach, o etnocentrismo tenha perdido lugar para um egocentrismo alimentado por uma ética de individualismo competitivo, o etnocentrismo sempre é marca delimitadora de identidade cultural:

"... 'etnocentrismo' será entendido como referência a todo o âmbito de extensão do egocentrismo em que o nós tende a substituir o eu como centro de auto-identificação. O nos so interesse incidirá nas representações simbólicas de tais etnocentrismos e nas suas conseqüências no comportamento cultural aos mais diversos níveis" ²³.

E, na maior parte das vezes, essa auto-identificação grupal está associada com uma imagem construída de universo, onde o grupo desempenha papel extremamente favorável. Muitas definições de etnocentrismo surgiram desde que Semner, em 1906, formulou o conceito inicialmente ²⁴, mas é, recentemente que

a problemática tem ganho maior atenção.

No que se refere mais diretamente à relação entre etnocentrismo e história, seria importante recordar que, as reconstituições históricas, apesar de se pretenderem científicas e objetivas, também são elas verdadeiros "mito de origem" que fundamentam institucionalmente "nossa" existência, já que, mesmo que os acontecimentos referidos tenham pertencido à realidade histórica (no sentido que podem ser comprovados), entretanto "... a forma como a história é perpetuada é sempre etnocêntrica" ²⁵. De que forma se dá esse processo? Deixe-se que o próprio Leach responda:

"Um número infinito de coisas aconteceu realmente no passado; mas o que vai passar à história é a interpretação de apenas uma ínfima parte de factos selecionados de entre aqueles que ocorreram na realidade; o filtro seletivo que converte um acontecimento ocasional num acontecimento histórico é sempre etnocêntrico. Geração após geração, aquilo que é recordado e registrado sobre o nosso passado constitui uma série de acontecimentos reais e imaginários que servem para nos colocar, a nós e aos nossos antepassados ideais, sob um prisma relativamente favorecido. A história não aconteceu de uma vez por todas; ela está sempre a ser feita. Na nossa época (...), de uma maneira ou outra, cada historiador profissional procura modificar a visão aceita do passado, adequando-a às mudanças de atitude do presente" ²⁶.

Um parecer semelhante é apresentado por Romano e Tenenti, que colocam a história, enquanto uma ciência e uma forma de saber atual e, por isso mesmo, "... es y será siempre susceptible de actualización y de progreso" ²⁷. Para estes au

tores, esta renovação constante responde a uma também constante transformação da problemática científica que se modifica em conformidade com a modificação histórica geral: "Así, pues, la historia - universal o no - es una ciência por reelaborar y por hacer, más que un saber lucido y terminado"²⁸.

Verdades simples, e ao mesmo tempo, esquecidas. Mas, tal esquecimento, não parece aleatório. Ele traduz, de forma clara, o peso e a drasticidade sentidos pelas vertentes reducionistas na ciência²⁹, quando confrontadas com a inevitável relatividade e historicidade do conhecimento humano.

Por isso, segundo Telles, a descentralização da história em relação ao "etnocentrismo ocidental" só ocorrerá quando os trabalhos antropológicos forem levados em consideração, no estudo, já que eles trazem a especificidade de outros modos de vida "... de outras formas de historicidade, impondo uma relativização dos pontos de vista ocidentais e exigindo uma interpretação dos processos sociais que marcaram as relações interculturais"³⁰.

Entretanto, é importante aqui que se faça uma distinção entre o etnocentrismo "ocidental" e os outros etnocentrismos. Poder-se-ia dizer, por definição, que toda cultura é etnocêntrica, mas "... o etnocentrismo da cultura ocidental tem suas próprias características distintivas"³¹. E o que caracteriza essa distinção é o fato de que o etnocentris

mo "ocidental" fundamenta, justifica e dá sentido a uma prática de etnocídio:

"Não é menos verdade que, se toda cultura é etnocêntrica, somente a ocidental é etnocidária. Decorre daí que a prática etnocidária não se articula necessariamente com a convicção etnocentrista, senão toda cultura deveria ser etnocidária" 32.

O etnocentrismo esteve e está na base de todas as formas de imperialismo e de dominação colonial, e é a partir dele "... que os conquistadores insistem em impor os seus próprios valores morais aos conquistados..." 33. Da mesma forma, ainda segundo Leach, o "etnocentrismo dos missionários era, e ainda continua a ser, muito mais explícito" 34, na medida em que tem a tarefa de "salvar almas", de "destruir as obras do demônio", enfim, "... um processo que implica a imposição total dos valores europeus e americanos aos seus cristãos conversos" 35.

Na confluência entre antropologia e história surge um movimento da relativização, o qual, também, norteia o presente trabalho. O amplo contexto de expansão das sociedades da Europa Ocidental, a partir da modernidade, criou um complexo processo de contatos culturais, o qual culmina com a efetiva constituição dos impérios coloniais. E, neste conjunto de interferências culturais, dá-se um outro movimento gradativo de repercussão mais intelectual e científica, de considerada relativização histórica:

"As transformações sofridas pelas sociedades que entraram em contato com o mundo europeu nos últimos séculos fizeram com que também os antropólogos retomassem a questão da história. Além de ter fornecido um importante instrumento de análise, a Antropologia se esforçou em comunicar ao ocidente a autenticidade de diferentes culturas. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular - as sociedades 'primitivas' -, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é 'outro', o que exige nossa própria transformação" ³⁶.

E, tal movimento, tem grandes conseqüências quando confrontado com as oficiais versões de uma historiografia parcial sobre o processo de contatos culturais; principalmente se for levado em consideração que, o etnocentrismo, foi a matriz predominante da fundamentação desta historiografia, já que os conquistadores tinham que utilizar uma perspectiva ideológica para justificar sua expansão e sua dominação colonial. Surge, então, a necessidade de se "re-escrever" esta história, não porque a proposta é colocada inovadamente, mas porque ela já existe bastante corporificada, como o demonstra a bibliografia existente sobre a temática. É uma necessidade bastante presente de "... romper com uma atitude mítica quanto ao saber sistematizado e compreender que, obviamente, todo o arranjo tem, como suposto, a finalidade do arranjador. Isso não implica, é claro, descartar o saber, mas, isso sim, em rearranjá-lo de acordo com as necessidades de nosso povo. Por isso, urge suspeitar" ³⁷.

Uma terceira ciência, finalmente, vem relacionar-

se com as duas anteriores neste amplo movimento de enriquecimento interdisciplinar: a arqueologia. Independente de ser considerada ou não, enquanto uma das especialidades da antropologia geral, o acréscimo, da arqueologia e de sua pesquisa à relação antropologia-história, é imprescindível para a constituição do quadro que até aqui se procurou apresentar.

No que se refere mais diretamente à história, a arqueologia tem sido eficiente para promover um alargamento dos horizontes da História humana, seja pela introdução de um novo tipo de documento à análise, seja pela pesquisa das realizações humanas em períodos anteriores ao período histórico propriamente dito. Antes que a pesquisa arqueológica estivesse à disposição dos historiadores, esses últimos só podiam utilizar para a reconstituição do passado, quase que exclusivamente, os textos escritos disponíveis, e, alguns objetos criados pelos homens nestas épocas (ruínas de construções, estátuas, utensílios). Neste contexto nasce a arqueologia. Seu desenvolvimento possibilitou, tanto a descoberta de novos textos antes desconhecidos, como, também, forneceu ao historiador elementos de uma outra natureza; não mais só documentos escritos, mas, também, todos os objetos originados a partir da ação cultural do homem. Com esta crescente contribuição, o historiador passa a sentir-se cada vez mais capaz de interpretar o passado, indo ao encontro dos personagens anônimos da história, àqueles, cujos nomes são desconhe

cidos pois não possuíam um status social que os fizesse merecedores de apresentação formal num texto, embora fossem maioria - ao menos numérica -, e cujos trabalhos fundamentavam a vida e a existência geral de uma sociedade, civilização ou momento histórico. E, estes personagens, são revelados a partir de seus trabalhos perpetuados em objetos de natureza material que a pesquisa arqueológica traz ao conhecimento.

Ao mesmo tempo em que a revelação de novas facetas do passado histórico acontecia, com o auxílio do trabalho arqueológico, abria-se um vasto e novo campo de pesquisa que fundamentaria, posteriormente, a criação de uma nova disciplina científica. Essa nova disciplina veio a ser qualificada de Pré-história, e, o seu estudo, envolve diretamente períodos iniciais da História humana desde a remota origem do homem até o surgimento/utilização da escrita em períodos bas tante mais recentes. No que se refere ao Velho Mundo, a arqueologia pré-histórica tem trazido ao nosso conhecimento múltiplas manifestações sócio-culturais da humanidade, numa seqüência que se torna tanto mais complexa quanto mais se de desenvolvem os trabalhos de pesquisa. Essa complexidade se explica, em parte, pelo vasto período abrangido, já que o período pré-histórico é, no mínimo, quatrocentas vezes maior que o período histórico; mas não só. A complexidade apresenta-se, também, como uma característica inerente ao processo

de desenvolvimento humano, o que exige uma interpretação mais completa do que aquela apresentada por modelos unilineares de um evolucionismo simplista. Se muitas vezes tais modelos são utilizados ainda, na atualidade, é porque se assume uma conduta científica que valoriza bem mais a didática da divulgação do que a complexidade das realidades passadas. Os esquemas de desenvolvimento, a nível mundial, são válidos, mas, a sua utilização, exige um preço; o de se deixar de lado, as particularidades culturais e regionais que não encaixam perfeitamente nos esquemas gerais de desenvolvimento, montados. Mas, se devidamente consideradas, essas particularidades podem demonstrar os limites de confiabilidade dos esquemas interpretativos apresentados por disciplinas tão genéricas como uma Pré-história Geral (entenda-se Mundial); da mesma forma, como já trabalhado anteriormente, a antropologia, tem demonstrado à história os limites e os perigos existentes em se apresentar um esquema acabado da chamada "história universal".

Em relação ao Novo Mundo, os esquemas interpretativos, formulados por um evolucionismo simplista, tornam-se, ainda, mais precários. A iniciar pela própria linha que demarca o término da pré-história, e, o início da história. Se, no Velho Mundo, tal passagem ocorre por volta de 3.000 a.C. com a invenção da escrita, no Novo Mundo, tal limite não é tão rígido e estreito - talvez não o seja nem para o Velho-

já que aqui "... a pré-história tem o seu fim em datas distintas para as diferentes regiões..."³⁸, com datas extremas entre A.D. 1492 e A.D. 1850, dependendo o momento em que ocorre a chegada dos europeus nestas.

A necessidade e a riqueza da pesquisa arqueológica, para o desenvolvimento da ciência histórica, fica, perfeitamente, demonstrada na simples constatação etnográfica e etnológica de que, o homem e a sua cultura, são fenômenos que podem aparecer perfeitamente desenvolvidos sem a necessidade de se ter associado, a estes, o código escrito. A escrita é muito mais compreensível, enquanto fenômeno particular, integrado a um arranjo sócio-cultural específico; são bastante defasadas as concepções que consideram, a cultura, como decorrência secundária daquela. Tal constatação, tão óbvia, na atualidade, não o era até um tempo bastante recente, e, talvez, até não o seja ainda para alguns cientistas de vertente mais intelectualista. Basta referirmos, por exemplo, o uso mais corriqueiro que a palavra "cultura" apresenta, geralmente, traduzindo um sentido semelhante a "desenvolvimento intelectual"³⁹.

Entretanto, não se tendo uma aversão pela aceitabilidade de tal obviedade, poder-se-ia colocar a arqueologia, ao mesmo tempo, como causa e consequência desse alargamento, no espaço e no tempo, do horizonte humano. No tempo, porque recua o reconhecimento da História humana até períodos ini-

cialmente insuspeitos; no espaço, porque há um redimensionamento da oikomenes e uma aceitação mais ampla de abrangência da humanidade.

Já se falou sobre o etnocentrismo e sobre a conscientização do europoncentrismo na ciência histórica. Tal movimento, amplo de relativização, não é um processo linear simples e contínuo. Concretamente, ele é um processo historicamente extenso, com uma infinidade de avanços e recuos, alternados e consecutivos; nem, ao menos, ele é exclusivo do momento atual já que o encontramos sob outras formas, por exemplo, na constatação heliocêntrica copernicana ou, até mesmo, no século XVI, na disputa entre Las Casas e Sepúlveda, que vai culminar no reconhecimento de que, os índios, eram "verdadeiros homens", na bula do Papa Paulo III em 1537⁴⁰.

Da mesma forma como ocorre com a história, a arqueologia apresenta positiva relação de complementação com a antropologia. Em trabalho recente, sobre a Identidade do Homem, Grahame Clark demonstra a convicção "... de que a arqueologia e a antropologia são capazes, entre si, graças às suas novas e largas perspectivas, de projetar uma luz incomparável sobre a identidade do homem"⁴¹. Essa questão da relação da arqueologia, antropologia e história, com a identidade, pode configurar o quadro de justificativa do presente trabalho.

Alargamento espaço-temporal da história humana, relativização do conhecido, necessidade de se reescrever a historiografia, três processos intimamente relacionados. Muitos pesquisadores já não mais admitem a simplicidade com que, a história do Brasil tem sido criada e transmitida aos círculos mais gerais. Já referimos o trabalho de Norma Telles, à análise dos livros didáticos, sobre a história brasileira. Outros casos podem ser referidos, como por exemplo, o artigo de Ignácio Schmitz, que reflete a história do Brasil a partir do ponto de vista de um arqueólogo experiente. O autor inicia a análise colocando que, a historiografia, geralmente, tem tematizado sobre o passado brasileiro como se este fosse, somente, 25 gerações de europeus que conquistaram e colonizaram o território que veio a se denominar "Brasil", a partir do século A.D. XVI. Entretanto, coloca, também, que se tem esquecido sistematicamente 600, senão 1.500, gerações anteriores de uma população autóctone, o que, também, se traduz num alargamento de, talvez, trinta mil anos de história antes da chegada dos primeiros representantes da sociedade europeia ⁴².

Os cuidados que merecem uma reavaliação de nossa história não se traduzem, exclusivamente, neste aspecto, acima referido. Também se deve ter cautela interpretativa, já que o processo de transformações culturais, no caso brasileiro, não ocorre na mesma linearidade que a evolução cultural,

no Velho Mundo. Na Europa central, o esquema histórico-cultural, válido, é aquele que descreve a passagem de um período pré-histórico para um período histórico, passando por um estágio intermediário qualificado de "proto-histórico" ⁴³.

Se, no continente europeu, houve um processo mais lento de passagem à história, no Brasil e, no Novo Mundo, tal processo foi tão rápido e violento que não houve possibilidade, devido aos "choques" culturais entre as culturas indígenas e as frentes de expansão européias, de existência de um período protohistórico intermediário; a passagem ocorreu, drasticamente. No Brasil, então, só é válido se apresentar dois grandes momentos nestas transformações culturais: primeiramente um estágio indígena, pré-histórico; depois, a partir do século XVI, a conformação de um estágio histórico, entendendo-se europeu ⁴⁴. A inexistência de um estágio protohistórico pode demonstrar a inadequação na extrapolação do esquema europeu, e, o quanto é necessário, à ciência pré-histórica sul-americana passar, rapidamente, para uma nova fase onde se execute aquilo que já foi iniciado, isto é, uma interpretação profunda dos elementos empíricos amplamente coletados em décadas de exaustiva pesquisa de campo ⁴⁵.

A admirável revelação de um extenso passado, até agora pouco trabalhado, reforça e objetiva o empenho de se conscientizar o europocentrismo, presente no trabalho histórico - até mesmo - das mais remotas regiões do globo. Quais

as justificativas coerentes que se poderiam apresentar para o fato de a América, a África e a Austrália só passarem a constar como continentes significativamente importantes (a nível histórico) após à chegada dos povoadores da Europa Ocidental? O mesmo quadro é o que se apresenta, em menor escala, no território que veio a dar origem ao que hoje se chama, "Brasil".

Muitas críticas podem ser realizadas ao que tem sido colocado nesta explanação. Gostar-se-ia de imaginar àquelas mais pertinentes, para respondê-las a contento, ou, ao menos, estar aberto às suas contribuições. Entretanto, algumas, se revelam pela sua simplicidade; alguns se arriscariam, por exemplo, a apresentar a opinião de que, em sua maior parte, as questões abordadas não possuem um sentido científico, seja porque os problemas apresentados estão baseados numa perspectiva distorcida da realidade histórica humana, ou, porque se trabalha com uma problemática já de muito ultrapassada pela crítica científica. Aos que acusassem uma falta de espírito científico, na formulação da problemática, nada se poderia responder a não ser que, as questões colocadas no presente trabalho estão, de uma forma ou de outra, presentes numa vasta bibliografia atualizada. Aos que apontassem uma completa superação, já realizada pela crítica científica, em relação às questões da relativização histórica do etnocentrismo, rebater-se-ia colocando que não se tem grandes difi-

culdades, ainda hoje, de se encontrar, em trabalhos de cientistas de renome, a presença implícita e explícita da valoração europocêntrica. Num exemplo típico, a América ainda é, sumariamente, considerada por historiadores europeus da envergadura de um Pierre Chaunu um "satélite" do Antigo Mundo onde, o ameríndio, antes da chegada do elemento europeu, vivia disperso, perdido e isolado nos confins do continente americano ⁴⁶. De forma alguma se está duvidando da efetividade de qualquer uma destas colocações; o que se aponta é a simplicidade com que se fazem julgamentos, onde as culturas e civilizações ameríndias nada são, comparadas com a "luz" trazida pelos experientes homens do Antigo Mundo. Da mesma forma como nenhum cientista arriscar-se-ia, hoje, a proclamar uma primitividade absoluta até mesmo ao mais rude patagônico, inversamente, faltam muitos estágios ainda para que se avance, definitivamente, pela trilha de uma auto-avaliação conscientizadora. Talvez, realmente, essa proposta seja meramente ilusória.

Decorrências importantes surgem da constatação de que, o homem indígena, já existia autóctone no que passou a ser designado de "Novo Mundo" ou, mais especificamente, "Brasil". Mas tal existência só pode ser entendida se se levar em consideração que este homem vivia, efetivamente, integrado numa coletividade, numa sociedade, com sua tradição e sua cultura específicas; e ainda, que o largo processo pré-histó

rico permitiu a criação de uma vasta gama de variações sócio culturais, cada uma delas, surgida de um processo histórico específico, condicionada por elementos particulares (ecológicos, sociais, culturais, etc), vivenciados numa identidade própria. Que já não mais se fale, genericamente, no "homem americano", pois, tal terminologia, é, demasiadamente precária, se posta em contraste à diversidade sócio-cultural das faixas de terra a ocidente do oceano Atlântico.

Assim uma consequência inevitável do estudo de nossa pré-história é, a compreensão do que representou para os grupos indígenas, a chegada das frentes de conquista e a colonização européias. Em outras palavras, o levantamento da história dos contatos e dos "choques" culturais ⁴⁷.

É de lamentar que um estudo dos contatos etno-históricos não tenha ainda sido desenvolvido de forma efetiva, não obstante, o assunto, possuir importância evidente para uma "historiografia nacional descolonizada" ⁴⁸. Torna-se cada vez mais premente um aprofundamento histórico maior "... dos diversos fatores e funções atuantes no processo de ocupação européia" ⁴⁹ do território brasileiro. Mas, na exata medida em que existe uma premência na realização de um aprofundamento histórico neste sentido, há uma inevitável impossibilidade de se o fazer por completo. E isso, em decorrência dos limites e das parcialidades inerentes à própria forma com que estes contatos e choques culturais foram documenta-

dos, quando o foram. Carlos Dias adverte para os cuidados que o historiador dos contatos deve ter quando analisa os documentos do período colonial, já que, os representantes das sociedades européias, usaram o papel e a imprensa como veículo de informações desempenhando objetivos bastante específicos:

"Usados com exclusividade pelo europeu, esses instrumentos o converteram na única fonte do registro histórico, e constituíram a mais poderosa arma para produzir o fraturamento e a descaracterização da herança cultural e histórica do povo colonizado, com o passar do tempo.⁵⁰

Sobre a temática do processo histórico missioneiro, em particular, Kern também adverte para os limites encontrados para a realização de reconstituições históricas que se pretendam completas, já que "... as fontes não são neutras, mas seguem a orientação de quem as produziu e variam segundo o fim a que se destinam"⁵¹. Entretanto, Kern, introduz a possibilidade de consideração, à análise histórica platina, de um documento de outra natureza não considerado por Carlos Dias: o documento arqueológico. Assim, o registro escrito não se converte na "única" fonte de registro histórico, como foi colocado por Dias; mas, de qualquer forma, este último autor, apresenta uma análise acertada sobre os limites interpretativos dos documentos redigidos no período colonial:

"Efeito talvez mais forte e devastador do que a ação militar e as epidemias, a longo prazo, por seu efeito retardado e também

mais persistente , foi o que decorreu das crônicas descritivas dos eventos ocorridos ao longo do processo de ocupação européia. O colonizador escreveu o que quis e como quis, pôs e dispôs o indígena e a terra sob a ótica de negação do primeiro e usurpação do segundo, sem contestações.

Nada mais adulterante e cáustico para a História e a cultura brasileira do que o fato de somente o colonizador haver registrado a sua versão e os seus dados sobre os eventos históricos e culturais, ocorridos em séculos de destruição e opressão. Contemplando hoje essa situação, tem-se a sensação de que a cultura e, sobretudo a História do Brasil acham-se soterradas, podendo apenas em parte ser algum dia reconstituídas" 52.

A questão da parcialidade dos documentos, sobre os contatos culturais entre indígenas e europeus nos primeiros séculos de colonização, somente introduz a problemática dos limites e possibilidades da tarefa de reconstituição histórica deste contexto. Inúmeros outros aspectos teóricos-metodológicos devem ser considerados, desde a fase de coleta e análise da documentação primária e secundária existente, até a fase final de divulgação dos resultados. No que se refere aos limites das reconstituições históricas realizadas, Kern, adverte para a necessidade de se levar em consideração a existência de, pelo menos três, grandes ordens de limitações: em primeiro, as limitações das fontes utilizadas para a realização destas reconstituições, como já foi alinhado ; em segundo, as limitações nos próprios métodos e teorias aplicados, já que estes são recursos abstratos de criação intelectual, utilizados para sanar, em parte, as limitações

pertinentes aos documentos e para transformar o passado em esquema inteligível; em terceiro, as limitações pertinentes aos próprios estágios atuais da Ciência, já que se pode considerar o conhecimento científico como um sistema em evolução, um "vir-a-ser". Estas três ordens de limitações fazem com que, inevitavelmente, a verdade científica seja sempre relativa e nunca absoluta, o que a separa do dogma religioso

53 .

Em boa parte das vezes, entretanto, não se pode ingenuamente imaginar que a parcialidade das reconstituições históricas existentes sobre o passado colonial tenha surgido de um fundo inconsciente, como se os seus autores fossem meramente peças passivas do processo histórico. Ainda que a Realidade histórica se desdobre em muitos níveis, alheia ao domínio de seus atores, a inconsciência não parece fazer parte das reconstituições ideológicas. Nessas reconstituições, por vezes, ficam evidentes manipulações na tentativa de justificar uma situação histórico-social vigente. Veja-se, por exemplo, a relação que pode ser feita entre a formação do estado brasileiro e aquela ideologia que justifica e esconde a violentação e o extermínio das populações indígenas, como preço pago para a conceção deste nobre ideal. Não é preciso recordar que a formação do Estado brasileiro inicia com a chegada do europeu e com o seu processo de conquista. A valoração ideológica neste contexto é facilmen-

te perceptível, pois:

"A ligação entre este estado de conquista, com sua economia, sua sociedade, sua cultura, sua ideologia, nada tem em comum com a população pré-existente, que o novo estado usa e consome, ou busca eliminar para se adonar do território; depois, sem muito êxito, procura assimilar, pensando no acréscimo do número de cidadãos" ⁵⁴.

O "estado de conquista" tem sérias dificuldades em considerar a existência autônoma (social e cultural) das minorias étnicas, o que explica a reclusão e conservação das populações sobreviventes numa espécie de "parque antropológico". Cabe aqui se perguntar, até que medida o "esquecimento" dos atores indígenas (e não só indígenas) no processo histórico brasileiro não é fruto de uma intenção política ou ideológica bastante objetiva.

Talvez o esquecimento acima referido traduza, nada mais do que, a permanência da forma de percepção do indígena no período colonial, que de animal ("bestial") passou a ser considerado verdadeiro homem, mas, enquanto homem, "puro", idílico, infantil - uma criança pronta para sofrer o processo de educação. E esta percepção é a percepção ainda propagada - anacronismo histórico -, na medida em que "... índios e negros aparecem nos manuais como seres sociais desvairados, incapazes de criar o social histórico, sempre comandado e de finido a partir da ótica dos dominantes" ⁵⁵.

Entretanto, o quadro modifica-se completamente, se

for admitida a maioria de existência sócio-cultural aos grupos indígenas autóctones. E isto, no que se refere tanto à atualidade quanto ao que faz parte do passado. Se as populações indígenas não são infantis, e já dirigentes dos seus destinos desde muito antes da chegada dos conquistadores e colonizadores europeu, um amplo e vasto campo de análise histórica se revela à nossa frente. É neste sentido que Kern tem desenvolvido suas pesquisas sobre o processo histórico platino, alertando para a necessidade de se compreender este processo, também, à luz dos contatos e choques culturais de diferentes sociedades indígenas entre si, e, entre estas e as frentes de expansão das sociedades da Europa Ocidental. Sumariamente, pode-se colocar que, no momento da chegada dos primeiros representantes europeus na Bacia Platina, aqui existiam ao menos três complexos sócio-culturais indígenas diferenciados, que já trocavam relações de vizinhança ou inimizades - dependendo o caso e o momento - há um período relativamente vasto. Estes grupos, diferenciados por um conjunto de traços sociais e culturais característicos, se diferenciavam, também, pela localização e aproveitamento dos elementos que compõem o meio ambiente natural platino e suas variações; sejam eles, bandos de caçadores-coletores de florestas (denominados arqueologicamente por Tradição Humaitá e etno-historicamente por Guaianá), sejam bandos de caçadores-coletores de campo (qualificados arqueologicamente por Tradição Umbú e cujos representantes históricos teriam sido os Char-

ruas e Minuanos), ou mesmo, tribos de horticultores de florestas tropicais e subtropicais, os Guarani, (representados arqueologicamente pela chamada Tradição cerâmica Tupiguarani). Todos estes grupos viviam em relações de contatos e choques culturais intensos, antes mesmo de serem pressionados pelo avanço colonialista europeu. Assim, quando os representantes das sociedades européias provocam uma aceleração violenta no já existente processo de inter-relações culturais, conseqüências significativas surgem deste processo histórico complexo. Neste sentido, Arno Kern, adverte à importância da consideração de todos os contatos e choques culturais para se ter uma mais completa interpretação desta complexidade ⁵⁶. A devida valorização histórica das interações e contatos indígenas originais, também é fundamental para que se compreenda, por exemplo, até que ponto os missionários jesuítas, ao "compactuarem" com os indígenas guarani, "herdaram" as rivalidades dessas sociedades indígenas em relação às outras sociedades indígenas desta região ⁵⁷.

Em síntese, todas estas colocações apontam, a nível científico, à necessidade de um aprofundamento de pesquisas particulares sobre a história da Bacia Platina; essa constatação é válida, também, à temática guarani-missioneira, a qual se referem, indiretamente os próximos capítulos do presente trabalho. Este aprofundamento emerge, então, como única alternativa viável para a concretização de uma relati-

tivização histórica eficaz:

"As tipologias, limitadas e insuficientes, elaboradas pelas tendências europocêntricas de filósofos historicistas tais como Toynbee, Spengler, Marx e outros, deverão ser substituídas e superadas por tipologias verdadeiramente mundiais. Este processo de descolonização do nosso pensamento histórico somente será possível com o aprofundamento de pesquisas monográficas regionais, tais como as que se desenvolvem sobre a temática guarani-missioneira" ⁵⁸.

Para Kern, a totalidade do fenômeno missioneiro só poderá ser mais facilmente recriada se for utilizado um modelo que corresponda à complexidade sócio-cultural do passado platino, a partir do qual se "... possa levar em conta, dialeticamente, as diversas sociedades que se defrontam na região platina, com seus diversos processos históricos em desenvolvimento diacrônico composto por uma miríade de fatos históricos de curta, média e longa duração, numa abordagem que leve em conta o regional, o continental americano e as relações de inserção forçada e espontânea no contexto europeu da época" ⁵⁹. A partir daí o próprio autor pode definir o que entende por totalidade na história guarani-missioneira:

"O que vem a ser a análise da 'História Total' missioneira? Estamos face a duas sociedades ibéricas em plena expansão colonizadora que não apenas se afrontam numa fronteira viva e belicosa, mas que igualmente se chocam contra sociedades indígenas variadas: horticultores Guaranis e Guainás, caçadores-coletores Guaicurús, Charruas e Minuanos" ⁶⁰.

No que se refere genericamente à História Colonial

Americana , já se demonstrou a necessidade teórica do desenvolvimento crescente de estudos monográficos; e as consequências positivas desse, sobre o processo de reescrever a historiografia. De forma igualmente genérica, já se demonstrou a importância de uma interação profunda entre ciências contíguas para realizar tal tarefa, principalmente, numa aplicação conjugada de campos científicos como o histórico, o antropológico e o arqueológico. No entanto, é Kern que apresenta o nascimento destas mesmas necessidades sobre uma circunstância particular de pesquisa, por característica perfeitamente realizável, e, por isso mesmo, de grande importância ⁶¹. Gradativamente se vai saindo do campo da mera especulação intelectualista e se passa à busca da realização de uma nova e ampla diretriz de pesquisa científica. Não se tenha dúvidas, o presente trabalho, já se realiza para demonstrar, de forma parcial, as possibilidades de concretização de tais necessidades; ou melhor, aqui se esboçam os demonstrativos de uma nova fase do desenvolvimento científico que se inicia e na qual se está abrindo um leque, antes não considerado, de situações particulares de estudo. Presentemente se vive o momento no qual, o geral, é abandonado por sua simplicidade e simplificação e, o particular, é retomado com todo o vigor, a partir do que se pode fortalecer uma versão histórica que se não deixa de ser ainda parcial, (porque a crônica histórica sempre será parcial), pelo menos, já pretende enriquecer o conhecimento histórico com elementos até

então não considerados. Nada de novo se apresenta: os caminhos até uma particularização das unidades histórico-culturais da humanidade já foram, teórico e metodologicamente, trabalhados pela Escola do Particularismo Histórico americano no início do presente século; mas, é, atualmente que se tem fortalecido essa diretriz, principalmente, porque, as novas gerações de cientistas que se formam, precisam justificar novas pesquisas a realizar.

Poder-se-ia criticar muitos dos aspectos envolvidos nas colocações anteriores. Talvez mesmo se acusasse falta de neutralidade na apresentação da temática, na medida em que alguns dos argumentos poderiam ser caracterizados como suspeitos para servirem de justificativa coerente e imparcial para um trabalho que se pretenderia científico. Afinal, a proposta de ciência é a objetividade e a imparcialidade do conhecimento produzido, poder-se-ia dizer. Sem dúvida, tal crítica teria seus fundamentos enquanto se remete à proposta teleológica da ciência, e, neste sentido, ao objetivo teórico a ser constantemente procurado; mas quem tem um convívio mais próximo com a efetivação concreta do conhecimento científico sabe que, inevitavelmente, a teleologia científica fica exclusivamente no abstrato quando passa à concretização efetiva do conhecimento. E não poderia ser diferente, já que o cientista também é um ser humano histórica e socialmente condicionado; como nos coloca acertadamente R. Romano:

"Será que o historiador pode tentar fazer um 'juízo de valor'? Pode 'tomar partido'? Questão inútil, já que sempre se julga e sempre se toma partido... Mas existe hipocrisia em tomar partido em silêncio e a honestidade em confessá-lo... Calar-se não significa dar provas de objetividade; significa simplesmente conservar alguns na ignorância e levar outros a fazer de conta que não entendem..."⁶².

O conhecimento científico, como qualquer forma de criação simbólica, é fruto da atividade humana e, por isso, responde a necessidades inerentes ao homem. Esse "responder a necessidade" por si só demonstra em que grau se dá a "objetividade" teleológica da Ciência. Argumentar-se-ia, sem dúvida, que o conhecimento científico difere de qualquer outra modalidade de conhecimento produzido pelo homem, no sentido de que aquele seria uma busca de conhecimento que se justificaria por si mesma; isto é, o conhecer pelo exclusivo interesse de conhecer. Tal tipo de argumento pode ser facilmente questionado quando se mantém a atenção, por um lado, à problemática científica levantada e trabalhada e, por outro, no contexto histórico que vive a sociedade na qual essa problemática científica está inserida. A constatação é reveladora: os problemas levantados pela ciência não são, nada mais que, um aprimoramento dos problemas e necessidades da sociedade que produz este conhecimento científico. A grande afinidade atual, entre pesquisa científica e desenvolvimento tecnológico, bem o demonstra ⁶³.

Neste contexto, se, inevitavelmente, o cientista

está engajado em uma causa histórica que, pelo menos, ele o faça a partir de uma escolha conscientemente realizada. Se assim não o fizer ele, simplesmente, estará se deixando levar pelas necessidades históricas momentâneas e, alguém por ele decidirá, sobre os rumos de seu trabalho. Contemplando este quadro, tem-se a nítida impressão de que, muitas vezes, a imagem da objetividade científica é utilizada para fantasiar certas interpretações de cunho fortemente ideológico. Entretanto, a objetividade científica é muito mais uma postura a ser perseguida constantemente do que um subterfúgio a ser proclamado.

Assim se pode revelar as medidas de envolvimento histórico-social do presente trabalho. Muitos indicativos deste envolvimento presentes até então, passam a ser explicitados e justificados segundo a perspectiva utilizada.

Não obstante nada de original ou completamente novo seja referido. Pouca originalidade é possível quando se tem consciência da inevitabilidade do condicionamento histórico, presente no trabalho do cientista, aliado ao conjunto de normas e procedimentos previamente definidos pela tradição científica ou qualquer trabalho que se pretenda dessa natureza. Ao final do processo, chega-se a um produto - resultado final do trabalho de pesquisa - que tanto mais científico será quanto mais relação de pertinência tiver com os traços fundamentais descritos pela referida tradição. Em outras

palavras, a validade de um trabalho científico também se mede pela maior ou menor proximidade em relação ao consenso vá lido no momento. Não restando muito espaço à completa inovação, o discurso, deve apresentar aquilo que pode ser aceito. Muitas vezes, neste sentido, o que resta ao cientista consciente, principalmente no que se refere às ciências humanas, é mais procurar desfazer os erros e apontar os preconceitos vigentes no contexto científico, do que propriamente, avançar além do limite até então desenvolvido. Essa tarefa também pode ser considerada como um avanço, e realmente o é. É nessa perspectiva que se coloca o presente trabalho.

Por diversas vezes apontou-se a necessidade de uma reavaliação crítica da historiografia, ao se "reescrever" a história. Mas, duas perguntas: que parâmetros podem ser utilizados para desenvolver esta tarefa? De que forma esses parâmetros podem ser considerados mais válidos ou mais cientificamente significativos que os anteriormente utilizados? As respostas a essas questões já foram esboçadas no texto. Contudo, serão a seguir, explicitadas. Os parâmetros que podem ser utilizados nos estágios atuais da ciência, para uma reavaliação crítica da historiografia, são aqueles relacionados com a particularidades do processo histórico, variações espe cíficas no complexo quadro sócio-cultural que compõe a Histó ria da humanidade. A consideração de tais parâmetros coloca-se em radical oposição à tendência generalizadora e reducio-

nista na interpretação histórico-antropológica, vertente, essa última, muito em voga e que pode ser responsabilizada pela criação e utilização de esquemas interpretativos que restringem a ampla consideração enriquecedora das particularidades sociais e culturais no processo. Não se imagine, entretanto, que se esteja defendendo aqui algo, como, uma abolição completa da interpretação e da análise teórica nos campos do conhecimento humano. Tal tipo de conduta seria, realmente, infundada e merecedora de críticas, haja visto que se recairia num ultrapassado esquema epistemológico mecanicista, que postula a possibilidade de se chegar à realidade sem qualquer interferência do sujeito conhecedor. Inevitavelmente, se interpreta e se coloca a parcialidade no ato de conhecer. O que se propõe é, muito mais, a relativização de fórmulas esquemáticas pré-elaboradas, o que poderia permitir a inclusão de facetas antes não consideradas pelos esquemas lineares simplificadores, e, conseqüentemente, uma ampliação qualitativa e quantitativa do quadro científico.

Em termos científicos, inúmeras razões já foram apontadas no sentido de justificar, tanto a importância quanto a necessidade, de se atualizar o quadro referencial teórico-metodológico, reformulando-o e adaptando-o às exigências de uma conscientização e, conseqüentemente, de uma relativização da valoração etnocêntrica - leia-se europocêntrica - na interpretação historiográfica americana. Mas não se tenha

a ingenuidade de considerar tal empenho enquanto uma tarefa de fácil e rápida realização, mesmo porque não se pode deixar cair a análise em modismos opostos, onde se passe a defender sentimentalmente um europocentrismo às avessas - uma negação de qualquer elemento que se relacione com as sociedades da Europa Ocidental. As dificuldades de se concretizar tal movimento de relativização são diretamente proporcionais às dificuldades que o cientista apresenta, enquanto homem social e historicamente condicionado no interior de um contexto cultural específico, de se isentar completamente dos condicionamentos introjetados pelo longo processo de socialização. Já se viu que a cultura é, por definição, etnocêntrica, o que equivale a colocar o etnocentrismo como característica intrínseca ao homem (porque todo homem, inevitavelmente, o é enquanto ser cultural). E veja-se com cuidado, o movimento, no sentido de relativização histórica proposto tem grandes distâncias em relação a um sumário sentimento de negação da valoração etnocêntrica. Essa proposta de um etnocentrismo, ao contrário, está baseada ainda numa ilusória noção de que seja possível, ao menos presentemente, ao homem, escapar de sua historicidade e de seus condicionamentos sócio-culturais. E a própria história do desenvolvimento da ciência, também, pode demonstrar a dificuldade de realização desta tarefa de conscientização e relativização ⁶⁴.

Mas, se é impossível escapar ao etnocentrismo, de

de que forma trabalhá-lo cientificamente? Nos estágios atuais da ciência, poder-se-ia indicar, no máximo, caminhos possíveis no sentido de sua resolução. O trabalho científico deve procurar chegar a alguns resultados imediatos, mesmo que estes sejam parciais ou até ultrapassados, futuramente, por conclusões mais definitivas. Neste sentido, o caminho apontado pelo presente estudo é o caminho do sistema simbólico do homem, como forma de criação e de construção de sua identidade cultural.

Presentemente, à história, tem se levantado, em função de influências das ciências como a antropologia e a arqueologia, a relação existente entre a reconstituição historiográfica da realidade passada e a necessidade da construção de uma identidade cultural ao grupo humano do qual este passado faz parte. É o que nos coloca Norma Telles:

"A história seria formadora de um quadro simbólico explicador de uma determinada realidade, e daria o referencial para o comportamento dos grupos que vivenciam essa realidade" ⁶⁵.

Complementando logo a seguir:

"... a história comporta uma dimensão de reconstrução, pela inteligência, de dados concernentes a aspectos gerais da vida social, ela possui uma dimensão cultural enquanto explicativa dessa realidade e orientadora da ação social" ⁶⁶.

Tendo aceitabilidade ou não, essa relação é inevitável. A reconstituição histórica é tanto importante à cons-

trução de uma identidade, quanto, a existência da identidade é fundamental para a existência simbólica do homem. Pelo menos no que se refere às sociedades históricas, passado histórico (ligado a uma tradição), identidade e homem são epifenômenos de um mesmo substrato, elementos de um mesmo fundamento (isso difere um pouco nas sociedades tradicionais). Gra^hame Clark escreveu um trabalho recente que apresenta como pressuposto básico "... há um senso de identidade na raiz da personalidade humana. Imaginar o que significa ser humano é formular uma pergunta que os homens têm feito a si mesmo ao longo dos tempos" ⁶⁷.

• E a questão da identidade pode ser considerada tão fundamental ao homem que a própria ciência não encontra meios de superá-la. Pode-se arriscar, inclusive, a colocação de que o grande erro reside, talvez, na falta de coragem do cientista assumir os valores de identidade que se colocam, num maior ou menor peso relativo, na construção do conhecimento científico. Enquanto atividade simbólica da mente humana, a ciência também é, ela própria, fruto de uma tradição sócio-cultural com um passado histórico específico, e, por isso mesmo, relacionada com uma identidade fundamentada por essa mesma tradição.

Por exemplo, para demonstrar esta íntima relação entre ciência, história e identidade, o desenvolvimento da ciência arqueológica e seu papel, enquanto auxiliar, na cri

ação e sustentação da identidade dos Estados Nacionais nascentes no mundo Moderno e Contemporâneo. Em relação a isso, G. Clark nos coloca que:

"Em anos recentes, uma preocupação semelhante com a arqueologia como um meio de alimentar a identidade nacional marcou a transição do domínio colonial para a independência em muitas partes da África, Oriente Médio e Ásia Meridional" ⁶⁸.

Neste caso, a relação entre a arqueologia e a identidade se dá no interior de um corpo específico, no qual, a identidade de um grupo relativamente grande de indivíduos está conciliada à concepção de uma "nação" - dentre outras-, e sendo esta concepção, em certo ponto, criada e (inteiramente) propagada por um aparato estatal; daí, decorrente, é a identidade de um "Estado Nacional". Não é necessário, entretanto, que a identidade esteja relacionada ou com a arqueologia ou com a noção de Estado Nacional; nem mesmo que exista relação exclusiva entre identidade e ciência, tendo, em consideração, os dados etnográficos que comprovam inumeráveis possibilidades para a construção simbólica da identidade. Talvez, aqui sim, se pudesse traçar uma inevitabilidade na relação entre história (enquanto tradição) e identidade sócio-cultural de um agrupamento específico. O que se quer apresentar, neste quadro, é a dependência inviolável existente entre, primeiro, a construção da identidade de um grupo simbolicamente coeso, e, segundo, as remetidas que a memória

social, deste mesmo grupo, faz em direção ao seu passado e aos representantes de suas gerações antecedentes; ou seja, identidade e tradição histórica ⁶⁹ são quase que, o mesmo elemento: surgem da mesma origem e nascem no mesmo momento; enfim, se influenciam e se confundem mutuamente nos seus processos de desenvolvimento, a tal ponto que ao mesmo tempo, são causa e consequência. Portanto, não existe nenhum constrangimento em se considerar, por exemplo, a história, enquanto não científica, na medida em que sua existência é muito anterior ao tempo em relação ao surgimento da ciência. Ela foi mito e foi arte, antes de ser, ciência histórica.

A história, ao ser adaptada e remodelada, a partir de critérios cientificamente formulados, não conseguiu, mesmo assim, perder a sua dependência em relação à problemática da identidade. A ciência histórica, também, tem auxiliado desde a sua origem, à auto-identificação dos povos que a utilizam ⁷⁰.

A história, enquanto ciência, surge de um quadro espaço-temporal delimitado que é o referente à Europa Ocidental, a partir do Renascimento. O desenvolvimento científico da história esteve associado a todo o amplo complexo de transformações econômicas, sociais, políticas, culturais, ocorridas nas sociedades européias, a partir da modernidade. É o momento da expansão ultramarina, da conquista e exploração colonialista dentro dos moldes mercantilistas; é o alar-

gamento dos horizontes europeus pelo mundo; é finalmente, o início de um extenso processo de contatos culturais e subjugação das populações colonizadas em "novos" mundos, que, afinal, não eram tão novos assim.

É inegável o papel que a ciência desempenhou, muitas vezes, a partir deste período, como elemento de manutenção da dominação colonialista. Ela não esteve sozinha cumprindo essa função, já que havia sido historicamente antecedida por outras instituições como, por exemplo, a Igreja, e os religiosos missionários nos territórios coloniais. Se a ciência pôde ser, muitas vezes, utilizada como referencial e artifício ideológico para a manutenção de uma situação de dominação, isso não quer significar que o conhecimento científico seja predominantemente um sistema ideológico. Existem inúmeras modalidades distintas de ciências, e, o objetivo presente, não é fazer uma análise da epistemologia científica. Só se procura fazer, aqui, um retrospecto histórico para se poder compreender o contexto no qual se coloca a relativização da versão historiográfica europocêntrica.

Da mesma forma como ocorreu a expansão das sociedades da Europa Ocidental, ocorreu uma propagação e difusão cultural dos seus elementos. Em certo momento, às regiões coloniais, formaram conjuntos de comunidades integradas por elementos sócio-culturais mesclados (autóctones, assimilados do mundo europeu ou, às vezes, do mundo africano). Estes ele

mentos, aos poucos, foram interagindo e formando uma totalidade mais ou menos coesa, até que se foi estabelecendo uma nova identidade nestes povos colonizados: estranha mistura de antigas identidades, constantemente negadas pelos novos padrões de dominação que se apresentavam, com a identidade europeia, "adaptada", às novas circunstâncias estabelecidas. Característico desse movimento é, exemplificando, a formação das "nações" independentes nos territórios coloniais administrativamente emancipados; ou mesmo, a assimilação dos valores e elementos republicanos nestas novas nações constituídas.

Neste momento, uma forte vertente da ciência histórica, comprometida ideologicamente com a dominação colonialista ou neocolonialista, e, também, com os Estados Metropolitanos, promoveu um amplo movimento de difusão e imposição de uma versão histórica essencialmente europocêntrica. Da mesma forma como havia acontecido com outros setores, também, a Ciência, passou a ser praticada nas antigas regiões coloniais em transformação; esse movimento se configurou enquanto uma exportação da atividade científica para além dos limites de sua matriz original, ou seja, os países da Europa Ocidental. Entretanto, tal movimento, de assimilação da Ciência nas nações que aos poucos se formavam e se independizavam, ocorreu, num primeiro momento, de forma essencialmente passiva, não existindo qualquer empenho no sentido de uma reelabora-

ção interna, a partir de seus contextos específicos. As novas sociedades e as novas culturas que aí se formavam consideravam-se incapazes para promover reformulações nos padrões introduzidos. Isso foi fortalecido, principalmente, pelas elites sociais que, inclusive, utilizavam os mesmos padrões ideológicos propagados para a criação e manutenção de uma estrutura de dominação social, na qual ela ia se tornando facção privilegiada. Este primeiro momento é caracterizado por uma dependência econômica destas novas nações em relação ao mundo europeu desenvolvido, e, essa dependência, pôde se perpetuar e se fortalecer, muitas vezes, auxiliada por uma dependência mental correspondente ⁷¹.

No caso específico da ciência histórica, a versão de uma historiografia fundamentada no europocentrismo ocidental foi largamente difundida neste período. E, assim como foi produzida, ela foi introduzida e utilizada internamente sem grandes reelaborações. Poder-se-ia, talvez, até dizer que, quando ocorreu uma criação interna historiográfica neste período, essa foi realizada a partir dos mesmos valores etnocêntricos, introduzidos e assumidos pela elite construtora dessa versão. Procurando relações desse quadro, com a problemática da identidade, existem possibilidades de aceitação de uma íntima dependência entre, de um lado, a constante e sistemática negação de um passado autóctone nas regiões coloniais que já iniciavam, gradativamente, a construção de

uma identidade própria, e, de outro, a necessidade de se manterem vínculos de subordinação dessas novas identidades em relação aos valores mentais, culturais e ideológicos dos países considerados mais desenvolvidos. Por isso, a recordação do passado histórico não buscava a anterioridade além da chegada dos representantes europeus nas regiões que se tornavam colonizadas.

O quadro torna-se ainda mais significativo quando se tem presente que, é a partir da chegada das frentes de conquista e colonização européias (por exemplo, os portugueses no que veio a ser o Brasil) que se inicia a formação de um Estado, composto por um corpo institucional ligado direta ou indiretamente ao Estado Metropolitano. Isso fez com que o estado em formação utilizasse e divulgasse um relato histórico que, ao negar um passado autóctone e afirmar as origens européias, auxiliasse na configuração de uma identidade e se coadunasse com todo o novo sistema de dominação montado.

A partir de um certo momento, entretanto, surge, gradativamente, uma segunda tendência, na qual, cada vez mais, os grupos sociais das novas nações (antigas regiões coloniais) passam a participar ativamente na elaboração de um pensamento mais autônomo. No caso, Brasil, o despertar de uma consciência nacional nestes moldes ocorreu muito tardiamente, talvez, após a Primeira Guerra Mundial, que teria, segundo Argemiro Brum, sacudido "o torpor da sonolência colo

nial histórica" ⁷². Em consequência de um amplo movimento, no sentido de procura cada vez mais consciente de valores realmente pertinentes aos seus contextos específicos, a atividade científica, no interior destes países há pouco emergidos de uma condição colonial - e não só no Brasil - passa, cada vez mais, por uma reelaboração e desenvolvimento internos. A construção da identidade, agora, já não é, exclusivamente, fruto de influências externas mas sofre, cada vez mais, uma profunda interação com os elementos mentais destes contextos sócio-culturais específicos. E, ao contrário do que acontecia anteriormente, a ciência passa a ser reelaborada e desenvolvida como elemento auxiliar na possibilidade de superação das relações de dependência colonialista. Já foi citada, anteriormente, a obra de G. Clark onde, o desenvolvimento da pesquisa arqueológica, é analisado como elemento capaz de auxiliar na formação de uma identidade condizente com valores autônomos de nacionalidades nascentes. Este movimento, com sua correspondência no crescimento gradativo das críticas ao etnocentrismo europeu, até a atualidade não se apresenta, historicamente, superado. E é através da arqueologia, principalmente que se passa a vislumbrar um passado até então negado e escondido. Da mesma forma, a revelação deste passado autóctone também, trouxe à tona, por consequência, uma nova faceta da realidade passada - a violenta onda dos contatos e choques culturais, ocasionada pela esmagadora expansão das sociedades européias pelo mundo ⁷³.

É a partir da configuração deste quadro que se coloca a proposta presente de se reescrever a história. Torna-se necessário rearranjar o saber acabado, como nos coloca Mário Cortella, para "a recuperação de uma identidade essencial ao nosso reconhecimento, como forma de caminhar livremente e como percurso para fraturar 'verdades' mal-ditas", para se detectar deformações ocasionadas por uma "visão etnocêntrica que descaracteriza uma compreensão original e clareadora de nosso passado"⁷⁴. Uma das vertentes mais promissoras para a realização dessa necessidade, principalmente, no que se refere ao caso brasileiro, é o desenvolvimento ocorrido nos campos da pesquisa arqueológica e pré-histórica, nos últimos anos. Concretiza-se aí a afirmação de G. Clark de que "... a identidade do homem deve ser procurada, sobretudo, em sua história, na medida em que esta se torna conhecida através da exploração da pré-história"⁷⁵.

Mais especificamente, no que se refere à história da Missões Jesuítico-Guarani na região platina, Arno Kern, adverte, igualmente, para a responsabilidade que se deve ter para produzir uma "... nova história que se transforme em memória social ..." ⁷⁶, sem se deixar cair em "ingênuas irracionalidades" ou, sem se deixar dominar por "visões filosófico-políticas" limitadoras. Justifica-se, então, a necessidade do desenvolvimento de pesquisas que tenham objetivos não demasiadamente genéricos, mas, que procurem chegar à resolu-

ção de problemas específicos.

Essa necessidade, apontada acima, por Kern, coloca, imediatamente, todo um conjunto de fatores inter-relacionados que parecem fazer parte do estágio atual de desenvolvimento científico. Em conjunto, a problemática da identidade, o desenvolvimento da pesquisa arqueológica, as conclusões da ciência pré-histórica, a relativização da historiografia europocêntrica e a valorização das especificidades do processo de desenvolvimento histórico parecem estar, intimamente associados. De que forma?

A necessidade de se reescrever a história faz parte de um movimento mais amplo que almeja, a construção e o fortalecimento de identidades próprias às antigas regiões coloniais; identidades essas, de existência mais ou menos autônoma daquelas postuladas pelo sistema de dominação existente, a partir do período colonial. No choque entre estes dois tipos de identidades, se pode dizer que, as do segundo tipo sempre propagaram, ideologicamente, a imagem da existência de um processo único, na história, uma linearidade evolutiva que ligava o menos ao mais "desenvolvido" e, onde, os países colonialistas eram considerados como modelo de desenvolvimento a ser seguido pelos países colonizados; já, as do primeiro tipo, ao contrário, passaram a buscar, o específico, com maior força, na medida em que uma linearidade genérica não era rica o suficiente para fundamentar a constituição de

identidades alternativas. Assim, as novas necessidades sentidas, no sentido de galgar uma autosuficiência - econômica, política, social ou cultural - em relação à dominação exercida desde fora, são paralelas às tentativas de construção destas outras identidades.

Esta tendência de busca ao específico não se constitui num fenômeno, exclusivamente, atual; nem mesmo ele, é consequência de uma reação ao movimento contrário de expansão dos valores e sociedades da Europa Ocidental, pelo mundo. As particularidades históricas possuem profunda relação com o desenvolvimento da humanidade, e, a temática do específico, tem sua fundamental importância. Neste quadro, é pertinente recordar o trabalho de Grahame Clark, sobre a identidade do homem, no qual, o autor, realiza uma detalhada análise, a partir de sua larga experiência na pesquisa arqueológica, apresentando que:

"Os homens não chegaram à dignidade humana compartilhando de uma cultura generalizada, nem atingiram seus momentos culminantes de realização conquistando o status meramente abstrato de seres civilizados. Não. Eles realizaram sua humanidade participando de culturas específicas e civilizações particulares. O conceito de valores só podia ser alimentado em função de tradições culturais específicas" 77.

Para Clark, "as tradições culturais, por natureza, refletem diversidade e favorecem modos históricos de pensamento" 78. Dessa forma, o caminho que o referido autor

aponta é, demonstrar que, necessariamente, a pesquisa pré-histórica acaba por revelar a diversidade no processo histórico, descrito, inicialmente, de forma simplificada:

"A expansão em escala mundial da pesquisa pré-histórica depois da guerra, somada à maior definição possibilitada pelos modernos auxiliares técnicos e científicos, colocou a diversidade cultural ainda em maior destaque, como um indicador fundamental da realização humana" ⁷⁹.

Por isto se deve insistir na importância, a nível teórico, da evidência arqueológica. O seu estudo remete muito mais para a diversidade dos povos, das sociedades e das culturas do homem, do que para um corpo homogêneo de tradições sócio-culturais. E esta homogeneidade traduz, nada mais do que, uma "descoloração do processo histórico" ⁸⁰.

A revelação do específico, na história da evolução sócio-cultural da humanidade, pode ocasionar, se devidamente considerada, uma série de reavaliações nas interpretações colocadas, até então, como de pacífica aceitação. Não só no que é pertinente às grandes generalizações evolucionistas, mas, mesmo em outros níveis. A própria noção de "consciência histórica" do homem deve ser entendida, a partir de um outro prisma bastante mais complexo, na medida em que, nenhum indivíduo humano ganha e desenvolve sua consciência individual a partir de um corpo genérico e abstrato "da" cultura e "da" sociedade humana, mas, aí sim, como decorrência de um processo de socialização e educação no interior de uma circunstân-

cia sócio-cultural micro-regional - e, por isso mesmo, específica e única. Assim, não basta falar numa identidade genérica para o homem, apesar da existência inevitável de um substrato comum à humanidade (o que alguns chamariam, genericamente, de natureza humana), mas, se deve compreender que, ele só se torna humano, no interior de um contexto singular.

A questão da identidade é por demais complexa. Genericamente, costuma-se apresentar a necessidade que o homem tem em criar, simbolicamente, as fronteiras da identidade. Entretanto, não existe para o homem uma única possibilidade, mas, identidades em diversos âmbitos coexistentes que se justapõem e se complementam; ou seja, um indivíduo está, ao mesmo tempo, auto-identificado consigo próprio, (psicologicamente), identificado com o subgrupo social do qual faz parte, (familiar, clânico, etc), identificado com o papel que desempenha no interior deste subgrupo, identificado com as particularidades regionais do seu contexto sócio-cultural. Inúmeros níveis de identificação que, tão mais numerosos se apresentam quanto mais extenso for o sistema taxonômico utilizado, por este homem, e, pelo meio sócio-cultural no qual ele está inserido. Exatamente neste sentido, Clark coloca que "... a formação de Estados Nacionais ou imperiais não eliminou a necessidade de quadros de referência regionais, paroquiais ou mesmo familiares" ⁸¹. Referenciais de grande amplitude são, aqueles, pertinentes ao envolvimento crescen-

te de uma ampla parcela da população humana, mas, de forma alguma, são os exclusivos, nem mesmo, excludentes. O desenvolvimento de uma tendência histórica, a partir da expansão da Europa Ocidental, no sentido de constituição de uma humanidade cada vez mais integrada e coesa - decorrência direta da constituição de uma economia em verdadeira "escala mundial" ⁸² -, não conseguiu anular uma outra tendência contrária - e bastante mais antiga - em direção à diversidade cultural na fundamentação do pluralismo de identidade. Mesmo na atualidade, quando os meios de comunicação de largo alcance procuram fundamentar a projeção futurística de uma "aldeia global", observa-se, em contrapartida, o desenvolvimento de uma reação de revalorização crescente das particularidades regionais sócio-culturais.

Na mesma velocidade em que se dá a propagação daquela tendência em direção à constituição de uma humanidade única, deve-se apontar, à consumação de um processo de eliminação - pela violência - das diversidades culturais menos significativas (do ponto de vista dessa humanidade genérica). Este é o grave problema do etnocídio que tem feito cientistas perguntarem-se, da mesma forma como o faz Grahame Clark:

"O que pode ser feito para sustar a destruição, às mãos da homogeneização, das poucas tradições culturais indígenas ainda sobreviventes em partes distantes do mundo? Como podem recursos culturais únicos serem poupados para enriquecer a humanidade, em vez de sobreviverem, se é que sobrevivem, apenas co

mo monografias etnográficas ou espécimes em museus?" 83.

O etnocídio é um processo de violentação tão antigo quanto o é, a história, mas, é na modernidade que observa uma radicalização em seu desenvolvimento. Poder-se-ia dizer que, a expansão colonialista e a prática etnocidária são, fundamentalmente, complementares, nascidas de um mesmo substrato comum. Assim, não existe uma resposta fácil ao problema de preservação das diversidades culturais. O reconhecimento da necessidade de tal preservação, pode ser considerado como um grande avanço, ainda que, as formas práticas de resultados efetivos, sejam de difícil definição. Ao que parece, entretanto, as possibilidades de êxito tornam-se, tanto maiores, quanto mais diversificadas forem as frentes de oposição, às formas variadas de violentação cultural. Neste sentido, uma prática política deve ser acompanhada por uma atividade mais teórica de crítica aos fundamentos simbólicos do extermínio cultural. O presente trabalho inclui-se nesta, que se pode chamar de, "prática teórica". A sobrevivência das sociedades tradicionais depende, então, do ativismo político e da prática na luta social; mas, também, necessita de uma profunda reflexão científica sobre os padrões de pensamento que servem de reforço às práticas de etnocídio. Que não cause espanto a afirmação de que, mesmo no contexto do conhecimento científico, ocorre a presença destes padrões simbólicos de um etnocentrismo, os quais, por decorrência,

fundamentam tais práticas de violentação.

Entretanto, a postura aqui assumida não tem como objetivo, um bucólico retorno ao passado ou mesmo um retorno à ingênua concepção de um "bom selvagem". Não é gratuita a afirmação de Clark quando coloca que:

"A nostalgia do passado é fútil como postura e perigosa, se usada para alimentar meramente atitudes reacionárias diante de forças tão irresistivelmente poderosas quanto as que transformaram com tamanha rapidez as sociedades tradicionais em modernas sociedades industriais" ⁸⁴.

O que se coloca como importante, na concretização da prática teórica presente, é, a demonstração da necessidade de uma defesa, fortemente estabelecida, à manutenção da diversidade sócio-cultural da humanidade. Demarca-se a postura de que, só a diversidade será capaz de dar continuidade ao aprimoramento constante das sociedades e das culturas, o que vem ocorrendo desde os tempos pré-históricos. Ainda aqui são significativas certas colocações realizadas por Grahame Clark ⁸⁵.

Neste ponto é necessário analisar as "qualidades dinâmicas da desigualdade" ⁸⁶, na medida em que "... a diversidade cultural baseada no crescimento de tradições distintas sustenta todo o processo de humanização" ⁸⁷. O que se coloca, como decorrência destas conclusões, é a própria crítica às sociedades desenvolvidas atuais - "sociedades de hierarquia em colapso" ⁸⁸ -, geradoras de um contexto assim defi

nido:

"Um dos dilemas das sociedades pós-industriais, por enquanto só parcialmente percebido, consiste em como reconciliar as tendências homogeneizantes de um mundo cada vez mais organizado na base da tecnologia mecânica, racionalidade e ciência natural, com a diversidade de valores humanos que sintetizam a história dos homens. As ameaças feitas pela moderna sociedade industrial ao meio ambiente físico da humanidade são largamente avaliadas, tanto intelectual quanto ao nível de experiência cotidiana. Os perigos criados para a própria humanidade são ignorados com excessiva frequência, pelo menos pela inteligentsia" 89.

Após o que Clark conclui:

"... se o empobrecimento do banco genético do mundo provocado pela progressiva extinção de espécies animais e vegetais ameaça o nosso bem-estar econômico, a homogeneização da cultura humana desafia a nossa própria identidade como homens" 90.

A percepção de que a história humana trilha um caminho, em direção à constituição de uma humanidade única, não é uma constatação recente, considerando-se que, muitos historiadores e pré-historiadores já a analisaram. Entretanto, nem sempre ela foi considerada a partir de uma ótica tão acentuadamente negativa. Ao contrário. Veja-se, por exemplo, as tentativas de Gordon Childe no sentido de justificar uma "fé no progresso", a partir do ponto de vista científico 91, ou, sua interpretação de "nossa" cultura como o grande somatório cultural da humanidade 92.

Gordon Childe não foi o primeiro nem será o último a lançar uma projeção otimista sobre o futuro da humanidade; tampouco foi o único a apresentar os aspectos positivos da configuração de uma cultura humana unificada. Mas, essa não é a única projeção possível, nem mesmo se constitui numa interpretação menos ou, ao contrário, mais "objetiva" que uma compreensão oposta. Por isso, ela é tão válida quanto as formulações pessimistas criadas, também, no interior da prática de pesquisa científica. A aceitabilidade de cada uma delas depende, exclusivamente, do posicionamento individual no qual se coloca cada pesquisador da História humana:

"Será possível, baseando-nos no que nos ensinou a história do desenvolvimento da humanidade, prognosticar - sem querer fazer de profeta... - qual será o futuro dos homens? Podemos esperar que esta evolução, que conduziu o homem à sua forma atual, prosseguirá e que podemos ter esperança numa humanidade superior mais inteligente e mais perfeita?"⁹³.

Questionamento que é respondido pelo próprio autor na página seguinte:

"Do ponto de vista intelectual e moral, muitos bons espíritos puseram a sua esperança no progresso contínuo de humanidade e numa constante melhoria que a conduziriam para uma civilização superior, obra de superhomens, tais como os sonharam os filósofos e os poetas; (...) superhomens desprovidos de todos os velhos instintos de barbárie primitiva e vivendo apenas no altruísmo e na paz, na procura das alegrias do espírito, no amor e no respeito da beleza...

Sem excessivo pessimismo, é, contudo, difícil acreditar nesta melhoria progressiva e constante de humanidade, porque nada do que

sabemos do mecanismo geral da evolução permite confirmar semelhante maneira de ver" 94.

Finalmente, a problemática das relações desiguais entre a moderna sociedade industrial e as culturas tradicionais do globo introduz outro nível, não menos significativo de desigualdades. Esse nível é o configurado pelas relações entre as chamadas "culturas civilizadas" do mundo contemporâneo e as condições acentuadamente degradadas do meio ambiente natural. Define-se então, explicitamente, a questão do equilíbrio ecológico, como decorrência imediata das práticas econômico-culturais das sociedades complexas, na atualidade:

"Os selvagens, com suas plantas alimentares, medicinais e venenosas, mágicas e sagradas, integravam-se no meio num equilíbrio biológico e psíquico satisfatório. O homem civilizado, afastando-se cada vez mais das condições naturais de sua existência, dilapidando a ferro e fogo um patrimônio que não pode repor, esgota recursos básicos e dificilmente substituíveis, dificilmente conversíveis..." 95.

Apresenta-se, por fim, ao homem, uma única e fatídica escolha: aproximar-se de uma relação mais dependente e equilibrada com o meio ambiente natural (o que tem como preço a relativização dos benefícios do progresso); ou, ao contrário, afastar-se da dependência ecológica, em troca de uma equivalente limitação, em outros níveis (tecnológico, psicológico, social). Há uma inegável dicotomia:

"Sem querer cair numa determinismo geográfico ou ecológico excessivo, apresentam-se-nos no extremo, por um lado sociedades integradas no ritmo da natureza, respeitosas de um meio sacralizado, alheias a esforços de acumulação, a por outro lado civilizações agressivas face ao meio, que revolvem a natureza para retirar dela um máximo de proveitos materiais, civilizações a justo título prometeicas. Paradoxalmente as primeiras apresentam-nos economias 'edémicas' e as últimas economias 'forçadas'. Dentro destes extremos, a condição humana oscila entre a dependência ecológica e a dependência tecnológica" 96.

A constatação de que existem formas contrastantes de relações entre os homens e seus ambientes específicos é fundamental para o presente trabalho. Ela será utilizada como um dos fatores básicos para analisar os aspectos técnico-econômicos das sociedades indígenas guarani, bem como para compreender as transformações ocorridas quando da constituição dos povoados guarani-jesuíticos.

Notas

- 1 Romano e Tenenti, 1980: 72.
- 2 Não se deve negar a importância de uma recriação laboratorial idealizada do mundo, pois dela depende a sustentação do progresso material de nossa civilização, ainda que considerando o alto preço pago para esta realização.
- 3 Leach, 1985a: 13.
- 4 Leach, 1985a: 14.
- 5 Leach, 1985a: 57.
- 6 Leach, 1985a: 60.
- 7 Leach, 1985a: 61.
- 8 Leach, 1985a: 36.
- 9 Leach, 1985a: 39.
- 10 Randles, Wachtel et alli, 1978:9.
- 11 Randles, Wachtel et alli, 1978:10.
- 12 Leach, 1985a: 59.
- 13 Matta, 1981: 13.
- 14 Para um aprofundamento desta questão veja-se Matta, 1981: 106 em diante.
- 15 Copans, Tornay et alii, s.d.: 9.
- 16 Kern, 1982a: 62.
- 17 Kern, 1982a: 62-3.
- 18 Prólogo de E. Carvalho ao trabalho de Telles, 1984: 15.
- 19 Telles, 1984: 38-9.
- 20 A expressão "países ocidentais" é utilizada aqui em re-

produção ao que aparece de forma corriqueira em alguns trabalhos contemporâneos, e descreve aqueles países que possuem uma tradição predominante de origem greco-romana, judaico-cristã ocidental, mas, de remota origem egípcio-mesopotâmica (veja-se Garaudy, 1983: 6); da mesma forma, a utilização de expressões como "civilização ocidental", "ocidente" ou "ocidental" se faz, em conformidade com a bibliografia utilizada. Correta se faz uma crítica, no sentido de questionar a utilização simplista destas designações, já que a "civilização ocidental" não é uma abstração "extratemporal" ou "... uma realidade homogênea, um bloco indiferenciado idêntico em todas as suas partes" (Clastres, 1982: 57).

21 Telles, 1984: 39.

22 Leach, 1985b: 137; por exemplo, os próprios guarani se autodenominavam "Avá", que significa "os homens" (conforme Telles, 1984: 41).

23 Leach, 1985b: 136.

24 Conforme Telles, 1984: 39.

25 Leach, 1985b: 145.

26 Leach, 1985b: 145.

27 Romano e Tenenti, 1980: 296.

28 Romano e Tenenti, 1980: 297.

29 Para uma crítica ao reducionismo na ciência veja-se Kern, 1985b ou também Clark, 1985: 21.

30 Telles, 1984: 43.

- 31 Telles, 1984: 41.
- 32 Clastres, 1982: 56.
- 33 Leach, 1985b: 147.
- 34 Leach, 1985b: 147.
- 35 Leach, 1985b: 147.
- 36 Telles, 1984: 28.
- 37 Prólogo de Cortella ao livro de Telles, 1984: 9.
- 38 Miller, 1983: 12, nota 4 da Introdução.
- 39 Fernando de Azevedo, 1958, na parte inicial do TOMO 1 , discute a questão da conceitualização da palavra, apresentando as diversas possibilidades históricas surgidas, desde sentidos mais amplos formulados pela tradição anglo-saxônica - concepção iniciada por F.B. Tylor - até as acepções mais restritas que identificam estreitamente cultura com civilização.
- 40 A partir desta época os indígenas passam a ser considerados portadores de "alma", fato de importância capital para se compreender o desenvolvimento da ação missionária no chamado Novo Mundo. Para um maior reconhecimento do assunto veja-se uma reedição de 1984 do trabalho de Bartolomé Las Casas.
- 41 Clark, 1985: 13.
- 42 Existem algumas datações radiocarbônicas para a ocupação do nordeste brasileiro, algumas poucas com a distância temporal bastante razoável de 29.500 a.C.. Entretanto, estas últimas não são aceitas por toda a comunidade cien

- tífica que só aceitou, consensualmente, até agora as da-
tações de 10.000 a.C.. Veja-se Schmitz, 1985a: 2.
- 43 Protohistória descreve uma fase específica em que certos
grupos pré-históricos recebem gradativamente, por conta-
to e difusão, as características de grupos "civilizados"
- 44 Conforme Schmitz, 1985a: 1.
- 45 Em relação a esta necessidade, veja-se a opinião de Vi-
cente Tassone (Tassone, 1980: 65).
- 46 Chaunu, 1969: 18.
- 47 A utilização da expressão "choque" é pertinente, na medi-
da em que descreve o grande antagonismo característico no
avanço das frentes de colonização sobre os grupos tri-
bais indígenas (veja-se Oliveira, 1978).
- 48 Conforme a opinião de Dias, 1981: 202.
- 49 Dias, 1981: 202-3.
- 50 Dias, 1981: 202.
- 51 Kern, 1985b: 6.
- 52 Dias, 1981: 204.
- 53 Kern, Arno. Notas de aula do dia 26 de março de 1986 no
Seminário sobre História da Bacia Platina ministrado no
Curso de Pós-Graduação em Cultura Íbero-Americana da
PUCRGS, Porto Alegre.
- 54 Schmitz, 1985a: 1-2.
- 55 Prólogo de Edgard Machado ao livro de Telles, 1984: 15.
- 56 Conforme notas de aula do dia 9 de abril de 1986 no semi-
nário referido acima.

- 57 Kern, Notas de aula do dia 9 de abril de 1986.
- 58 Kern, 1985b: 21.
- 59 Kern, 1985b: 14.
- 60 Kern, 1985b: 12.
- 61 "A totalidade do fenômeno missioneiro só é mais compreensível à luz de uma colaboração interdisciplinar, na qual as teorias antropológicas têm importante lugar. Somente uma interação entre a História, a Arqueologia e a Antropologia será capaz de eliminar as divisões artificiais que se criam entre as ciências humanas e que impedem interpretações mais pertinentes com a complexa realidade que foi, no passado dos séculos XVII e XVIII, a sociedade missioneira" (Kern, 1985b: 14).
- 62 Romano, 1973: 65.
- 63 A quase totalidade das verbas disponíveis em órgãos financiadores de pesquisas científicas em todo o mundo são aplicadas em setores ligados diretamente ou indiretamente à tecnologia da produção; se um cientista humano pretende ver seu projeto financiado, maior possibilidade de conseguir verba quanto mais relacionada estiver sua pesquisa com os moldes do desenvolvimento aplicado.
- 64 Para uma análise do desenvolvimento dessa tendência na Antropologia, veja-se Sahlins, 1979.
- 65 Telles, 1984: 22.
- 66 Telles, 1984: 23.
- 67 Clark, 1985: 24.

68 Clark, 1985: 58.

69 "Tradição histórica" é entendida aqui no seu sentido mais geral, significando a memória social de uma comunidade que se criou e se recria através do tempo; assim, abrange ao mesmo tempo as sociedades mitológicas - e o mito como primeira forma de narrar os acontecimentos passados - e as sociedades consideradas históricas - onde o relato deixou de ser exclusivamente oral e passou a ser também escrito.

70 Talvez não seja demasiado recordar que, quando se fala em identidade, nunca se pode pensar em "uma" identidade, mas em identidades que se opõem, se contradizem e se complementam numa interação dialética. A construção de uma identidade sempre é uma fixação de fronteiras e uma divisão do espaço, diferenciando o que está "fora" (externo), do que está "dentro" (interno). Assim, jamais existiria o "eu" e o "nós", se não existisse o "ele" e os "outros" em oposição.

71 Veja-se Brum, 1985: 23-31.

72 Brum, 1985: 32.

73 Estes contatos e choques culturais foram completamente negligenciados pela historiografia oficial colonialista, exatamente porque não se admitia que as sociedades não-européias possuísem qualquer modalidade de cultura. A percepção antropológica da época compreendia os "primitivos" no máximo como crianças ingênuas, quando não como

animais. Assim sendo, inexistiam contatos entre culturas, já que se considerava uma única cultura em jogo (a do dominador).

74 Apresentação ao livro de Telles, 1984: 11.

75 Clark, 1985: 21.

76 Kern, 1985b: 2.

77 Clark, 1985: 145.

78 Clark, 1985: 148.

79 Clark, 1985: 71.

80 Clark, 1985: 65.

81 Clark, 1985: 74.

82 Chaunu, 1969: 50.

83 Clark, 1985: 158-9.

84 Clark, 1985: 15.

85 A utilização detalhada que se faz aqui do trabalho de G. Clark não significa que se isente seu estudo de merecidas críticas. Por exemplo, deve-se ter cuidado na aceitação de sua concepção de que as desigualdades de uma sociedade hierarquizada são importantes para o seu desenvolvimento material. A partir da página 160 o autor procura justificar a existência das desigualdades sociais, e até mesmo da exploração social nas civilizações, como mecanismo que dá dinamicidade e impulso à criação e inovação. Sua concepção, neste ponto, é tão restrita que Clark demonstra receio em imaginar o "tédio absoluto" que viveria uma sociedade perfeitamente igualitária. A sua pró-

pria concepção de homogeneização no interior de um contexto civilizado pode ser questionada a partir de trabalhos científicos que comprovam a existência de tendências contrárias, mesmo em sociedades mais atuais. Veja-se, por exemplo, Oliven, 1980..

86 Clark, 1985: 160.

87 Clark, 1985: 12.

88 Clark, 1985, 150.

89 Clark, 1985: 22-3.

90 Clark, 1985: 23.

91 Childe, 1975: 20.

92 "A pré-história e a história mostram, realmente, como a cultura se torna cada vez mais diversificadas com a diferenciação das sociedades em consequência de estímulos especiais - sejam geográficos, técnicos ou ideológicos. O que é ainda mais surpreendente, porém, é o crescimento do intercuro e do intercâmbio entre as sociedades. Embora as correntes da tradição cultural continuem a multiplicar-se, tendem a convergir cada vez mais, e a fluir como um rio único. Uma corrente principal domina, com força sempre crescente, todo o sistema, canalizando as águas dos novos mananciais. As culturas se vão fundindo na cultura.

"Se a nossa cultura pode pretender esse papel de corrente principal, é somente porque nossa tradição cultural captou e transformou em tributário um volume maior de tradições antes paralelas" (Childe, 1977: 25).

93 Arambourg, 1976: 166.

94 Arambourg, 1976: 167.

95 Santos e Lucas, 1983: 202.

'96 Santos e Lucas, 1982: 199.

3 - Uma abordagem de temas elementares à compreensão da técnica e da economia guarani.

O presente capítulo desenvolve o estudo de aspectos introdutórios à compreensão da técnica e da economia guarani. Procura-se avançar do geral ao específico, delimitando-se, gradativamente, a abordagem particularizada de temas tomados isoladamente, sem nunca esquecer sua correspondência à totalidade sistêmica da qual faz parte.

Na primeira parte do capítulo, analisa-se, basicamente, os tipos de documentação existentes e que podem ser utilizados para a reconstituição do sistema sócio-cultural, economia e técnica dos grupos guarani (documentos etno-históricos, etnográficos e arqueológicos). Procura-se demonstrar que tal reconstituição só é possível quando se busca sanar as falhas e deficiências de cada um destes documentos, através da comparação e complementação feitas entre os dados e informações contidos em cada um deles. Em última análise, coloca-se em prática a execução de uma interdisciplinaridade entre Antropologia, História e Arqueologia. Faz-se uma rápida crítica à tipologia genérica evolucionista aplicada sobre a América indígena, demonstrando as especificidades mais marcantes das sociedades guarani. Finaliza-se com o detalhamento antropológico de algumas categorias sociais e econômicas, importantes ao estudo, a partir do que, coloca-se a impropriedade de análise compartimentadas da economia e da técnica dos Guarani.

Na segunda parte, desenvolve-se a temática central das origens amazônicas da Tradição sócio-cultural Guarani, fixando-se nos pontos iniciais de dispersão e as rotas de migração, as suas causas e características, além de detalhar os aspectos básicos envolvidos na adaptação cultural ecológica das populações guarani à Bacia do Rio da Prata. Assim, como ponto importante à compreensão das relações entre o meio ambiente e às sociedades guarani, realiza-se o levantamento geográfico e ecológico inicial da Região Platina, o qual é contraposto à conduta animista de, ao menos, parcelas destas sociedades.

3. 1 - Potencialidade da documentação para o resgate histórico-antropológico da técnico-economia Guarani.

A América pré-colombiana foi muito diversificada no que se refere à composição social e cultural das populações indígenas. Pode-se apresentar, em termos gerais, a América Indígena constituída por três padrões de organização sócio-cultural diferenciados no início do século XVI, que são:

a) sociedades de agricultura excedentária, com organização sócio-política complexa;

b) sociedades de "agricultura de subsistência", de organização social de caráter tribal, com grupos de população relativamente reduzidos; e,

c) grandes regiões com pouca densidade populacional, ocupadas por bandos nômades, basicamente coletores e caçadores¹.

Cada uma destas situações pode ser desdobrada, por sua vez, em tantas variações quantas forem necessárias para corresponder à complexidade antropológica original da América. Entretanto, nem sempre se tem observado esta variedade sócio-cultural, falha comum principalmente no campo da ciência histórica. Numa época como a atual, na qual cresce a efetivação de temas específicos de pesquisa, ao lado de um aprofundamento interpretativo, deve-se lançar, a análise, para além de esquemas simplificados. Na realidade, a tipologia dos povos ameríndios tem de impor-se pela capacidade de conter, também, a diversidade e a particularidade, qualidades próprias a estes povos. O ideal seria que, um sistema de classificação antropológica pudesse prever a possibilidade de se chegar a uma tipificação taxionômica particularizada, para cada sociedade e cada cultura do conjunto. Assim, compreender-se-ia o geral, mas, igualmente, o particular, naquilo que os caracterizam.

O caminho que leva do geral ao particular é o mesmo que direciona a análise de níveis mais abstratos em busca dos de menor abstração. Neste sentido, uma oposição inicial entre as "altas culturas" e as "comunidades primitivas" americanas é pertinente, mas, somente, como ponto de partida. Necessita-se, logo a seguir, ter consciência da generalidade desta oposição, na medida em que, por exemplo, "... o conceito de 'comunidade primitiva' é abusivo, pois abrange formações sociais extremamente heterogêneas sob uma mesma designação, e esta baseada numa etapa já superada no conhecimento

das sociedades sem classe; a tendência atual é no sentido de uma dissociação em vários modos de produção" ². Ainda que se possa questionar a propriedade na utilização de categorias como "modos de produção" às sociedades primitivas, o certo é que, tal dissociação, é fundamental, não só para uma mais exata compreensão da pré-história do Novo Mundo, mas, também, para um enriquecimento interpretativo dos contatos iberoamericanos.

Em termos teóricos, o que se apresenta é a superação de modelos simplificados, como os formulados por um evolucionismo unilinear. Pode soar como fortuita a afirmação de que, nossa historiografia atual, ainda se encontra demasiadamente limitada a uma abordagem geral da evolução diacrônica da humanidade. No caso específico da presente pesquisa, as sociedades guarani, horticultores de floresta até o século XVI ou mesmo além, seriam colocadas lado a lado com as sociedades neolíticas do Velho Mundo, anteriores a Cristo, configurando um tipo ideal de "Aldeias Agrícolas Indiferenciadas" ³. Sem negar a importância de um quadro classificatório geral, nada restaria a fazer se, as nuances internas deste tipo ideal, fossem esquecidas.

Se uma tipologia histórica em escala mundial é precária à compreensão das sociedades guarani, o mesmo ocorre, na tipologia ameríndia. Isto corresponde à própria cons

tatação antropológica, da variedade sócio-econômica, das "sociedades primitivas" do Globo. Na América, as sociedades qualificadas, por alguns, como de "agricultura de subsistência", como as Tupi, as Guarani, as Taíno, as Mapuche, as Chibcha, as Muísca, etc. possuem, em comum, alguns traços como a organização da produção sem um setor dirigente do sistema social; inexistência de instituições diferenciadas e específicas; organização aldeã; escassa diferenciação de funções, ainda que, contrastem em outros. É importante que se aprofundem as diferenciações, as quais correspondem, boa parte das vezes, às suas diferenciações geo-ecológicas ⁴.

No que tange mais diretamente aos guarani, torna-se substancial a caracterização dos chamados "cultivadores de floresta tropical". Esta é uma das denominações utilizadas para referir os grupos indígenas da América do Sul que apresentam como, padrão ou tradição cultural, a adaptação às condições ecológicas da floresta tropical ⁵. Estes grupos apresentam características diagnósticas como o cultivo de raízes tropicais, especialmente a mandioca amarga, o uso de embarcações fluviais, a utilização de rede de dormir e a manufatura de cerâmica. Este padrão representa, ao menos na sua origem, uma "adaptação extrema" ao ambiente úmido e quente das floresta tropicais chuvosas, das terras baixas da América Meridional. Nada impede, entretanto, que possuam

uma distribuição geográfica além da concentração amazônica, aparecendo mesmo desde o Caribe até o Prata.

Os guarani podem ser considerados como representantes desta Tradição cultural, apesar da sua distribuição geográfica um pouco diversa. De origem amazônica, os grupos guarani reelaboraram parcialmente esta Tradição, a partir das condições singulares existentes nas florestas tropicais e subtropicais da Região Platina. Um exemplo típico desta reorientação foi a substituição, do predomínio da mandioca, por outros cultivos mais condizentes com as condições temperadas abaixo do Trópico, ainda que se mantenha o cultivo paralelo de variedades de mandioca. Outra característica é a utilização do chamado sistema de "coivara", o qual possibilita a execução de um cultivo consorciado de diversas plantas, como o milho, a batata doce, o cará, o amendoim, os feijões, as abóboras, o fumo, o algodão, dentre outras. Na ecologia tropical, o cultivo consorciado é muito vantajoso, na medida em que a variedade de plantas numa mesma roça permite que cada uma delas retire do solo aqueles elementos mais substanciais a sua constituição, sem prejudicar as demais, que necessitam outros tipos de elementos. O cultivo produz basicamente os alimentos a base de amido, e o aproveitamento do terreno florestal desenvolve-se marcado por periódicos deslocamentos, além de ter, a roça, uma conformação muito semelhante a uma horta ⁶.

Não se deve esquecer que a subsistência dos cultivadores de floresta está baseada, também, na exploração de recursos naturais, em atividades como a caça, a pesca e a coleta. Estas são as responsáveis, em maior escala, pelo suprimento protéico da sociedade.

Em termos de padrão de habitação, estes horticultores vivem geralmente em casas comunais de grandes dimensões, que abriga uma linhagem inteira. Esta linhagem, sozinha ou unida a outras, pode constituir aldeias compostas de diferentes concentrações populacionais, de menos de cem até dois mil habitantes, dependendo das condições ecológicas. Surge, assim, um traço social característico, que é a organização em famílias extensas. Outros traços típicos podem ser referidos, como a constante rivalidade existente entre grupos diferentes, com a ocorrência de guerra através da utilização de armas de madeira (tacape, arco e flecha, dardos e lança); tal prática aparece constantemente associada com o complexo de captura de prisioneiros, seu sacrifício e antropofagia ritual⁷. A utilização do tabaco em charutos ou cachimbos de cerâmica ou madeira, a fumaça do fumo e seu significado em cerimônias religiosas, a realização de grandes bebedeiras em cerimônias de álcool produzido pela fermentação por meio da saliva, são outras características marcantes dos grupos cultivadores de floresta tropical.

Continuando a análise de delimitação das particularidades, chega-se ao ponto a partir do qual torna-se indispensável compreender os traços de singularidade das sociedades guarani no interior do grupo que reúne os cultivadores de floresta tropical. Uma primeira e substancial particularidade, a distribuição espacial ímpar destas sociedades, e as suas consequências adaptativas. Poder-se-ia enveredar a análise em direção à delimitação de todos os inumeráveis pormenores tipicamente guarani. No entanto, uma chave analítica, no momento, basta para satisfazer provisoriamente este objetivo, e esta não é outra senão a própria identidade Guarani, nos seus aspectos linguísticos, simbólicos e antropológicos.

Os guarani são grupos tradicionalmente conquistadores. Desde sua origem amazônica, foram-se expandindo num processo lento e contínuo, no qual não só entravam em contato com as populações indígenas pré-estabelecidas nas novas regiões colonizadas, como também passavam a impor um domínio prático e simbólico. Deve-se observar, sem dúvida, que a cultura chamada Guarani foi-se constituindo no transcurso deste processo, na medida em que as sociedades guarani surgem a partir da dispersão dos Avã amazônicos, culturalmente neolíticos. Esta dispersão ocorreu em levas migratórias sucessivas, que davam origem a verdadeiras colônias neolíticas, além de ocasionar uma hostilização inter-étnica, num processo cha

mado por Susnik de Mbyã-izaciôn" de outras populações, ou, então, "guaranização" regional ⁸.

Neste contexto de antagonismos sócio-culturais é que se deve compreender a fundamentação de uma identidade Guarani, identidade ao mesmo tempo reveladora e desconcertante. Reveladora porque o termo guarani ou guaryni quer dizer guerra e, por conseqüência, guerreiro ⁹ (a compreensão desta forma de identidade fica transparente à luz da índole conquistadora destas populações); e desconcertante, na medida em que o próprio termo designativo, utilizado pela antropologia para estes grupos, não é nada preciso.

Em vista disto, é importante que se procure delimitar melhor a questão de designações, sendo pertinente a referência de Susnik a estes grupos enquanto Avã-Guaraníes. O termo Ava - como também Mbya, Mỹkỹ, e outros - é mais preciso, ainda que não o suficiente, já que aproxima-se do sentido de identidade. Em realidade, os termos acima exemplificados não dizem respeito, como pensam alguns, e nomes próprios de populações ou de grupos indígenas, mas sim corporificam-se, enquanto diferentes formas utilizadas por estas populações e estes grupos para dizerem "os Homens", para se apresentarem como "nós mesmos", como "Povo Autêntico" ¹⁰.

O quadro se torna ainda mais complexo quando se percebe que, na vasta região geográfica onde os guarani esta

vam estabelecidos no início da conquista ibérica, não existia uma população compacta e homogênea; ao contrário, "... los Guaraníes no constituían un pueblo único, o simplemente una nación, sino una gran familia compuesta de numerosas naciones, que dominaban un territorio inmenso y muy variado"¹¹. A diversidade cultural dos guarani não é uma constatação recente, aparecendo em alguns documentos da época do início dos contatos. A maior parte dos antigos cronistas, entretanto, recaíram no contínuo erro de emitir juízos gerais a respeito dos guarani, sem respeitarem as particularidades existentes ¹².

É certo que se pode apontar alguns critérios de validade geral para a caracterização dos grupos guarani, como os lingüísticos e arqueológicos, mas, mesmo estes, devem ser tomados com cautela. O próprio ato de falar a Língua Guarani, é um indicativo, mas deve-se recordar que o processo de guaranização transformou certas populações conquistadas (de outras tradições culturais) em falantes desta Língua, seja por casamentos, por tipos de serviço semelhantes à "servidão", etc. ¹³. Torna-se, assim, muito difícil fazer uma diferenciação entre os grupos guarani e aqueles guaranizados. Este processo de guaranização deve ter igualmente ocorrido sobre os aspectos materiais da cultura.

A heterogeneidade na composição das nucleações étnicas guarani mostra-se evidente em algumas regiões, como entre os rios Paraná, Uruguai, Jacuí e a costa atlântica no início da conquista; ou aquela que corresponde, hoje, ao território brasileiro, onde viviam os "Tavayára", os "Petînguara", os "Tamôî", os "Karichó", os "Mbihá", dentre outros, todos Guarani; ou ainda, mais especificamente, no antigo território do Rio Grande do Sul, onde foram etnografados os "Caroguaras", os "Tabacanguaras", além dos "Tape" considerados por alguns como Gê guaranizados¹⁴.

A bibliografia disponível sobre os povos da língua Guarani, ao lado de todos os outros de fala Tupi-Guarani, aponta para uma diferenciação mínima ao nível lingüístico, mesmo considerando uma dispersão máxima em termos geográficos, além da diversidade de configurações que apresentam na morfologia social. Isto parece demonstrar o quanto a estrutura social Tupi-Guarani é capaz de variações, moldando-se em função das situações demográficas e ecológicas¹⁵, acompanhadas de uma profunda permanência e invariabilidade lingüística e cosmológica. Portanto, os critérios lingüísticos podem ser os mais eficazes para uma delimitação antropológica dos guarani, apesar de suas limitações (por exemplo, esta unidade lingüística das populações guarani só foi acompanhada por uma identidade e uma consciência geral de Nação Guarani após a crise ocasionada no antagonismo com as frentes de expansão

ibérica).

As dificuldades encontradas, para se conseguir uma perfeita delimitação sócio-cultural dos grupos Guarani, reproduz limitações da própria documentação etno-histórica sobre estes grupos, e serve para justificar a aplicação dos recursos científicos, tomados da arqueologia e da etnografia mais atual, para a realização deste objetivo (ainda que a etnografia tenha por limite os quase cinco séculos de contactos). Serve, igualmente, para introduzir uma análise mais próxima da potencialidade dos documentos que abordam os guarani e que foram redigidos no período colonial.

A documentação colonial escrita sobre os guarani é, sem dúvida, menos rica do que a existente sobre os Tupi da costa brasileira. Além disto, constitui-se, quase exclusivamente, em textos de missionários jesuítas, os quais apresentam características tipicamente reconhecíveis. O reduzido número de documentos e publicações sobre os mais diversos temas da América Colonial espanhola - e não só sobre os guarani - deve-se, segundo Bertoni, a uma lei de imprensa datada de 21 de setembro de 1560, a qual proibia escrever, vender ou imprimir livros que tratassem de matérias concernentes à América, ou mesmo ler, estudar ou fazer observações sobre a mesma ¹⁶. Por isto, a documentação disponível não fornece requisitos para ser considerado um tratado etnológico sobre a cultura Guarani.

Ainda que as referências sobre esta cultura sejam dispersas, pouco profundas, de difícil detalhamento nos relatos dos séculos XVI e XVII, percebe-se sua riqueza em termos de plasticidade, vivacidade e realismo, superando, inclusive, muitos relatos tidos como científicos. Estes documentos podem fornecer uma base de reconstrução da realidade colonial Guarani, desde que, devidamente compreendidos. Para Meliá, a chave hermenêutica fundamental para abordar a leitura da documentação jesuítica é a que tem em conta seu "reducionismo". A mentalidade missionária daquele momento histórico observava a realidade indígena e traduzia-a segundo suas próprias categorias, segundo seu próprio sistema de significados. O ponto de vista adotado pelo observador é aquele que fragmenta a realidade Guarani em função do objetivo de "redução" ¹⁷. Assim, aspectos da vida cultural Guarani são julgados negativamente, como a nudez, a poligamia, as "borracheras", os ritos supersticiosos, as feitiçarias e a antropofagia. "Todo era juzgado y 'criticado' desde el punto de vista reduccional; no se puede leer el discurso etnográfico misionero fuera de esta perspectiva. Por otra parte, esta constatación no lo invalida, pero lo relativiza" ¹⁸.

Entretanto, esta validade relativa da documentação jesuítica nem sempre foi devidamente considerada, dando origem, em trabalhos atuais, a uma perpetuação de preconceitos racistas na descrição do índio Guarani. Esta perpetuação, é decorrente bem mais de uma isenção crítica e de uma ingenui-

dade antropológica, do que de uma intensão ideológica¹⁹.

A reconstrução da etnografia Guarani, a partir da documentação jesuítica, pode ser feita com a utilização de, ao menos, três recursos. Meliá apresenta dois deles, que são: primeiro, a leitura atenta das fontes, comparando textos análogos, analisando as divergências, tentando depurá-las dos pré-julgamentos, valorizando a maior ou menor autenticidade dos diversos autores, etc.; segundo, comparando os elementos etnográficos extraídos desta análise da documentação jesuítica com a "totalidad cultural de lo Guaraní actuales"²⁰. Incluir-se-á um terceiro, que é a complementação das informações fornecidas pelos documentos jesuíticos com os dados advindos da pesquisa arqueológica, de jazidas ou sítios pré e pós-contatos. Este último recurso é igualmente importante por colocar uma nova noção do que venha a ser "documento" histórico.

A utilização destes recursos já permite chegar a alguns resultados significativos. A documentação jesuítica demonstra, com bastante frequência, o dado antropológico de existência de uma consciência expressa de um "modo de ser guarani". Como diz Meliá, é fundamental que se compreenda esta e outras das facetas da cultura dos Guarani, pois, só assim se terá o verdadeiro entendimento do processo colonial e do processo reducional jesuítico²¹, os quais foram influenciados, em menor ou maior escala, por esta realidade antropoló-

gica anterior. Muitos autores já apontaram para esta questão, sendo interessante a forma como alguns a justificam. Bertoni apresenta a necessidade de se reavaliar o passado Guarani, purificando-o daquilo que o transformou em "leyenda" e fantasia, para que, desta maneira, se imponha o estudo da "verdadera historia de las masas populares" no Paraguai. Esta história popular desempenharia um papel de auto-consciência histórica, na medida em que sua versão seria bem distinta daquela praticada pela historiografia das classes dirigentes e dos governantes. Kern já advertiu sobre a necessidade de um estudo aprofundado do processo de transculturação no qual jesuítas e guaranis foram os protagonistas principais, já que só assim se chegará a "... respostas mais seguras para entendermos certas especificidades dos povoados missioneiros, incompreensíveis à luz das teorias em voga, por demais europocêntricas" ²².

A revelação desta consciência de um "modo de ser", na documentação, ocorre pelo contínuo apelo que os índios Guarani faziam às "expressões coletivas anteriores" ("el buen modo de vivir de nuestros antepasados", "el ser que sus abuelos heredaron", etc.). Estas expressões revelam a existência de uma verdadeira "Tradição" entre os grupos guarani, que traduzem um vínculo diacrônico entre passado, presente e futuro da coletividade. Uma verdadeira compreensão antropológica da Tradição Guarani deve percebê-la como algo mais que

um comportamento habitual e rotineiro, e analisá-la como forma de sacralização de experiências e de palavras fundamentais, que assumem um sentido paradigmático de conduta e de pensamento. Originada de um fundo mitológico e perpetuada pelo exemplo dos antepassados, representados em vida pelos "abuelos", a Tradição transforma-se em "perennidade e história"²³. Que se evite cair no erro, entretanto, de supor que tal tendência à permanência e à perenidade signifique uma incapacidade desta sociedade, dita tradicional, em readaptar sua Tradição em função das condições históricas cambiantes²⁴.

A documentação jesuítica também fornece outras informações pertinentes. O ethos Guarani pode ser reconhecido, esparsamente, em alguns escritos como, por exemplo na Ânua que o P. Roque González envia da Redução de San Ignacio do Paraná ao seu Superior, em 1613²⁵. Os próprios trabalhos linguísticos de Ruiz de Montoya pode ser utilizados como a melhor etnografia guarani colonial existente, na medida em que a língua é privilegiada na expressão da cultura de um povo²⁶. No Tesoro de la Lengua Guarani encontra-se referências sobre a palavra teko, tão importante à definição de uma identidade guarani ainda em períodos recentes. Teko aparece, segundo Montoya, para designar "ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito", tendo como sua variante a expressão teko katu (vida boa, vida livre). Outra possibilidade também surge a partir das fontes documentais sobre os guarani do Tape, o que permitiu a Meliá, inclusive,

propor uma série de temas a serem desenvolvidos sobre uma etnologia guarani²⁷.

Importante também na etnografia guarani, revelada pela documentação jesuítica, é a "prática cultural" das populações guarani frente à ação colonial. As fontes jesuíticas informam sobre um conjunto de dados mostrando o modo de ser indígena, em ação e reação - social, cultural e política - frente ao outro sistema que se introduz e que pretende modificá-lo. "En la confrontación los dos sistemas se juzgan mutuamente y, entrando en crisis, se revelan"²⁸.

A documentação jesuítica não basta para a realização de um mais detalhado levantamento etnográfico e etnológico dos guarani, precisando ser complementada ou retificada por estudo de populações mais recentes²⁹. E, é a partir deste enriquecimento de informações que Susnik consegue definir, num estudo predominantemente etno-histórico, a gradativa transformação histórica da auto-identificação sócio-cultural dos guarani. No início dos contatos com as frentes de expansão ibérica, a identidade étnica das populações guarani era expressa pela "Avá-idad", a qual simbolizava uma consciência pantribal. Segundo a pesquisadora, o sentimento Avá implicava em três fatores básicos: o Avá-ñêê (identidade comunicativa), o Avá-teké (conduta vivencial semelhante) e o Tamei (ancestral mítico comum como fundador existencial)³⁰.

A aculturação colonial dos guarani provocou um desequilíbrio

e uma reorientação do Avá-teké, sendo que os guarani cristãos sentiam-se oréva em contraste aos guarani "monteses" , ainda que ambos se identificassem com o Avá-ñêê e com o Tamei. Da mesma forma, passou a ocorrer um processo de particularização dos Avá regionais, surgindo a diferenciação secundária entre Mbyá e Avá-Katú-Été.

Entretanto, é no campo do conhecimento sobre a religião Guarani que a etnografia traz as contribuições mais complementares à documentação jesuítica. Os missionários acostumados a uma religião praticada com muita pompa barroca e teatralização, tão comuns no cristianismo europeu da época, foram incapazes sequer de perceber a existência da religião "espiritual" dos Guarani. "Llama la atención que los misioneros desconocieran tan absolutamente la religión guarani". Sem ídolos, sem templos, sem grandes tratados "lógicos", a religião guarani passou despercebida. E, no entanto, "hoy sabemos que el máximo valor cultural de los Guaraníes es su religión,..."³¹. Todos os etnólogos estudiosos dos guarani desde Nimuendaju, foram unânimes em ressaltar a importância conferida por eles, à vida religiosa.

O que se coloca em relação aos guarani não é somente aquela verdade antropológica de que nas sociedades primitivas todos os fatos são "totais". "O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto de as atividades econo-

micas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que se julgam ter influência no destino dos homens" ³². Toda a vida mental dos guarani converge para o Além, da mesma forma que a sociedade Araweté (Tupi-Guarani), estudada por Viveiro de Castro, está submetida a uma "dinâmica centrífuga", a um "voltar para o exterior", na busca de um "sair de si" em direção ao aquém e ao além do social ³³.

Ainda que se possa pensar que tal religiosidade acentuada seja decorrência histórica frente aos contatos com a ação missionária, nada o demonstra. Pelo contrário, ao que parece, nenhuma grande transformação ocorreu com a religião guarani, podendo-se afirmar que "... a despeito da perturbação trazida pela conquista européia, decifra-se, justamente, uma continuidade notável" ³⁴. A religião guarani pode ser considerada como o verdadeiro baluarte de uma tradição que se conserva e se mantém. Ao contrário do que se imaginou no passado, os etnólogos atuais constataam um grande poder de preservação e de manutenção do discurso cosmológico nos temas míticos e na vida religiosa dos grupos guarani em contato contínuo com o mundo dos brancos. No passado, os antropólogos seguiram uma tendência pessimista quanto ao futuro das sociedades Tupi-Guarani, postulando uma grande "fragilidade" na relação com o mundo civilizado. Hoje, sabe-se que estas sociedades possuem por características a "plasticidade ou

fluidez da organização social", acompanhadas de homogeneidade e forte ênfase no plano místico-cosmológico.

Se os estudos etnográficos mais atuais, além da documentação jesuítica, servem para aprofundar o conhecimento antropológico sobre os guarani, ainda se deve acrescentar a importância da pesquisa arqueológica e de seus resultados neste sentido. A larga tradição de estudos e pesquisas que a arqueologia americana possui permite, marcadamente, uma complementação e um enriquecimento na compreensão da história dos contatos sócio-culturais iberoamericanos, sem se negligenciar o seu significado insubstituível no conhecimento da América pré-histórica. Assim, as informações etno-históricas (dos documentos jesuíticos e coloniais) e etnográficas (dos estudos mais recentes) podem ser complementadas e/ou retificadas pelos vestígios arqueológicos pesquisados em sítios guarani de períodos anteriores e posteriores ao início dos contatos. Aos documentos escritos para a reconstituição antropológica e histórica das populações guarani, é necessário considerar os restos arqueológicos também, como documentos primários, ao lado de uma profunda consideração da bibliografia dos arqueólogos 35.

Neste quadro, uma constatação imediata é a inegável ligação entre os Guarani históricos e a Tradição arqueológica Tupiguarani. Esta constatação demonstra, efetivamente, a vera

cidade da colocação feita por Brochado, quando critica a postura de uma arqueologia restrita a mera descrição de formas e seu arranjo em sistemas geo-cronológicos:

"... a primeira coisa que considerarei aqui é que a arqueologia do leste da América do Sul deve ser vista como a pré-história das populações indígenas históricas e atuais. Se não forem estabelecidas relações entre as manifestações arqueológicas e as populações que as produziram, o mais importante terá se perdido. Assim, as constatações etnográficas das tradições e estilos cerâmicos não devem ser evitados mas, pelo contrário, deliberadamente perseguidas" ³⁶.

Nos primeiros contatos entre as frentes de expansão euro péias e as populações guarani ficou documentado que, se por um lado, todos os grupos executores da cerâmica classificada como da Tradição Tupiguarani possuíam fala Tupi-Guarani, por outro lado, nem todos os falantes Tupi-Guarani possuíam esta cerâmica ³⁷. Pode-se pensar que esta diferença, ou explica-se como resultado parcial do processo de guaranização ocorrido somente no nível lingüístico de grupos não-Avã, ou, ela demonstra a menor importância dos padrões cerâmicos em relação aos lingüísticos para a delimitação da identidade e da Tradição destes grupos indígenas. Uma terceira alternativa para explicar esta diferença, não excludente das demais, é imaginá-la como decorrência do processo de diferenciação adaptativa das parcialidades desta Tradição, já que este processo ficou documentado tanto a nível etno-histórico, quanto a nível arqueológico ³⁸.

As ligações entre os dados fornecidos pela arqueologia, pela etno-história e pela etnografia justificam, para o conhecimento dos aspectos originais da cultura Guarani, a utilização do recurso da analogia etnográfica. Em termos de validade, a analogia etnográfica é tanto mais aplicável quanto menor for a distância espaço-temporal em relação aos termos em complementação, o que torna possível a comparação entre os guarani pré-históricos e os guarani históricos e atuais; ainda mais se considerando que se trata da mesma Tradição, se bem que devam ser lembradas as modificações e interferências dos contatos ibero-guaranis. Neste ponto, "... o problema é o de saber qual a relação entre as 'parcialidades' atuais e os índios das missões jesuíticas, e/ou aqueles que nunca foram reduzidos e aldeados" ³⁹.

Percebe-se, até então, ser necessária uma abordagem interdisciplinar da problemática para se chegar a resultados mais completos. Não só a realidade antropológica guarani torna-se melhor compreendida nesta prática, como também a própria história missioneira surge enriquecida pela interação entre a Ciência histórica, a Ciência arqueológica e mesmo a Antropologia ⁴⁰. A inclusão desta terceira ciência à interdisciplinaridade proposta permite, com toda a bagagem interpretativa, sair-se dos estreitos limites nos quais a historiografia geralmente se mantém, demonstrando as sociedades

subdesenvolvidas do Mundo (na África, na Ásia, na América e na Oceania) que seus próprios modos de produção e suas organizações sociais são sistematicamente despedaçados e eliminados por um domínio exterior:

"A partir del momento en que esas sociedades sólo pueden sobrevivir intentando tomar de nuevo las riendas de su propia historia, es forzándose en contar consigo mismas y en sacar fuerzas de su propia sustancia, la antropología puede servir para reconocer mejor la forma original de los signos del futuro" 41.

A nível social, os grupos horticultores são estudados pela Antropologia como uma progressiva série inclusiva de unidades constituintes, desde a doméstica até o todo "tribal" ou além. As unidades menores combinam-se com as unidades maiores através de vários níveis de incorporação: "...as famílias reúnem-se em linhagens locais, as linhagens em comunidades de aldeias, as aldeias em confederações regionais, as últimas, constituindo a tribo ou 'povo' - que se acha colocado num campo intertribal mais amplo" 42. A família ou grupo doméstico pode ser considerada como a unidade social básica. A reunião de grupos domésticos configura a linhagem que, reunida com outras, forma uma aldeia ou comunidade, a qual pode ser descrita como "... um conjunto de indivíduos de ambos os sexos vivendo agrupados num espaço comum, ou deslocando-se em conjunto, sob autoridade de um homem vivo, reputado e eminente, e mantendo entre si relações de parentesco" 43.

Uma série de características gerais das sociedades horticuloras pode ser apontada. Em primeiro, como já se viu, elas são compostas por unidades elementares ou "segmentos primários" (grupos multifamiliares) que exploram coletivamente uma área de recursos comuns e formam uma unidade residencial durante todo o ano ou maior parte dele. Em segundo, as relações de parentesco que organizam os "segmentos primários" possuem caráter multifuncional (relações de parentesco são, ao mesmo tempo, relações econômicas, relações políticas, relações ideológicas, etc.). Em terceiro, as sociedades poderiam ser consideradas como variações de um mesmo modo de produção, o "Modo de Produção Familiar", onde a produção ocorre, também, com a cooperação entre famílias ou mesmo além das forças produtivas familiares (por exemplo, grupos de idades). E em quarto, os "segmentos primários" possuem "equivalência estrutural", ou seja, são idênticos aos demais a nível econômico, político, cultural e ideológico. Neste sentido, as sociedades não apresentam órgão separado de poder político.

Deve-se evitar a falsa noção que imagina as sociedades mais arcaicas, "tribais" ou não, como sistemas estáticos no tempo. Muitos etnógrafos repetiram o erro de postular uma incapacidade de mudança e dinamicidade destas sociedades por eles estudadas. É necessária uma inversão da representação tradicional que a antropologia faz das "sociedades primitivas"

como sistemas fechados ⁴⁵.

A concepção de "cultura" diverge bastante daquela simplificada noção de "usos e costumes", a qual Malinowski contrapôs uma percepção sistêmica. Dentre os diversos sentidos existentes para o termo, a procura em defini-lo deve objetivar a superação da distinção ontológica entre "discurso" e "prática", entre "sujeito" e "objeto" ⁸⁰. Em outras palavras, faz-se necessária a adoção do "sentido amplo" de cultura, para possibilitar a inclusão de qualquer sociedade humana, como a Guarani, no campo da pesquisa antropológica ⁴⁶.

Em consideração a todo o quadro de organização do presente estudo, é inevitável que se faça uma definição mais antropológica de "economia". O campo da Antropologia econômica é profícuo em debates sobre a interpretação da esfera econômica em sociedades ditas primitivas, existindo controvérsia entre as correntes "formalista" e "substantivista". Enquanto que a definição formalista, mais tradicional, preocupa-se somente com a contradição existente entre necessidades abundantes e meios escassos para satisfazê-las, a definição substantivista, surgida a partir de Polanyi, percebe a economia como "... um processo instituído de interação entre o homem e o seu meio ambiente que vem a resultar numa oferta contínua de meios materiais de satisfação das necessidades" ⁴⁷.

O grande passo dado pelo enfoque substantivista, na

Antropologia econômica, é sua capacidade de conscientizar sobre o predomínio da Razão Utilitária nas Economias capitalistas do Ocidente, onde tudo é pensado como útil, onde tudo deve ser utilizado em uma "produtividade levada a seu regime máximo de intensidade". Logicamente, tal utilitarismo, de prática e pensamento, não fica restrito ao âmbito geral da sociedade, mas deixa marcas profundas também na Ciência, definindo restritos e precários parâmetros nos quais se deve desenvolver a conduta e o pensamento científicos. É exatamente neste sentido que Sahlins desenvolve todo um estudo para demonstrar que "... o debate entre o prático e o significativo é a questão fatídica do pensamento social moderno" ⁴⁸.

Importante, também, nesta superação de uma tradicional Antropologia econômica, é a constatação da impossibilidade de compreensão do nível econômico abstratamente isolado da Totalidade sócio-cultural. Afinal, "ninguém ser humano, em nenhum estágio cultural, separa completamente suas preocupações espirituais, de suas inquietudes econômicas" ⁴⁹.

Segundo Malinowski, um dos temas mais importantes que deve tratar o cientista social, neste quadro, é relacionar os meios sobrenaturais de controle do curso dos acontecimentos com as técnicas racionais utilizadas por um mesmo grupo.

Antes de mais nada, qualquer fato econômico é em primeiro lugar um fato social, sendo precário analisá-lo, ape

nas, através dos conceitos e dos termos da Ciência econômica. Por outro lado, é significativo que sejam os comportamentos e as instituições econômicas aqueles que fornecem aos antropólogos - e a Marcel Mauss em primeiro lugar - os principais exemplos de factos sociais totais. Desta forma:

"A organização econômica é pois algo mais que um conjunto esquemático de respostas às necessidades humanas elementares de alimentação, vestuário, habitação, etc.; o valor dado à alimentação, por exemplo, não consiste apenas na capacidade que esta tem de satisfazer a fome, mas no uso que dela se faz para exprimir hospitalidade, obrigações para com os aliados, os ancestrais ou as divindades, e para ostentar prestígio ou poder; a alimentação não se traduz apenas em calorias mas em valores sociais, cerimoniais, rituais ou sacrificiais" 50.

O que se coloca é a impossibilidade na realização de uma análise onde o econômico surja autônomo da vida social, religiosa, ritual, política, etc., ainda mais se tendo presente a profunda religiosidade dos grupos guarani. Inclusive, a própria organização ou ordem nos estágios mais "primitivos" é tão geral e unificada, que se torna impraticável definir fronteiras rígidas entre as diferentes esferas que compõe a Totalidade sócio-cultural:

"Pero, entonces, incluso hablar de 'la economía' de una sociedad primitiva es un ejercicio de irrealidad. Estructuralmente, 'la economía' no existe. Más que una organización de limitada y especializada, la 'economía' es algo que generaliza la función de los grupos sociales y de las relaciones, especialmente los grupos y las relaciones de parentesco" 51.

Neste quadro, pode-se sumariamente definir "economia" como o processo de aprovisionamento do sistema sócio-cultural, não existindo relação social, instituição ou conjunto de instituições que não seja em si mesma "econômica". Em termos gerais, a economia, em sociedades tradicionais, caracteriza-se pela auto-subsistência (o grupo produz a totalidade dos bens necessários à sua perpetuação e crescimento a partir dos recursos naturais que estão diretamente a mão), pela "acessibilidade de todos os membros da comunidade às matérias-primas e à terra", pela "simplicidade dos meios de produção, isto é, dos meios naturais e artificiais acionados para produzir os bens de consumo", pela "complexidade relativa das técnicas de produção", pela "divisão do trabalho em função do sexo e da idade", dentre outros traços ⁵².

Após este levantamento e delimitação iniciais, torna-se viável o objetivo de um aprofundamento sobre a temática ao nível técnico-econômico das sociedades guarani originais, sem esquecer, entretanto, que a ênfase dada à pesquisa, neste nível, é somente uma estratégia analítica. Uma análise que se pretenda científica deve considerar a equivalência de todos os níveis componentes do sistema sócio-cultural, aplicando modelos heurísticos que escapam das explicações simplificadas e monocausais ⁵³.

3. 2 - Origens histórico-antropológicas e adaptações geográfico-ecológicas das sociedades guarani.

Procura-se, nesta parte, tematizar basicamente as origens amazônicas da Tradição sócio-cultural Guarani, fixando-se os pontos iniciais de dispersão e as rotas de migração, as suas causas e características, além de detalhar os aspectos centrais envolvidos na adaptação cultural-ecológica das populações guarani à Bacia Platina. Neste momento, portanto, torna-se necessário o desenvolvimento de temas subsidiários como a justificação do significado interpretativo do Possibilismo Ambiental, a apresentação dos fatores de distribuição populacional, o relacionamento entre as migrações e o mito da "Terra sem Mal", a conquista de territórios pelas levadas migratórias guarani e os choques culturais envolvidos (a configuração da identidade Guarani e a renovação da consciência Avá pela prática antropofágica), as diferenciações regionais dos guarani, a organização social e o padrão de assentamento no espaço. Como ponto básico à compreensão das relações entre Natureza e cultura Guarani, é fundamental que se realize um detalhado levantamento geográfico e ecológico (condições topográficas-orográficas, climáticas, florísticas e faunísticas) da Região Platina. Este levantamento é comparado, finalmente, com as repercussões ecológicas da conduta animista guarani, o que tem equivalência em outras sociedades primitivas.

Já se apresentou os guarani como grupos perfeitamente enquadrados na categoria antropológica de "horticultores de floresta tropical". Ainda na atualidade, a Cultura Guarani é característica de regiões florestais e os grupos existentes evitam, sempre que possível, a paisagem aberta dos campos. Desde o período pré-colonial, e isto as evidências arqueológicas confirmam, "el hábitat de los Guarani era la floresta pluvial subtropical; los límites de ésta marcan, generalmente, las fronteras de aquéllos, ..." ⁵⁴.

Em termos gerais, as condições ambientais preferenciais demonstradas pelos grupos guarani, desde remotos tempos, são as formações florestais úmidas, estacionais, subcaducifólias, tanto do interior quanto da costa do continente. Em topografia, os sítios arqueológicos da Tradição Tupiguarani pré-histórica estão localizados a uma distância de até 300 metros das margens dos grandes rios, lagoas ou oceano, quase nunca excedendo uma altitude de 400 metros acima do nível do Mar. Estão estabelecidos em climas de chuvas distribuídas regularmente todo ano, sem estação seca, úmido, mesotérmico, subtropical, com verões quentes (pluviosidade média entre 1200-2020 mm; temperaturas médias entre 18-22° C, com médias dos meses mais frios entre 10-21° C; amplitude térmica entre 11-13° C; frequência média de geadas de até 5 dias/ano). Não se deve negligenciar, entretanto, as particularidades geográfico-ecológicas dos vários habitats e respectivos

biomas que compõem a Bacia Platina, considerando-se que as sociedades indígenas ali estabelecidas estão adaptadas culturalmente a paisagens específicas ⁵⁵.

No que tange aos efeitos do clima sobre as culturas humanas, sabe-se que certos fatores básicos como, por exemplo, as radiações solares, as temperaturas e a umidade, condicionam e exigem adaptação nas formas de utilização do fogo, nos sistemas de aquecimento, nas formas de utilização de vestuário apropriado (tipos de fibras, espessura e forma) na constituição de uma "arquitetura", etc. No entanto, o clima também age indiretamente sobre os homens através do meio vegetal e através da via bacteriológica.

As culturas sofrem grande influência também do meio vegetal, pois este é, para a espécie humana, o seu stock alimentar (tanto diretamente, quanto indiretamente através dos animais que dele dependem). É sobre a vegetação que a humanidade indígena fez incidir acentuadamente sua ação de domesticação, passo tão importante ao aparecimento dos grupos horticultores de floresta. Os animais e sua distribuição igualmente traçam interferências sobre os sistemas sócio-culturais, seja pelos tipos, portes e condutas diferenciados dos mais diversos elementos da fauna, seja pelo seu valor alimentar ou mesmo pelo fornecimento de matérias-primas à criação material.

Entretanto, a ação dos fatores naturais sobre a

vida das populações humanas jamais é mecânica, cega ou fatal. "Não se deve incorrer no erro do naturalismo inconsciente ou dos determinismos monocausais ao se procurar explicar o homem, as sociedades humanas e suas atividades, mas sim levar em conta o possibilismo ambiental e as soluções adaptativas de cada cultura" ⁵⁶. Os índices ecológicos são incapazes de explicar completamente todas as coisas referentes ao trabalho e a sua organização, à produção e a distribuição da riqueza e seu consumo. Por exemplo, "el ecólogo no podrá anticipar en absoluto la gran importancia de la magia y del poder político en la organización de la horticultura" ⁵⁷. Na realidade, a relação entre o homem e o ambiente natural sempre é uma relação interativa, pois o homem age sobre o meio e o meio age sobre o homem.

Numa perspectiva de possibilismo ambiental, o habitat, o bioma e o ecossistema como um todo são compreendidos como responsáveis pela fixação apenas de "limites ecológicos", devendo-se considerar também que estes limites são condicionados pelo capital cultural a disposição de cada sociedade. "Por outras palavras, o modo como as sociedades humanas se adaptam aos seus ambientes é largamente condicionado pela história, por seus antecedentes culturais e pelo grau em que tiraram proveito da difusão de outras tradições sociais, algumas delas mais avançadas em determinados campos" ⁵⁸. Os limites naturais não são rígidos e restritos, havendo a

possibilidade de escolha de alternativas e de adoção de opções tidas pela sociedade como as mais benéficas. Segundo Godelier, a natureza impõe grandes limites e "constricciones" no interior das quais existe um conjunto de recursos reais ou virtuais.

Assim, o possibilismo ambiental é, na verdade, a síntese entre duas esferas de condicionantes: de um lado, os determinantes ecológicos, considerados como limites extremos, no interior dos quais existem inúmeras possibilidades e, de outro, os de origem histórico-cultural, tidos como aqueles que levam uma sociedade a realizar uma escolha mais ou menos consciente no adotar um caminho dentre os muitos possíveis. Esboça-se a riqueza de uma nova percepção cultural-ecológica. A resposta que a sociedade humana tem na sua relação com o meio ambiente é sempre mais restrita que as potencialidades ecológicas existentes.

Esta restrição opcional não pode ser entendida condicionada exclusivamente por fatores de ordem tecnológica, como se todas as sociedades, em qualquer momento histórico e em qualquer lugar do Globo, tivessem o mesmo objetivo de busca incessante do máximo aproveitamento possível dos recursos, no que seriam limitadas pelo "nível" técnico disponível no seu "estágio de evolução cultural". Se assim fosse, não se poderia falar em opção, e estar-se-ia restrito a uma precária interpretação tecnológica da História e da Cultura ⁵⁹.

Além dos determinantes ecológicos e dos recursos tecnológicos disponíveis, outros fatores devem ser considerados à compreensão da relação Cultura-Natureza.

Nos estágios atuais do desenvolvimento do conhecimento científico, tem-se constatado a precariedade antropológica de algumas projeções constantemente realizadas pelos estudiosos sobre seus objetos de estudo. Hoje, um processo de gradativa e crescente conscientização faz com que se aspire uma reflexão relativizadora, o que já se encontra em execução. Neste sentido, muitas das facetas da imagem criada sobre as sociedades "primitivas" e "tradicionais" são, em verdade, mais literárias do que objetivas. Um importante exemplo, à presente análise, é a projeção que tradicionalmente se faz na generalização para toda a humanidade de objetivos culturais e econômicos específicos ao contexto das sociedades civilizadas, como a busca de máximo aproveitamento dos recursos disponíveis no meio ambiente. Poder-se-á vislumbrar a inexatidão desta projeção frente ao animismo guarani, o qual compreende o contexto natural não como composto de "recursos utilizáveis", mas sim de "espíritos" que exigem e merecem respeito. Não é difícil antever as decorrências práticas na relação homem-natureza desta postura simbólica. Concretiza-se a possibilidade de uma relação mais equilibrada e ecologicamente duradoura, ponto tão mal resolvido pelas sociedades contemporâneas.

Deve-se pensar na possibilidade de que a simbolização de uma natureza cheia de espíritos não seja uma criação fortuita que teria por decorrência uma impensada prática ecológica equilibrada; mas, pelo contrário, uma consciência da necessidade de perpetuação da sociedade através da perpetuação das condições ambientais poderia também ser considerada como a matriz de origem do animismo. Ainda que se possa postular uma subjetividade e uma arbitrariedade na forma animista de simbolização da Realidade, as sociedades complexas contemporâneas não superam esta "deficiência" que acusam sobre as sociedades primitivas, na medida em que o pensamento humano e, por decorrência, a cultura jamais deixarão de ser simbólicos. Não existe qualquer parâmetro absoluto capaz de dizer que o simbolismo animista é menos "racional" do que a representação igualmente simbólica de uma natureza como um conjunto de "recursos utilizáveis", a não ser um consenso sócio-cultural. O Animismo é uma descrição de Mundo que fundamenta e dá sentido a uma opção histórico-cultural na relação com o meio ambiente, da mesma forma como a Razão Utilitária o faz para outra modalidade de opção nesta relação. Neste sentido, ambas são equivalentes, demonstrando que cada sociedade cria e executa o seu Projeto Cultural, a partir do qual, segundo Sahlins, se "... improvisa una dialéctica sobre su relación con la naturaleza" ⁶⁰. No processo histórico específico das populações guarani, o qual é a temática central do presente estudo, observa-se o antagonismo en

tre estas duas formas simbólicas e suas práticas decorrentes: de um lado, o simbolismo animista original de pelo menos parte das sociedades guarani; e, de outro, o simbolismo utilitário introduzido posteriormente pelos missionários jesuítas nas Reduções, já que estes foram representantes avançados de sociedades onde a Razão Utilitária assumia papel de destaque.

3.2.1 - Origens pré-históricas ⁶¹:

Já não existe possibilidade de erro em se afirmar as origens amazônicas das sociedades e dos grupos guarani. A comparação etnográfica entre os representantes guarani do século XX e as culturas indígenas da Amazônia bastaria para demonstrá-lo, pois estes e aqueles apresentam uma série de traços em comum, como: a condição horticultora-caçadora-coletora, a semelhança na organização social e familiar, no sistema econômico, nas crenças religiosas, na adaptação ecológica, na conduta política de seus membros, etc. Razões de ordem lingüística e arqueológica confirmam inegavelmente esta ligação.

Em termos lingüísticos, os Guarani pertencem a família Tupi-Guarani, a qual é somente um ramo secundário do tronco mais geral denominado por Tupi, Tupian ou Macro-Tupi. Segundo estudos realizados pela Glotocronologia, as origens mais recuadas do tronco Tupi - a Proto-Língua Tupi - devem ser fixadas na borda meridional da Amazônia ao redor de 5.000 anos atrás (a região dos rios Madeira-Guaporé tem sido considerada com cautela como provável centro de dispersão dos falan-

tes do Proto-Tupi).

Para que se tenha um bom entendimento de todo o processo de expansão dos falantes da Língua Tupi até o aparecimento do Ramo Guarani, é necessário que se considere as duas formas de se compreender a questão. Ao que parece, é quase consenso científico admitir que, no mais tardar até 1.000 ou 500 anos a.C., tenha ocorrido a origem de todas as famílias lingüísticas do Tronco Tupi hoje conhecidas, sendo praticamente todas ceramistas e cultivadoras. Por consequência da prática econômica da horticultura, ter-se-ia observado um crescimento populacional nestes grupos amazônicos, causa inicial de uma expansão para além de seus territórios de origem. Existem, no entanto, explicações divergentes quanto a forma de desdobramento deste processo. Segundo a versão mais tradicional e comum, os ascendentes da "Família Tupi-Guarani" teriam realizado migrações maiores em direção ao sul, saindo da Bacia Amazônica e descendo os afluentes mais setentrionais dos rios formadores da Bacia do Prata. Assim, os grupos de fala Tupi - Guarani haveriam chegado nas florestas subtropicais do Alto-Paraná e Alto-Uruguai, onde teria ocorrido a diversificação lingüística entre os Tupi (estabelecidos ao norte do rio Parapanema e ao longo da Costa atlântica) e os Guarani (localizados nos territórios paraguaio, sul-brasileiro e nordeste argentino), por volta de 700-800 anos da nossa Era.

Em trabalho recente, Brochado contrapõe a esta versão uma outra explicação baseada também em dados arqueológicos. Para este pesquisador, o termo "Tupi-Guarani" deve ser banido dos discursos etno-histórico e arqueológico, apesar da profundidade visceral que ele tem para todo aquele que trabalha no sudeste da América do sul. Isto se justificaria, basicamente, pela constatação de que esta designação unifica arbitrariamente duas Subtradições que possuem, ao menos, dois milênios de história em separado. Originadas, ambas, a partir da Tradição Polícroma Amazônica (tradição cerâmica de antiguidade não superior a 1.500 anos a.C., da região próxima da desembocadura do rio Madeira, na Amazônia Central), a Subtradição Guarani e a Subtradição Tupinambá (o termo é utilizado pelo autor para evitar confusões em relação à designação anterior) teriam invadido o leste da América do Sul no início da Era Cristã, descrevendo um imenso movimento bifurcado desde sua origem. A primeira teria percorrido, na sua expansão, a rota anteriormente descrita para os "Tupi-Guarani" (rios Madeira-Guaporé-Paraguai), enquanto que a segunda teria se direcionado para leste, pelo rio Amazonas, até o litoral, e daí em direção ao sul. Por isto, o autor utiliza uma metáfora ilustrativa:

"Se me for permitido usar aqui uma metáfora, o Planalto brasileiro, rodeado pelo movimento de pinças da expansão colonizadora dos Guarani e Tupinambá, ficou como que apresado entre as mandíbulas do cósmico jacaré amazônico..." 62.

Pelo ano 100 d.C. a Cultura ou Subcultura Guarani já estava bem estabelecida no sul, sendo que os seus padrões de colonização correspondem ao sistema amazônico de cultivo intensivo, o qual só podia ser duplicado nas férteis várzeas encontradas ao longo dos maiores rios do interior e, posteriormente, em menor escala, no curso inferior dos rios costeiros. Os grupos guarani não chegaram a ocupar as terras mais elevadas dos planaltos pelo contraste que elas sempre apresentaram (menor fertilidade em climas mais frios) em relação ao rico solo das várzeas.

Não existe consenso, entretanto, sobre a via de expansão utilizada pelos grupos formadores da cultura Guarani, da Amazônia em direção ao Prata. Na opinião de Susnik, os contingentes dos Avá amazônicos (Porto-Guarani) dispersaram-se desde a zona entre as cabeceiras dos rios Araguaya, Xingú, Arinos e Paraguai em direção ao sul e sudeste, em duas sucessivas levadas migratórias. A primeira, dos grupos Proto-Mbyá que acabaram se assentando nos afluentes dos rios Paraguai, Paraná e Paranapanema, neste ponto enfrentando-se com as populações protopovoadoras destas regiões (identificadas arqueologicamente pelas Tradições Alto-paraguayense, Yparacaíense, Eldoradense e Taquara). A segunda leva migratória, de grupos Proto-Cariós, saiu em direção ao domínio dos grandes rios e de suas várzeas, conquistando-os e penetrando até os rios Uruguai e Jacuí ⁶³.

A complexidade dos contatos culturais e sociais surgidos neste momento, compreende-se na medida em que os territórios recém-conquistados pelos Guarani não estiveram vazios até então. Neles existiam grupos indígenas falantes das línguas do Antigo Brasil Oriental e das Macro-Gê, dos quais teriam sido tiradas as várzeas mais férteis, sendo obrigados a ocupar exclusivamente as áreas planálticas ou outras menos propícias. Deve-se imaginar a violenta disputa ocorrida entre estas diferentes populações, contexto no qual se esclarece a identidade guerreira, guaryni, dos novos ocupantes.

Após estabelecidos nas florestas meridionais da Bacia Platina, os grupos guarani expandiram-se lentamente para o leste do que é hoje o Brasil, em vagas sucessivas, cobrindo áreas cada vez maiores de território. Por volta do ano mil d.C., entretanto, os impulsos migratórios dos Guarani que subiam o litoral meridional brasileiro chocaram-se com as frentes de expansão Tupinambá vindas do norte, ocasionando o estabelecimento de um limite permanente em algum ponto do sudoeste do rio Tietê, o qual variou pouco até o século XVI. Em consideração a todo este quadro, pode-se afirmar uma inegável continuidade cultural entre a Amazônia e o leste do Brasil, constatação esta que é capaz de demonstrar a precariedade da avaliação etnocêntrica que apresenta o grande isolamento geográfico como o responsável pela "inferioridade fundamental dos Ameríndios" ⁶⁴.

Muitos fatores podem ser apontados como responsáveis pelos movimentos migratórios constantes dos grupos Avá desde a Amazônia. Ainda que se tenha sugerido hipoteticamente a ocorrência de uma seca prolongada e, conseqüentemente, a retração da floresta tropical para zonas de refúgio (e persistência como florestas-galeria) como desencadeadores das grandes migrações dos grupos da Família "Tupi-Guarani" para fora da Bacia do rio Amazonas, o crescimento populacional contínuo surge como principal fator explicativo para esta expansão dos grupos horticultores, ao lado de outros fatores. Os aluviões da Amazônia são ricos e foram extensivamente explorados, possibilitando o surgimento de populações relativamente densas que tendiam a crescer ainda mais. Originava-se, assim, uma pressão populacional e uma crescente competição por limitados recursos, obrigando a alguns grupos estabelecerem-se fora da Bacia Amazônica. Estes grupos foram como que "expulsos" das várzeas mais ricas para as várzeas dos tributários menores, até que, eventualmente, os Proto-Guarani alcançaram os tributários do Rio da Prata, e daí em direção às melhores condições do sul; enquanto isto, os Tupinambá alcançaram as terras baixas da Costa nordeste e leste do que é o litoral brasileiro atualmente ⁶⁵.

O crescimento populacional não atuou isolado neste quadro, mas surge reforçado por outros condicionantes. Um deles é o esgotamento relativamente rápido das terras pelo sistema de coivara. Praticada nas áreas florestais, a exploração

imediatamente do húmus, sem qualquer iniciativa que objetivasse aumentar a vida útil do solo, definia um pequeno e curto rendimento da terra. Não se deve, entretanto, maximizar a importância deste fator, tendo em vista que os solos florestais sempre foram potencialmente mais vastos que o contingente populacional de grupos horticultores (em termos de área), além do que se deve acrescentar o grande poder de regeneração apresentado pela floresta em locais de cultivo abandonados ⁶⁶. Fator tão ou mais importante que o esgotamento dos solos para motivar os deslocamentos de grupos horticultores, é a diminuição do potencial de caça em locais onde estes grupos se estabeleciam. Esta questão já foi tematizada por Kern, quando colocou que o esgotamento dos produtos da caça e da coleta obrigavam a uma mudança da aldeia guarani, mesmo quando o solo ainda possuía fertilidade para os roçados.

Outro condicionante que também deve ser apontado é o que Susnik qualifica de "hostilidade periférica". Enquanto grupos conquistadores, os horticultores guarani deviam viver em constante atrito com os povos vizinhos, o que exigia, em certos momentos de perigo e ameaça frente aos inimigos, investidas guerreiras mais avançadas de conquista; esta dava possibilidade, igualmente, de se efetivarem alianças entre grupos rivais, ou mesmo a "guaranização" destes grupos periféricos.

Todos estes fatores, ao lado de um outro de ordem religiosa, contribuíram, em conjunto, para configurar os movimentos

mentos migratórios desde a Amazônia até o sul do Prata, os quais são materialmente evidenciados pela difusão da cerâmica de características Guarani. A distribuição arqueológica desta cerâmica corresponde, aproximadamente, a expansão e a distribuição da população Avá-Guarani, em períodos mais remotos. É a partir destas evidências materiais que se pode reconstituir as rotas de migração desta população, a partir dos afluentes meridionais do rio Amazonas e desde as cabeceiras do rio Paraguai para o sul, até alcançar os rio Paraná e Uruguai. Ainda que se considere, como Tassone, que as datações da Pré-história, mesmo as chamadas "absolutas", possuem somente valor estatístico, deve-se referir a estimativa de Brochado que coloca o ano 200 a.C. como data máxima provável de saída destes grupos, para fora da Amazônia ⁶⁷. As evidências arqueológicas informam igualmente sobre as transformações culturais ocorridas ao longo deste processo de expansão, demonstrando que a cerâmica da Subtradição Guarani tem sua origem, neste momento, como simples versão do Antigo Estilo Polícromo Guarita, acrescida de traços advindos de contatos culturais com grupos Não-Tupi, no oeste boliviano e no norte do Chaco.

Numa abordagem sobre esta evolução cerâmica, percebe-se que, nesta fase, o conjunto de formas de vasos modifica-se, surgindo toda uma nova variação morfológica (toda são coidais, "independentes" e "restritas"; algumas tem perfil inflexionado, enquanto outras são carinadas e mostram característicos perfis superpostos), mas os potes esféricos mantém a

variação original amazônica. Assim, por volta de 100-500 a.D. o conjunto de formas dos vasos Guarani, definido, espalhou-se para grandes áreas do sul. Segundo Brochado, todos os complexos cerâmicos do Alto-Amazonas que são semelhantes a Subtração Guarani são encontrados ao longo de uma faixa paralela ao lado leste dos Andes. Esta constatação, ao lado da sequência de datações radiocarbônicas e da confirmação da pequena distância do divisor de águas entre os rios Guaporé e Paraguai, demonstram ser esta a via mais plausível de penetração dos grupos de assentamento destes grupos, que só ocupam e colonizam as áreas selváticas e úmidas, estando limitados, assim, às estreitas faixas dos vales dos rios.

Depois de deixarem a Amazônia, os guarani moveram a colonização dos nichos ecológicos ótimos para o seu respectivo sistema de cultivo (florestas tropicais e subtropicais dos vales dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai e Jacuí), até os terem saturado; passaram, assim, a colonizar os nichos menos convenientes. Mesmo na Bacia do Parata continuou havendo períodos de pressão populacional, o que explica esta constante migração a novos domínios, incluindo tanto os ecossistemas mais favoráveis quanto os menos apropriados. A Arqueologia demonstra que os sítios guarani mais recentes estão localizados em altitudes mais elevadas dos planaltos, nas florestas de galeria próximas ao pampa, etc.

Numa reconstituição do processo mais meridional de

expansão dos grupos guarani, através dos dados arqueológicos, compreende-se que eles estiveram em movimento bifurcado, entre os anos 100 e 1.000 A.D., seguindo os rios Paranapanema-Itararé (ao norte) e o Jacuí (ao sul), o que os levou até a Costa ou muito próxima a ela. Do ano 1.000 até o 1.200 A.D., houve uma pausa de expansão, na qual os guarani mantiveram contatos de choque e resistência com as populações indígenas pré-estabelecidas no sul (antecedentes dos históricos Caingang e Charruas). Do ano 1.200 A.D. em diante, os guarani tomaram as terras um pouco mais altas, movendo-se rios acima, além de se estenderem ao longo da Costa. Neste processo, foram cercado progressivamente os grupos Caingang, que ficaram isolados nas partes altas do Planalto Meridional, e, em menor escala, os grupos Charruas, os quais ficaram impossibilitados de freqüentar as selvas de ocupação guarani nas proximidades dos Campos) ⁶⁹.

Esta forma de interpretar o processo de expansão meridional das populações guarani é bem distinta daquela realizada anteriormente pelos arqueólogos. Na interpretação mais antiga, hoje revista, uma genérica "Tradição Tupiguarani", de origem amazônica, teria se desdobrado em duas vagas migratórias distintas, a primeira, originária do Alto-Paraná, configuraria a chamada "Subtradição Pintada", teria subido pelo vale dos rios Paraná e Grande até à Costa Atlântica pelo va-

le do rio Paraíba, de onde teria tomado o rumo em direção ao nordeste do Brasil; a segunda, originária do Alto-Uruguai, seria a chamada "Subtradição Corrugada", que se teria estendido para o sul ⁷⁰. Ambas teriam sua origem no mesmo coração da selva úmida subtropical, ainda que por volta do ano 900-1.300 A.D. tenham iniciado a colonizar ambientes distintos.

As diferenças nos padrões ecológicos entre as duas Subtradições são constatadas arqueologicamente pela concentração geográfica diferenciada dos sítios classificados em ambas Subtradições. Enquanto os sítios de Subtradição Pintada concentram-se nos vales dos rios Paranapanema e Itararé (quase sobre o Trópico de Capricórnio), estendendo-se para o nordeste, pelo litoral, a concentração dos sítios da Corrugada encontra-se exatamente no vale do Alto-Uruguai, estendendo-se para o sul até o vale do Jacuí e costa oeste das lagoas dos Patos e Mirim.

Independente da forma como se interpreta o desenvolvimento migratório das populações Tupi-Guarani, parece não haver dificuldade em identificar as evidências arqueológicas com as distinções apresentadas por estas populações. Os grupos guarani são considerados como responsáveis pela criação da Subtradição Corrugada, enquanto os Tupinambá (ou Tupi secundários) pela Subtradição Pintada. Na realidade, esta diferenciação cerâmica traduz diferenciações em outros níveis, como no

ecológico (os guarani estão adaptados a um clima mais temperado), no padrão alimentar (os guarani possuem um cultivo variado: milho, aipim, feijão, batata, abóboras, sem um predomínio da mandioca amarga), no lingüístico, etc.

Poder-se-ia detalhar, ainda, as particularidades micro-regionais deste processo de ocupação gradativa, pelas populações guarani, das florestas tropicais e subtropicais da região Platina. Para o caso do Rio Grande do Sul, as primeiras levas migratórias parecem ter chegado pelo noroeste do estado pela inflexão do rio Uruguai, por volta da época de Cristo. As cerâmicas dos sítios deste período apresentam recipientes fundos e pintados, o que pode ser interpretado como um momento no qual a "Tradição Tupiguarani" ainda não teria sofrido a subdivisão em Pintada e Corrugada. No entanto, caso seja efetiva a interpretação formulada por Brochado, dever-se-ia pensar em outras alternativas de compreensão para este fato. De qualquer forma, os sítios mais antigos desta área parecem indicar o vale do rio Ijuí como via de acesso e de penetração, a partir de onde os grupos Guarani teriam alcançado o rio Jacuí, a Depressão Central e, a partir daí, a Serra do Sudeste, a margem ocidental das lagoas litorâneas e o litoral ⁷¹. Na ocasião da chegada das frentes de colonização européias, os guarani estavam distribuídos por todas as áreas de mata subtropical do Rio Grande do Sul, nos vales dos

rios Uruguai , Jacuí e seus afluentes, ao longo da Costa marinha e suas lagoas.

3.2.2 - Fatores de distribuição populacional e o mito da "Terra sem Mal".

Uma análise mais atenta da documentação sobre os Guarani do início do processo de colonização da Bacia Platina, revela a existência de uma forte tendência original à dispersão das agrupações e das populações indígenas. Isto, inclusive, dificultou inicialmente a atividade de "redução" dos missionários jesuítas, já que estas populações preferiam manter suas agrupações tradicionais sem formar concentrações maiores, o que está em coerência com sua organização social por "cacicados" e "linhagens" autônomos. Tenha-se o discurso formulado pelo cacique chamado Roque quando pressionado a aceitar a redução "de sua gente" ao povoado de Loreto:

"Hás de saber que, ainda que tenhas pedido que eu me mudasse a este povo, não estive com vontade de fazê-lo, porque julguei uma desonra minha ajuntar-me a outro povo, visto termos, meus antepassados e eu, o nosso à parte! 73.

Alguns fatores podem ser apontados como condicionantes à ocorrência desta dispersão populacional, a qual fundamentava uma nucleação regional das comunidades guarani. Inicialmente, os rios e acidentes geográficos delimitavam o potencial extensivo para a criação de novas roças, além de demarcarem limites à atividade de caça. A este fator de ordem ecológica de-

ve-se incluir outros de ordem sócio-cultural, como a homogeneidade interna das unidades comunais acompanhada de uma heterogeneidade externa (unidades comunais diferenciadas entre si), a marcante mobilidade interna dos "fundadores" de novas unidades sócio-culturais, o vínculo social estabelecido pelo parentesco político intercomunitário com pautas estritas de reciprocidade, dentre outros.

Um ponto bastante controverso é a tentativa de se realizarem estimativas demográficas sobre os Guarani originais, tanto em termos gerais quanto em específicos. A começar pelo contingente populacional de uma aldeia, as opiniões não são unânimes. Alguns afirmam, a partir das fontes etnohistóricas, que as aldeias dos vales dos rios Paranapanema, Paranã, Iguaçu e Uruguai possuiriam em média de 150 a 500 habitantes, enquanto que as aldeias do vale do rio Paraguai e da Costa Atlântica possuiriam de 500 a 3.000 habitantes. As evidências arqueológicas levam a concluir, entretanto, que na Bacia dos rios Paranã e Uruguais e na Costa dificilmente as aldeias possuiriam mais de 150-200 pessoas.

A interpretação da distribuição espacial das aldeias também não é homogênea. A referência que Montoya faz sobre a existência de inúmeras aldeias nas proximidades à Redução de São José (Guairá), leva Meliã a inferir que uma característica da Cultura Guarani é a disseminação bastante

densa de aldeias, sempre segundo o potencial ecológico da região onde elas estavam estabelecidas. Ainda que seja difícil calcular precisamente o índice populacional, isto demonstraria, segundo o pesquisador, as possibilidades da hipótese forte para a demografia guarani. No entanto, não é exatamente esta a opinião de Schmitz, que adverte, ao estudar a distribuição espacial dos sítios arqueológicos guarani, para que se tenha o cuidado de não imaginá-los todos contemporâneos entre si, senão se poderia chegar a uma falsa conclusão de um povoamento denso, o que, segundo este estudioso, não aconteceu.

Independente destas afirmativas contrastantes sobre o contingente populacional original dos grupos guarani (as quais jamais serão completamente verificadas por falta de indicadores cientificamente seguros), o certo é que se deve evitar supor uma alta ou baixa densidade de população partindo somente de pressupostos antropologicamente deficientes. É possível que, na verdade, as cifras numéricas dos Guarani não tenham sido muito elevadas. Entrementes, não se pode afirmar que estas cifras eram baixas baseado somente em valores "pseudo-etnológicos", como a incapacidade ecológica que o meio ambiente teria para suportar uma população numerosa, ou que a organização política e social dos Guarani não permita uma grande densidade demográfica, ou ainda que o sistema de horticultura necessitava de um maior espaço para su-

as atividades de subsistência. Na forma de Meliá compreender a questão, as fontes documentais apontam para um índice demográfico maior do que o que tem sido admitido por alguns entendidos no assunto, os quais rebaixam arbitrariamente as cifras que, entretando, deveriam ser melhor consideradas como um "... dato etnográfico en vista a analizar y entender mejor el modo de ser real de los Guaraní" ⁷⁴.

Se as cifras populacionais dos guarani não correspondem as expectativas idealizadas por certos cientistas, isto não se deve somente a fatores de deficiência cultural, técnica ou ecológica, como geralmente é apontado. Deve-se depurar este quadro, livrando as sociedades guarani daquela projeção que imagina os ideais de crescimento populacional, típicos das sociedades desenvolvidas do Mundo Civilizado, como um objetivo procurado por todas as sociedades humanas. Tenha-se presente alguns mecanismos que as sociedades ameríndias criaram na contenção da população, sem dúvida em vista do seu padrão cultural-ecológico, mas também em função de seu projeto cultural: as guerras (disputa de território e redução do número de membros), os infanticídios (contenção do número de membros de uma família), tabus sexuais, etc.

De qualquer forma, a população guarani foi a mais numérica dentre todas aquelas estabelecidas na Região Platina antes da chegada dos elementos europeus, e já há largo tempo ocorria com ela um processo contínuo de crescimento, o

de explicar a constante expansão e conquista de territórios pelos grupos guarani. Este processo teve também suas repercussões sociais, na medida que uma maior densidade demográfica permitiu, e, certas regiões ecologicamente privilegiadas, o surgimento de aldeias maiores (aparecem os teko'ã guazú) onde a ação cooperativa foi-se fazendo mais complexa e extensiva no aproveitamento dos recursos do meio ambiente. Surgiram, igualmente, alianças mais abrangentes para fazerem frente às ameaças de outros grupos não aliados, modificando o conceito de territorialidade e dando origem à delimitação dos chamados guara (região de caça e coleta sob domínio destas aldeias) ⁷⁵.

Um importante indicativo para a compreensão da distribuição populacional dos guarani, o qual deve ser tematizado na perspectiva da relação existente entre cultura e condições ambientais, é o mito da "Terra sem Mal". Ainda que se possa desenvolver estudos nos mais diversos níveis de abrangência deste mito (psicológico, simbólico, experiencial, social, etc.), a acepção mais antiga de expressão yvy marañe'ỹ, a qual pode ser encontrada nos registros documentais do início do século XVI (Montoya a traduz como solo intacto, que não foi edificado), aponta para um sentido econômico e ecológico.

Assim, deve-se ter consciência de que tal mito esta

va intimamente relacionado com uma característica inerente aos grupos guarani, que é a situação de tekó-porã, ou uma condição de intermitente migração subsistencial. Desde a Amazônia, os grupos ou parcialidades Avã, tipicamente cultivadores-caçadores-coletores, sempre buscaram terras novas, não trabalhadas, para recriar seu padrão econômico, no que a busca da "Terra sem Mal" deve ser entendida no sentido figurado de busca de uma terra "sem estragos", de uma região de mata virgem. Em outras palavras, este mito fornece informações sobre aqueles que foram os maiores receios dos guarani: a impossibilidade de mobilidade, a carência de áreas para novos roçados, a escassez de caça, etc. Isto demonstra o quanto economia e mito configuravam um único bloco em um mesmo movimento na cultura Guarani original.

Entretanto, com a crise delineada pelo avanço das frentes de colonização européia, a busca de uma "Terra sem Mal" torna-se evasiva, assumindo um sentido quase exclusivamente metafísico, já que os solos virgens tornavam-se cada vez mais raros. Portanto, ocorre uma distinção daquela que era uma percepção ecológica de seleção de ambientes, a qual valorizava preferentemente as generosidades e propriedades das áreas virgens nas várzeas dos rios.

Este novo sentido profundamente mais místico, da

forma como ainda é utilizada pelos Guarani atuais, não perdeu, entretanto, algumas de suas antigas conotações ecológicas e econômicas. Numa "Terra sem Mal", onde vigora a imortalidade, os guarani recentes idealizam um lugar onde o milho cresce sozinho, onde as flechas por si alcançam a caça, onde não é necessário nenhum trabalho e onde a opulência e os lazeres são infinitos. Não se pode esquecer, entretanto, a importância que desempenhou esta nova percepção de uma Terra paradisíaca como força de manutenção dos valores culturais após as crises dos contatos, surgindo, inclusive, como fundamentação de uma série de reações aculturativas.

3.2.3 - A expansão migratória e os choques culturais ⁷⁶.

Os avanços geográficos dos Avã-Guarani não podem ser considerados, nem espacial, nem temporalmente contínuos. Em termos territoriais, tenha-se presente que muitos ecossistemas foram inapropriados para a reprodução do cultivo pelo sistema de coivara, o que condicionou o aparecimento de uma fronteira natural à expansão destes grupos. A descontinuidade em termos temporais pode ser explicada, em parte, pelo gradativo crescimento populacional que, periodicamente ocasionava o aparecimento de um novo contingente que necessitava ir em busca de novos territórios; mas este avanço descontínuo devia-se também à intermitente oposição encontrada por estes grupos em expansão, frente aos antigos ocupantes desta

região em litígio.

Neste quadro, as sociedades guarani devem ser entendidas como sociedades conquistadoras, protagonistas de um processo de choques culturais, a partir dos qual elas se estabeleceram no vasto território que ocupavam quando da chegada dos representantes das sociedades européias. Este processo foi marcado por alguns traços característicos, segundo a descrição dos documentos disponíveis, sendo igualmente tipificado por uma grande tensão social e cultural. O estreito solo rico das várzeas e o litoral atlântico constituíam nichos ecológicos muito desejáveis, disputado por diferentes grupos indígenas desde períodos mais remotos. Assim, os guarani foram conquistadores que colonizaram zonas de antigos ocupantes, da mesma forma como os conquistadores europeus vieram a dominá-la nos períodos históricos.

Como já se referiu, as invasões guarani foram conquistando territórios antes ocupados pelos antecedentes dos históricos Caingang e Charruas, provavelmente explorando a fraqueza que estes possuíam no controle sobre as zonas marginais de toda sua ocupação, condicionada por certos padrões de adaptação cultural. No interior das áreas florestais temperadas havia a ocupação diferencial de uma outra população de caçadores-coletores: os criadores dos implementos líticos identificados arqueologicamente como Tradição Humaitá, os

quais foram quase completamente exterminados, aculturados ou encurralados nas matas encaixadas dos formadores do rio Uruguai. De qualquer forma, o limite protohistórico entre, os guarani e os Caingang não era meramente territorial, mas também correspondia a diferenciações ecológicas. Dificilmente, os grupos guarani estabeleceram-se acima de uma altitude de 400-500 metros em relação ao nível do Mar, linha natural média de separação entre as florestas tropicais e subtropicais dos vales dos rios, e as florestas subtropicais, com coníferas de folhas largas, do planalto e da parte superior da sua borda meridional. Mais ao norte, este limite entre estes dois nichos ocorre a uma altitude de 700 metros. Assim, a dificuldade de crescimento das plantas de cultivo (mandioca, algumas espécies de milho, etc.), fez com que os Guarani não ocupassem as partes superiores dos vales e do próprio planalto, permanecendo estes ocupados pelos grupos Caingang. Um contexto muito semelhante ocorreu com os Charruas, nas paisagens abertas existentes na Bacia do Prata. A chegada das frentes migratórias guarani na depressão central do Rio Grande do Sul, acabou por absorver e conquistar os caçadores-coletores da Tradição arqueológica Umbu localizados nas encostas do planalto.

Na áreas florestais mais baixas, a conquista guarani seguia quase sempre as mesmas pautas de expansão. Os avan

ços migratórios descontínuos ocasionavam um quadro de contatos interétnicos, no qual as populações guarani submetiam os antigos ocupantes. Esta hostilidade frente a outras etnias é informada por inúmeros relatos do século XVI, ainda que se deva considerar que o avanço das frentes de colonização europeia deva ter exacerbado esta realidade. Entretanto, é interessante ter conhecimento do apelativo como as populações guarani designavam os grupos periféricos, qualificando-os de tapi'yy', o que é traduzido por Montoya pelo conceito hispânico de "escravo". Os guarani, ao que parece, submetiam outras populações sob um domínio ao mesmo tempo guerreiro, social e cultural, no qual se deva a imposição da língua como expressão desta sujeição, ao lado de outros fatores como, por exemplo, o fortalecimento de uma consciência do "gentil dominante". Este é o chamado processo de "guaranização".

Uma expedição migratória dos guarani era precedida por uma espécie de tropa de jovens guerreiros, os quais asseguravam o êxito dos ataques e mediavam os primeiros contatos com os outros indígenas da área atacada. Estes jovens tinham o direito sobre as mulheres raptadas ou atacadas, sendo possível que os grupos invadidos fossem completamente expulsos, parcialmente submetidos ou, ainda, tornados aliados subalternos. Este contexto é, muitas vezes, mal interpretado na historiografia brasileira, na qual as "guerras de escravização", supostamente praticadas originariamente pelos grupos indíge-

nas, são consideradas como as origens da prática executada pelos Bandeirantes paulistas ⁷⁷.

Depois de estabelecidos numa zona favorável e de haverem, ou submetido, ou expulso seus antigos ocupantes, os guarani somente voltavam a atacar e agredir os grupos periféricos para assegurar o resguardo de suas terras, roças e territórios de caça. Para isto realizavam assaltos rápidos e imprevistos, nos quais objetivavam impor o temor a suas flechas e o receio frente a sua marcante e periódica "agressividade antropofágica" ⁷⁸. Esta era a prática dos Itatines e Chiriguanos do começo do século XVI, ou a dos Carios da região entre os rios Manduvirá e Tebicuary que, na mesma época, disputavam com os Agaces-Payaguáes (canoeiros-pescadores chaquenhos) o domínio do rio Paraguai. É neste conjunto de antagonismos que se deve compreender as razões que levaram alguns grupos guarani, a constituírem paliçadas e fortificações (como o fizeram os referidos Carios). Esta situação de hostilidade periférica pode ter sido fator positivo na abertura e aceitação inicial que os representantes europeus receberam destes grupos; afinal, eles traziam cavalos e armas de fogo.

Sem dúvida, a superioridade que os guarani possuíam em relação às outras populações é decorrência de uma série de fatores, mas a grande densidade demográfica das sociedades guarani, complementada pelas alianças possíveis entre as aldeias e os grupos aparentados, pode ser apontada como

fator básico neste domínio. Entretanto, nem sempre uma expedição migratória era bem sucedida, o que provocava uma rápida dissociação dos núcleos participantes e a ocupação de áreas não tão propícias.

Considerando todas as variações envolvidas, não se pode ter uma percepção simplificada do que foi o referido processo de "guaranização". No histórico da expansão das populações guarani, é correto afirmar-se que alguns grupos Macro-Gê ou das Antigas línguas do leste brasileiro sofreram uma quase completa transformação cultural, consequência inevitável dos contatos. No entanto, não foram somente as outras culturas que estiveram abertas às influências trazidas pelos guarani, mas estes também devem ter assimilado certos traços a partir daquelas. Inegavelmente, a cultura guarani não nasceu completamente configurada desde a Amazônia, como já se demonstrou, na medida em que ela foi sendo enriquecida de uma série de elementos adquiridos no decorrer do seu processo de migração para o sul, ainda que tenha por origem os Avá amazônicos. Mais uma vez se coloca a necessidade de superação daquela falsa noção antropológica que imagina as culturas tradicionais como criação momentânea de um período recuado no passado, a partir do qual o sistema sócio-cultural não teria sofrido qualquer tipo de variação sob o risco de completa degradação.

São importantes as colocações realizadas por Scha-

den sobre esta problemática, em relação direta com os guarani. O pesquisador adverte que, certos domínios da cultura Guarani apresentam-se inteiramente abertos às influências externas em momentos de contato, enquanto outros, completamente fechados. É complexo o conjunto de fatores responsáveis por esta forma de reação aos contatos sócio-culturais, onde os novos elementos são reinterpretados em termos do ethos original que acomoda o conflito. Assim, as experiências anteriores servem de base e formulam as soluções em função dos valores tradicionais, enquanto que há espaço para a realização das inovações desejáveis ou necessárias ⁷⁹.

Do que foi apresentado, observa-se que existiam duas alternativas na relação entre os guarani e os grupos vizinhos, quando a questão do domínio territorial estava mais ou menos resolvida. Num primeiro caso, os primeiros permitiam um convívio em relação aos segundos desde que as terras não fossem razão de disputa. Este convívio ocorria com a imposição do uso do idioma Guarani que aparecia como base de convivência pacífica, além de uma freqüente integração parental com, inclusive, ocorrência de casamentos de moças guarani com estrangeiros. Num segundo caso, alguns grupos eram considerados inimigos e indignos de qualquer aliança, o que originava constantes guerras e a prática da antropofagia ritual.

É neste contexto de disputas e de imposições que se deve compreender a prática antropofágica. Em boa parte das vezes, a violência típica das "visitas" que os guarani realizavam a seus vizinhos não-Avã explica-se pela busca de vítimas à antropofagia. Esta prática periódica possuía um profundo sentido antropológico, na medida em que traduzia uma necessidade fundamental de auto-afirmação Avã (grupala e individual), na qual os convites antropofágicos serviam de freqüente caminho para a "renovação" desta consciência Avã. Em última análise, o que estava em jogo era uma demarcação prática e simbólica de identidades, seja para que os grupos guarani mantivessem um domínio sempre ameaçante frente aos seus inimigos, seja para que ocorresse uma definição ou uma renovação interna dos papéis sociais.

Muitos documentos referem a prática da antropofagia ritual entre os guarani dos séculos XVI e XVII, mas é Montoya quem fornece os relatos mais vivos. Este missionário teve a oportunidade de presenciá-las quando ocorriam, tendo, inclusive, degustado um bom prato de comida feita em "grandes panelas de carne cozida com milho", sendo esta carne a de um menino índio, antigo sacristão que foi aprisionado e transformado em manjar pelos "infiéis" da Província de Tayoba. Veja-se a descrição que faz dos ritos de antropofagia:

"Ao cativo colhido em guerra engordam-no, dan

do-lhe liberdade quanto a comidas e mulheres, que escolhe a seu gosto. Já estando gordo, matam-no com muita solenidade. Todos tocam com a mão nesse corpo morto... Pela comarca reparam porções desse corpo. Cada pedaço vem a cozinhar em muita água. Fazem disso uma papa ou mingau... Trata-se de uma festa muito especial para os guaranis, que eles fazem com muitas cerimônias" 80.

Todo este cerimonial pode ser compreendido à luz da perspectiva da identidade, como é sugerido pelo próprio Montoya quando descreve o rito como um "gênero de batismo", onde seus participantes recebem novos nomes. Esta profunda percepção antropológica da antropofagia, demonstra as imprecisões da aquela interpretação que coloca a prática canibal Guarani como consequência de deficiência proteica. Alguns autores postulam que o crescimento demográfico dos grupos guarani teria ocasionado uma ocupação de todos os espaços florestais disponíveis, e, assim, uma escassez de caça e de recursos. Neste quadro, não restaria outra alternativa aos guarani a não ser o "caçar o seus vizinhos de cultura diferente". A crítica que se deve realizar sobre esta forma de interpretação é que, ela está fundamentada num dado mais suposto do que comprovado; ou seja, não existem indicativos cientificamente detalhados capazes de demonstrar que os guarani enfrentavam uma crise ecológica tão acentuada, a ponto de inexistirem mananciais de proteína. Ainda que seja plausível admitir que um crescimento populacional tenha ocasionado uma diminuição relativa de recursos, isto por si só não justifica o emprego de "caça" aos inimigos, já

que esta é de muito mais difícil execução e possui mais conseqüências negativas (radicalização na rivalidade interétnica) que as práticas de caça e animais, pesca e coleta de moluscos, gastrópodes, etc.

É importante ter consciência da relatividade dos padrões culturais, quando se trabalha com questões tão delicadas e de envolvimento moral, como é a prática canibal. Neste ponto, é muito difícil ao antropólogo ou ao historiador chegar ao fundamento simbólico e cultural, que justifica a prática ritual antropofágica para aquele indígena que a executava. Talvez esta dificuldade seja equivalente a que tinham os guarani para compreender o ritualismo da missa Cristã, no qual os jesuítas realizavam uma prática de consumo ritual da carne e do sangue de Deus. Na verdade, quando os guarani comiam o corpo de um inimigo, o que estava em jogo eram também valores religiosos, já que esta prática é a mesma executada pelos Deuses no plano mitológico. Nada impede que se faça um paralelo e uma equivalência entre o ritualismo cristão e o ritualismo antropofágico Guarani. O corpo de um inimigo no segundo tem exatamente a mesma função simbólica que a hóstia e o vinho possuem para o primeiro.

3.2.4 - Localização Geográfica ⁸¹.

Após todo o processo de expansão desde a Bacia Ama

zônica, os grupos guarani estabeleceram-se em sua quase totalidade das florestas tropicais e subtropicais dos vales dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai, Jacuí e da Costa Atlântica. Nos rios, localizaram-se nas várzeas ricas e bem irrigadas, enquanto que no litoral, reciclaram sua forma de adaptação às margens das lagoas ao sul e à planície litorânea irrigada por pequenos rios, mais ao norte. Como já se comentou, sua horticultura, executável somente em regiões quentes e úmidas, dificultou que se localizassem no topo do Planalto Sul-brasileiro, dele ocupando suas encostas ocidental e meridional, até uma altura máxima de 700 metros ao norte. Da mesma forma, colonizaram as encostas mais propícias do Escudo Cristalino, no atual estado do Rio Grande do Sul, nunca chegando a penetrar nas paisagens abertas dos pampas.

Ao iniciar-se a conquista ibérica, o território ocupado pelos grupos guarani pode ser assim descrito: a ocupação foi contínua na margem esquerda do rio Paraguai e seus respectivos afluentes, desde a região de Assunção até o rio Apa (no norte); os guarani também foram encontrados nas florestas ao redor do Pantanal, além de referências sobre grupos estabelecidos à oeste do Paraguai, na região oposta ao Itatim; no rio Paraná, a ocupação guarani foi contínua nas duas margens e seus respectivos afluentes, sendo que a maior concentração ocorria até o Paranapanema, ainda que existam referências de alguns grupos estabelecidos mais ao norte até

o rio Tietê e desembocadura do rio São José dos Dourados; no rio Uruguai, a ocupação foi igualmente contínua nas duas margens e seus afluentes, até a altura em que suas várzeas ficam muito estreitas e íngremes; no rio Jacuí, a ocupação foi contínua em toda a Depressão Central, estendendo-se nas duas margens da Lagoa dos Patos e nos rios que a alimentam na margem ocidental; na Costa a ocupação foi igualmente contínua até a região da Cananéia no sul do atual estado de São Paulo. Deve-se referir, ainda, os Chiriguano e os Guarayo que se haviam movido para oeste até os Andes, ocupando uma grande área entre o Alto-Pilcomayo e o Alto-Guaporé, a oeste do Chaco.

Em termos geográficos, a região compreendida pela ocupação guarani fica aproximadamente entre os 22° e os 33° de latitude Sul, numa faixa de clima subtropical no qual observa-se o aparecimento de uma série de particularidades ambientais que devem ser levadas em consideração para se entender que, nesta vasta região, os guarani não se constituíam numa população compacta e homogênea.

3.2.5 - Levantamento Geográfico e Ecológico da Região Platina ⁸².

A Região Platina é marcada por uma grande variedade de especificidades ambientais, tendo-se em consideração seu imenso território. Sendo a segunda maior da América do Sul, a Bacia do Rio da Prata é o seu principal elemento geográfico, sendo esta uma intrincada e opulenta rede potamográfica,

que tem como seus principais formadores os rios Paraguai, Paraná e Uruguai.

É muito ampla a abrangência da Bacia do Prata, tendo como limites extremos, no oeste, os contrafortes mais orientais dos Andes, onde nascem os afluentes dos rios Salado e Pilcomayo (até aproximadamente 67° a oeste de Gr.) e também onde se observa o aparecimento do Grande Chaco; no norte, o divisor de águas entre as nascentes mais setentrionais do rio Paraguai (os rios Sepotuba e Cuiabá a 14° de latitude sul) e as nascentes mais meridionais dos rios Guaporé, Juruena, São Manuel, Xingú e Manso (afluentes da margem direita do rio Amazonas); no leste, o Planalto Brasileiro que, com altas elevações (Chapada dos Guimarães, Serra de São Jerônimo, Serra dos Baús, Serra de Aquidauana e Planalto de Amambaí), é penetrado na sua parte meridional pelas bacias dos rios Paraná (o rio Grande e seus afluentes chegam até 44° de longitude oeste) e Uruguai, as quais possuem as suas nascentes nas Serras de Canastra, Mantiqueira e Geral; e, no sul, a própria foz do Rio da Prata a 35° de latitude sul.

Ainda que a bacia fluvial seja predominante, com sua depressão paraguaia que possui cotas entre 200-250 metros e 100 metros acima do nível do mar (esta última no Pantanal), deve-se compreender que existem outras conformações fisiográficas importantes pela sua proximidade, como é o caso do Planalto Meridional brasileiro, o litoral sul do Brasil e a De-

pressão Central rio-grandense, com o vale do rio Jacuí.

No caso específico dos guarani, não existe necessidade de se detalhar toda esta vasta região, mas somente aquelas que foram diretamente ocupadas ou frequentadas por eles. Neste sentido, faz-se rápidas referências ao Grande Chaco, aos planaltos do Brasil Central, ao topo do Planalto Meridional brasileiro e ao Pampa, procurando detalhar melhor as áreas de floresta subtropical onde elas ocorrem no Prata.

Considerando somente o território correspondente à atual Região Sul do Brasil (estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul), três quartas partes do relevo configuram o chamado Planalto Meridional do Brasil com até 1.000 metros s.n.m. ou mais. Estas altitudes decrescem para oeste, onde correm os rios Paraná e Uruguai, chegando até 300-100 metros. Para leste, este Planalto é bordejado por escarpas voltadas para o oceano em todos os três estados que compõem esta região, sendo que no Rio Grande do Sul ele finaliza em plena Depressão Central e suas altitudes tornam-se reduzidas para oeste-sudoeste. Ainda na Região Sul, a Costa litorânea é composta por exíguas planícies ao pé do escarpamento do Planalto. No Rio Grande do Sul, porém, a interiorização das escarpas favorece a ampliação da planície costeira em pleno contato com a bacia do Jacuí e, a partir do rio Ibicuí, com a do Uruguai. Uma rápida análise paleogeográfica permite identificar dois grandes quadros morfoestruturais na Região Sul, am-

bos da Plataforma Austro-Brasília: a primeira, a Borda cristalina disposta em torno da bacia sedimentar do Paraná que aparece até ao sul do vale do Jacuí e; a segunda, a própria Bacia sedimentar do Paraná, a qual foi preenchida pela sedimentação Paleozóica-Mesozóica.

Afora a Região Sul, é importante igualmente referenciar o território mesopotâmico Paraguai-Paraná, que corresponde atualmente ao estado mato-grossense. Este território está posicionado entre os meridianos 51° e 58° W Gr e os paralelos 20° e 24° de latitude sul, numa zona ainda hoje economicamente promissora. Ela é integrada pelas porções meridionais da Depressão Paraguaia e do Planalto basáltico na Chapada do Maracaju, que termina a oeste em declives mais ou menos acidentados. Observa-se a ocorrência de vales profundos e, em alguns locais, o derrame basáltico foi recoberto por uma camada de arenito eólico de pequena espessura, a qual é responsável pela formação de saltos e corredeiras que dificultam a navegação desde antes da ação depredatória e violenta dos "bandeirantes" paulistas. Do planalto em direção à Serra de Maracaju as altitudes ainda são elevadas (em torno de 500-600 metros), a partir de onde as cotas decaem até em torno de 200 metros s.n.m., naquela que pode ser chamada a "Fronteira Guarani"⁸³ (em Sete Quedas, no sul, as cotas são de 210 metros). Para o ocidente, ultrapassada a beira do planalto, ocorre o predomínio da planície aluvial, embora surjam elevações menores, que

são continuidade dos maciços do Urucum e do Jacadigo, e das morrarias calcárias para além do rio Paraguai.

Um caso típico para exemplificar a complexidade dos relevos que compõem a parte subtropical da Bacia do Prata é o Rio Grande do Sul, onde aparecem, ao menos, três grandes paisagens. A Planície litorânea é mais estreita no norte e mais larga no sul, sendo coberta por centenas de lagoas, algumas de grandes dimensões. A Serra Geral, composta de uma cadeia de escarpas elevadas no norte, diminui gradualmente suas altitudes em direção ao interior; nas partes altas, o planalto é cortado por vales de encostas abruptas, no fundo dos quais correm os rios que descem para as terras baixas (rios Maquiné, Caí, Taquari, Jacuí, Uruguai, etc.). Na parte meridional do estado ocorrem baixas elevações, coxilhas e planícies que assinalam a transição para os Pampas uruguaio e argentino. Ainda se deve referir a "Depressão Periférica Central", que se para as coxilhas e planícies do sul dos planaltos do norte (o Planalto Meridional acaba numa linha leste-oeste que corta o estado a uma altura de 29° de latitude sul), e as Serras do Herval e Tapes (terrenos cristalinos do "escudo rio-grandense", com altitudes que oscilam entre 200-400 metros).

A quase totalidade da Região Sul do Brasil está incluída no Domínio Ecológico Extratropical, cujo limite norte esquemático é dado pelo paralelo de 24° sul. O clima extratropical pode ser considerado como um dos elementos individuali-

zadores da Região, possuindo características climáticas bastante homogêneas, ainda que esta homogeneidade não seja tão uniforme no nível térmico como o é no regime pluviométrico e no ritmo estacional. Observa-se um contraste climático desta região em relação à outras do Brasil, o que permite se falar numa "unidade" dominada quase absolutamente pelas condições mesotérmicas do tipo temperado. Os fatores que podem ser apontados como geradores desta padronização regional são vários: sua posição situacional quase total na zona temperada, sem se afastar muito da orla marítima (o Oceano Atlântico influencia bastante o clima desta zona situada entre o Trópico de Capricórnio e os paralelos 30 a 34^o sul); seu relevo com largas extensões de superfície de planalto (entre 300-900 metros), ao lado da ocorrência de baixas altitudes, além de fatores dinâmicos como a circulação atmosférica, pois nesta região ocorre a passagem da frente polar em frontogênese - em avanço -, o que a torna sujeita às sucessivas invasões de Corrente Perturbada do Sul, que avançam com regularidade; os aspectos pluviométricos (grande uniformidade na distribuição espacial e temporal das chuvas no ano e em todas as regiões; média anual variando entre 1.250 e 2.000 mm); e os de temperatura (certa uniformidade condicionada pelo relevo, pela latitude e pela maritimidade).

O clima mesotérmico superúmido sem estação seca é uniforme e predominante, com oscilações térmicas demarcando

invernos frios e verões quentes (exceção seja feita para áreas mais ao norte, onde os invernos são mais amenos, e para as partes superiores do planalto, onde os verões são brandos). Em quase todo o território ocorre um mês com temperaturas médias inferiores aos 15° C; em contrapartida, os fortes calores do verão atacam as áreas mais baixas, sendo que no vale do rio Uruguai e na Depressão central já se registraram frequentes máximas diárias de 42° C. Entretanto, os sistemas circulatórios estão sujeitos a flutuações anuais, o que ocasiona notáveis desvios pluviométricos e de umidades anuais. Isto não chega a influir de forma drástica na variabilidade térmica, não tendo, a Região Sul, os mesmos desvios térmicos que são presentes em outras regiões do Globo situadas nas altas latitudes da zona Temperada.

Em termos de precipitação, pode-se dividir a Região Sul em três subzonas. A faixa litorânea apresenta um máximo de precipitação no verão. O centro e sudoeste do estado do Paraná e o oeste de Santa Catarina apresentam dois momentos anuais de maior pluviosidade, um na primavera e o outro no outono. A terceira subzona seria o estado do Rio Grande do Sul, na qual ocorre um máximo de precipitação no outono.

Mesmo que a Região Sul seja dominada por condições climáticas subtropicais, existem significativas variações. A bacia do rio Paraná, apesar de corresponder a esta região em termos de latitude, apresenta diversificações no sistema mor

foclimático, possuindo condições ecológicas semelhantes às observadas na fachada dos maciços cristalinos da Região Sudeste. Assim, o relevo age no sentido de diversificação do sistema morfoclimático extratropical em unidades menores.

Como a Região Sul está situada aproximadamente abaixo de 23° de latitude sul, a cobertura vegetal nela existente possui poucas características tropicais, sendo as subtropicais as mais predominantes. As condições de umidade reinante em quase toda a área permitem o aparecimento de floresta, que constituíam, antes da ação antrópica, as principais formações vegetais da região. Na porção meridional do Rio Grande do Sul, entretanto, as formações campestres assumem importância, seja devido à topografia suave, seja, possivelmente, pela existência de um clima mais seco no passado⁸⁴. Para a Região Sul é válida a utilização de um esquema que classifica as formações vegetais em sete tipos distintos, sendo eles: 1) floresta perenifólia higrófila costeira; 2) floresta subcaducifólia tropical; 3) floresta subcaducifólia subtropical; 4) floresta subcaducifólia subtropical com Araucária; 5) campos; 6) cerrados, e; 7) vegetação litorânea (veja-se figura 1).

A floresta perenifólia higrófila costeira, ou Mata Atlântica, é encontrada ao longo do litoral, recobrando as encostas orientais das Serras Geral e do Mar, até uma altura de cerca de 600-700 metros s.n.m. . Esta floresta ocorre na faixa litorânea brasileira desde o nordeste, tendo seu limite me

ridional no Rio Grande do Sul na altura da borda sudeste da Serra Geral. É formada por uma vegetação bastante exuberante, alta e desenvolvida, composta por espécies que pertencem a várias formas biológicas e estratos, das quais algumas vivem num ambiente bastante sombrio e úmido, dependendo, assim, das outras espécies que formam a cobertura superior. Em alguns locais aparecem árvores com mais de 35 metros de altura, com troncos grossos e copas densas e largas. Estas florestas são compostas por uma grande variedade de espécies, em variados tipos de plantas (árvores altas, arvoretas, arbustos, epífitas, lianas, pteridófitas e musgos), o que dá a impressão de exuberância e heterogeneidade. A exposição aos ventos úmidos do oceano faz surgir condições quase idênticas às da floresta equatorial, demarcando a ocorrência de três estratos vegetais bem nítidos (dois arbóreos e um arbustivo), podendo existir um rasteiro.

Uma referência sumária sobre as espécies vegetais encontradas, as quais aparecem como recursos potencialmente disponíveis aos grupos humanos que frequentavam estas florestas, inclui o guapiruvu (Schizolobium parahybum), angico verdadeiro (Piptadenia rigida), brauna (Melanoxylon branca), caingá (Pithecollobium sp), jacarandá (Machaerium sp), timbaúva (Enterolobium contortisiquim), ipê amarelo (Tebeuia alba), peroba (Aspidosperma sp), palmito (Euterpe edulis), canela preta (Ocotea catharinensis), figueira de folha miúda

(Ficus triplinervia), cedro (Cedrella sp), jatobá (Hymenea Courbaril), jequitibá (Cariniana excelsa), vinhático (Plathymenia reticulata), guarimirim araçá (Myrcia pubipetada), pessegueiro do mato (Byrsonima lingustrifolia), cortiça (Guatteria australis), etc.

A floresta subcaducifólia tropical ocorre, na Região Sul do Brasil, somente na porção setentrional do estado do Paraná, sendo que, para o sul, tem-se uma gradativa passagem para a floresta de caráter subtropical. Considere-se apenas como referência ilustrativa, para o caso da ecologia cultural dos guarani, a existência desse ambiente vegetal de características tropicais, na medida em que se constata que esta formação florestal está localizada a partir daquele que foi o limite máximo de distribuição setentrional daqueles grupos indígenas. As populações guarani pouco estiveram estabelecidas em ambientes de matrizes predominantemente tropicais, e quando o fizeram foi de forma secundária, seja devido a fatores de ordem adaptativa, seja devido a aspectos de domínio e rivalidades culturais, como os existentes entre os guarani e as sociedades da Subtradição Tupi do norte, já que estas últimas estiveram melhor adaptadas a estas áreas e as ocupavam com anterioridade.

A floresta tropical é rica em recursos florísticos aproveitáveis, como o palmito, o jerivá (Arecastrum romanzoffianum), a macaúba (Acrocomia sclerocarpa), a peroba (Aspidos-

perma polyneuron), o guatambu (Aspidosperma ramiflorum), o cedro vermelho (Cedrella fissilis), o cedro rosa (Cedrella sp), várias canelas (dos gêneros Ocotea e Nectandra), vários louros (do gênero Cordia), alecrim (Holocalyx glaziovii), jacarandá. pau d'óleo (Copaiba officinalis), pau-marfim (Balfouto dendron riedelianum), dentre outros.

Outro ambiente vegetal igualmente secundário para a ecologia cultural dos guarani, é a floresta subcaducifólia subtropical com Araucária, a qual é encontrada nas áreas mais elevadas da Região Sul, onde ocorrem temperaturas mais baixas. Esta floresta distribui-se ao longo do Planalto Meridional, tendo seus limites definidos pela altitude que é variável em vista da totalidade da região. Ao norte, ela surge na vertente ocidental da Serra do Mar a partir de uma altura de 600 ou 500 metros (Paraná e Santa Catarina). Para o sul, esta altura tende a diminuir, sendo encontrada no Rio Grande do Sul a uma altitude de 400 metros. Quando as superfícies do Planalto tornam-se muito elevadas, as florestas com Araucária são entrecortadas por áreas campestres (paisagens abertas). Nela surgem dois estratos arbóreos (o superior é o pinheiro) e um arbustivo, sendo que em sub-bosques surgem o xaxim bugio (Dicksonia sellowiana), a samambaia-açu e a erva-mate (Ilex paraguayense), espécies predominantes sobre todas as outras existentes. Tal ambiente, apesar de ter características impróprias ao sistema de horticultura, foi conhecido, freqüentado

e até parcialmente explorado pelas populações guarani, seja por seus potenciais florísticos (a erva-mate e, possivelmente, o pinhão no outono), seja por seus potenciais faunísticos (os animais existentes nestas regiões elevadas são praticamente os mesmos existentes nas áreas mais baixas, existindo inclusive movimentos migratórios sazonais da fauna, de uma para outra).

O ambiente de campo, na Região Sul, está intimamente ligado a uma topografia suave, apresentando uma cobertura herbácea contínua, a qual pode ser entremeada de subarbustos isolados ou em tufos. Nos campos, destacam-se as gramíneas e as ciperáceas como formadores do tapete herbáceo, sendo estas plantas adaptadas para diminuir o aquecimento das folhas e retardar a transpiração. Estas paisagens abertas surgem nos três estados do sul do Brasil, nas partes superiores do Planalto Meridional, além de aparecerem também nos campos da chamada Campanha gaúcha. Existem indicativos de que estes campos tiveram sua implantação em uma época em que predominavam condições climáticas de semi-aridez (provavelmente durante o Terciário).

No Planalto, os campos surgem nas topografias suavemente onduladas, sendo acompanhados, nos vales, cabeceiras de rios e depressões, por matas-galerias e capões (áreas de maior umidade). Já na Campanha, os campos tem seu limite setentrional ao longo dos vales dos rios Ibicuí-Jacuí (na Depres-

são Central), sendo a região entre a borda meridional da Serra Geral e o vale do rio Ijuí um verdadeiro "campo de batalha" (na expressão de Rambo) entre as paisagens de campo e de floresta. Para o sul, os campos continuam para além do território brasileiro, numa configuração muito semelhante à formação de estepe, apesar de serem interrompidos, às vezes, por cordões de florestas de galeria. Neste caso, observa-se o predomínio de gramíneas (compostas e leguminosas), sendo que as matas de galeria apresentam a mesma composição, em termos de espécies, da floresta com pinheiros.

Os solos existentes sob as paisagens de campo são de baixa fertilidade, o que indica uma inadequação ao cultivo e à prática de horticultura guarani. Estes solos são derivados de folhelhos e varvitos, apresentando uma coloração clara, sendo rasos, desprovidos de húmus, indicando intensa lixiviação superficial e baixa capacidade de retenção. Assim, a lixiviação intensa, com lavagem das bases transportadas pelo lençol freático, resultam em acidez e pobreza dos solos.

A faixa litorânea da Região Sul possui condições desfavoráveis à instalação de uma cobertura vegetal, seja devido a natureza dos solos, aos ventos constantes e pela ação das vagas e das marés. Surgem variações na vegetação em função dos diferentes nichos existentes, a começar pela linha das praias, pelas dunas de areia, nas restingas e, finalmente, na ocorrência de alguns mangues. No geral, os solos são

pobres em substâncias nutrientes, principalmente nas faixas arenosas que são muito permeáveis e carentes de umidade nas camadas superficiais.

A vegetação de restinga não alcança grande importância no sul, apesar de ocorrer nas áreas posteriores às dunas. Dentre as espécies vegetais da restinga, surgem como importantes o cambará (Lantana undulata), a aroeira (Schinus sp), a caixeta (Tebebuia cassinoides), a embaúba (Cecropia sp), certas palmeiras como o içara (Euterpe edulis), o jerivá, a guariacana (Geonoma elegans), etc. Surge uma vegetação lenhosa na parte posterior das dunas, enquanto que nas partes mais baixas tem-se uma rica vegetação que recobre os banhados e as orlas das lagoas (gramíneas, liliáceas e ciperáceas). Os manguezais são igualmente pouco expressivos, ocorrendo no máximo para o sul até as proximidades da ilha de Santa Catarina, onde se faz presente a ação regular da Corrente Quente do Brasil. Mais ao sul, há a influência predominante da Corrente Fria das Falklands.

Uma área que merece consideração por sua particularidade é a chamada Serra do Sudeste no estado do Rio Grande do Sul. Ela se localiza a oeste das lagoas dos Patos e Mirim, possuindo elevações como divisores de água, composta quase totalmente por rochas graníticas (holocristalinas). Sua vegetação é um pouco variada, em conformidade com suas subáreas, aparecendo campos limpos e sujos, vassourais, matas arbusti-

vas, matas arborescentes altas, matos de parque, capões, matos de galeria, capoeiras, palmares, sendo que na Serra dos Tapes ocorrem (em terrenos inclinados) pastagens subarbustivas, formações campestres, capões de mato, etc. Em comparação a toda a formação vegetativa existente ao sul da Depressão Central, as Serras do Herval e do Tape podem ser consideradas como as únicas que fogem à regra do predomínio dos campos e pastagens naturais.

Ao lado de todas estas formações vegetais referidas até aqui, deve-se incluir, ainda, pela sua ocorrência na Região Sul, o cerrado e a floresta subcaducifólia subtropical. Em relação ao cerrado, sua presença é pouco expressiva, pois é uma vegetação típica do Brasil central chegando a atingir a porção setentrional do estado do Paraná, sob a forma de manchas, provavelmente relíquias de um clima mais seco que o atual. No norte do Paraná, a vegetação de cerrado surge sempre a uma altitude acima de 600 metros, o que demonstra um deslocamento muito grande em comparação ao ambiente freqüentado e aproveitado pelos grupos guarani. No que tange, entretanto, ao ambiente de floresta subtropical, sua caracterização é de máxima importância para a compreensão do modo de vida e para a definição do arranjo sócio-cultural dos guarani. Por isto, o estudo desta formação vegetal é realizado de forma minuciosa logo a seguir, quando se tematiza, principalmente, a atividade de coleta guarani.

Um estudo da distribuição faunística na Bacia Platina deve ser aprofundado o suficiente para perceber, como se viu sobre a vegetação, a existência de especificidade. Uma forma inteligível de se tematizar o assunto é procurar aplicar, sobre a realidade zoogeográfica da América do Sul, um sistema taxionômico que discrimina diversos níveis de categorias.

Segundo os pesquisadores em zoogeografia, a América do Sul está dividida em duas grandes Subregiões, a Andino-Patagônica e a Brasileira. A primeira delas é marginal e pouco referente ao amplo território formado pelos rios e afluentes que compõem a Bacia do Prata, e seus animais, diversos daqueles presentes nesta bacia potamográfica. A Brasileira, entretanto, é bastante vasta, incluindo, além de outras áreas, aquela que foi ocupada pela sociedades guarani.

A Subregião Brasileira compreende um imenso território que corresponde, em termos políticos atuais, à totalidade do Brasil, à Colômbia a partir do vale do rio Magdalena, a toda a Venezuela (inclusive com as ilhas de Bonaire, Tobago e Trinidad), às Guianas, à porção cisandina do Equador, Peru e Bolívia, a todo o Paraguai, a todo o Uruguai e parte da Argentina (os territórios de Misiones, Formosa e Chaco, as províncias de Corrientes, Entre Rios e norte das províncias de Santa Fé, Santiago del Estero e Salta, ao norte do rio Salado).

Esta Subregião tão imensa pode ser subdividida, por

sua vez, em áreas de menor abrangência que, apresentariam entre si variações na distribuição espacial das espécies animais. Diversas classificações já foram realizadas na definição das diferentes partes que compoariam a Subregião Brasileira, todas elas utilizando diferentes critérios. Optou-se, aqui, pela classificação formulada por Leitão, na qual esta Subregião é dividida em cinco diferentes Províncias zoogeográficas ⁸⁵ (Figura 2), sendo elas: 1) Caribe; 2) Amazônica ou Hiléa; 3) Carari-Bororó; 4) Tupi, e; 5) Guarani.

A zona subtropical da América do Sul na qual os grupos Guarani estiveram estabelecidos pode ser, assim, considerada como de transição entre aquelas duas Subregiões zoogeográficas referidas, sendo a Andino-Patagônica de fauna temperada e a Brasileira de fauna tropical. Em termos gerais, os animais desta zona de transição constituem um número reduzido de espécies, em comparação com a fauna tropical, mas, em contrapartida, cada espécie apresenta um número mais elevado de indivíduos. A existência de poucos levantamentos faunísticos detalhados, e a falta de análises comparativas entre os domínios fitogeográficos e zoogeográficos, dificultam a realização de um estudo aprofundado sobre o tema. A Região Sul pode ser caracterizada como uma zona de complexa distribuição faunística, o que reproduz a complexa distribuição em mosaico da vegetação. Nas áreas de floresta observa-se a ocorrência de uma fauna tipicamente tropical (nas encostas da Serra Geral e

Serra do Mar e nos vales quentes e úmidos), enquanto que nas áreas de paisagens abertas surge uma fauna temperada.

Esta zona subtropical pode ser enquadrada no território compreendido na Província Guarani (zoogeográfica), a qual tem por limites, no norte, a Serra do Espinhaço e as Províncias Tupi e Cariri-Bororó, desde aproximadamente o meridiano 42° W até as nascentes do rio Pilcomayo na Bolívia; todo o seu limite oeste coincide com aquele entre as Subregiões Andino-Patagônica e Brasileira; no sul, sua abrangência máxima vai até a margem esquerda da foz do Rio da Prata; no leste limita-se com a Província Tupi desde o norte até o sul do estado de Santa Catarina, a partir de onde ela passa a incluir também a faixa litorânea (no estado do Rio Grande do Sul e na República do Uruguai). Em termos geopolíticos, ela compreende a parte oriental e sul de Minas Gerais, a quase totalidade dos estados de São Paulo, Paraná e Santa Catarina, o Rio Grande do Sul, o território de Iguazú, o Uruguai, o sul do Paraguai, a porção mesopotâmica argentina e o Chaco argentino e boliviano. Um estudo detalhado das características zoológicas e recursos animais disponíveis, em termos de espécies, na Província Guarani, é realizado quando se tematiza a atividade econômica de caça praticada pelos grupos indígenas guarani.

3.2.6 - Diferenciações regionais dos Guarani ⁸⁶.

Desde o início do processo histórico de contatos culturais entre as sociedades indígenas e as frentes de expan

são ibéricas na Bacia do Prata, tem-se documentado uma marcante unidade lingüística e cultural das populações guarani. O entendimento da ocorrência de pequenas diferenciações na fala de uma mesma Língua, com a correspondência na relativa homogeneidade cultural, não deve, entretanto, mascarar a possibilidade de se realizar distinções internas na análise destas sociedades. A começar pela sua organização territorial, os guarani estavam divididos em povoações ou nucleações independentes entre si, circunstancialmente inimigos, que foram conceptualizados pelos espanhóis do período colonial enquanto "Províncias". Estas Províncias foram identificadas, às vezes, com um tuvichá ("cacique") principal e compostas por comunidades aldeãs de estrutura e dimensão variáveis.

Como coloca Viveiros de Castro, uma das coisas que mais chama a atenção de quem examina a bibliografia referente aos povos de Língua Tupi-Guarani é a associação entre uma diferenciação mínima a nível lingüístico, uma dispersão máxima em termos geográficos, e uma elevada heterogeneidade no que tange à morfologia social. Para entender esta heterogeneidade deve-se levar em conta fatores de ordem geográfico-ecológica, já que ambientes naturais específicos definem adaptações diferenciais, e de ordem cultural, na medida em que estes povos estiveram abertos (e, ao que parece, ainda estão) à aceitação de influências sociais exógenas à sua organização original. Esta grande capacidade de variação na estrutura social, a qual se adapta, de forma flexível, em função das condições de

mográficas e ecológicas, foi bastante mais acentuada no passado pré-colonial do que o é hoje, se se considerar que a colonização ibérica, as reduções jesuíticas, o processo de urbanização e os últimos quatro séculos suprimiram intensamente as diferenças sócio-culturais existentes.

Uma primeira distinção possível de se realizar, a partir da documentação colonial disponível e quando se trabalha com os grupos guarani em comparação é aquela que contrasta os núcleos que foram mais pacíficos no momento dos contactos culturais daqueles que foram mais belicosos ou arredios. Dentre os de "índole" pacífica pode-se colocar os Mbihá, os Chiripá, os Guaihraré, os Tape e outros, todos marcados por um grande misticismo e pela prática de uma diversidade de cultos. Na explicação de Bertoni, tal passividade seria decorrente das condições ecológicas muito favoráveis nas quais estes grupos viviam, por ocupavam áreas bastante férteis de selvas com chuvas abundantes, e a facilidade da vida e do cultivo "... provocan los sentimientos bondosos y delicados, y nada hay en el mundo como la vida de estos bosques para invitar a la meditación serena" ⁸⁷.

Sem dúvida, a compreensão da diversidade sócio-cultural dos guarani não se completa nesta perspectiva ambiental tão simplificada. Dever-se-ia ter em vista uma série de outros fatores, os quais aparecem somente sugeridos pela documentação colonial disponível, o que é lastimável. Sobre os Ka

ri-ó (ou Carijó) do Paraguai , por exemplo, sabe-se que a necessidade de reação frente aos contantes ataques executados pelos grupos do Chaco fez deles uma população mais guerreira, chegando a fortalecer suas aldeias com paliçadas e fossos. Já os Tapé (ou Tape) não seriam tão beligerantes, sendo considerados durante o processo reducional como modelo de cristãos, ainda que se saiba que os grupos nômades do Pampa travavam com eles relações não muito cordiais. Um outro grupo, os Itatî (ou Itatim), estiveram adaptados a um meio ambiente um pouco diverso, com temperaturas mais quentes e chuvas menos abundantes, o que dificultava a prática de um cultivo e tornava a atividade de caça menos proveitosa; vivendo neste ambiente mais árido, entremeado de campos e savanas, os Itatim necessariamente tiveram que redefinir adaptativamente sua sociedade e sua cultura.

Somente alguns pontos no quadro de diferenciações regionais dos guarani são nítidos, mesmo se partindo do enfoque de sua dispersão amazônica inicial. Conhece-se que os ProtoCarijó, que tinham por características aglomerarem-se em aldeias numerosas (os Teko'á), chegaram à região do Paraguai Oriental num momento posterior aos ProtoMbihá, mas outras informações são restritas neste sentido. Os Paranaihuá foram grupos guarani do Alto-Paraná Médio, singularmente desenvolvidos numa vida fluvial. Estes estiveram estabelecidos em ambas as margens do rio, possuíam povoações formadas por casas "si-

nóicas" que abrigavam muitas famílias de parentes e, às vezes, também indivíduos achegados. Estiveram perfeitamente adaptados ao contexto e contruíam diversas modalidades de canoas, com as quais percorriam o rio, pescando e caçando em largas distâncias. Os Paranaihuá eram guerreiros dados a grandes expedições, nas quais, segundo Bertoni, navegavam os rios maiores do Prata, entravam em contato com outras populações guarani e teriam sido as origens dos grupos Chiriguana.

A modalidade de expansão migratória praticada pelas populações guarani é um fator que coloca dificuldades no entendimento das unidades regionais, na medida em que se torna quase imperceptível o contraste existente entre os grupos de origem Guarani, os que foram os conquistadores de uma certa região, e os outros conquistados e gradativamente guaranizados. Tem-se referência de que muitos dos grupos guarani que se deslocaram para as partes Central e Oriental do Brasil atual, encontraram um meio ambiente diverso, entrando em contatos conflitivos com as populações pré-existentes. Tais circunstâncias facilitaram e até impulsionaram o cruzamento biológico entre elas, ou mesmo a adoção de certo traços culturais externos, levando a um processo de diferenciação. Isto parece ter sido corriqueiro também entre os Mbihá, que tinham por prática tornar os Guana numa espécie de seus "vassallos".

Sem cair num determinismo simplista, a grande diver

sidade de ambientes naturais na qual existiam as populações guarani foi um dos básicos condicionantes da diversidade sócio-cultural. Poder-se-ia referir diferentes estados de adaptação ao meio natural, ainda mais tendo-se presente a fraca ocorrência de laços políticos de largo alcance entre os guarani. No momento inicial da conquista ibérica, existiam, segundo Susnik, quatro nucleações regionais de integração cultural e racial destas populações, sendo elas: 1) a região entre os rios Miranda e Jejuí até a cordilheira de Amambay; 2) a região desde o leste do rio Paraguai até as serras de São Joaquim e Caaguaçu e cordilheiras de Yvytyrusú e São Rafael; 3) a região entre os rios Paranapanema e Tibagíva; 4) a região entre o leste do rio Paraná e as serras de Caaró. Ao lado destas quatro nucleações, dever-se-ia incluir, ainda, a região compreendida entre os rios Paraná-Uruguaí-Jacuí e a Costa Atlântica, na qual existia uma população linguisticamente guarani, que, entretanto, pode ter sido de outras etnias anteriormente guaranizadas. Esta última região poderia, talvez, ser subdividida em unidades menores.

Está longe de chegar-se a uma efetiva definição do amplo quadro de especificidades sócio-culturais apresentadas pelos guarani no período pré-colonial. Diversas razões podem ser apontadas como responsáveis por esta indefinição. Há muita confusão na documentação quanto à designação e à denominação das diversas parciaisidades guarani, a qual pode somente

em parte ser superada. Da mesma forma, a documentação colonial prima, como já se viu, pela falta de perspectiva antropológica, a qual deixa a inquietante constatação de impossibilidade na tentativa de organização deste quadro. A crise introduzida pelo avanço das frentes de colonização afetou profundamente a organização espacial das sociedades indígenas no geral. Ainda se deve acrescentar as inúmeras confusões criadas, neste contexto, pela forma como o tema tem sido abordado pela bibliografia secundária ou terciária. Por isto, a intenção aqui é bem mais apontar à necessidade de se buscar a efetivação de um caminho analítico que chegue à definição destas especificidades e particularidades sócio-culturais dos guarani, do que propriamente apresentá-las.

Uma das abordagens que poderia viabilizar a concretização desta tarefa é aquela que parte das constatações cultural-ecológicas de adaptação regional dos grupos humanos. Assim, poder-se-ia compreender que os vários habitats e respectivos biomas que compõem a Bacia Platina devem ter contribuído para que ocorresse o aparecimento de muitas das diferenciações regionais dos guarani. Na realidade, a infraestrutura natural (em termos de recursos disponíveis, de características ambientais, etc.) e a sua composição, sem menosprezar os fatores de origem cultural, aparecem como motivadores à inovação e à criação, desde que haja um espaço de evolução histórica num relativo isolamento. Nestes termos, deve-se pensar na

existência de contrastes entre os grupos guarani localizados em cada vale de rio, na Costa ou nas lagoas litorâneas.

Para confirmar este enfoque, buscam-se recursos nos resultados obtidos até o momento pela pesquisa arqueológica sobre sítios da Tradição cerâmica Tupiguarani. As diferenças entre os núcleos regionais é constatada, quando se compara o material arqueológico Tupiguarani dos vales dos rios Ijuí e Uruguai, a qual demonstra que, em certo momento, os grupos existentes em cada um destes vales isolaram-se mutuamente, desenvolvendo culturas paralelas e semelhantes, mas com algumas variações. Inúmeros outros casos podem ser encontrados, apontando para a conclusão de que um relativo isolamento geográfico originou diferenciações na constituição de cultura material de grupos de mesma origem sócio-cultural. Se tal diferenciação aparece comprovada nos aspectos materiais da cultura, com certeza ela teria equivalência no aparecimento de identidades sociais ao menos pouco diferenciadas.

Na terminologia arqueológica, as diferenciações temporais e espaciais internas de uma Tradição são conhecidas como "fases", e basta rever os trabalhos especializados existentes sobre a Tradição Tupiguarani para se ter conhecimento de que a variação regional era uma realidade. A pesquisa arqueológica encontra-se, entretanto, frente à necessidade de superação de uma abordagem quase exclusivamente diacrônica (no

caso específico da América do Sul), o que torna a compreensão das particularidades regionais das culturas indígenas pré-coloniais somente como uma problemática antevista, e como tarefa ainda por realizar em futuras investigações.

3.2.7 - Organização social e padrão de assentamento 88.

As temáticas da organização social e do padrão de assentamento devem ser analisadas a partir da referida perspectiva da diversidade espaço-temporal das populações guarani, mas não se dispõe de dados detalhados e satisfatórios à sua realização na atualidade. Neste particular, a documentação disponível também é precária, o que justifica a sua abordagem utilizando, de forma complementar, as informações etnográficas, arqueológicas e etno-históricas.

Desde a época dos primeiros contatos, constata-se que a unidade macro-familiar é a célula comunitária dos guarani. A linhagem ou família extensa (teyy), unida pelo parentes co, reside numa casa comunal (teyy-ôga) que reúne de dez a sessenta ou mais famílias nucleares. Esta distribuição tem correspondência na divisão dos fogos e dos lotes, demonstrando ser expressão de uma unidade sócio-econômica na qual se discriminam as terras, os pesqueiros e, inclusive, as zonas de caça. A estabilidade e a continuidade de uma casa comunal estiveram diretamente relacionadas com o número de moças núbéis, classificadas pelo termo yetipé (a filha da irmã de um varão)

e em situação de hembirekô (situação potencial para o possível e optativo matrimônio avuncular).

Num nível de maior abrangência, muitas vezes as diversas linhagens guarani associavam-se, criando um vínculo aldeão chamado teko'ã (tekoha, tecua) ou tendã. Este vínculo entre cinco, seis ou mais teýy formava uma consciência sócio-local unitária, nas quais as relações sociais assumiam novos significados além daquele formulado pela linhagem: em primeiro, o intercâmbio de mulheres e cunhados constituía um vínculo de reciprocidade mais extensivo e intercomunitário; em segundo, surgiam novas dimensões no matrimônio referencial entre os primos cruzados (classificatório e genealógico). Apesar do aparecimento de vínculo entre as linhagens, as aldeias guarani dificilmente constituíam conglomerados compactos de habitações. O mais comum era que as teýy-ôga associadas estivessem separadas por duas, três ou mais léguas umas das outras, espalhadas pelas clareiras abertas na floresta. As generalizações devem ser evitadas, pois, ao iniciar-se a conquista hispânica, em algumas regiões (conceptualizadas como guará), "... la unidad de 'teko'ã' ya estaba en situación de integración, mientras que en otros recién iniciaba tal proceso, de donde profundas diferencias en el aspecto sociopolítico de los 'guará' " ⁸⁹. Desta forma, torna-se difícil supor que todas as nucleações guarani possuíssem a mesma conformação e a mesma con

centração populacional, e os casos documentados devem ser considerados nas suas particularidades (por exemplo, os Carios da Comarca de Assunção estavam organizados em aldeias compostas de três a seis casas comunais, cada uma delas com trinta ou cinquenta famílias).

Os dados etnográficos demonstram uma continuidade nesta forma de organização da aldeia guarani no espaço geográfico, mesmo considerando o longo processo de contatos desde o século XVI. Esta constatação torna viável a aplicação da analogia etnográfica para a compreensão da organização social dos guarani pré-coloniais:

"El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los tekoha, tal como se conocen a través de la etnografía moderna; de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló" 90.

Os Paí atuais, por exemplo, consideram o tekoha como o lugar onde podem viver segundo seus costumes, e as observações mostram que estas aldeias existem como comunidades semi-autônomas, funcionando, segundo Meliã, como um complexo de casas-roças-floresta. O tamanho desta unidade aldeã varia em superfície e na quantidade de famílias que a compõe (de oito a cento e vinte nos casos extremos), o que não significa variabilidade na sua estrutura e na sua função.

Nos exemplos etnografados, o tekoha possui um terri

tório bem definido, sendo delimitado geralmente por colinas, arroios e rios, demarcando uma propriedade comunal e exclusiva (tekohakuaaha). Ao tematizar o assunto, Schaden coloca ser difícil determinar um "centro" de aldeia, a não ser que se considere como tal a casa do chefe religioso ou a casa de festas religiosas (oýguatsú). Uma constatação importante junto a grupos guarani atuais, a qual demonstra que o aparecimento de vínculos sociais mais amplos não dilui ou nega o peso fundamental desempenhado pela unidade doméstica (em termos sociais e econômicos), é a tendência sempre presente de as aldeias se decompor, em vários núcleos bastante independentes, cada qual, com vida própria. Estes núcleos ou unidades sociais são as famílias extensas, constituídas de uma parentela sob a coordenação de um chefe de linhagem. As conseqüências econômicas desta forma centrífuga de organização social são abordadas no capítulo seguinte (o núcleo familiar como unidade doméstica de produção e consumo); mas, desde já, coloca problemas frente às seriações executadas até o momento na pesquisa arqueológica, na medida em que as diferenças marcantes na dimensão e composição dos sítios Tupiguarani são quase exclusivamente interpretados como momentos históricos distintos, quando podem corresponder a modalidades de ocupação contemporâneas.

Sendo a família-grande a unidade social básica dos guarani, a aldeia, como integração de famílias, só é possível

quando surgida a partir de matizes marcadamente religiosos:

"O conagraçamento das diferentes famílias-grandes - ou parentelas - para a constituição de mais ampla, seja a aldeia ou parte dela (como grupo local, geograficamente destacado), se dá bem mais acentuadamente sobre base religiosa, pois assim como o grupo de parentesco é a unidade elementar de produção e consumo, a aldeia constitui a unidade religiosa, pelo menos por ocasião das grandes festas, de transcendental importância" 91.

Isto não significa que no tekoha não possa aparecer uma forte coesão social, e a existência de um líder religioso aglutinador, (tekoaruvixa) é demonstrativo disto. Em termos políticos, há a sobre-saída de um ou mais chefes de linhagem, aparecendo o papel de mburuvixa (conhecido na antropologia pelo genérico e difundido termo "cacique"), além da ocorrência de decisões formalizadas em reuniões gerais dos homens mais experientes. Entre os Paĩ atuais, o líder religioso da aldeia é sempre varão, geralmente de idade, sendo o responsável pelo bem-estar moral e social no tekoha, e com a obrigação de purificar a si e a comunidade através de suas rezas; a principal condição para ser tekoaruvixa é sua bondade reconhecida.

O aparecimento do vínculo aldeão e a sua categorização como tekoha definem, de imediato, a importância fundamental, para a cultura Guarani, da noção de especialidade. Tekoha traduz o "lugar do modo de ser", do teko, o que significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa. Assim, "... la categoría de

especialidad es fundamental para la cultura guaraní, ella asegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica" ⁹². Esta constatação etnográfica, da consciência guarani de uma espacialidade, deu possibilidade a que os dados arqueológicos de certas áreas fossem interpretados a partir da análise de "territórios de domínio", o que também pode ser inferido da documentação etno-histórica.

É reconhecível, na documentação, uma divisão e organização do espaço geográfico pelos grupos guarani; não é, entretanto, muito nítida a relação existente entre esta organização espacial e as unidades sociais. A divisão do território natural e sua respectiva posse pelos núcleos nele existentes pode ser evidenciada, por exemplo, em alguns momentos da Conquista Espiritual de Montoya ou em diversos documentos que abordam as rivalidades intra-guaranis ⁹³. Neste ponto, deve-se referir a categoria guará que identifica a consciência Guarani sobre as particularidades regionais de alguns traços da cultura, sendo que esta se manifestava nas relações entre as comunidades. O simples fato da existência desta categoria demonstra que, de um lado, ocorria uma inegável intercomunicação "pantribal" entre grupos regionalmente distintos; mas, de outro, explicita exatamente a nucleação regional dos guarani, com o aparecimento de adaptações regionais diferenciadas, a partir da mesma origem cultural Avã. Tal intercomunicação não

significa, entretanto, uma interdependência destes grupos ou mesmo a criação de laços políticos mais amplos entre eles. Segundo Susnik, cada comunidade possuía o seu território exclusivo de "propriedade-ocupação", e cada membro de uma guãra, ao transitar por outro, devia ter previamente o taha'e (permissão).

A consciência de um território comunitário definido pelo guãra surge, ao que parece, associada ao tekoha, demarcando as terras e as potencialidades naturais do território de uma aldeia, no entanto, sabendo-se que a integração dos teyy em unidades comunitárias mais amplas havia recém começado em algumas áreas da ocupação guarani, torna-se difícil saber em que medida o guãra seria uma consciência presente já entre as unidades domésticas, ou qual seu equivalente de menor abrangência para estes casos. Sem superar a dúvida, pode-se colocar o guãra como uma espécie de "propriedade" comunitária, no sentido do direito absoluto e exclusivo de exploração dos recursos naturais e de subsistência da área.

As instituições político-sociais, de maior abrangência dos guarani, foram o tekoha e o guãra, inexistindo modalidades de organização mais amplas. Mesmo que se considere a identidade "pantribal" Avã, jamais ocorreram alianças inter-regionais, entre as diferentes comunidades locais. Em momentos de crescimento populacional, a expansão local periférica

de cada núcleo, era competência exclusiva de seus membros que passavam a agir de forma autônoma. Neste sentido, é elucidativa a modalidade de reação das comunidades guarani frente à crise criada pela expansão da conquista ibérica a partir do século XVI. Na opinião de Susnik, os levantes guaranis fracassaram exatamente pela "... falta de una estructuración de la unión 'ñandéva', manifestando cada 'guára' conductas y procedimientos exclusivistas, siendo su propia seguridad regional la única meta accional" ⁹⁴. A instituição do karai surge, ao que parece, como única exceção, pois estes grandes pajés-sacerdotes possuíam um poder religioso, e uma influência política que, se estendiam por amplos territórios, muito além dos limites estreitos de um guára.

A organização social dos guarani e a sua distribuição no espaço geográfico, podem ser melhor compreendidas considerando-se além das informações etno-históricas e etnográficas, os dados fornecidos pela pesquisa arqueológica sobre sítios Tupiguarani pré-históricos. Esta complementação de perspectivas faz-se necessária atualmente, redefinindo diretrizes e abrindo caminhos à superação da já referida deficiência nas reconstituições arqueológicas da cultura Guarani.

Pouco se tem publicado sobre os padrões de estabelecimento no espaço dos sítios guarani, e isto é decorrência da exigüidade dos resíduos atribuídos a esta cultura, bem como

ao seu nível tecnológico relativamente simples e à dificuldade de conservação do material orgânico em condições temperadas. Por isto, os padrões mais facilmente discerníveis são os estabelecidos a partir das dimensões ecológicas do assentamento, onde se possa relacionar os sítios estudados, com as características de clima, solo, topografia, etc.

Na sua dispersão pela América do Sul, como demonstram os dados arqueológicos, a Tradição Tupiguarani foi ocupando e adaptando-se a distintos ambientes ecológicos. Como coloca Brochado, o conceito de "padrão de assentamento" corresponde ao conceito de "territorialidade" dos ecólogos, e nele busca-se a reconstituição do padrão, segundo o qual os participantes de um determinado grupo, acham-se dispersos no ambiente. Assim, certas facetas do comportamento social podem surgir recriadas, principalmente aquelas inferidas a respeito das relações que o grupo mantinha com o ambiente físico e seus determinantes ecológicos. Nesta abordagem, variáveis como o "meio ambiente", a "tecnologia", as "dimensões" e "distribuição" dos sítios são aproximadas.

Dois tipos de variáveis podem ser utilizadas, inicialmente, para a compreensão dos padrões de assentamento da Tradição Tupiguarani: a) as dimensões gerais dos sítios; b) as relações dos sítios com as características do ambiente. Quanto às dimensões, os sítios podem ser classificados em

quatro tipos, desde os muito extensos (de mais ou menos cinquenta mil até mais ou menos vinte mil metros quadrados), passando pelos extensos (entre vinte mil e cinco mil metros quadrados) e medianos (entre cinco mil e mil metros quadrados), até os pequenos (com menos de mil metros quadrados, com um mínimo de mais ou menos cem metros quadrados).

Quanto às características ambientais, partindo da suposição que as condições atuais estão inalteradas desde os últimos 1500 anos, os sítios estão localizados a partir do Trópico de Capricórnio, em selvas úmidas, subtropicais, estacionais e subcaducifólias, principalmente das bacias dos rios Paranã e Uruguai. Nas regiões mais setentrionais (médio e baixo Paranapanema e baixo Ivaí) o clima é úmido, mesotérmico, com estação seca no inverno e verão quente; as médias térmicas anuais estão em torno de 18-22°C (amplitude térmica entre 8-9°C), com mais ou menos cinco dias de geadas por ano; a pluviosidade anual é menos de 1.250 mm de chuvas; estas características demarcam um clima Subtropical de Altitude. Nas regiões mais ao sul (alto Paranã e Uruguai), o clima é úmido, mesotérmico, sem estação seca e com verão quente; temperaturas médias anuais entre 18-22°C (amplitude térmica acentuada: 11-13°C), com 3-10 dias de geadas por ano; pluviosidade de 1.250 a 2.000 mm anuais, com chuvas mais frequentes no verão ao norte e no outono-inverno ao sul.

Relacionando as dimensões dos sítios com as suas respectivas localizações, observa-se que os maiores estão às margens dos rios (por exemplo, Uruguai, Jacuí, Ijuí, Pardo), representando, possivelmente, grandes aldeias centrais; já que os menores estão situados para o interior e em áreas montanhosas, sendo, em geral, mais recentes que os localizados perto dos rios, representando aldeias secundárias vinculadas com as primeiras. Deve-se citar, ainda, os sítios de pequeníssimas dimensões, os quais estão localizados longe de qualquer rio e perto do topo das altas escarpas, representando pequenas aldeias de grupos marginais.

Estas diferenças demarcam uma complexidade no padrão de assentamento, não só em termos evolutivos lineares, mas também na forma diferencial de distribuição da população de uma área geográfica. Os dados para uma reconstrução dos padrões internos de cada sítio Tupiguarani são igualmente escassos. No maior número de casos, as dimensões e as características gerais das jazidas são as únicas informações disponíveis, o que exige a utilização de inferências feitas de documentos etnográficos. Um padrão que se reproduz, de forma generalizada, é a pouca profundidade das camadas arqueológicas (30 ou 40 cm de espessura), o que demonstra uma constância no deslocamento dos grupos guarani. Em muitos casos, é possível reconstituir (em coletas de superfície ou em escava

ções) a forma da planta das habitações, localizando dentro de las os fogões e estabelecendo a forma de distribuição diferencial dos fragmentos cerâmicos ou dos restos de alimentação. As habitações maiores possuíam, ao que parece, forma geral elipsoidal, enquanto as menores formatos mais ou menos circulares.

Muitas vezes há a possibilidade de se reconstituir o plano no qual as habitações se achavam localizadas no espaço, uma em relação às outras. Neste sentido, Brochado compara as dimensões dos sítios com os dados etnográficos, e coloca os maiores (de 50 mil a 5 mil m²) como agrupamentos de diversas casas comunais; os menores (de 5 mil a mil m²) como agrupamentos de habitações familiares, e; os sítios muito pequenos como acampamentos para o desenvolvimento de atividades estacionais (pesca, coleta de moluscos, etc) ⁹⁵. A apresentação dos sítios de pequeno porte como concentração de habitações familiares (nucleares) é um detalhe curioso, pois aponta à possibilidade de desmembramento da família-grande. Se isto foi efetivo, torna ainda mais complexo o padrão de assentamento guarani, colocando questões de difícil compreensão antropológica, como as razões explicativas deste arranjo diversificado das sociedades no espaço.

Esta complexidade exige, para melhor entendimento, a adoção de uma perspectiva de sincronismos. Desta forma, as diferenças mais marcantes podem ser interpretadas, algumas ve-

zes, como diferenças funcionais de sítios que foram contemporâneos. Um exemplo típico seriam alguns estabelecimentos Tupi-guarani da Costa atlântica, os quais definem antigos campos temporários de pesca. Ainda que a sucessão diacrônica de alguns sítios seja incontestada, a relação temporal entre aqueles de diferentes configurações deve ser reavaliada. Até um tempo bem recente, os arqueólogos tendiam a interpretar os sítios de pequeníssima dimensão como sendo os mais recentes; e, como decorrência, supunham uma imaginária "crise ecológica" na qual se encontrariam os grupos guarani no século XVI. Hoje, tal simplificação tem sido redefinida. No vale do Rio Pardo (RS), a ocorrência de locais de ocupação sazonal, contemporâneos a outros mais estáveis, é sugerida pelo aparecimento de afiadores-em-canaleta em relativa quantidade nos sítios do primeiro tipo. Segundo Ribeiro, esta constatação pode demonstrar que tais locais existiram enquanto estações de caça, já que as pontas-de-projétil eram feitas de osso ou madeira polidos nestes afiadores; além disto, estes sítios não aparecem seqüenciados nas seriações realizadas ⁹⁶.

Superando uma abordagem exclusivamente arqueológica, novos matizes sobre os padrões de assentamento dos guarani podem ser considerados. O reconhecimento, antropológico e etnográfico, da importância fundamental desempenhada pela unidade doméstica de produção e consumo em grupos horticultores, colo

ca a questão da variabilidade possível na constituição social destes grupos. Como já se demonstrou, o vínculo aldeão (teko-ha) entre algumas linhagens (teýy) guarani é uma realidade, ainda que os dados contidos na documentação evidencie uma certa fragilidade nesta coesão. Em certas regiões parece até que este vínculo foi quase inexistente. Mesmo em grupos atuais, os etnógrafos constataam a família-grande como unidade de produção. Todos estes aspectos colocam a aplicabilidade do modelo interpretativo formulado na antropologia econômica, em relação às economias domésticas.

Segundo este modelo, a organização familiar (no caso Guarani, a família extensa) é a base na qual se dá a organização da produção, ainda que o consumo possa estender-se além do núcleo doméstico, sempre que o desenvolvimento produtivo o permita. Assim, surge uma espécie de regra econômica, na qual a força centrífuga dos núcleos domésticos só pode ser contida pelo aparecimento de instituições sócio-políticas mais amplas (como o cacicado), as quais dependem de um incremento produtivo que elas mesmas incentivam. Em outras palavras, a coesão aldeã surge tão mais estruturada quanto maior for o desenvolvimento econômico; o que equivale a dizer que, em momentos de crise, a sociedade esfacela-se, e o núcleo doméstico (antes unificado com outros) passa a ter uma vida autônoma novamente.

Contra-pondo a teoria antropológica com as evidências arqueológicas, as diferenças na dimensão dos sítios, podem traduzir, além de formas distintas de ocupações sucessivas, também uma variabilidade sazonal do assentamento, onde as aldeias maiores representariam momentos de maior estabilidade econômica; em contraste, as menores poderiam configurar antigos locais estacionais de caça, pesca e/ou coleta das mesmas populações. Portanto, não existe nenhum fator de ordem lógica capaz de negar a viabilidade de grupos dispersos retornarem a ter um vínculo e uma coesão anteriormente perdidos, desde que existam condições econômicas para tanto. Muitos exemplos etnografados no mundo demonstram que as tendências centrífugas e centrípetas na concentração populacional são concomitantes, e não excludentes, como sugerem alguns estudiosos.

Muitas das seriações feitas para a Tradição Tupiguarani poderiam ser revistas tendo em conta esta perspectiva. Com certeza, novos resultados seriam encontrados, se os modelos seriados incluíssem as variações possíveis à modalidade doméstica de produção. Alguns modelos de colonização de territórios pelos grupos Tupiguarani têm partido de axiomas relativos. Supõe-se, por exemplo, que uma aldeia sempre foi uma aldeia, como se a organização da sociedade fosse estável ou imutável. Entretanto, tendo em vista as fontes etno-históricas, sabe-se que a organização social dos guarani nem sempre foi

homogênea no amplo território em que existiam; pelo contrário, constata-se diversas formas de concentração social. Assim, é bem possível que cada aldeia fosse ora desmembrada, ora reintegrada, ou mesmo acrescida de novos elementos, em função que escapam da compreensão antropológica atual.

Sem dúvida, o fator deslocamento é inerente ao modus vivendi guarani, e sua interpretação deve levar em conta fatores de inúmeras ordens (ecológica, econômica, simbólica, religiosa, social, política, etc.). O próprio sistema de cultivo condicionava uma mudança contínua das áreas de roça (segundo algumas referências, de três em três anos), e a atividade de predatória da caça também afugentava os animais, que eram perseguidos em áreas cada vez mais afastadas. Assim, as populações guarani não possuíam uma sedentarização muito estável, e as suas habitações eram feitas de troncos e recobertas com palhas (materiais perecíveis). Deve-se tomar o cuidado, entretanto, em inferir a partir disto um esgotamento dos recursos naturais. Deslocamento freqüente não é sinônimo, necessariamente, de "crise ambiental", a não ser do ponto-de-vista de uma sociedade que tem a vida sedentária como padrão absoluto de julgamento. Talvez este tenha sido o engano na apreciação que muitos missionários fizeram sobre a vida guarani no momento da conquista; sem dúvida, a mentalidade da época movia-se por limites estreitos. O lastimável é que tal engano seja per

petuado em interpretações recentes.

BIBLIOTECA SERIAL DE CIÊNCIAS
SOCIAIS E HUMANIDADES

3.2.8 - A conduta do animismo guarani e as suas repercussões ecológicas ⁹⁷.

Ao penetrar no Tape em busca da realização de seus objetivos apostólicos, o Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz fez observações que influenciariam o pensamento científico sobre os guarani. De forma singular e como poucos missionários, este "mártir" foi capaz de documentar aspectos ambientais e de seu aproveitamento pelo indígenas, nas margens do rio Ibi-cuí no início do século XVII:

"... em todo o Tape não se encontra posto para nem sequer 200 famílias, que, como antigamente fosse muita a gente, acabaram com os matos e assim plantam entre cerros e penhascos e vivem em aldeolas, cujas maiores são de cem índios".

O aspecto que mais marcou o missionário nesta penetração foi, ao que parece, as extensas capoeiras que encontrou ao longo de sua jornada, o que indicava, para ele, uma intensa atividade agrícola dos indígenas. Neste ponto, Roque Gonzalez adiantou uma hipótese etno-histórica com matizes econômicos, a qual continua sendo a linha direta de muitos estudos científicos da atualidade (etnográficos e arqueológicos): as restrições ecológicas, demarcadas pelo esgotamento das terras, teria levado a uma modificação sócio-econômica no aparecimento de aldeias relativamente pequenas.

Sem dúvida, a grande importância do referido relato

reside naquilo que Meliá chama de "aspecto formal", pois, em pleno século XVII, o P. Roque já adianta relações etnográficas entre evolução demográfica, meios de produção e estrutura social; algo que só tomaria verdadeiro significado com o desenvolvimento científico da Antropologia nos últimos cento e cinquenta anos. No entanto, as "constatações" e hipótese delineadas por este missionário devem ser devidamente contextualizadas, para que se evite um uso abusivo e generalizado do enfoque sugerido, como se tem observado.

Mais recentemente, as observações etno-históricas (sobre a ocupação ecológica do vale do rio Ibicuí) serviram de linha interpretativa à Arqueologia moderna. A evolução cultural no vale deste rio tem sido enfocada como composta de dois períodos, onde o segundo (séculos XII-XVII) teria aldeias cada vez menores e cada vez mais afastadas dos cursos de água maiores (subindo das várzeas para as encostas até o topo dos morros), demonstrando um "empobrecimento progressivo" e um "desequilíbrio com a natureza". Chega-se mesmo a extrapolar os dados específicos dos guarani do rio Ibicuí para todos os guarani da Região Platina, como se estivessem atravessando uma drástica crise ecológica:

"A terra estava muito esgotada, já não havia possibilidade de novas expansões e a população deveria se defrontar com um sério impasse, provavelmente não consciente, mas registrado pelos missionários espanhóis, que descreveram não existir nas matas um só lugar de terra suficiente conservado para organizar uma missão" ⁹⁸.

Até o início da década de 1980, a seqüência cultural da Tradição Tupiguarani no estado do Rio Grande do Sul era interpretada desta forma. Dolocava-se que, entre os séculos XIV e XVII, os grupos Tupi guarani da Subtradição Corrugada teriam entrado num período de decadência, o que seria evidenciado' pelos sítios distantes dos rios, em locais de difícil acesso, por aldeias menores, pelo pequeno número de casas de pequeno tamanho, pelo pequeno número de fragmentos cerâmicos com o corrugado tornando-se débil, pelo quase desaparecimento do material lítico, etc; boa parte destas características, sem datações absolutas e supostamente mais recentes. O auge da decadência teria sido exatamente o momento da chegada dos missionários jesuítas, que puderam, com todos os seus esforços civilizatórios, salvar os índios do colapso iminente. Os guarani estariam eternamente gratos.

Na realidade, existem indicações etno-históricas de que a pressão populacional dos guarani sobre os recursos alimentares estava se aproximando ou mesmo ultrapassando a capacidade de seus ecossistemas, mas dentro de algumas áreas limitadas, como a face sul das escarpas do Planalto Meridional (Tape), e o Alto-Tibagi (Guairá). Ambas as áreas estão no limite entre os ambientes supostamente "ideais" para a ocupação guarani (áreas de florestas subtropicais) e outros menos propícios, como os campos abertos ou as florestas mistas com coníferas de folhas largas. Assim, as observações de Roque Gonzales não podem ser generalizadas para outras áreas, pois o va-

le do rio Ibicuí encontra-se deslocado em relação às regiões de maior concentração florestal mais ao norte, nele somente existindo florestas de galeria incravadas em meio a um ambiente de paisagens abertas; em outras palavras, a hipótese do P. Roque de um "superaproveitamento" da região é somente parcialmente verdadeira, sendo que se deve considerar que o próprio ambiente é originalmente menos exuberante. No que tange, entretantes, aos grupos guarani localizados próximos às áreas aluvionais dos rios maiores, ricas em recursos florestais, "... não existe nenhuma sugestão de escassez de recursos" ⁹⁹.

As novas linhas de pesquisa científica começam, desta forma, a revelar a inadequação de uma interpretação geral de decadência para todos os grupos guarani existentes no momento da conquista colonial. Como já se comentou, muitos dos sítios considerados sumariamente como típicos da "decadência" poderiam ser praticamente contemporâneos dos sítios maiores, tendo em vista a dispersão centrífuga de uma economia doméstica guarani, ou até de um regime de sazonalidade possível.

Mesmo para o caso em que os sítios menores e localizados em pontos menos propícios possuam datações mais recentes, outras explicações devem ser levantadas além de uma suposta "decadência". Ao tentar formular explicações possíveis para a variação nos padrões de assentamento da Fase Botucaraí (rio Pardo), Ribeiro apresenta três hipóteses para a constatação de ocorrência de sítios menores e relativamente recentes

afastados das várzeas mais férteis: a) os indígenas não teriam conseguido resolver um problema de crescimento demográfico; b) seria uma estratégia de conquista do território, na qual uma concentração planejada garantiria o domínio frente aos seus antigos ocupantes; depois de efetivado o domínio, a população espalhar-se-ia em grupos menores e ocupando toda a área; c) a notícia da chegada do elemento paulista predador de índios em áreas cada vez mais próximas, deslocando-se principalmente pelos cursos d'água, tornava perigosa a proximidade dos rios navegáveis; por isto, o afastamento progressivo. Em relação a esta última hipótese, recorde-se que, em toda a América, o avanço das frentes de expansão brancas sempre ocasionou uma pressão territorial, responsável pelo deslocamento, pela invasão de territórios e pela radicalização de lutas e guerras entre os grupos indígenas.

A tese de um "empobrecimento progressivo" e de um "desequilíbrio com a natureza", enfrentados pelos guarani, no século XVII, pode ser questionada pelas informações contidas nas mesmas fontes etno-históricas utilizadas para afirmá-la, desde que se tenha o trabalho de analisar uma maior número de documentos. Os missionários jesuítas da mesma época não foram unânimes na maneira de conceber e de conceptualizar a realidade de guarani. Enquanto uns descreveram a penúria passada pelos grupos guarani, outros comentaram uma grande abundância. Certamente, tal contradição explica-se pela subjetividade de jul

gamento dos missionários e pelas suas maiores ou menores convivências com os grupos contactados; mas, também, pela própria variação regional dos diferentes grupos (áreas ricas- áreas pobres). A crise gerada pelos contatos, deve-se ressaltar, foi responsável pela desestabilização sócio-econômica de muitos grupamentos indígenas.

Ainda que a sobrevivência fosse difícil em algumas regiões e em alguns momentos, isto não permite que se aceite a postulação de uma "penúria" baseada somente em valores de um evolucionismo simplificado. É comum se encontrar na bibliografia sobre o tema o julgamento implícito - e explícito - de que a vida "selvagem" é mais precária que a da "barbárie", e esta, por sua vez, mais instável que a "civilizada". Teoricamente o que se apresenta, é a necessidade de realizar a análise econômica dos horticultores guarani a partir de seus próprios parâmetros internos, evitando-se, ao máximo, a utilização de padrões a ela exógenos. Neste ponto, o referido evolucionismo tem uma concepção distorcida não só da sociedade, mas, também, dos potenciais ecológicos aproveitáveis. Supõe, sempre, que a vida não-civilizada é uma vida "predatória" sobre o ambiente, sendo, desta forma, sempre escassos os recursos; esquece ou nega a existência de mecanismos auto-reguladores na relação destas sociedades com o seu meio ambiente, no que - os exemplos etnografados o demonstram - os caçadores e os horticultores são melhor sucedidos que as sociedades civilizadas.

A abundância de recursos naturais à existência guarani original é uma observação que surge em muitos documentos. "Era relativamente fácil hallar algo de comer, dádoles los ríos pescado en abundancia, agarrado sin trabajo con nasas. Vivían sin el temor de las plagas que destruyen las sembreras; las selvas les proporcionaban frutos en abundancia y los campos la carne de los animales de caza, sin mayor peligro. El clima era sano y agradable" ¹⁰⁰. Ilustrativo é o comentário realizado por Bruxel sobre a perspectiva que deve ser adotada para se compreender a liberdade na distribuição das terras de cultivo entre os índios missioneiros, o que demonstra uma abundância de áreas florestais, mesmo em pleno século XVIII.

Adaptados às condições presentes nas florestas subtropicais, os grupos horticultores guarani possuíam um arranjo sócio-cultural eficaz na manutenção e perpetuação de um equilíbrio sociedade-natureza; e, conseqüentemente, na continuidade de existência deste mesmo arranjo. Para isto, os guarani desenvolveram uma série de estratégias adaptativas, muitas delas comuns aos cultivadores amazônicos (contenção populacional pela guerra, por tabus sexuais, etc.). A modalidade de concepção do Universo desempenhava um papel não menos importante neste sentido.

Para os guarani, o Universo inteiro está povoado por "almas" sagradas benfeitoras e por "almas" perigosas (ge-

ralmente animais). Cada animal ou planta teria uma "alma" com determinada história mítica e uma posição precisa no Cosmos; sua imagem primigênia podia morar próxima ao núcleo cósmico ou colocar-se, de forma ameaçadora, em um determinado estrato do céu para devorar a alma viajante dos defuntos. Esta modalidade de sistema cosmológico está muito próximo do que os antropólogos qualificam de Animismo ¹⁰¹, o qual é tipo por Varrão como a base do sistema de crenças guarani. Nele, "entidades espirituais" animam e permitem a manifestação de todo o tipo de coisas, desde os homens, animais, plantas, rios e até as palavras. Tudo é concebido como habitado por um espírito dotado de certa força capaz de incrementar-se ou debilitar-se.

O respeito e o culto religioso dos guarani por estas entidades espirituais foram observados desde o século XVII, surgindo descritos em alguns documentos. O P. Diego de Boroa na Carta Anua de 1636 relata o caso de uma viagem em que alguns indígenas ficaram para trás para fazer cerimônias a uma pedra alta chamada Añazbá. A concepção guarani de uma força oculta no penhasco também foi descrita por Montoya, quando, no capítulo LVI, numa jornada, 50 índios passaram por um penhasco:

"...ao qual em seu gentilismo reconheciam, ensinados pelos magos, com vã superstição alguma força oculta, sendo que por isso lhe pediam bom sucesso para sua viagem" ¹⁰².

Entre os Kayová atuais, Schaden recolheu a idéia do djasukávy, que surge como um "princípio filosófico" através do qual a religião destes guarani explica a origem de todas as coisas. O djasukávy é um "princípio de emanação" do qual surgiriam os próprios deuses e a humanidade. Entre os Mbúá atuais, o mesmo autor reconheceu uma série de entidades espirituais, algumas ligadas aos estados de crise na vida guarani. O odjépotá seria o estado em que uma pessoa mistura-se com um bicho e passa a ser ao mesmo tempo gente-bicho para sempre; este ataca geralmente os pais logo após o nascimento de um filho ou as jovens durante a primeira menstruação. O yvydjá seria o "espírito da terra" que se pode apoderar das jovens no primeiro ciclo menstrual. Tem-se, ainda, o karaguá (arco-da-velha), o yvyrádjá ("espírito das árvores" que pode atacar as jovens que caminham no mato durante o primeiro ciclo menstrual), o ýdjá ("espírito das águas" que pode atacar as moças que tentam atravessar um rio no primeiro ciclo menstrual) e o itádjá ("espírito da pedra"). Para Schaden, no entanto, o animismo é peculiar aos Mbúá, já que não o teria encontrado em nenhum dos outros subgrupos guarani por ele visitados.

Certos animais também desempenham, algumas vezes, um papel interessante na cosmologia. Segundo Santos, os guarani acreditam num nhandu (ema ou Rhea americana) fantástico, vermelho, todo de fogo: o nhandu-tatá, guardião dos tesouros naturais que o solo esconde; este ser teria a capacidade de es-

nejar-se e lançar chamas rápidas e dançantes. Da mesma forma, os papagaios são considerados como símbolos de beleza e inteligência, existindo uma lenda que explica, ao seu modo, a separação geográfica entre os Guarani e os Tupi.

Este Universo repleto de espíritos tem sua equivalência, na crença guarani, numa concepção da natureza múltipla da pessoa. Cada homem podia ser "habitado" por duas, três ou quatro almas, sendo uma delas de origem sagrada. Ao lado desta, existiriam outras de origem animal ou proveniente dos mortos, geralmente nocivas, e que assaltavam o sujeito em momentos específicos (nascimento, puberdade, etc.). Outras almas suplementares acompanhavam as anteriores, desempenhando funções protetoras ou intermediárias no eterno combate que existiria, entre a alma sagrada e a alma animal. Desta forma, a imagem guarani da natureza humana esboça uma contradição entre o sagrado e o animal, sendo que todos os preceitos, tabus, orações e ritos que envolvem a vida do sujeito e da comunidade estão destinados a controlar a animalidade. Isto demonstra, segundo Héléne Clastres, que também entre os guarani a cultura aparece como marca do sobrenatural na Terra Imperfeita, como signo de uma eleição que separa os homens do mundo animal.

O importante aqui é que se detalhe, não os pormenores da crença animista dos guarani, mas sim as suas consequências práticas e ecológicas. Na opinião de Vara, o animismo

guarani gera uma visão dialética conflitiva de todas as coisas, a partir do que se criam os tabus, normas, orações e ritos que tendem a constituir-se num "sistema normativo prático" para a relação ecológica com o meio ambiente e para o funcionamento social harmônico. "Siempre se observa implícito en ellos la tendencia a preservar la naturaleza de toda destrucción excesiva y, en muchos casos, constituyen verdaderas reglas para el mejor aprovechamiento de los recursos. Además, a partir del animismo y para proteger a la comunidad de los malos espíritus, los mismos tabúes y ritos regulan y manipulan las conductas de los individuos y los grupos para conservar la red social y funcionalizarla correctamente en pos de logros precisos" 103 .

Isto não é exclusividade dos guarani; pode, mesmo, ser considerada marca inerente à Cultura. A estabilidade das sociedades tem como requisito básico as relações harmoniosas entre os sistemas sócio-culturais e os habitats e biomas nos quais eles existem. É o que se chama de Equilíbrio Ecológico, que deve ser entendido não de forma estática, pois os ecossistemas são dinâmicos e estão em constante mudança. Por mais paradoxal que pareça, a estabilidade de um sistema sócio-cultural exige, para sua manutenção, uma boa dose de inovação e criatividade. As sociedades e as culturas humanas devem ser sistemas abertos e inacabados, caso contrário estarão destinados ao desaparecimento.

Uma análise sobre as relações ecológicas das sociedades deve partir de uma pertinente compreensão do conceito de Ecossistema. Por Ecossistema entende-se um conjunto sistêmico de variáveis físicas, vegetais e animais inter-relacionadas. Põe-se o problema de saber até que ponto os homens podem ser considerados dentro ou fora deste conjunto, questão que é eminentemente histórica. Neste ponto, surge o contraste entre as percepções da sociedade civilizada, de um lado, e as da sociedade "arcaica", de outro. No geral, os homens "primitivos" - como também os guarani - sentem-se inseridos numa realidade física e cosmológica; homens, animais, plantas e pedras fazem parte de um mesmo conjunto orgânico. Não existem fronteiras radicais de separação ou de exclusão, e as iniciativas humanas são tidas como da mesma natureza de suas equivalentes nas esferas animais, vegetais ou dos fenômenos ambientais.

Ao contrário do que popularmente se imagina, a mentalidade arcaica está baseada num conhecimento detalhado do ambiente natural, o que explica seu sucesso em termos adaptativos. Mesmo utilizando-se de uma cosmologia animista, há uma experimentação e um conhecimento aprofundados dos homens primitivos, em relação ao seu habitat, e aos animais e plantas de que dependem para sua existência. Este conhecimento é originado de um acúmulo gradativo, da mesma forma como o é o conhecimento sobre os meios práticos, utilizados para o aproveitamento dos recursos. A constatação de existência de uma imen

sa amplitude de conhecimento empírico sobre o seu contexto na tural descarta, por si só, a falsa imagem dos índios guarani como bestas errantes nas florestas.

É neste quadro que se deve entender a importância das pessoas mais velhas e experientes nestas sociedades. Entre os guarani, os xamãs possuem um conhecimento sobre a natureza que, por diversas vezes, assombrou aos etnógrafos. Vara chega a qualificá-los de "profetas da Selva"; Lévi-Strauss refere, em "O Pensamento Selvagem", que os antigos guarani realizavam conselhos de tribos para discutir a natureza de uma espécie animal e classificá-la; os antropólogos que os estudam atualmente, atestam que o conhecimento dos xamãs sobre qualquer minúscula planta é quase inacreditável. Outro importante indicativo deste conhecimento desenvolvido é a própria classificação linguística do meio ambiente, na qual os recursos disponíveis, e a relações existentes, são expressas por meio de um vocabulário pertinente a seu modo específico de vida.

A percepção animista do Cosmos e o conhecimento detalhado da Natureza aparecem, lado a lado, como fatores explicativos básicos, para a conduta guarani de exploração dos recursos ambientais. Ao se referir sobre os guarani recentemente estabelecidos no litoral paulista, Ladeira tematiza a consciência, que estes grupos possuem, sobre a utilização dos recursos, em equilíbrio com a conservação e preservação das ma-

tas junto à Serra do Mar, pois dependem delas, como garantia de sua vida e de seu modo de ser:

"Para o Guarani, a vida, e tudo o que está diretamente relacionado com ela, é sagrada: o alimento, as plantas, o trabalho, a terra. A religiosidade que norteia toda a visão de mundo Guarani não permite que eles destruam ou retirem da Natureza mais do que o essencial, que plantem além do necessário para o consumo ou comercializem o excedente, que lutem ou usem de força, a não ser a espiritual, para defender suas terras, embora saibam que delas dependem para viver" 104.

Inegavelmente, tal conduta "ecológica" possui suas conseqüências econômicas, o que é aprofundado no próximo capítulo. Desde já, entretanto, pode-se antever uma das características intrínsecas ao arranjo econômico, em sociedades primitivas desta modalidade, que a subexploração dos recursos produtivos disponíveis. Neste ponto, a sociedade guarani difere drasticamente das sociedades civilizadas contemporâneas, na medida em que estas últimas, possuem como ideal econômico supremo, o máximo produtivo. Avaliações quantitativas da capacidade econômica, estudadas em grupos nativos contemporâneos, têm demonstrado que "...la producción real es sustancialmente inferior a las posibilidades del suelo" 105, no que os guarani não parecem divergir. A partir da perspectiva da subprodução é que se deve analisar os documentos jesuíticos, sobre o início do processo reducional, nos quais os guarani foram sistematicamente descritos como, economicamente indolentes e avessos aos trabalhos produtivos. Boa parte da bibliografia

secundária que trabalha sobre o tema reproduz, inadvertidamente, o julgamento dos missionários, sem perceber que: primeiro, os jesuítas eram representantes de sociedades, nas quais, o pensamento utilitarista estava tornando-se dominante (a Companhia de Jesus cumpriu um papel importante neste sentido); e, segundo, os guarani vinham de uma arranjo sócio-cultural, no qual, a atividade produtiva tinha outro significado.

A análise econômica dos guarani, deve procurar uma distância razoável dos estreitos parâmetros formulados pela Economia Clássica. Como advertiu Malinowski, a forma como as sociedades primitivas produzem seus bens de primeira necessidade, os armazenam e manejam, rodeando-os de crenças mágicas e religiosas, "... plantean problemas sobre la relación entre el hombre y el medio que tienen cierta importancia para la filosofía económica" ¹⁰⁶. Neste sentido, a prática econômica das sociedades guarani, surge, bastante mais condicionada pela busca consciente de um equilíbrio com o meio ambiente, do que a conduta típica das sociedades ditas desenvolvidas.

NOTAS

- 1 Segundo Sunkel e Paz, 1975: 16. As do terceiro tipo são qualificadas por Sunkel e Paz enquanto "áreas vazias".
- 2 Cardoso, 1975: 66. Neste sentido, Ciro F. Cardoso aponta para a diversidade nas formas de ocorrência dos contatos entre as frentes de expansão européias e as sociedades indígenas da América, colocando como fatores condicionantes desta diversidade as diferenças nas formações sócio-culturais indígenas, os diferentes momentos de contato em função de seu posicionamento geográfico, as variadas formas de ocorrência da conquista colonial, dentre outros. Veja-se Cardoso, 1975: 72.
- 3 A expressão é de autoria de Darcy Ribeiro, que a utiliza para a compreensão de um dos momentos de sua linha de evolução histórico-social (veja-se, por exemplo, Ribeiro, 1975: 78).
- 4 "Lo que nos ha enseñado la antropología es a reconocer la inmensa variedad de los diferentes modos de producción y de las diferentes formas de sociedad que existen bajo la rúbrica de 'sociedades primitivas ou sociedades campesinas'. (...) La noción de un estadio homogéneo y poco diferenciado, bautizado 'comunismo primitivo', a través del cual habrían pasado todas las sociedades, no resiste al examen" (Godelier, 1978a: 127). Sunkel e Paz, 1975: 15-16, ainda permanecem numa classificação genérica.
- 5 Veja-se Brochado, 1977: 23.
- 6 Veja-se Schmitz, 1985a: 7. Este sistema também é denominado de corte e queimada ou sistema de roças; este sistema

é abordado mais detalhadamente no ítem referente à horti-
cultura guarani. Brochado, 1977: 23, refere-se, portan-
to, a "horticultura itinerante de derrubada e queimada".
Neste sentido, a designação "agricultura" deve ser toma-
da com muita reserva quanto utilizada quase como sinôni-
mo de sistema de coivara.

- 7 Brochado, 1977: 24 e 26.
- 8 Veja-se, por exemplo, Bertoni, 1922: 125, além de Sus-
nik, 1979-80: 9-10.
- 9 Veja-se Montoya, 1876: Coluna 297. Na realidade o desig-
nativo para guerreiro é guarinihára. Veja-se também Fur-
long, 1962: 71.
- 10 Susnik, 1979-80: 9. Veja-se também Cruz, 1986: 62-3.
- 11 Bertoni, 1922: 59. Para o autor, estas variações cultu-
rais explicam-se em função das variações das condições
naturais de cada meio ambiente específico.
- 12 Tenha-se como exemplo Ruiz de Montoya, que, no estabele-
cimento da Redução de Nossa Senhora dos Reis, comenta:
"... de várias nações de índios com a diversidade de
suas línguas, ainda que todos se entendam através da co-
mum, a guarani" (Montoya, 1985: 185). Veja-se Bertoni,
1922: 69.
- 13 Bertoni, na página 69, refere que estas populações eram
submetidas, quando conquistadas pelos guarani, "...a ser-
vaje, o 'esclavitud'...". Sobre a dificuldade de diferen-
ciação entre Guaranis e Guaranizados veja-se mais adian-
te (Bertoni, 1922: 135).

- 14 Susnik, 1979-80: 10; Bertoni, 1922: 86; e Porto, 1954: 49. Veja-se também Monteiro, 1984: 25.
- 15 Castro, 1986: 106-8.
- 16 Bertoni, 1922: 71. Quem desejava escrever algo sobre a América devia dirigir-se à Espanha e solicitar licença do Conselho das Índias, sendo estas licenças muito demoradas de se tornarem efetivadas. O sentido desta lei, ainda segundo o autor, era proteger as riquezas dos domínios hispânico-americanos da competição com nações rivais. Ela vigorou durante todo o período colonial, sendo retificada somente em 11 de abril de 1805. A possibilidade da documentação é trabalhada por Meliá, 1986a: 96, e por Clastres, 1978: 19.
- 17 Meliá, 1986a: 97. "La realidad Guaraní es vista no tanto en sí, quanto en contraste con el ideal de hombre político y humano, que es de hecho el hombre 'reducido'" (Meliá, 1986a: 98).
- 18 Meliá, 1986a: 98. Um típico exemplo desta forma de julgamento são os comentários que surgem em Conquista Espiritual de Montoya. Quando da fundação de um povoado no Província de Tayaoba, este missionário relata:
- "Fundamos ali uma povoação de 2.000 vizinhos e de cova de feras, em que nunca se haviam visto senão bebedeiras, desonestidades, inimizades, mortes, banquetes de uns pelos outros ou canibalismo. Eram como que capitaneados pelo demônio, de cuja doutrina procediam tais consequências" (Montoya, 1985: 124).

19 Veja-se, por exemplo, Furlong:

"El abandono absoluto de todo esfuerzo mental, la dejadez y ociosidad de innúmeras generaciones, los vicios in veterados al través de centurias, el medio ambiente salvaje en el que habían nacido y vivido, y otros muchos factores concurrentes, habían degradado al indio de tal suerte que era humanamente imposible elevarle de golpe al plano de lo normalidad europea" (Furlong, 1962: 73).

O mais incrível é que, para este autor, "...el indio es hoy lo propio que era hace siglos". Neste ponto, Furlong nada mais faz do que reproduzir os preconceitos de missionários da época, sem qualquer análise crítica (ele próprio cita as opiniões do Padre Cordiel, do Padre Lozano e do Padre Luis Escandón para postular uma "debilidad mental" e uma "falta de resolución y firmeza"). Desde a década de vinte do presente século, Bertoni já advertia para a necessidade de se depurar os documentos das idéias preconcebidas sobre os grupos guarani (Veja-se Bertoni, 1922: 12).

20 Meliá, 1986a: 99-100.

21 Meliá, 1986a: 93. Sobre o "modo de ser" na documentação, veja-se página 103.

22 Kern, 1985a: 23. Bertoni, 1922: 18.

23 Meliá, 1986a: 107, 108 e 109.

24 Já se deveria ter ultrapassado a etapa antropológica de se considerar as sociedades e as culturas primitivas como sistemas fechados:

"As sociedades ditas tradicionais, assim como as outras, nunca estão 'feitas', mas estão continuamente em processo de engendramento. Elas se constroem segundo as três dimensões convencionais do tempo: um passado que a fundamenta e valida, um presente que atua pelas práticas codificadas dos atores sociais, um futuro que se anuncia como um perigo para a pura e simples reprodução social"(G. Balandier citado por Telles, 1984: 33).

- 25 Segundo Meliá, 1986b: 132. Esta Ânuia apresenta informações sobre o modo de fazer as roças, as vivendas comunais, a poligamia, o tipo de caça existente, os tipos de animais, etc.
- 26 Montoya escreveu páginas carregadas de um profundo sentido antropológico, como Tesoro de la Lengua Guaraní (1639) ou a parte dedicada aos nomes de parentesco que surge em Catecismo de la Lengua Guaraní (1640). Montoya, 1876 e Meliá, 1986a: 95.
- 27 Veja-se Montoya, 1876: colunas 4 e 467. A variante teko katu parece surgir no contraste com o processo reducional, na medida em que Montoya apresenta-a como utilizada para designar os "selvagens que vivem como animais", o que leva a concluir que a vida selvagem é identificada como livre e boa. É pertinente a análise que Meliá realiza da semantização colonial desta expressão, a qual passa a ter um sentido pejorativo fruto de ideologização (veja-se Meliá, 1986a: 102, 103 e 108). Meliá, 1986d: 46 propõe temas de uma etnografia guarani do Tape.

28 Meliá, 1986a: 97. Um exemplo simples, mas ilustrativo, surge no capítulo de A Conquista Espiritual em que Montoya escreve sobre o martírio dos religiosos da Companhia de Jesus. Num certo momento, o autor reproduz o discurso de um "índio mau, apóstata da fé", partidário do grande cacique Neçu. Este discurso inicia assim:

"Vejo que se vai perdendo a liberdade antiga de se andar por vales e selvas! É porque estes sacerdotes estrangeiros nos amontoam um povoados. Isto não se faz em nosso bem, mas para que ouçamos uma doutrina tão oposta aos ritos e costumes de nossos antepassados" (Montoya, 1985: 197).

29 Os estudos etnográficos mais sérios sobre os guarani são os seguintes: segundo Meliá, 1986a: 100 (nota 19), Nimuendaju (1914 e 1978), Cadogan (1959 e 1971). Schaden (1954) e Meliá-Grünberg (1976). Veja-se também o levantamento realizado por Castro, 1986: 99-105.

30 Susnik, 1979-80: 12. É interessante se ter em conta que a "Avá-idad" é etnocêntrica, a partir da qual as populações não-Avá são denominadas "guayá-guayaná-guañaná".

31 Meliá, 1986c: 122; Clastres, 1978: 11.

32 Schaden, 1974: 38. Veja-se, também, Borelli e Luz, 1984: 17; Castro, 1986: 26.

33 Castro, 1986: 26. O autor refere-se ao sentimento de "paixão pela exterioridade". Este mesmo movimento de caráter social teria como seu equivalente a nível psicológico o "...método Tupi-Guarani de (des-)construção da

pessoa..." (p.27). Entre os Tupi-Guarani é genérica a constatação antropológica do "excesso ou suplementaridade do discurso cosmológico em relação à organização social" (p.24).

- 34 Clastres, 1978: 55. Também página 90.
- 35 Kern demonstra o quanto é importante, na análise histórica missioneira, levar-se em conta os resultados da pesquisa arqueológica, na medida em que amplos setores da vida indígena (nos povoados ou fora deles) não aparecem nos registros escritos, para surgirem evidenciados somente pela arqueologia (Kern, 1985b: 29). Sobre a importância da pesquisa arqueológica para o processo histórico missioneiro e na sociedade atual veja-se Kern, 1985c e Kern, 1985d.
- 36 Brochado, 1984: 565. Neste seu trabalho o autor procura demonstrar a coindidência de dados etno-históricos com a distribuição dos dados arqueológicos: "... o modelo aqui apresentado localiza arqueologicamente todos os grupos indígenas mais importantes até o tempo da Conquista" (p.566). Brochado também opera com modelos onde os dados arqueológicos são mais completos. Segundo, por exemplo, Schmitz, "há uma ligação inegável entre os Guarani históricos e os reconstituídos através da arqueologia" (Schmitz, 1985b: 06).
- 37 A diferença entre a designação lingüística e a arqueológica foi adotada como Tupi-Guarani (com hífen) para a

língua e Tupiguarani (sem hífen) para a cerâmica. Brochado, 1974: 24. Veja-se também Ferrari, 1983: 7.

38 A arqueologia demonstra com sua pesquisa a existência de particularidades regionais na cultura material geral de uma Tradição. Em termos sintéticos, estas particularidades são originadas a partir de processos singulares, mas também paralelos, de adaptações regionais e micro-regionais de grupos de mesma origem histórico-antropológica. Por isto, a arqueologia utiliza o recurso de classificar as evidências em agrupamentos de maior a menor abrangência (Tradições, Sub-Tradições, Fases).

39 Castro, 1986: 107.

40 Kern, comunicação pessoal, dia 26 de março de 1986. Sobre a importância teórico-metodológica da interdisciplinaridade história-arqueologia-antropologia, veja-se a argumentação apresentada no capítulo anterior do presente estudo.

41 Godelier, 1978a: 129.

42 Sahlins, 1983: 28. O autor apresenta o sistema tribal como um gráfico de círculos concêntricos de parentes.

43 Meillassoux, 1982: 264. O autor refere-se à comunidade também como "célula social tradicional".

44 Estas características são apontadas por Godelier numa síntese que faz do estudo de Sahlins sobre as sociedades tribais (Godelier, 1978b: 210-11). Na realidade, Godelier critica algumas colocações de Sahlins por serem de-

masiadamente genéricas, ainda mais tendo-se em conta que desde algum tempo "...el término 'tribu' está en crisis manifiesta" (Godelier, 1978b: 199). Este conceito está sendo, atualmente, submetido a uma forte crítica, já que parece difícil encontrar nele uma realidade "substancial" unificada pelos costumes, língua, etc. (Godelier, 1978c: 38, nota 37). A interessante conclusão a que chega este autor, quando analisa a crise do conceito "tribo", é que não se trata somente de um conceito, "...sino que la crisis es ni más ni menos que la de los fundamentos y los métodos empíricos de la antropología y de las ciencias sociales" (Godelier, 1978b: 200). A mesma dificuldade na aplicação do conceito "tribo" ocorre em relação aos grupos guarani. Veja-se Clastres, 1982: 106 e 109; Sahlins, 1983: 13 e seguintes; Clark, 1985: 112.

45 Como o propõe Castro, 1986: 26. Veja-se, também, a nota 24 do presente capítulo. Clark, 1985: 12.

46 Segundo Leach, Malinowski revelou que os costumes dos primitivos, por mais exóticos que possam parecer, "...forman parte de un sistema por el cual los miembros de la tribu primitiva mantienen su sociedad de forma viable" (E. Leach na Introdução ao livro de Malinowski, 1977: 12). Veja-se, por exemplo, o primeiro capítulo do Tomo primeiro de A cultura brasileira, onde Azevedo faz um apanhado sobre as diversas acepções do termo. Castro, 1986: 111 (nota 15); Sahlins, 1979: 10; e Telles, 1984:

23.

47 Polanyi, citado por Valensi, 1978: 16. Valensi trabalha detidamente com esta definição, demonstrando sua riqueza no apresentar a realidade processual e institucional da economia. A maior crítica que se deve realizar ao formalismo na antropologia econômica é a aplicação irrestrita de categorias atuais, referentes às relações sócio-econômicas das sociedades desenvolvidas do Ocidente capitalista ou socialista, projetadas sobre as sociedades tradicionais ou primitivas (Godelier, 1978c: 57). Esta projeção faz valer, para além de sua realidade original, a lei da "insuficiência de recursos naturais", a qual é o ponto de partida de toda economia de mercado. Assim, "la escasez es el juicio dictado por nuestra economía y, por lo tanto, también el axioma que rige nuestra Economía: la aplicación de medios insuficientes frente a fines alternativos para obtener mayor satisfacción posible en determinadas circunstancias" (Sahlins, 1977: 17). No entanto, este economicismo na análise das sociedades tradicionais deve ser superado pela perspectiva de que, "desde los medios hasta los fines, la 'economía' es concebida como un componente de la cultura más que como un tipo de acción humana, como el proceso de la vida material de la sociedad más que como un proceso de satisfacción de necesidades de comportamiento individual. Nuestro objeto no es analizar a los capitalistas, sino comparar culturas. Re-

chazamos la perspectiva comercial históricamente bien de terminada" (Sahlins, 1977: 203-4, nota 1. Os grifos são do autor).

48 Sahlins, 1979: 9. Aos mais apressados, que costumam acusar um "idealismo" nesta forma como Sahlins apresenta o problema, recomenda-se que tenham a paciência de ler atentamente as páginas dedicadas pelo autor ao esclarecimento de sua proposta. A não ser que se tenha limitação na capacidade de entendimento, é clara a postura do autor na busca de superação da "...endêmica antinomia ocidental de um sujeito sem mundo em confronto com um objeto sem pensamento, arraigada oposição entre espírito e matéria onde 2500 anos de filosofia desenham a linha da realidade em todas as posições concebíveis" (Sahlins, 1979: 10).

49 Malinowski, 1977: 20; Santos e Lucas, 1982: 248.

50 Santos e Lucas, 1982: 249. Os autores acrescentam:

"Para o Homo oeconomicus dos clássicos estes comportamentos são irracionais e frequentemente considerados anti-economicos, o que apenas acentua a oposição entre duas grandes formas de governação da riqueza" (p.249).

51 Sahlins, 1977: 91. Neste sentido, a economia apresenta-se somente como "un aspecto de las cosas". Godelier adverte para o fato de que, apesar de não se constituir num setor afastado das outras esferas da realidade sócio-cultural (como nas nossas sociedades atuais), a "econo-

- nia" está presente desde os estágios mais remotos da humanidade (Godelier, 1978c: 57). Veja-se Kern, 1982b: 39 e Sahlins, 1977: 203 (Nota 1).
- 52 Sahlins, 1977: 203 e Meillasosoux, 1982: 264.
- 53 "Um modelo heurístico histórico deve imaginar as partes deste todo em estudo interagindo entre si, numa interação 'intra-sistemática'. Esta interação dos subconjuntos de fatos deve ser imaginada de forma dialética e não mecanicista. Mesmo variando o ritmo e a intensidade da relação, imagina-se a causalidade contínua provocando mudanças e reajustes nas partes componentes do todo. E é da ênfase causal dada a determinados setores desta totalidade que se originam muitas das teorias da História. (...) No estado atual da evolução da Ciência Histórica sabemos que atribuir maior causalidade a um determinado setor - o econômico, ou o ideológico - é apenas uma questão de ênfase analítica, nunca um dogma de fé" (Kern, 1982a: 64).
- 54 Meliá, 1986e: 79. Veja-se Schaden, 1974: 25 e Schmitz, 1985b: 07.
- 55 Brochado, 1975: 137; Kern, 1985b aponta a necessidade de levantamento das especificidades das adaptações culturais, enquanto Ribeiro executa este levantamento no Vale do rio Pardo (Ribeiro, 1981: 19).
- 56 Kern, 1982c: 154.
- 57 Malinowski, 1977: 30-1.
- 58 Clark, 1985: 103. Veja-se os comentários do autor sobre a escolha de alternativas na página 79. Godelier, 1978a: 81-2.

- 59 Darcy Ribeiro, por exemplo, recai neste erro (Ribeiro, 1975).
- 60 Sahlins, 1977: 47.
- 61 Muitos autores e obras tematizam este assunto. Veja-se, basicamente, Brochado, 1984 (páginas 352 e seguintes, 564, 571, 572, 573, etc.; além das figuras 21 e 22, páginas 557 e 559); Susnik, 1979-80: 11-12; Schmitz, 1985b: 11-12; Vara, 1985: 10; e Castro, 1986: 83.
- 62 Brochado, 1984: 565, 566 e 573.
- 63 Susnik, 1979-80: 11.
- 64 Esta é a opinião de Chaunu: 1969: 18. Veja-se Brochado, 1984: 392.
- 65 Brochado, 1984: 397; Vara, 1985: 4.
- 66 Veja-se Susnik, 1979-80: 10; Schmitz, 1985b: 23-24; Halbert, s/d: 15. Sobre o poder de regeneração da floresta, veja-se, mais adiante, quando se tematiza a horticultura.
- 67 Veja-se Tassone, 1980: 66-7; Brochado, 1984: 321.
- 68 Brochado, 1984: 321, 325, 327, 330, 360 e 365.
- 69 Brochado, 1984: 372 e seguintes.
- 70 Veja-se, por exemplo, Brochado, 1975: 80,81,130 e 131, e Schmitz, 1985b: 12 e seguintes.
- 71 Veja-se Schmitz, 1985b:13 e 14; Ferrari, 1983: 5, 6 e 111; Schmitz, 1985c: 48; Ribeiro, 1981: VIII e seguintes
- 72 Veja-se Brochado, 1975: 139; Brochado, 1984: 404; Clastres, 1978: 56, 59, 67 e seguintes; Meliá, 1986a: 107;

- Meliá, 1986e: 71, 74 e 76; Meliá, 1986f: 56; Schmitz, 1985c: 45; Susnik, 1979-80: 10, 16 e 21; Vara, 1985: 10 e 13.
- 73 Montoya, 1985: 67.
- 74 Meliá, 1986e: 71.
- 75 Vara, 1985: 13.
- 76 Veja-se Brochado, 1984: 374, 375 e 390; Clastres, 1978: 57 e 58; Freitas, 1983: 34; Haubert, s/d: 151; Montoya, 1985: 53, 118, 119 e 121; Schmitz, 1985b: 23; Susnik, 1979-80: 10, 12, 13, 14, 15, 23 e 24; Vara, 1985: 6 e 10
- 77 Um exemplo surge no comentário de Porto, 1954(I): 121.
- 78 Veja-se Susnik, 1979-80: 14.
- 79 Schaden, 1974: 11-12.
- 80 Montoya, 1985: 53. Sobre a entrada na Província de Tayaq ba veja-se as páginas 118 e seguintes.
- 81 Veja-se Brochado, 1984: 310, 332 e 350; Clastres, 1978: 8; Fibge, 1980; Furlong, 1962: 70; Susnik, 1979-80: 9.
- 82 Veja-se Fibge, 1977: 1, 29, 30, 31, 81, 82, 86, 88, 89, 94, 95, 100, 101, 103; Fibge, 1980; Leitão, 1980: 441, 442, 445, 446; Lindman e Ferri, 1974: 5, 6 e 7; Maixner e Ferreira, 1976; Maixner e Ferreira, 1977/1978; Nirmer, 1977: 35, 73 e 74; Rambo, 1956: 57, 58, 73, 74 e 76; Souza, 1978: 15 e 25. Os dados trabalhados nesse item referem-se basicamente a parte oriental da Bacia Platina, sendo um pouco deficiente no que tange aos dados concernentes ao seu lado ocidental.

- 83 Souza, 1978: 25.
- 84 Veja-se Fibge, 1977: 81; Kern, 1982c: 182.
- 85 Leitão, 1980, a partir da página 442, apresenta os diferentes critérios já utilizados na divisão interna da Sub região Brasileira, justificando, ao final, sua opção pelas cinco Províncias, porque esta foi sua proposta formulada desde 1935 (Leitão, 1980: 445). O mapa zoogeográfico reproduzido por Kern (1982c: 198), a partir de Fittkau, apresenta limites distintos dos estipulados por Leitão para as Províncias. Naquele mapa a zona Tupi é delimitada bem mais segundo os critérios dos "distritos" propostos por Cabrera e Yepes, além do que a Província Guaraní de Leitão inclui a Bacia do Prata até sua foz, enquanto que o mapa de Fittkau não o faz.
- 86 Veja-se Bertoni, 1922: 59-68; Castro, 1986: 106; Ferrari, 1983: 109-111; Haubert, s/d: 94; Meliá, 1986g: 18; Schaden, 1974: 1; Susnik, 1979-80: 9-10; e Vara, 1985:6.
- 87 Bertoni, 1922: 61. O autor faz uma análise muito determinista entre as variações das condições ambientais na região platina e a variação da índole das "nações" guarani.
- 88 Veja-se Brochado, 1975: 110-113, 138 e 139; Brochado, 1984: 257-259; Clastres, 1978: 73; Ladeira, 1984; Kern, 1982b: 39; Meliá, 1986a: 104, 105, 106, 166, 167; Montoya, 1985: 40, 41, 225; Nadal de Masi e Schmitz, 1985:11; Ribeiro, 1981: 33, 124; Schaden, 1974: 25, 72 e 73;

- Schmitz, 1985b: 6, 15; Schmitz, 1985c: 49; Susnik, 1979-80: 16-19, 24, 25, 107; Vara, 1985: 7.
- 89 Susnik, 1979-80: 19.
- 90 Meliá, 1986a: 104.
- 91 Schaden, 1974: 72-3.
- 92 Meliá, 1986a: 105.
- 93 Na página 225 da edição de 1985, Montoya relata o caso de um ancião que teria caminhado quarenta léguas até a redução de Santa Ana para ser catequizado e receber o batismo: "Com segurança atravessou a terra dos infiéis, cujo costume é o de matarem aos de fora ou 'estrangeiros'" (o grifo é nosso).
- 94 Susnik, 1979-80: 17-18.
- 95 Brochado, 1975: 138-9.
- 96 Ribeiro, 1981: 125.
- 97 Veja-se Arambourg, 1976: 167-169; Brochado, 1984: 401; Bruxel, 1959: 105; Castro, 1986: 25 e 109; Clark, 1985: 77, 103, 104 e 109; Clastres, 1978: 92 e 93; Furlong, 1962: 78; Godelier, 1978a: 82; Ladeira, 1984: 133; Malinowski, 1977: 10 e 20; Meliá, 1986a: 98 e 99; Meliá, 1986 f: 55, 56; Montoya, 1985: 55; Porto, 1954i: 80; Ribeiro, 1981: 128 e 129; Romano, 1973: 58; Sahlins, 1977: 56, Santos, 1979: 19 e 246; Santos e Lucas, 1982: 202, 205 e 206; Schaden, 1974: 83-88 e 110; Schmitz e Brochado, 1981: 155; Vara, 1985: 16, 18, 20 e 21.

- 98 Schmitz, 1985b: 14. Esta colocação é feita pelo autor num contexto que dá margem a que se a considere como vá lida para todo o Rio Grande do Sul, o que não é bem ver dadeiro.
- 99 Brochado, 1984: 401.
- 100 Maeder, 1984: 139.
- 101 O animismo foi definido inicialmente por E. B. Tylor em 1871, a partir do que sofreu uma série de redefinições. A crítica mais pertinente é a que aponta o intelectua- lismo subjacente a noção de "alma" formulada como base do animismo. De forma bastante genérica, entende-se por animismo "... a crença de que não só os seres humanos, mas também os animais e os objetos inanimados atuam me- diante espíritos que lhes emprestem volição e propósi- to, ..." (Herskovits, 1963, Vol.2, Tomo 1, pág.142). Ainda que não seja aprofundado aqui, é fundamental reali- zar um estudo que analise mais detalhadamente as parti- cularidades da crença animista guarani, observando em que medida ela corresponde ou não ao modelo formulado na Antropologia.
- 102 Montoya, 1985: 195.
- 103 Vara, 1985: 21.
- 104 Ladeira, 1984: 133.
- 105 Sahlins, 1977: 56.
- 106 Malinowski, 1977: 20.

4 - Delimitação das atividades econômicas e pré-econômicas, da tecnologia e do sistema econômico nas sociedades guarani originais.

Este capítulo tematiza os aspectos centrais relacionados à técnica e à economia dos grupos guarani pré-coloniais. No primeiro momento, realiza-se o estudo das atividades econômicas desenvolvidas na horticultura de floresta. Inicia-se com uma abordagem sobre as formas de realização do cultivo, descrevendo seus passos técnicos (corte, queimada, etc), sua maneira de organização (divisão sexual no trabalho, etc.), os produtos cultivados, o ciclo anual, seu índice de capacidade de sustento, e outros temas. Na segunda parte, analisa-se as atividades pré-econômicas, de complementação do cultivo, responsáveis pela obtenção de recursos alternativos necessários à existência e perpetuação das sociedades guarani. Neste momento, a coleta, a caça e a pesca são consideradas como setores básicos no fornecimento proteico e no abastecimento de matérias-primas aplicadas à criação da cultura material. Assim, apresenta-se um esboço do grande potencial de recursos, florísticos e faunísticos, típicos do ambiente selvático onde existiam os guarani, bem como, algumas referências sobre as técnicas e práticas utilizadas para obtê-los.

A terceira parte do capítulo analisa a tecnologia tradicional dos guarani. Partindo de uma definição antropológica mais ampla de técnica, aborda-se alguns aspectos teóri-

cos que permitem uma melhor caracterização da tecnologia em grupos horticultores. Com o aproveitamento dos recursos e informações, advindos tanto da analogia etnográfica, quanto das referências etno-históricas e dos dados da pesquisa arqueológica, procura-se delimitar a tecnologia guarani: a tecelagem, o artesanato, a navegação, o aparato instrumental e bélico (indústrias lítica, óssea, cerâmica e de madeira).

A quarta e última parte do capítulo aborda o sistema econômico das sociedades guarani. Utilizando-se das contribuições interpretativas da Antropologia Econômica, faz-se uma caracterização inicial do sistema de produção doméstico e de consumo doméstico e aldeão nestas sociedades. Para isto, relaciona-se temas como o grupo doméstico guarani, a divisão de trabalho, a organização parental e cooperativa de produção, a fragmentação econômica e a anarquia política típicas da modalidade doméstica de produção, a subprodução deste sistema, dentre outros. No segundo momento, analisa-se a relação entre a modalidade doméstica de produção guarani e os mecanismos econômicos de Reciprocidade e Redistribuição, definidos através da lógica do "dom". Neste ponto, a esfera econômica é entendida em inter-relação com fatores de ordens política e social, configurando a impropriedade de análises econômicas que ocorrem sem a consideração da totalidade sistêmica sócio-cultural

4.1 - Horticultura guarani.

Nesta parte, aborda-se temas vinculados à caracterização da atividade de horticultura, entendida enquanto setor básico, de produção econômica, dos guarani. Partindo da compreensão do que é horticultura, a análise desenvolve-se relacionando temáticas, como a devida delimitação da quantidade relativa de trabalho exigida em sociedades de cultivo e como a compreensão do cultivo guarani pela utilização da coivara (configurando o sistema de roças). Além disto, procura-se estudar os elementos mais marcantes da organização social da produção e do cultivo, relacionando os vegetais cultivados, o ciclo do ano produtivo e os conhecimentos técnicos, importantes neste setor. Finaliza-se com a tentativa mais teórica de demonstrar a possibilidade de se encontrar um índice da capacidade produtiva deste sistema de cultivo, a partir do que se pode apresentar o caráter subprodutivo inerente à organização do cultivo pela coivara. Na medida do possível, realizou-se um levantamento de termos lingüísticos no Vocabulário de Montoya, os quais permitiram enriquecer a análise (não tanto quanto se podia esperar) com algumas categorias simbólicas próprias da Língua Guarani colonial ¹.

Em termos gerais, a economia guarani está baseada no cultivo de carboidratos, sendo complementada pelas atividades de caça, pesca e coleta (responsáveis principais pelo abastecimento proteico). Este cultivo realiza-se de forma pe-

culiar, não podendo ser confundido com o que se conhece por agricultura. Certas abordagens simplificadas costumam contrapor as sociedades de caça (paleolíticas) às sociedades produtoras de alimento (neolíticas), sem demonstrar que existem inúmeras possibilidades intermediárias entre estes dois tipos ideais.

O fato de os guarani utilizarem-se de uma prática de cultivo não basta, por si só, para os caracterizar como grupos economicamente neolíticos. A iniciar pelo próprio conceito, a economia neolítica é uma abstração. Por outro lado, existem graduações possíveis, e a adoção do cultivo não deve ser confundida, por exemplo, com a adoção de uma vida sedentária. Algumas formas de cultivo, como a praticada pelos indígenas guarani, exigem uma espécie de nomadismo aos seus praticantes. Ainda hoje, em muitas áreas da Ásia, África e América do Sul, o cultivo é praticado pela abertura de uma clareira na floresta ou na mata, na qual são plantados os vegetais (com uma enxada ou mesmo uma vara rudimentar) que fornecerão uma colheita. Este terreno é aproveitado ano após ano sem descanso ou adubação, até que o rendimento declina pelo esgotamento dos nutrientes do solo. Neste momento, uma nova área de mata é derrubada, e o processo se repete. Num tempo relativamente curto, toda a terra próxima a um aldeamento foi aproveitada, e o grupo humano nele estabelecido vê-se obrigado a se deslocar em busca de uma nova área para fixar o aldeamento. Pelas suas características semelhantes a de uma horta, esta forma

primitiva de cultivo é denominada de horticultura.

Ainda que o esgotamento do solo seja um fator importante para explicar estes deslocamentos freqüentes, não se deve negligenciar outros fatores condicionantes, como o gradativo desaparecimento de animais de caça devido à presença humana (matando ou afugentando).

Em relação à capacidade de ter auto-suficiência econômica, os grupos guarani reproduzem o modelo econômico típico das sociedades neolíticas. Uma comunidade produtora de alimentos não depende de qualquer modalidade de importações para suprir as necessidades da vida. Produz e obtém todo o alimento e toda a matéria-prima que necessita; cria todo o equipamento técnico e material exigido. Esta auto-suficiência econômica não é sinônimo, entretanto, de isolamento. A particularidade de comunidades regionais é uma verdade para o neolítico, mas ela é acompanhada (as evidências arqueológicas o demonstra) por uma interrupção freqüente no isolamento de cada comunidade. Segundo Childe, o mundo neolítico não é uma dispersão de unidades, mas uma cadeia contínua de comunidades em contatos repetidos e irregulares.

Outro ponto a ser revisto na abordagem evolucionista do neolítico, condiz com as críticas de Godelier e Sahlins sobre a inexatidão do postulado de que o neolítico representou um progresso na diminuição da quantidade de trabalho per capita requerido para a produção da subsistência. Há a ne

cessidade de contrariar a fórmula tradicional de que somente no neolítico teria surgido o ócio. As evidências etnográficas sugerem que a quantidade de trabalho/pessoa aumenta em direta proporção com a evolução da Cultura, e a quantidade de tempo livre diminui. De igual forma, deve-se criticar a noção de que o neolítico representa um avanço tecnológico importante sobre o paleolítico; em ambos os casos, o conhecimento necessário à sobrevivência é equivalente, sendo que a técnica materializada do neolítico não representa qualquer diminuição da energia mecânica realizada pela musculatura humana à produção.

O cultivo guarani executa-se pelo sistema de corte e queimada, também chamado Coivara, sistema de Roças ou chácara. Na Língua Guarani colonial, a área de cultivo é designada pelo termo cog². Os passos de desenvolvimento deste sistema são:

- a) derrubada das árvores de uma área florestal, utilizando machados de pedra polida em forma de cunha e a parte larga menos espessa;
- b) amontoamento dos galhos para sua secagem ao sol;
- c) queimada das folhas e dos ramos menores, sobrando mais ou menos intactos os troncos mais grossos;
- d) plantio executado entre tocos, troncos e galhos semi-carbonizados (atividade feminina realizada com uma estaca ponteaguda que serve para afrouxar a terra);
- e) limpeza manual e proteção das mudas cultivadas;
- f) colheita.

Todos estes passos demonstram que este cultivo é uma operação sistemática, que se realiza não só de forma técnica, mas também cerimonial.

Em alguns documentos, aparece descrito o processo de horticultura praticado pelos grupos guarani. Tanto o Padre Sepp quanto Blanco descreveram a preferência dos guarani pelo cultivo em áreas de mato, as quais possuem boa fertilidade e umidade, além de proteção formada pela copa das árvores. Referiram também a derrubada e a queima, sendo as sementes depositadas sob as cinzas que funcionam como adubo. Antônio Sepp descreveu, mesmo, a forma de semeadura, na qual, com uma acha ou taquarinha fazia-se um burado de meio dedo no chão, depositando nele três ou quatro grãos das plantas desejadas. A seguir, os grãos eram, com o pé, cobertos de cinza, e ao cabo de três ou quatro dias iniciava-se a brotação. Num mesmo espaço eram espalhadas várias qualidades de sementes. O tamanho da roça era em conformidade ao número de famílias, já que para cada uma delas era designado um pedaço distinto para ser cultivado.

Em um tempo relativamente curto ocorria o esgotamento do solo neste tipo de cultivo. Segundo algumas referências, três anos; segundo outras, cinco ou seis. Assim, o local era abandonado, em vista da diminuição da produção e pela invasão de ervas daninhas. Realizava-se, então, a abertura de uma nova roça mais adiante. Neste período de abandono, a macega voltava a crescer e, a médio prazo, a floresta podia ressurgir com seu antigo vigor. Sem dúvidas, o período de descanso necessário para o reestabelecimento da fertilidade é várias vezes maior do que o tempo gasto no cultivo. Isto obrigava a que as comunidades horticultoras, se quisessem permanecer no mesmo lu

gar, possuísssem sempre em reserva uma zona várias vezes superior àquela que estivesse sendo cultivada. Isto geralmente não acontecia com os guarani.

Não se deve, entretantes, imaginar que a recuperação da fertilidade do solo florestal levasse um tempo muito prolongado. Rambo realizou estudos neste sentido, formulando momentos sucessivos de recuperação da vegetação, em locais onde a floresta subtropical da Serra Meridional do Planalto (Rio Grande do Sul) foi derrubada para cultivo. Segundo suas observações, este estudioso coloca que a recuperação do mato em locais abandonados pelo esgotamento do solo segue as seguintes fases: 1ª) a vegetação maior é o vassoural (Baccharis dracunculifolia é predominante - vassoura comum do tipo xerófilo e fortemente aromática); 2ª) no meio do vassoural cresce, em gigantescas touceiras, o capim cortador ou capim dos pampas (Gynerium argenteum); este último determina, nos meses de fevereiro e março, o quadro vegetativo com seus penachos; 3ª) surge, aos poucos, uma série de leguminosas arbóreas: o ingá feichão e o ingá ferradura (crescimento rápido e copado), o angico (grande concentração de indivíduos, afogando outras vegetações); 4ª) após dez anos de abandono da roça, há o domínio completo dos ingás, angicos, canelas, com o entrelaçamento de cipós unha de gato, salsaparrilha, escada de macaco e densos espinheiros de pata de vaca; ocorre o desaparecimento do capim do pampa e do vassoural.

Neste estágio, este mato reconstituído possui a altura um pouco inferior à do mato natural, sendo que a densidade de indivíduos não difere. Segundo Rambo, neste momento a fertilidade do solo já está restituída nesta mata secundária, ainda que a sua composição florística seja distinta da mata primária (faltam naquelas as batingas, os mata-olhos, os cedros, as cangeranas, as timbaúvas, as figueiras, as grapiapunhas, os louros, as guajuviras, as cabriúvas e uma centena de outras espécies; faltam, também, os arbustos baixos do interior da mata, os cipós e muitos epífitos). A mata secundária ainda é reconhecível mesmo depois de cinquenta anos, pela falta de árvores volumosas e pela menor variação das espécies (equilibrada pela maior abundância de indivíduos das espécies presentes). Tudo indica que ocorre a lenta reconstituição das condições edáficas até a mata tornar-se semelhante a mata primitiva ³.

Estes dados permitem colocar a coivara como um método de cultivo conservacionista do ambiente florestal. Da forma como ela é praticada pelos cultivadores de floresta tropical, possibilita produzir alimentos com um mínimo de energia, e permitindo o resurgimento das condições ambientais antigas pelo abandono das áreas desgastadas. Para alguns estudiosos, a coivara seria a única forma de se produzir alimentos nos trópicos sem degradar o ambiente. O corte e queimada só veio a tornar-se prejudicial quando desvirtuado de seu contexto sócio cultural original pelos colonos europeus em terras plati-

nas.

A organização social da produção horticultora guarani está baseada na divisão sexual do trabalho. A derrubada das árvores, o amontoamento dos galhos e a queima são atividades masculinas, executadas geralmente de forma coletiva (mutirão, puxirão ou minga). O plantio, a limpeza manual da roça e a colheita são tarefas femininas e infantis. Recorde-se, o cultivo não é o único setor de abastecimento, e os homens também caçam, pescam e produzem armas, instrumentos, canoas e plumaria, assim como as mulheres realizam as lidas domésticas e produzem vasilhames, além da fiação e da tecelagem. Em grupos etnografados de guarani atuais, o carregamento de produtos da lavoura é tarefa feminina, sendo executado através da cesta-de-carregar. Isto é indicativo, na opinião de Schaden, da dependência da mulher guarani em relação ao seu marido, pois as técnicas de trançado fazem parte, no geral, da cultura masculina. As relações pessoais externas ao grupo são responsabilidade masculina, enquanto que a coleta de lenha varia de sexo de grupo para grupo.

Ao lado da divisão sexual do trabalho, o aproveitamento da terra para o cultivo dava-se condicionado pelas unidades domésticas guarani. A nova roça era aberta mediante o trabalho cooperativo dos membros de uma casa comunal. Estes iniciadores de novo roçado tornavam-se possuidores do mesmo, dividindo-o imediatamente por lotes de "mujeres-fuegos-familias", usufrutários de sementeiros e plantios. Assim, o peda-

ço de floresta derrubada dependia exclusivamente do número de famílias existentes, não existindo desmatamento além do necessário. O volume da produção não é uniforme de família para família, ocorrendo variações no interior de uma mesma aldeia. Enquanto certas famílias produzem o bastante para abastecer suas necessidades, ou mais, outras não o conseguem. Este fato tem importante significado para compreender o surgimento das relações econômicas de reciprocidade e redistribuição entre as economias domésticas.

Muito já se escreveu sobre a importância da domesticação de plantas para a humanidade. Sabe-se que o mundo vegetal da superfície da Terra é o mediador principal entre a energia solar e os homens, mesmo no que tange às sociedades de caça. Um grande passo para uma maior estabilidade social foi dado, quando os homens passaram a interferir diretamente no ciclo vegetativo dos vegetais. A domesticação de plantas não ocorreu, entretanto, de um momento para o outro. Foi necessário um longo tempo para que, pela seleção artificial de sementes ou por outros processos empíricos, as espécies fossem aprimoradas, desenvolvendo qualidades positivas e perdendo outras negativas. As sociedades indígenas cultivadoras da América, domesticaram uma gama variada de plantas, muitas delas utilizadas (talvez mesmo aprimoradas) pelos guarani.

De modo geral, os cultivadores de floresta tropical produziam muitos vegetais, como a mandioca (em Guarani colonial, mandiog), a batata-doce (yeti), o milho (abati), fei-

jões, abóboras, amendoim (mandubi), pimenta, melancia (sandíá), melão (merõ), pepino (pepi), yautia ou malanga, araruta, aracacha, hualusa e caimito. Também cultivam frutas, tais como abacaxi, mamão, abacate, goiaba, mangaba, maracujá, cajú, genipapo, cherimoya, lucuma, pacae, lobeira; e certas palmeiras, como a bocaiuva, babaçu, tucum, buriti, pejibae. Dentre os vegetais sem propriedades alimentícias, tínhamos também o algodão (amândiyú), cabaças, corantes (urucu), alguns tipos de venenos (para a pesca) e também canas (para confecção de hastes). Nem todos os vegetais acima referidos eram utilizados pelos guarani, pois alguns deles não possuem condições de desenvolvimento em regiões mais temperadas. De qualquer forma, a utilização da analogia etnográfica para a reconstituição da variedade de vegetais cultivados pelos guarani é válida, na medida em que estes têm uma origem amazônica mais remota.

Não são muito minuciosas as referências etnográficas sobre a dieta alimentar dos grupos guarani na época da conquista. Sobre a mandioca, Montoya a refere como "o pão principal dos naturais da terra" (segundo ele, obra de São Tomé). Ao que parece, os guarani do interior e da Costa conheciam as variedades desta planta, mas davam mais importância a variedade doce, e não empregavam para a amarga, as mesmas técnicas utilizadas pelos Tupi (nem o "tipiti" - expremedor de palha trançada - nem os assadores para cozinhar o beiju). A mandioca é a raiz tuberosa comestível de uma planta da famí-

lia das euforbiáceas, existindo variedades tóxicas (amarga) e não-tóxicas (doce). Seu melhor ambiente é a zona tropical(até os 31^o de latitude sul e de zero até 1.000 metros acima do nível do mar), sendo que as baixas temperaturas condicionam para as raízes sejam mais tóxicas e possuam menor proporção de amido. A planta é resistente à seca, mas prefere locais úmidos e de pouca insolação. Seu cultivo pode se realizar em qualquer época do ano, e em zonas climáticas com estações diferenciadas, geralmente é plantada no início da estação chuvosa. Não é uma planta muito exigente em termos de fertilidade do solo; pode ser cultivada um longo tempo num mesmo lugar, sem necessidade de adubos ou descanso da terra. Por tudo isto, a mandioca é um vegetal que possui uma relação muito boa com o sistema de coivara.

Entre os guarani, a mandioca tem importância secundária na dieta alimentar (em comparação com o milho). Segundo Brochado, não existe qualquer referência na documentação que evidencie a utilização do seu cultivo ao sul do Alto Uruguai. Já Schaden observa que as culturas Tupi-guarani, localizadas no leste da América do Sul, deram maior importância à maior importância à mandioca, enquanto que as mais próximas da Cordilheira dos Andes centraram sua atenção no milho. De qualquer forma, a mandioca ainda hoje é um alimento permanente na cozinha guarani, sendo indispensável principalmente na entressafra do milho. A variedade doce é consumida simplesmente cozida, enquanto que a brava é utilizada para a fabricação de

farinha(que pode ser conservada durante mais de um ano).

O cultivo do abati (milho), possui importância superior a qualquer outra espécie vegetal na lavoura guarani. Além de surgir como principal fonte de alimento, o milho também constitui a principal fonte para a fabricação de bebida fermentada (chicha). O milho primitivo dos guarani é o milho mole, conhecido entre os caboclos como "saboró". Este milho frutifica em dois ou três meses depois de plantado, e os grãos amadurecem em quatro meses. Para os guarani, o milho mole possui um caráter sagrado, na medida em que é dádiva de seres míticos. Existem diversas variedades, com diversas cores(branco, amarelo, vermelho e pintado). Os guarani atuais têm plena consciência da distinção entre o milho "saboró", como elemento da cultura tradicional, e o milho duro, como elemento de aculturação mais recente (produzido para a comercialização externa).

A produção do milho entre os guarani coloca uma íntima relação entre a esfera da produção e o mundo religioso, na medida em que todas as atividades referentes à produção do milho estão associadas potencialmente com cerimônias religiosas. Tudo o que diz respeito ao milho tem envolvimento sobrenatural, o que ocorre em menor escala com as outras plantas de cultivo (mandioca, batata-doce, feijão, abóbora, fumo, algodão). Na opinião de Schaden, quase se pode falar numa "religião do milho". Entre outros grupos Tupi-guarani, é o milho que produz a infra-estrutura necessária para a criação e manu

tenção do agregamento aldeão entre as unidades familiares. Talvez ele possuísse este sentido também entre os guarani.

Sem dúvida, o milho e a mandioca são a base da dieta alimentar dos guarani; este fato foi presenciado pelos primeiros missionários jesuítas (por exemplo, o Padre Roque González), os quais tiveram dificuldades de se adaptar a este regime alimentar no início do processo reducional. Segundo o levantamento lingüístico de Montoya, existiam modos diferenciados de se preparar a comida (yupĩra) com estes produtos. Podiam ser transformados inicialmente em farinha (huí), a qual podia ser crua (huí ypi), de milho tostada (huí ti), de mandioca (huí eté), com casca (mânymbé), ralada ou moída (tipĩratĩ), seca ao vapor (cañarĩmã huí), seca ao sol (quaracĩ huí); o ato de moer farinha é ahuigog. Com estas farinhas preparavam-se papas com caldo e carne moída (mba i pĩ), papas de milho moído (mbay pĩ), papas de milho mal moído (mĩndó curé), papas de milho verde e legumes (mburée), papas de mandioca (mingau).

Outro vegetal que merece consideração particularizada é o tabaco. O consumo desta planta tem importância na vida cotidiana e em alguns rituais dos guarani. O tabaco (petỹ) constituiu-se, para eles, no alimento principal da "alma-palavra", sendo denominado religiosamente como "bruma mortal". Seu uso ritual explica-se porque sua fumaça é equivalente imperfeito da bruma, a qual simboliza o poder e o saber criadores. Assim, a fumaça do tabaco é considerada como meio de comunica

ção privilegiado entre os homens e os Deuses; ela é para a vida e para o saber humanos, o que a bruma verdadeira é para a vida e o saber divinos. O tabaco é preparado e consumido de diversas formas. As folhas podem ser simplesmente mascaradas ou transformadas em pó; também existe o preparo das folhas para serem queimadas em espécies de cachimbos feitos de barro ou madeira (os Mbüá atuais fumam-no de forma coletiva); ao que parece, a confecção de cigarros enrolados em palha é prática mais recente. Além do consumo humano, há que se pensar a possibilidade de que o tabaco fosse aproveitado pelos guarani como uma espécie de defensivo contra as pragas que atacam as plantas de cultivo. Ao que se sabe, ainda hoje o tabaco é utilizado desta forma em áreas rurais do Rio Grande do Sul. Da mesma forma, as folhas desta planta também são algumas vezes utilizadas como medicamento contra picadas de certos insetos (abelhas, marimbondos, etc.).

As informações de que se dispõe, para reconstituir o ciclo de cultivo guarani, não são muito detalhadas. Schmitz, extrapolando dados apresentados por J. Rodrigues sobre os guarani históricos do litoral de Santa Catarina, coloca que havia uma "racionalização" do uso da terra; planejava-se para que as colheitas de produtos diferentes ocorressem em diferentes estações do ano. O milho era colhido numa estação, favas e abóboras noutra, mandioca numa terceira; a quarta estação ficaria pouco abastecida, sendo necessário recorrer mais à caça, pesca e/ou coleta.

Observações etnográficas mais recentes permitem dizer que os trabalhos de cultivo distribuem-se por todo o ano, com períodos alternados de maior ou menor intensidade. Entre os Kayová e Nãndeva do sul do Mato Grosso, a lavoura de milho segue o seguinte desenvolvimento: maio a junho, derrubada da mata virgem ou roçada em local já desmatado; agosto, dá-se a queima; de agosto a outubro, faz-se o plantio; desde janeiro o milho mole é colhido, sendo que de março em diante se realiza a quebra. Entre estes mesmos grupos, o feijão é plantado em duas épocas, sendo a primeira junto com o milho (para ser colhido na primeira quinzena de novembro), e a segunda em janeiro (para ser colhido em princípios de abril). O plantio de mandioca é em maio, e a limpa, em março do ano seguinte. O amendoim é plantado em janeiro, e sua colheita em junho. Assim os meses de mais trabalho são agosto e setembro.

Segundo as observações de Montoya, a concepção de tempo dos guarani possuía algum tipo de reconhecimento do ciclo anual, na medida em que contavam o ano pelo inverno, o qual chamavam roy. Sabiam o tempo das plantações a partir do curso de certas estrelas. Para grupos guarani atuais, existe uma grande coincidência entre o ano de cultivo e o ciclo religioso, o que pode ser interpretado como decorrência parcial do passado missionário destes grupos; na opinião de Schaden, entretanto, há a possibilidade de que o ritmo original da Tradição cultural guarani possuísse alguns pontos de semelhança com o ritmo trazido pelos jesuítas.

As técnicas e as práticas necessárias à realização do cultivo guarani, devem ter sido muito diversas, mas as possibilidades de sua reconstituição são metodologicamente restritas. Tanto mais evidente se tornam estas restrições quanto maior for a consciência de que, de um lado, parte da cultura material utilizada neste setor não é conhecida da arqueologia, e, de outro, nem todo o conhecimento empírico e práticas aplicados na realização do cultivo, foram materializados na forma de um instrumental técnico. Deve-se realizar uma diferenciação entre a técnica instrumental materializada e o conhecimento técnico existentes em qualquer contexto sócio-cultural. O desconhecimento desta diferenciação tem sido o erro freqüente de muitas análises materialistas da Cultura, na medida em que seus executores utilizam os instrumentos técnicos materiais conhecidos (etnograficamente e arqueologicamente), quase como padrão absoluto de avaliação da tecnologia de uma sociedade. Tal conduta demonstra a permanência dos padrões de pensamento de um evolucionismo simplificado.

Quando a domesticação dos recursos alimentícios criou novas formas de relação entre a humanidade e as fontes de energia existentes, tal aspecto tornou-se mais importante do que o fato de se terem criado novos instrumentos técnicos. Numa interpretação evolucionista, não restaria dúvida de que a técnica material neolítica era mais desenvolvida do que a paleolítica. Entretanto, há a necessidade de se inverter esta fórmula. Sahlins levanta a possibilidade de que, numa sociedade

de produtora de alimentos, fosse exigida uma quantidade menor de aparelhagem de produção do que a necessária nas sociedades caçadoras-coletoras. Esta aparente perda seria compensada pela utilização de conhecimentos práticos à produção (gestos manuais, procedimentos empíricos, etc.).

Neste quadro, o levantamento dos gestos técnicos relativos a horticultura guarani é fundamental para a devida compreensão da tecnologia destes grupos indígenas. Poucas são entretanto, as fontes disponíveis para a realização deste levantamento, o que justifica a utilização do Vocabulário de Montoya para efetivá-lo. Mesmo assim, cuidados metodológicos são importantes, pois a Língua Guarani colonial, tematizada nesta obra, apresenta um grande número de expressões introduzidas pelos contatos entre espanhóis e guaranis. Na maioria das vezes, estas expressões exógenas são reconhecíveis pela sua semelhança com o Espanhol; outras, pelos seus significados não-indígenas.

Na Língua Guarani colonial, a expressão que traduz a derrubada da floresta para o preparo do cultivo é acopirû pã. É significativo que Montoya tenha dado à esta expressão, o significado de "apaleiar monte para chacara", o que demonstra a modalidade de trabalho realizada pelos machados de pedra (mais pela batida do que pelo corte). Com certeza, o corte das árvores devia seguir uma sistemática própria, principalmente tendo em vista a pequena eficiência da pedra polida no corte

da madeira (mais apropriado á falar-se em maceração de fibras); difícil encontrar referências etno-históricas neste sentido.

A seguir, temos amboiepotá tatá como expressão do ato de queimar uma área, talvez para a preparação do cultivo. Não se encontrou referências sobre a diferenciação entre queimar mato e queimar campo, e somente a segunda forma é referida. Como se sabe que a utilização da coivara foi constante durante todo o processo reducional, na época devia existir uma expressão para designar a queimada. Talvez fosse amboipotá tatá; senão, uma equivalente.

Existe uma série de modalidades do ato de cavar (ai biribicoi). Cavar em terreno semeado é ayyipiribicoi, em chácara é ahibicá (cavar quebrando torrões é quase a mesma expressão), cavar retirando raízes é ahibicá yóca. Uma importante referência sobre técnicas guarani de cultivo é reproduzida por Furlong, onde se comenta que os índios cobriam os brotos novos do milho com palha até que as raízes evitassem que os pássaros conseguissem retirar os grãos semeados da terra.

Após ao plantio e o crescimento das plantas chegava o tempo da maturação e da colheita. Existiam algumas expressões para o ato de colher, como ahañiñã (colher juntando com as mãos), aabatira (colher milho) ou ayoog (colher todo tipo de raiz). A seguir, vinha a debulha de legumes (ayocá) e do milho (ayíquĩ). Neste momento, também se abria a cápsula que

envolve o algodão, retirando-o (ahibicá); em seguida, esta algodão era preparado (aypípira). Estes exemplos permitem esboçar um vasto campo de análise sobre a tecnologia guarani. O estudo sobre as expressões lingüísticas viabiliza conhecer um grande conjunto de práticas e de atos técnicos, os quais devem ter sido elaborados e aprimorados nos milhares de anos em que a Tradição Guarani foi se constituindo. No entanto, o Vo-
cabulário apresenta alguns limites neste sentido, já que o levantamento detalhado da cultura guarani não foi a preocupação principal de Montoya.

Alguns ecólogos, dedicados a temáticas culturais, têm procurado efetuar cálculos quantitativos sobre a capacidade de crítica de contenção populacional do sistema de roças. Buscam encontrar o limite teórico, no qual pode chegar uma população horticultora sem degradar a terra e sem comprometer o futuro do cultivo. Na realidade, tal estimativa é de difícil definição, pois é sutil a graduação que separa os pontos de aproveitamento "ótimo" e de utilização "crítica".

A avaliação da capacidade de produção do sistema de roças, deve considerar uma série de fatores como: a relação entre o tempo de utilização e o de descanso da terra (constatação do período de recuperação), a quantidade per capita necessária para a subsistência, a quantidade de terra disponível à utilização da coletividade, as práticas técnicas específicas e o seu rendimento, dentre outros. Invariavelmente, no

entanto, surgem imprecisões no cálculo, já que existem outras modalidades de obtenção de recursos (a caça, por exemplo) além do cultivo.

W. Allan (1949, 1965) foi o primeiro a criar e a propor a realização de um índice geral da capacidade de população, pelo cultivo em roças. Sua fórmula foi aplicada em diversos casos etnográficos específicos, sofrendo reformulações. Uma das versões mais elaboradas é a feita por Brown e Brookfield (1963), a qual apresenta, de forma esquemática, a seguinte equação:

$$I = 100 CL/P$$

onde "I" equivale à Capacidade de contenção ou quantidade de terra necessária para manter uma pessoa perpetuamente (este resultado é convertido em densidade por km²); "P" é a percentagem de terra cultivável a disposição da comunidade; "L" é igual à média per capita de hectares cultivados; "C" é o fator que representa o número de unidades de cultivo necessária para um ciclo completo, sendo medido pelo período de alqueive mais o período de cultivo dividido pelo período de alqueive.

Ao que tudo indica, o cálculo do índice de capacidade de população para o cultivo guarani poderá ser estimado num futuro próximo, desde que se realizem os levantamentos anteriormente necessários. No entanto, a aplicação desta fórmula sobre a realidade horticultora dos guarani deve procurar

efetuar-se sobre localidades regionais específicas, na medida em que a precisão diminui em relação com o aumento do tamanho do território cultural analisado. Até que estas estimativas sejam realizadas, supõe-se que os guarani correspondem ao padrão dos resultados encontrados para populações que utilizam o sistema de roças; nestes resultados, constata-se que a população existente é geralmente inferior à Capacidade de Contenção do território no qual ela está estabelecida. Portanto, este é um novo dado, que poderá se opor à hipótese já referida, de uma crise ambiental enfrentada pelos guarani na época anterior à Conquista Colonial.

Existem casos de avaliação deste índice, para grupos indígenas localizados na zona selvática tropical sul-americana. Carneiro (1960) realizou um estudo sobre a situação dos Kuikuro e de outros grupos tribais, que se utilizam da coivara. Os resultados, bastante surpreendentes, revelam que o sistema de roças utilizado na selva tropical, tem a capacidade de sustentar populações tribais maiores (na ordem de 450 pessoas) do que as realmente existentes (em média, de 51 a 150 pessoas). Aguarda-se a efetivação destes estudos para grupos localizados em florestas subtropicais.

De forma genérica, as economias simples produtoras de alimentos, têm sido descritas segundo um padrão ideal. Segundo o modelo abstrato de neolítico, os grupos dedicados ao cultivo de plantas, executariam a busca de um alto rendimento

produtivo, possibilitando, assim, que parte da colheita fosse conservada e protegida, como previsão e poupança até a próxima colheita. Este modelo supõe que, em primeiro, todos os grupos cultivadores possuem a fixação no máximo de produção; e em segundo, que todos os excedentes produtivos são necessariamente armazenados, de forma previdente. As culturas praticantes do sistema de roças, e os próprios guarani, podem demonstrar a relatividade destas duas suposições.

Na contradição entre a escassez e a abundância, a produção econômica dos grupos guarani tem sido considerada, teoricamente, como pequena. Na opinião de Schmitz, a produção do cultivo era tão pequena que não dava para o sustento de todo o ano, nem mesmo era distribuída equilibradamente entre as estações. Furlong também crê que a alimentação dos guarani pré-coloniais foi deficiente e muito desigual, o que teria sido superado, com êxito, pela variedade e abundância produtiva das Reduções. Ainda que, em boa parte, esta escassez seja postulada a partir dos parâmetros produtivos das sociedades históricas, a prática de cultivo guarani não deu segurança na obtenção de um excedente. O que poderia explicar esta aparente defasagem em relação ao modelo de neolítico?

As explicações devem ser mais complexas do que o postulado simplificado de uma incapacidade produtiva inerente à tecnologia guarani. Ao invés de se dizer que os guarani não conseguiram realizar os objetivos econômicos de máximo apro-

veitamento dos recursos, talvez o mais correto seria colocar que tais objetivos não foram alcançados porque os guarani não tinham nem mesmo a proposta de fazê-lo. Neste ponto, são importantes as considerações sobre o caráter subprodutivo inerente ao sistema de roças.

Segundo estudos realizados na Antropologia Econômica, a maior parte das sociedades que utilizam o sistema de roças, operam abaixo do potencial máximo de aproveitamento deste sistema (vejam-se os resultados dos cálculos da Capacidade de Contenção da coivara, citados anteriormente). Em outras palavras, estas sociedades produzem menos do que suas potencialidades tecnológicas permitiriam produzir; como se algo na organização sócio-cultural impedisse o desenvolvimento dos meios de produção, ao invés de incentivá-lo.

Os etnólogos que tematizam a subprodução, colocam que a forma de organização das sociedades que utilizam o sistema de roças, impede o desenvolvimento pleno das potencialidades produtivas. A iniciar pela inexistência de necessidade de busca constante de limite máximo de produção. São fatores de ordem sócio-política, entretanto, que explicam a subprodução. Entre alguns grupos, por exemplo, a capacidade produtiva não é toda explorada, devido às contradições dos modos habituais de residência e descendência, além de uma ausência de centralização política (que provoca a divisão dos povoados e a dispersão da população). Entre os índios amazônicos, a seg-

mentação centrífuga das sociedades e das populações - em vista da organização doméstica da produção - também tem as mesmas conseqüências econômicas. Neste quadro, as conclusões antropológicas apontam para a constatação de que, em geral, a intensidade de aproveitamento do solo em grupos horticultores é uma resultante da organização político-social; ou seja, o aparecimento de instituições políticas mais amplas é, ao mesmo tempo, causa e conseqüência de uma intensificação na produção econômica. Esta temática possui grande relação com os laços de redistribuição presentes em muitas sociedades tradicionais.

Um dos aspectos teóricos mais importantes, na constatação do caráter subprodutivo do sistema de roças, é aquele que coloca a intensidade da produção como decorrência indireta do nível tecnológico. Segundo Sahlins, em qualquer formação cultural horticultora, a "pressão sobre o solo" não é, em primeira instância, uma função da tecnologia e dos recursos, mas bem mais do acesso que os produtores têm aos meios de sustento que lhes resultem suficientes. Toma posição central, então, as especificações do sistema cultural sobre as relações de produção e propriedade, normas de utilização das terras, relações entre os grupos locais e outros inúmeros fatores.

Existem indicativos que demonstram a aplicação da subprodução como característica econômica dos guarani. A própria concepção de trabalho entre estes indígenas revela o caráter negativo por ele assumido. Quando a pressão colonial e-

xigiu da população guarani a realização de atividades junto às comunidades espanholas nascentes (ou mesmo antes), os trabalhos eram designados pela expressão teco achy, que significa, literalmente, "vida doente". Ainda que esta conotação seja radicalizada pela alienação sofrida pelos indígenas nas encomendas, não se pode pensar na forma do seu contexto sócio-cultural de origem. Não fosse este fato, durante todo o processo reducional os missionários acusaram os guarani de negligência e de indolência econômicas, em função do que justificariam a aplicação de uma cuidadosa superintendência produtiva sobre esta "falta de objetivos". Estas são as mesmas acusações feitas, ainda hoje, a partir dos parâmetros da Economia Clássica, que entende a horticultura como um sistema incapaz de qualquer "capitalização em terras, construções e instrumentos".

Torna-se impraticável a continuidade de concepções teóricas simplificadas. Qualquer explicação histórico-antropológica das economias cultivadoras, deve ultrapassar os limites estreitos das análises tecnológicas mecanicistas, compreendendo que, a estrutura social também pode ser considerada como fator determinante, na limitação da produção ou na forma como o excedente econômico é utilizado.

De igual forma, a realização do cultivo em sociedades tradicionais, está geralmente associada a muitas outras facetas além da econômica (religiosa, mágica, estética, etc.).

Malinowski já havia documentado isto, nos cultivos praticados pelos habitantes das ilhas Trobriand, nos quais considerável quantidade de energia humana era gasta para a obtenção de efeitos meramente estéticos ⁴. Esta constatação etnográfica de mostra, mais uma vez, a relatividade dos padrões econômicos clássicos de busca incessante de rentabilidade produtiva. Considerando o predomínio da esfera religiosa, sobre todas as outras esferas da cultura entre os guarani, há de se imaginar (já que a documentação é precária para demonstrar ou negar) o quanto os valores religiosos destes grupos indígenas, estabeleceram práticas de cultivo ininteligíveis para uma lógica puramente utilitária. É antropologicamente lamentável que, os cronistas do período colonial, não tenham deixado referências mais detalhadas sobre a horticultura guarani (afinal, o que de extraordinário poderiam realizar "crianças" que, às vezes, eram possuídas pelo demônio?).

4.2 - Coleta, caça e pesca.

Esta parte do trabalho tem por objetivo tematizar as atividades complementares (ao cultivo) no sustento material das sociedades guarani. Inicia-se com um levantamento das espécies vegetais mais importantes da floresta subcaducifólia subtropical, na qual estas sociedades estiveram estabelecidas. Em seguida, é analisado um significativo número de recursos utilizáveis pela coleta florestal, apresentando algumas referências sobre o seu aproveitamento pelos guarani. Depois,

realiza-se um igual levantamento das espécies animais mais importantes da área correspondente, referenciando o potencial de caça e algumas técnicas de captura e aproveitamento destas espécies, segundo o conhecimento etnográfico destes mesmos grupos. Por último, repete-se o mesmo procedimento para delimitar as atividades de pesca e de coleta fluvial e marítima. Como já se fez num momento anterior, são citadas expressões em Guarani colonial sempre que possível ⁵.

Ao lado da horticultura, os guarani praticavam uma série de outras atividades igualmente necessárias à continuidade de sua existência. É difícil, no entanto, apresentar a coleta, a caça e a pesca como atividades propriamente econômicas. Isto depende da conceituação utilizada. A esfera econômica das sociedades humanas é aquela geralmente considerada em relação à produção, no que estas atividades se diferenciam por serem mais predatórias do que produtivas (no sentido de inexistência de uma interferência humana direta sobre a reprodução dos recursos). Desta forma, as práticas predatórias de "sobrevivência" não se incluem em nenhum daqueles três setores clássicos, típicos da Economia (primário, secundário e terciário). É neste sentido que Santos e Lucas apresentam a coleta, caça e pesca como constituindo um "setor zero" com características pré-econômicas ⁶, no qual se dá a obtenção das matérias-primas disponíveis no entorno natural de uma sociedade.

Muito importante foram a coleta, caça e pesca para

o sustento dos guarani. Mesmo considerando que, em certas regiões, o ambiente natural não favoreceu uma maior estabilidade populacional, a fertilidade das florestas ocupadas pelos grupos guarani, com uma grande variedade de frutos e uma abundante fauna, foi objeto de inúmeras descrições detalhadas desde o século XVII. Na medida em que as informações etno-históricas e etnográficas, sobre a obtenção de recursos naturais pelos grupos em estudo, são deficientes, há a necessidade de um levantamento mais minucioso dos recursos potencialmente disponíveis nas áreas freqüentadas por estes grupos.

A compreensão dos padrões de existência de uma população depende, como a pesquisa arqueológica pode demonstrar, do estudo detalhado dos traços florísticos e faunísticos do ambiente no qual ela esteve ou está estabelecida. Só assim é possível penetrar na temática complexa da adaptação cultural-ecológica. No caso das sociedades guarani, pode-se iniciar este estudo pelo conhecimento da conformação geral e das principais espécies vegetais típicas da floresta subcaducifolia subtropical, bem como as possibilidades de aproveitamento próprias de algumas destas espécies.

A floresta subcaducifolia subtropical existe nas áreas mais baixas e aquecidas dos territórios de latitudes correspondentes aos três estados mais meridionais do Brasil. Ao norte, a floresta subtropical faz limite quase imperceptível com a tropical, ao sul do divisor de águas Ivaí-Piquiri.

Com excessão da encosta litorânea, a floresta subcaducifólia subtropical esenta-se como que circundando as florestas com araucária típicas das áreas mais altas do Planalto Meridional. No Rio Grande do Sul, a floresta subcaducifólia subtropical existe no vale do rio Uruguai e na encosta meridional do planalto, além de ocorrer em locais isolados nas Serras de Tapé e Herval.

Nesta floresta as árvores não alcançam grande porte, predominando espécies com folhas de tamanho médio e pequeno, de cor verde levemente acinzentada. Dentre as espécies arbóreas mais importantes, pode-se referir o alecrim (Holocalyx glaziovii), o angico (Piptadenia sp.), canafístulas (Peltoporum sp., Cassia speciosa e Cassia multijuga), várias canelas (Ocotea sp. e Nectandra sp.) guatambu (Aspidosperma sp.), canjerana (Cabralea glaberrima), cedro (Cedrela sp.), guaçatinga (Casearia silvestris), dentre outras.

Dentre as espécies de palmeiras existentes, pode-se citar o jerivá (Arecastrum romanzoffianum) e o palmito (Euterpe edulis). Dentre as Pteridófilas, ocorrem principalmente as dos gêneros Cyathea e Alsophila (samambaias, xaxim). Surgem também gramíneas como a taquara (Merostachys sp.) e o taquaruçu ou bambu (Bambusa sp.). Epífitas como as Bromeliáceas, Aráceas e Orquídeas.

No estado de Santa Catarina, esta floresta se desenvolve em vales e encostas em altitudes abaixo de 400-500 me-

tros. Nos vales dos rios Paraná e Uruguai surgem espécies arbóreas adaptadas às encostas mais secas (gráfia- Apuleia prae cox) em contraste a outras típicas das várzeas e fundos de vales (guajuvira - Patagonula americana). No Alto Uruguai, estas florestas são exuberantes, com árvores de troncos retos, altos e colonizados por epífitas. São compostas de três estratos, sendo um arbóreo (canafístulas, cedros, grápias, cabriúva, cangeranas, ipê pardo, ipê amarelo, guatambu, vários louros e canelas), um arbustivo alto (laranjeira-do-mato, etc.) e um arbustivo herbáceo. Elas se estendem desde as margens do rio Ijuí, em direção nordeste, até o território correspondente aos atuais municípios de Passo Fundo e Lagoa Vermelha. Possui um certo número de espécies próprias, como uma canafístula gigantesca (madeira de lei, tronco grosso e reto, copa de umbela), a paineira (tronco esponjoso, com flores encarnadas e frutos contendo abundante paina), o guatambu (tronco reto, pouco volumoso, altíssimo e madeira muito tenaz), o alecrim (tronco reto e raízes tubulares na base), seis espécies diferentes de canela, o tapiá, o pessegueiro do mato, o marmeleiro, a maria preta e outras. A espécie de epífitos característica destas matas é o guaimbé (Philodendron selloum). Dentre as espécies da mata baixa, são típicas a palma de São João (ou capim de anta) e liliáceas arborescentes.

O pinheiro surge somente nas áreas marginais das florestas do Alto Uruguais, sendo que entre a região de Guarita e o rio Turvo se pode observar uma mistura de indivíduos

esparsos de Araucária com a mata virgem; ou, também, constituindo sociedades vegetais bem definidas, onde o primeiro andar é formado por timbó e erva mate ou trechos de campos sujos, invadidos por pinheiros esparsos. O mesmo ocorre no médio curso do rio Jacuí.

O rio Uruguai estende-se entre os 26° e 34° de latitude sul, sendo que no sul tem-se uma pluviosidade de 1.000 mm anuais e no norte chega a superar os 2.000 mm. Isto condiciona o aparecimento de duas zonas fitogeográficas gerais, que são: entre os 26° e 29°, a selva subtropical predomina ao lado dos bosques de galeria, com intrusões de campos altos muito herbáceos e depressões palustres ao sudoeste da zona (com a existência da erva mate e onde se produz algodão e tabaco atualmente); entre os 29° e 34°, há o predomínio das pradarias abertas e das matas semixerófilas, ao lado de associações higrófilas vinculadas aos inúmeros cursos de água (ideais para a criação de gado ao lado do cultivo de cereais). Estas duas zonas correspondem a duas grandes paisagens do Brasil meridional (floresta subtropical e o campo), e elas se encontram no interflúvio dos rios Ijuí-Piratini (local de estabelecimento das missões guarani-jesuíticas da segunda fase no Rio Grande do Sul).

Ao sul do rio Piratini os campos limpos da Campanha não possuem quase nenhum vestígio de vegetação arbórea. Num crescendo cada vez mais acentuado, estes campos vão sendo in-

tercalados de manchas de vegetação de floresta quanto mais para o norte. No rio Ijuizinho já aparece uma mata densa, ainda que não tão volumosa quanto a do Alto Uruguai. Entre o Piratini e o Ijuí, as matas dominam as proximidades dos leitos dos rios e riachos, enquanto que os campos dominam as partes mais elevadas das coxilhas. Esta é uma característica típica, aliás, da distribuição da vegetação no planalto, pois o mato é uma função direta da acidentação e irrigação do solo (o campo é uma função inversa). Hoje, esta paisagem encontra-se desfigurada, pois boa parte da floresta natural foi removida pela ação entrópica mais recente. Também ocorriam, originalmente, capões esparsos, vegetação arbustiva e matas de galeria nos rios e arroios. Assim, no interflúvio Ijuí-Piratini ocorre o limite norte dos chamados Campos de Itaroquen, possuindo uma distribuição mais ou menos equilibrada entre o mato fechado e o campo gramináceo.

Dentre as espécies arbóreas que ocorrem neste interflúvio, pode-se citar canafístulas, louros, cedros, cangeranas e angicos, alguns bem desenvolvidos. Faltam, no entanto, espécies arbóreas secundárias em maior número. Este fato, ao lado da constatação de ocorrência dos parques de timbó (Ateleia grazioviana), na orla da mata uruguaia (na bacia do rio Ijuí), e da bracatinga (Mimosa bracaatinga hoekne) na mesma área, levaram Rambo a levantar a tese de que a mata virgem rio-grandense estaria em avanço natural sobre os campos. Tanto o timbó quanto a bracatinga são espécies agressivas e pre-

cursoras de mata nestas regiões, pois possuem um crescimento extraordinariamente rápido, preparando o habitat para outras espécies arbóreas que entre elas se instalam no decorrer dos anos, dominando-as aos poucos. Nos campos limpos encostados à mata virgem, surgem também, nesta área, formações de palmares, principalmente butiasais bastante densos de Butia eriospatha (indivíduos baixos).

A floresta subtropical subcaducifólia da encosta meridional do Planalto Brasileiro (no Rio Grande do Sul) é um pouco distinta da floresta do Alto Uruguai. Nesta região de serra, a floresta é dividida em três zonas: a orla do mato, a faixa marginal e a mata alta. Na orla do mato surgem ervas e arbustos densos. A faixa marginal é composta de arbustos e árvores pequenas (entre três metros de altura) com troncos finos, elásticos, folhas verde-escuras e brilhantes; estes arbustos e árvores crescem muito juntos, surgindo no seu meio árvores de porte médio como a laranjeira do mato (Actinostemon concolor), o cincho (Sorocea ilicifolia), o ortigão (Urena baccifera), espécies de Abutilon e Boehmeria.

Em toda a extensão da serra, a mata alta é composta de espécies típicas como o umbu (Phytolacea dioica), várias espécies de espinilhos (Fagara), cedro (Cedrela fissilis), cangerana (Cabralea oblongifoliola), louro (Cordia trichotoma), cabriúva (Myrocarpus frondosus), angico (Piptadenia rígida), grapiapunha (Apuleia praecox), timbaúva (Esterolobium timbou-

va), várias espécies de ingás, açoita-cavalo (Luehea divaricata), sapopemba (Sloanea), guajuvira (Patagonula americana), várias espécies de canela (Ocotea e Nectandra), tarumã (Vitex montevidensis), etc. No interior, esta mata é composta de cinco patamares. As espécies mencionadas constituem o estrato mais alto. Outro é a mata baixa, composta de arbustos altos e pequenas árvores como a laranjeira-do-mato, o cincho, a cressuma, a pariparoba, o urtigão, etc. Um terceiro patamar é o constituído por cipós rasteiros (espécies de guaco - Mikania - cipó mil homens - Aristolochia -, espécies de cissampelos, sal saparrilha espinhos - Smilax -, etc.) e cipós das árvores (da família das Bignoniáceas - unha de gato -, espécies dos gêneros Clytostoma e Cuspidaria, Sapindáceas, algumas Leguminosas e o cipó escada de macaco - caule em zigue-zague -). O quarto estrato é formado por Epífitos, como orquídeas (cem espécies), Cactáceas, Bromeliáceas, Piperáceas, fetos, musgos, hepáticas e líquens. O último corresponde à vegetação do solo, com avencas, gramíneas, arbustos muito pequenos e ervas.

Nas regiões mais ocidentais da encosta da Serra Geral, a floresta subcaducifólia subtropical começa a aparecer no rio Itú (afluente maior da margem norte do Ibicuí). Até a região que corresponde à atual cidade de Santa Maria, ela é estreita, revestindo o declive entre o campo do planalto baixo e as pastagens baixas da Campanha; também penetra ao longo dos rios Jaguarí e Toropí. Entre a região de Santa Maria e a da cidade de Santa Cruz, há um aumento da zona selvática, prin

principalmente nos vales dos rios Jacuí e Pardo, onde o talude do planalto já é mais proeminente. Mais adiante, no vale do rio Taquari, a floresta reveste toda a serra, desde o início do declive (boca da serra) até o leito do rio. Este último traço é, aliás, típico da distribuição da floresta da serra em toda a sua extensão, tendo por limites a planície abaixo e o planalto no topo. O mesmo se repete nos vales dos rios Caí e Sinos, os quais estão muito próximos do limite máximo de distribuição oriental da floresta subcaducifólia subtropical na encosta da serra. Na vertente leste do Planalto Meridional há o predomínio das espécies vegetais típicas da floresta perenifólia higrófila costeira, tendo em conta a grande influência das massas de ar carregadas de umidade do Atlântico. A separação entre estas duas florestas não é, entretanto, abrupta, ocorrendo uma mescla gradativa das espécies de uma de outra em mais de uma centena de quilômetros. A floresta subcaducifólia subtropical ocorre em manchas também na Serra do Sudeste(RS), ainda que com porte reduzido e pobre em espécies.

Uma região marginal à floresta subcaducifólia subtropical da encosta meridional do planalto, mas importante do ponto de vista antropogeográfico, é a chamada Depressão Periférica Central (no Rio Grande do Sul). Compreende o curso médio e inferior do rio Jacuí (desde o interflúvio Jacuí-Ibicuí) e seus afluentes, incluindo também a vertente inicial da subida da escarpa da Serra Geral, nos cursos inferiores dos

rios Taquari, Caí, Sinos e Gravataí. Assim, é limitada ao norte pela encosta da serra que é recortada pelos vales encaixados destes rios.

Geologicamente falando, não se constitui propriamente numa "depressão", sendo orograficamente composta por planícies, com altitudes que variam entre 100 metros e 10 metros (no leste) acima do nível do mar, por tabuleiros e por colinas (altitude máxima entre 250 e 300 metros no oeste. Um fator importante para o assentamento guarani na região são as planícies aluvionais do rio Jacuí.

Além de ter por limite norte a Serra Geral, a Depressão Central fica situada entre outras três importantes formações geográficas, que são a Serra do Sudeste ao sul, o Pampa a oeste e o litoral atlântico a leste. Ela se estende, desta forma, do centro-oeste ao centro-leste do atual estado do Rio Grande do Sul. Pela sua configuração, a Depressão Central é uma espécie de corredor entre duas Serras, sendo aberta em ambas as extremidades. Assim, constitui-se numa importante via de penetrações e migrações desde os tempos pré-históricos, ligando o vale do rio Uruguai ao litoral. A abertura a oeste é larga, possibilitando a penetração desde o rio Uruguai, subindo o rio Ibicuí, até chegar ao vale do rio Jacuí, e deste em direção leste até a lagoa dos Patos e o litoral. Numa ou noutra direção, surge como importante via lacustre e fluvial de acesso de povoamento.

Neste vasto corredor baixo o plano, aberto nas extremidades, emoldurado pelas serras ao sul e ao norte e percorrido pelo Jacuí no centro, aparecem três grupos de paisagens parciais. A oeste, há o predomínio da planície seca; no leste, a planície é intercalada por tabuleiros de arenito; no centro, a baixada aluvional e a planície peludosa determina a fisionomia da região. Pela sua proximidade com variadas regiões, a Depressão Central possui uma formação vegetal mista, principalmente influenciada pelas formações campestres das coxilhas próximas da Serra do Sudeste e pelas formações florestais das encostas da Serra Geral; aparecem, também, espécies vegetais imigradas do planalto e, em menor importância, do litoral e do pampa.

A vegetação campestre, na Depressão Central, é predominante em locais vulneráveis ao vento, tendo maior ocorrência no sul e no oeste e tornando-se rara no leste-norte. Estes campos são compostos por Ciperáceas altas, cortantes e junciformes (Rhynchospora, Cyperus e Scleria). Também surgem gravatás na beira dos matos (Bromelia faustosa). Ao sul do rio Jacuí predominam os campos lisos e secos, surgindo também campos baixos e úmidos intercalados por matas de galeria. Para leste, os campos se reduzem pela influência da vegetação de serra na planície e pelo alargamento da faixa de inundação do Jacuí. Estas zonas inundáveis dão origem a juncais e matas paludosas. Ainda mais a oriente ocorre o predomínio de brejos e matas vingens, sendo que além do rio Gravataí há novamente

o predomínio de campos secos acompanhados de maricás, taquaras e gravatás.

A vegetação selvática a oeste da Depressão e ao sul do Jacuí é formada por matas de galeria semelhantes às da Campanha (tornam-se raras para leste e norte em função das características palustres próximas do Jacuí e afluentes). Mais a leste, surgem matas arbustivas mais secas que recobrem os tabuleiros de arenito, com vassouras vermelhas, criuvas, figueiras raquíticas, touceiras de leguminosas, cipós, Ericáceas, Lauráceas, tunas, etc. Também ocorrem capões ou manchas de mata ao meio de campos, compostos de aroeira, assobieira, aroeira salsa, maria-mole, cedro, cangerana, louro, figueira, gerivá, erva de bugre, mamica de cadela, camboatá, laranjeira-domato, cincho, Rubiáceas, Monimiáceas arbustivas, grande quantidade de cipós, etc. Às vezes, há a formação de uma espécie de parque campestre, no qual a aroeira salsa (espécie mais importante) é acompanhada pela erva do bugre, maria mole, esporão de gado, aroeira e algumas espécies imigrantes da mata virgem. Em síntese, existem todas as transições possíveis entre os capões e a floresta típica das encostas da Serra Geral.

A vegetação palustre é igualmente significativa na Depressão Central. Há o predomínio dos vegetais Higrófilos (dentre eles, os aguapés) e Tropófitos. São subdivididos em sociedades flutuantes, sociedades de beira d'água, sociedades

de banhado, sociedades de prado úmido, sociedades de ilhas inundáveis e sociedades de galeria. Toda esta variedade permite esboçar a complexidade na composição florística da Depressão Central, o que deve ter correspondência nas modalidades de assentamento humano na região.

Uma das espécies florestais de marcada importância na atividade de coleta dos guarani é a erva mate (Ilex paraguayense). Segundo Tarragó, ainda não foram determinados, com precisão, os limites ecológicos de distribuição nativa da erva mate, mas sabe-se que ela encontra-se dispersa numa extensa região de clima temperado quento na América do sul. No Rio Grande do Sul, ela aparece nativa, a grosso modo, nas florestas da região do Alto Uruguai, alcançando o interflúvio Ijuí-Piratini e quase todo o planalto, incluindo a Serra do Nordeste e parte da Depressão Central. A faixa florestal, próxima às margens e costas do rio Uruguai, prolonga-se pela mesopotâmia argentina até Entre Rios, também possuindo no seu interior a erva mate. Segundo Porto, o ponto de maior concentração de ervais nativos, no Rio Grande do sul, seria a confluência do rio Nhucorá com o rio Uruguai (mais ou menos 27° 23' de latitude Sul). Existiam algumas manchas de concentração desta espécie também ao norte do rio Camaquã do sul, a oeste da lagoa dos Patos, na chamada Serra do Herval. No entanto, a zona que veio a se tornar muito importante, na produção erva-teira das Missões orientais da segunda fase, é a localizada entre o rio Jacuí e as nascentes do Uruguai (hoje, compreende

os municípios de Nonoai, Passo Fundo, Soledade e Erechim).

Em termos de potencial em madeira, pode-se referir o açoita cavalo (Luehea divaricata), cujo tronco é utilizado, hoje, para a criação de peças encurvadas, móveis e construções internas. O açoita cavalo é mais freqüente nas submatas com pinheiros, nas matas de galeria e nas capoeiras, sendo mais raro nas florestas densas; entretanto, quando ocorre nestas últimas, seus troncos são grossos e desenvolvidos. Já o angico é típico da floresta subcaducifólia subtropical, sendo mais comum o angico vermelho (Piptadenia rígida) e o angico branco (Piptadenia peregrina). Da família das leguminosas, estas espécies ocorrem desde Minas Gerais até a Argentina e o Paraguai, distribuindo-se pelas matas que margeiam os rios Uruguai, Jacuí, Ibicuí, Jaguarão, Camaquã e seus afluentes. Sendo vegetais que preferem bastante umidade, sua madeira é usada desde séculos nas construções civis; pontes, dormentes, moirões, etc. Possui um cerne com excelente durabilidade e com ótimas características físicas e mecânicas.

A canafístula ocorre em duas espécies (Pelthophorum dubium e Pethophorum vogelianum Benth), sendo freqüente no Alto Uruguai, nas regiões das matas subtropicais do leste e sul do Brasil e nas regiões de matas do Chaco e áreas marginais; também no oeste de São Paulo e norte-oeste do Paraná. Atualmente, a sua madeira é utilizada em construção civil, carpintaria, mobiliário, tacos de assoalho, etc., por ser muito du-

rável. A cabreuva (Myrocarpus frondosus), da família das leguminosas, ocorre no alto Uruguai, na região das Missões gaúchas, no Planalto Médio e em grande parte da fralda da Serra Geral, sempre em árvores espessas. Sua resina e seiva possuem propriedades medicinais para o tratamento de doenças do peito. Sua madeira é ótima para a criação de peças que ficam ao desabrigo.

A cangerana (Cabranea oblogifolia) é encontrada em todas as matas nativas do Rio Grande do Sul, possuindo uma madeira bonita, aromática e resistente à umidade (semelhante ao cedro). Na atualidade, é usada para a construção civil e naval, para dormentes, vigas, tabuados, esteios, moirões, carpintaria e marcenaria. Das variedades existentes (amarela, vermelha e preta), a preta é a mais reputada. Em condições de umidade tem durabilidade extraordinária, sendo resistente a insetos e interpéries. A caroba (Jacaranda micrantha) é uma árvore de grande porte, abundante nas matas da encosta da Serra Geral, do Alto Uruguai e do Planalto Médio. Sua madeira é regular e clara, sendo utilizada, hoje, para interiores e móveis, não sendo resistente às interpéries.

O cedro (Cedrela fissilis), conhecido em Guarani colonial como ygari, tem uma madeira de coloração variando entre o rosa e o vermelho escuro, de fácil trabalho na carpintaria e marcenaria. Sua distribuição é geral para toda a América, sendo encontrada até a Argentina; no Rio Grande do Sul, ele não

ocorre somente no litoral sul, na Campanha e no sul do Escudo Rio-grandense. A grápia (Apuleia leiocarpa) é uma espécie de grande porte, geralmente encontrada nas encostas das serras e dos vales dos rios. Tem uma madeira de grande durabilidade, sendo indicada para a construção civil, marcenaria, decoração de interiores (sua coloração varia do bege amarelado ao amarelo uniforme), esquadrias, vigas, postes, carrocerias, dormentes, etc.

A guajuvira (Patagonula americana) ocorre desde São Paulo até a Argentina e o Uruguai, sendo mais comum entre o Paraná e o Rio Grandedo Sul; aparece também no Paraguai. No Rio Grande do Sul, possui concentração maior no lado norte da Depressão Central. Apresenta uma madeira com alburno de fácil decomposição nas interpéries, enquanto o cerne é um dos mais resistentes dentre todos os existentes nas matas gaúchas. Sua madeira é usada para o fabrico de móveis finos (seus poros são imperceptíveis), tornearia, remos, cabos de ferramentas, instrumentos de agricultura, carrocerias, pipas, dormentes, moirões e diferentes peças encurvadas. As melhores qualidades desta madeira são a grande flexibilidade e a elasticidade, possuindo uma facilidade à combustão.

O guatambu (Balfourodendron riedelianum) ocorre nativo nas matas do Alto Uruguai, preferindo as encostas não muito íngremes. Hoje, sua madeira é utilizada para móveis, bateadeiras de teares, cabos de ferramenta, objetos torneados,

forros, assoalhos, é própria para a marcenaria. O ipê roxo (Tabebuia avellanadae) e o ipê amarelo (Tabebuia chmysotricha) são de ocorrência geral por toda a floresta subcaducifólia subtropical. Possuem madeira de alta durabilidade e resistência ao apodrecimento, sendo utilizada para dormentes, moirões, pontes, postes, eixos de roda, varais de carroça, moendas de cana, marcenaria e carpintaria.

O louro (Cordia trichotoma) ocorre, de forma generalizada, nas florestas tropicais e subtropicais. Apresenta uma madeira dura, leve, fácil de trabalhar, podendo ser envergada. A timbaúva (Enterolobium contortisiliquum), ou "orelha de macaco", tem uma madeira ideal para a fabricação de barcos, esculturas, gamelas, etc. Várias espécies de camboatá (Cupania vernalis Camb.; Matayba eleagnoides; etc.) ocorrem nas matas do Alto Uruguai, do Planalto Médio, nas encostas da Serra Geral e na Serra do Sudeste (RS). Têm uma madeira que facilmente lasca, usada para tabuados de galpões e casas rústicas. Constitui-se numa ótima lenha, com alto poder calorífico.

A corticeira-da serra (Erythrina falcata) ocorre no Alto Uruguai e na fralda da Serra Geral, enquanto a corticeira-do-banhado (Erythrina cristagalli) prefere as terras baixas fortemente regadas, na periferia das grandes matas. O cambará (Moquinia mollissima) surge nas matas subtropicais, possuindo uma madeira com cerne bastante duro. O gerivá (Arecatum romanzoffianum), também conhecido como coqueiro, apresen

ta-se em todas as formações florestais do Rio Grande do Sul. Suas folhas e sua madeira dura servem para cercar casas, chiqueiros, paióis ou coberturas de casas rústicas. Também é uma frutífera nativa.

Um amplo número de espécies de canelas existem nas matas subtropicais. Denominada por ĩbiĩrapétai em Guarani colonial, a canela apresenta um cerne durável para moirões e pequenas peças. O espinilho aparece em duas espécies no sudoeste do Rio Grande do Sul, possuindo uma madeira dura própria para reparos ou para a combustão. O alecrim (Holocalyx balansae) é muito freqüente no Alto Uruguai, tendo uma madeira com alburno pouco durável e cerne duro e escuro de extraordinária resistência e durabilidade. O carvalhinho, ou chá-de-bugre (Casearia Silvestris), aparece em todas as formações de sub-bosques iluminados. O sete-capotes (Britoa sellowiana) tem ampla distribuição no estado gaúcho, possuindo uma madeira dura com cerne muito durável. O tarumã (Vitex megapotâmica) aparece, em grandes exemplares, no Planalto Médio e no Alto Uruguai, tendo uma madeira muito resistente, a qual suporta por longo tempo o contato com o solo. A caixeta (Didymopanax morototoni) possui quase a mesma distribuição do tarumã, mas sua madeira é leve e de pouca resistência.

Pode-se referir algumas espécies frutíficas típicas da floresta subcaducifólia subtropical. A cerejeira (Philloclayx involucratus) ocorre nas matas altas e baixas, em indiví-

duos isolados. Frutificam no fim de outubro e novembro, e o fruto é saboroso e apreciado pela fauna. A figueira (família das Moráceas), chamada de ambai eté, possui frutos que amadurecem no outono e inverno (ótimo alimento para a fauna). O guabijú (Eugenia fungens) é uma frutífera nativa de ocorrência esparsas nas matas da encosta da Serra Geral, Alto Uruguai e Planalto Médio (RS). Os frutos, de bom sabor, amadurecem no mês de janeiro.

A guabiroba (Campomanesia sp.), de larga ocorrência, possui frutificação abundante, de ótimo sabor, que tem sua maturação entre os meses de dezembro e janeiro. A jaboticaba (Myrciaria jaboticaba) ocorre nas matas do Alto Uruguai, Planalto Médio e em outros pontos, sempre em árvores agrupadas. A árvore produz uma baga (fruto) que amadurece no mês de outubro e sua frutificação é rápida. Este fruto tem propriedades medicinais. A pitangueira (Eugenia uniflora) também tem grande dispersão, e seus frutos amadurecem de novembro a janeiro. Estes frutos são apreciados pelos pássaros, mamíferos e peixes. O fruto do Ingá (cinco espécies diferentes) também é apreciado pela fauna.

Outra frutífera importante para os animais é a uvaia (Eugenia pyriformis), a qual ocorre na Depressão Central, no Planalto Médio e Alto Uruguai. Além de servir como suporte alimentar da fauna, o cocão (Erythroxylum pelleterianum) também possui uma madeira de grande flexibilidade; aparece na

beira de matos e capões. O butiazeiro (Butia capitata) comum do litoral, também aparece na Depressão Central. O ariticum, em duas espécies (Rollinia exalbida e Rollinia rugulosa), ocorre em todo o estado do Rio Grande do Sul, tendo um fruto que é consumido pela fauna e pelo homem. O guamirim (Myrceugenia euosma) é uma frutífera comum no Planalto Médio e nas fraldas da Serra Geral; sua madeira também é resistente para a confecção de cabos de ferramentas. Além destas frutíferas, inúmeras outras se faziam presentes.

As espécies vegetais citadas, e suas características em termos de aproveitamento, fazem parte de um conhecimento ainda parcial da potencialidade dos recursos vegetais disponíveis na floresta subcaducifólia subtropical. Não se pretende ter esgotado este inventário, mas somente o introduzido. É difícil de definir, com detalhe, a modalidade e o volume de aproveitamento destes recursos pelos grupos guarani. De qualquer forma, como a distribuição das paisagens vegetais permitem esboçar, esta análise de aproveitamento deve ser regionalizada; variações marcantes existem de região para região. Outro fator a ser considerado, do qual se dispões poucas informações, são as conseqüências práticas do modo simbólico como estes recursos eram enfocados pelas sociedades guarani. A perspectiva de utilização deve aparecer matizada pelo prisma simbólico-imaginário. exemplos etnografados existem, como o caso dos pigmeus Mbuti ⁷, nos quais a floresta é representada

como uma entidade real e imaginária, condicionando para que o aproveitamento dos recursos ocorra por práticas, ao mesmo tempo materiais, políticas, simbólicas, religiosas e estéticas. Assim, as representações sociais, e as práticas mágico-religiosas a elas relacionadas, constituem medidas importantes enquanto fator de manutenção e reprodução sócio-econômica destes grupos primitivos. Neste nível, as informações etno-históricas existentes são deficientes para os guarani. Fica para o futuro a compreensão aprofundada do jogo de identificações e oposições simbólicas relativas ao Ibotitiba (floresta).

Dados etno-históricos permitem perceber que o padrão de assentamento de alguns grupos guarani esteve condicionado, em parte, pela distribuição nativa da Ilex paraguayense. Montoya relata, por exemplo, a presença de um povoado guarani nas imediações do porto de Maracaju, em volta do qual existiam manchas das árvores usadas para fazer a Erva do Paraguai. Há inúmeras referências de que outros grupos, situados mais distantes dos núcleos de distribuição da erva mate, realizavam expedições periódicas para "fazer a erva".

Adiantando uma verdadeira preocupação antropológica, Montoya busca a origem de utilização da erva mate entre os indígenas. Para isto, este missionário questiona indivíduos mais idosos (de 80 a 100 anos), a partir do que conclui:

"O que descobri como coisa averiguada é que, nos tempos em que esses velhos ainda eram moços, não se bebia, nem ainda se conhecia, a

a não ser que da parte de um feiticeiro ou mago, que tinha trato com o demônio" ⁸.

Montoya descobre também que a Caa era empregada pelos feiticeiros como condutor de consulta ao "demônio", servindo, igualmente para realizar "feitiços". Segundo relataram-lhe estes índios, a erva passou gradativamente a ser utilizada pelos indivíduos de idade avançada, com moderação. Não se sabe ao certo, mas talvez isto seja decorrência da crise gerada pelos contatos hispano-guarani. Mesmo assim, quando os jesuítas penetraram no território que hoje corresponde ao estado do Rio Grande do Sul, o uso da erva mate estava generalizado não só entre os Tape, mas também entre populações de outras origens culturais.

Para Garavaglia, este testemunho de Montoya, ao lado de outros existentes, confirma a origem cerimonial e ritual do uso da erva, permeado de fins religiosos. A Caa era utilizada como meio de adivinhação, para a "confirmação" de uma união matrimonial ou para a recepção de um personagem ilustre. Estas aplicações rituais estão em direta relação com seus efeitos fisiológicos etnografados, pois Montoya diz que seu uso estimula ao trabalho e dá sustento (um índio podia remar um dia todo sem comer nada, somente bebendo erva de três em três horas). ou, quando bebida em excesso, causava uma "perda de juízo".

A forma original de consumir a erva parece não ter sido com a utilização da cabaça e da bomba, como é hoje. Os

primeiros testemunhos sobre o seu consumo na cultura guarani, conforme Garavaglia, mostram duas formas de uso: 1) como refresco (antecedente do tereré paraguaio); e, 2) como "vomitório". Ambas as formas possuíam um alto conteúdo cerimonial, ainda que não se tenha um detalhamento sobre os seus verdadeiros significados. Mesmo não sendo original, deve-se pensar na relação existente entre o consumo da Erva e a cabaça, já que esta última possui um profundo sentido religioso entre os povos tupi-guarani.

Durante o processo de implantação das primeiras Reduções guarani-jesuíticas, e mesmo depois, a distribuição nativa da erva mate foi um aspecto importante no condicionamento da reação indígena. O Padre Pedro Romero, na Ânuia de 1633, informa que a mudança da Redução de Santa Teresa para as cabeceiras do rio Jacuí (proximidades da atual cidade de Passo Fundo) foi de agrado dos guarani, pois ali existiam ervais nativos de Coguai (possivelmente, uma designação regional da erva mate). E o P. Romero ainda acrescenta que, os guarani, "... sem ela parece que não podem viver" ⁹. Nas Reduções estabelecidas a maior distância dos ervais nativos, os indígenas abandonavam periodicamente as lidas e os afazeres típicos do modo de vida cristão, (a erva é coletada de julho a outubro), para se embrenharem nas florestas e, após um longo período de abandono, retornarem com a erva beneficiada. Aos poucos, os missionários descobriram que não havia outro meio de solucionar a questão, a não ser satisfazendo e regulamen -

tando a atividade de exploração da erva mate. A flexibilidade dos religiosos permitiu a aplicação de uma eficiente estratégia reducional.

Nesta mesma época, ocorreu a difusão do consumo da erva entre os espanhóis estabelecidos na Região Platina. Os guarani tornaram-se mão-de-obra extrativa em algumas localidades próximas aos núcleos coloniais nascentes. Pela encomienda, os índios passaram a ser utilizados no beneficiamento da erva mate, extraíndo-a e carregando-a num trabalho alienado pelos conquistadores. Foi contra este regime de exploração e violência que os primeiros missionários procuraram se opor.

A erva mate era, entretanto, apenas um dos recursos sujeitos ao aproveitamento pela coleta florestal. Como se poderia imaginar, o íntimo convívio das populações guarani com o ambiente de floresta condicionou para que houvesse conhecimento aprofundado das potencialidades existentes. Neste sentido, são importantes os relatos deixados pelos primeiros missionários, a partir dos quais se pode confirmar algumas possibilidades de sustento, utilizadas pelos guarani, próprias das florestas. Como exemplo, veja-se a descrição feita por Montoya sobre suas sucessivas tentativas de pacificar e cristianizar os índios da Província de Taiaoba. Na sua segunda entrada nesta Província, Montoya e seus companheiros gara

rani tiveram que fugir pelo meio da floresta, numa longa e apressada caminhada. Após um dia de jejum, foi realizada uma parada e os índios se espalharam pelo mato em busca de alimentos. Quando retornaram, traziam uma série de produtos:

"Traziam eles, numas folhas grandes, um bom feixe de fungos e da mesma forma vinha um deles com algumas raízes de árvores bem grandes que, na cor e feitura, se pareciam a nabos. O outro deles trouxe uma grande braçada de ramos de árvore. Os fungos envolvidos nas folhas meteram-nos no braseiro e ali se cozinharam. As folhas de árvores tostaram-nos nos mesmos ramos à chama do fogo" ¹⁰.

Segundo Montoya, os índios "puseram a mesa", em seguida, com folhas grandes chamadas bihao, e comeram. O missionário achou o sabor das folhas de árvore muito semelhante ao de sardinhas salgadas, e as raízes comidas cruas, eram muito tenras e com gosto semelhante ao da mandioca.

De igual forma, na sua terceira entrada na mesma Província, Montoya relata que o sustento, por muitos dias, foi feito com arbustos silvestres, folhas tostadas de árvore e raízes de cardos selváticos.

As informações etno-históricas permitem perceber que inúmeros recursos eram extraídos pela coleta realizada nas florestas do rio Paraná. Estas selvas possuíam árvores de grande porte e boa qualidade, utilizadas pelos guarani para a fabricação de canoas de uma peça ou outras aplicações. A resina retirada do cedro, pelo cozimento, era usada em casos de hemorragia. As duas espécies da árvore Ybirá-pitá forneciam

boa madeira para a carpintaria ou para a obtenção de tintura. A árvore Anguay tinha boa madeira e uma preciosa goma fragrante e medicinal. O Apitereby é considerado, por Furlong, como muito semelhante ao Sassafrás. Árvores e plantas com várias utilizações são o Ayuy, a Ybyrá-yepiró, o Ybaporoití, a Caaberrá, dentre outras. Fornecedoras de madeira são o Urundeys, Taxibos, Ibabiylus, Ayuys, Tarumys, etc. Dentre as árvores que produzem frutos comestíveis, tem-se o Tatayí, Guabiray, Agua-yys, Ibaporoyty, etc. O Zapiray é um arbusto que produz uma fruta que, quando cozida, solta uma goma parecida com cera, utilizada posteriormente nas Missões para a confecção de velas.

Mesmo que presente somente em áreas marginais à floresta subcaducifólia subtropical, a Araucária era conhecida e, ao que parece, utilizada pelos guarani. Segundo Bruxel, há menções na documentação de que os índios faziam expedições ao planalto na época do pinhão. O Curiy, possivelmente pinheiro Araucária, periodicamente produzia este alimento, sendo que, no período missioneiro, sua madeira, sua resina e seus nós-de-pinho (para estatuária) passaram a ser usados mais largamente. No Vocabulário de Montoya aparece referência sobre uma farinha feita de pinhão (curí ñ huí).

Algumas informações sobre a coleta florestal guarani podem ser extraídas do Vocabulário de Montoya. A expressão que designa fruta é ibá, sendo que amôngui é o ato de derrubar fruta. Qualquer coisa colhida chama-se tembiá. Em Guarani

colonial, o ato de fazer caniço é dado pela expressão taquã pembi ayapó. Īpe significa casca de árvore, sendo que existe uma diferenciação entre aquelas de fácil retirada (Īpei catú) e as de difícil extração (ipéyá). A expressão para lenha é yepéá, e ayepeabá é o ato de fazer lenha. Juntar madeira é da do pela expressão aibira mbopé, e o ato de extrair goma de árvore por Ībĩrá içĩopopó. A coleta também surge evidenciada pela referência a alguns produtos vegetais, como, por exemplo, o Colmo ou palha (toba pĩpó, ou mytimã).

O profundo conhecimento botânico dos indígenas guarani é uma realidade que ocasionou a admiração dos estudiosos de ontem e de hoje. Na ocorrência de uma peste entre os índios transmigrados do Gayrá, na qual morreram muitos, Montoya descreve o uso, pelos indígenas, da erva medicinal e comestível chamada Igau. O missionário a reconhece como uma espécie de salsa marinha, descrevendo-a como um vegetal que atinge o comprimento de meia vara, e que deita suas raízes nas pedras e no meio da água. Possuindo um gosto salobre e "muito gostosa", esta erva era cozida com carne; suas propriedades medicinais eram favorecer a origem de bom sangue e servir como remé-
dio para a desinteria.

Dentre as ervas medicinais referidas pela documentação e de utilização pelos guarani, pode-se citar a Caripropy tá e a Yaguareté-caá (carqueja), sendo esta última aplicada com bons efeitos, segundo Furlong, contra os males que provêm

do frio. Inúmeras ervas eram utilizadas como antídotos para o veneno de animais peçonhentos, como a Yuapecangy (semelhante à salsa parrilha), como a Taporé (conhecida em Espanhol como "higuerilla", cuja raiz produz um líquido leitoso), como a Boicaá (ou erva da víbora, eficiente contra o veneno de cobra) ou a Macanguá-çaá (erva do pato Macanguá, ou seja, uma ave que luta com as cobras e as mata, utilizando esta erva quando foi ferida). Ainda se pode apresentar, com propriedades medicinais reconhecidas pelos guarani, a Chuí (espécie de raiz medicinal), a Pÿnõ (urtiga), etc.

Mesmo entre os guarani atuais, um grande número de plantas de uso terapêutico mantêm sua importância na atividade de coleta. O aproveitamento destes recursos dá-se de forma extensiva, não intensiva. A coleta, como fonte secundária de mantimento, pode levar bandos inteiros, como coloca Schaden, a vaguearem durante semanas em céu aberto. Ladeira também recolheu depoimentos dos guarani do litoral de São Paulo, os quais demonstram o uso exclusivo original dos remédios da natureza para o tratamento dos males biológicos e mágicos. A começar pelo parto, alguns grupos atuais cortam o cordão umbilical com uma lasca de Takuãtí (bambu) ou Takuára; para o umbigo secar depressa, colocam cinza de coquinho de pindó ou de sabugo de milho. Outras medidas terapêuticas e profiláticas foram etnografadas, como o banho frio matinal para o fortalecimento orgânico das crianças, como o gargarejo feito com a infusão da casca de uma árvore para melhorar a voz para o can

to (entre os Kayová), dentre outras de natureza mágica. O cedro aparece associado, entre o Mbüá, com uma série de exercícios espirituais. Ainda que se saiba da importância desempenhada pelo conhecimento botânico na cultura guarani, não são fáceis de encontrar descrições etnográficas suficientemente detalhadas neste sentido.

Estudos etnográficos permitem colocar a coleta florestal como principal fonte de matérias-primas necessárias à criação das casas guarani. Entre grupos atuais, o cipó e a embira são os principais elementos de amarração. As paredes são feitas de estacas ou de bambus rachados, dificilmente barreadas para evitar insetos. Estas paredes são forradas parcialmente com folhas de guaricanga (Djedjý), palmeira (Pindó) ou sapé (Djapé). A cobertura é feita de sarrafos de tronco de palmeira ou de outros vegetais, sendo coberta com as mesmas folhas utilizadas para as paredes. Segundo Schaden, os guarani utilizavam originalmente agulhas de madeira para costurar a cobertura destas habitações.

O aproveitamento dos recursos florestais para a confecção de artesanato e cestaria é típico do presente e do passado dos grupos guarani. Para este fim, os guarani do litoral de São Paulo ainda aproveitam cipós, taquaras e paus coletados nas matas da Serra do Mar. No Vocabulário de Montoya aparecem, discriminadas, expressões que designam nomes de vegetais próprios a estas aplicações, como a trepadeira chamada

Boqui (em Guarani, Yyurupĩ). Este vegetal surge classificado em diferentes tipos (largo, estreito, áspero, chato, fundo, etc.), conforme, ao que parece, suas características para ser trabalhado. Outro vegetal é o cardo para fazer cordas (diferenciado daquele empregado na alimentação), denominado Caraguatá Ibi; o cânhamo é referido simplesmente por Caraguâta. Também aparecem a erva cortadeira ou Capii aymbé e o junco - Piri.

Alguns produtos da coleta florestal são também utilizados na arte e na confecção de enfeites. Sánchez Labrador informa que os antigos guarani enfeitavam-se com penas de aves em diversas cores, além de realizarem pinturas corporais, em figuras, feitas com tintas vegetais. O negro era extraído do Nandipá, enquanto que o vermelho do Urucuy. Alguns tembetás eram feitos de ossos, enquanto outros de madeira pintada. As mulheres usavam adornos nas orelhas. Os colares eram de ossos e do caroço de várias frutas. Entre os guarani atuais, Schaden constatou que as tintas vermelha e marrom, usadas no algodão, são extraídas de duas espécies de Catiguá (a entre casca é fervida com o algodão); o amarelo é extraído da amoreira silvestre ou Tajuva (o cerne é fervido com os fios de algodão).

Toda esta variedade de aplicações não deve, entretanto, relegar a um segundo plano a importância da atividade de coleta na complementação alimentar. A coleta fornecia mui-

tos recursos à dieta guarani, seja em momentos de estabilidade econômica, no período entre as colheitas, nas viagens ou, principalmente, nas fases de maior instabilidade social. Além da variedade de frutas, nozes, folhas e raízes comestíveis (os guarani atuais ainda coletam uma espécie de Cará nativo) havia a coleta do mel de abelhas (Eireté) e de vespas, de algumas larvas (o Vocabulário de Montoya cita a existência de algumas, sem referir qualquer utilização) e insetos comestíveis e, em algumas matas, do núcleo vegetativo do palmito (Eu terpe edulis). Um detalhamento mais aprofundado destes recursos de coleta exige, no entanto, o desenvolvimento de futuras pesquisas, as quais deverão atender as variações regionais mais marcantes dos ecossistemas freqüentados pelas sociedades guarani.

Dando continuidade ao estudo dos padrões de existência das populações guarani, mostra-se necessário o conhecimento minucioso do contexto no qual a atividade de caça está inscrita. Seguindo o mesmo procedimento utilizado para a compreensão da coleta, a análise inicia pelo levantamento das espécies animais mais típicas, para, em seguida, apresentar as informações disponíveis sobre a atividade de caça guarani e sua relação com os recursos faunísticos existentes.

Como já se apresentou anteriormente, a América do sul está dividida em duas grandes Sub-regiões Zoogeográficas, que, por sua vez, são subdivididas em Províncias. O território-

rio no qual as populações guarani estavam inseridas no momento da Conquista colonial faz parte, em quase sua totalidade, e em termos da taxionomia zoogeográfica, da Província Guarani e da Sub-região Brasileira. Antes de se passar a um detalhamento das espécies animais de ocorrência exclusiva no território habitado pelas populações indígenas em estudo, é importante que se realize o levantamento dos animais que possuem ampla dispersão por toda a Sub-região Brasileira, e que também aparecem na Província Guarani.

Dentre estes animais de maior distribuição geográfica, pode-se referir a sarigueia (Didelphis azarae), a cuíca (Matachirops opossum), o jupati (Metachirus mudicaudatus), a cuíca d'água (Chironectes minimus), a serigueia vermelha (Lutreolina crassicaudata) e o Philander loniger. Como carnívoros comuns, tem-se o cachorro do mato (Cerdocyon thous), o guaxinim (Procyon cancrivorus), o irara ou papamel (Eira barbara), o furão menor (Galictis furax), a ariranha (Pteronura brasiliense), o gato do mato pintado (Noctifelis pardinoides) o maracajá (Margay tingrina), a jaguatirica (Leopardus pardalis), o jaguarundi (Herpailurus yagouarondi), a sussuarana (Puma concolor concolor) e duas raças de jaguar ou onça pintada (a Panthera onca onca e uma típica da Província Guarani, bem maior, a Panthera onca palustris).

Dentre os animais Xenastros, aparecem o tamanduá bandeira (Myrmecophaga tridactyla), o tamanduá colete (Taman-

dua tetradactyla), a tatuíba (Cabassous unicinctus), o tatu canastra (Priodontes giganteus) e o tatu galinha ou molita (Dasypus novemcinctus). Dentre os veados, surgem os de chifres súbulos, como o mateiro, pardo ou Guaçu-Pitá (Mazama rufa) e o catingueiro, biracho ou Guaçu-Caatinga (Mazama simplicornis) (no Vocabulário de Montoya aparece a referência dos veados como Guacú).

Outros animais comuns a Sub-região Brasileira e a Província Guarani são, dentre os porcos do mato, o caitetú (Pecari tajacu) (em Guarani colonial, Taitetú) e o queixada (Tayassu pecari); também são comuns diversas espécies de antas (Tapirus terrestris); designadas, em Guarani colonial, como Tapif). Uma rica avifauna possui grande distribuição geográfica, como o mergulhão pequeno ou pecapara (Polioccephalus dominicus speciosus), o joão-grande (Ardea cocoi), o socó estudante (Butorides striatus striatus), a garça branca grande (Casmerodius albus) e a pequena (Leucophoyx thula thula) (no Vocabulário, a garça branca é denominada por Guiratí), o socó galinha (Nycticorax nycticorax hoactli), o socó-í (Ixobrychus involucris), o jaburú-moleque (Mycteria americana), a curicaca (Theristicus caudatus caudatus), o massarico preto (Plegadis falcinellus garauna), o colheiro (Ajaja ajaja), o irerê (Dendrocygna viduata), o pato crista (Sarkidiornis sylvicola), o pato bravo (Cairina Moschata), a marreca-ananai (Nettion brasiliense), o urubu (nome em Tupi-Guarani para o Coragyps atra

tus foetens).

Dentre outras aves comuns, tem-se o gavião-tesoura (Elanoides forficatus yetepa), o gavião saueiro (Ictinia plumbea), o gavião caramujeiro (Rostrhamus sociabilis sociabilis), o gavião preto (Hypomorphnus urubitanga), o caranjo (Polyborus plancus brasiliensis), o gavião de penacho (Morphnus guianensis), o apacarim (Spizaetus ornatus), o gavião pombo (Circus cinereus), o gavião pescador (Pandion haliaetus carolinensis), dentre outras aves de rapina. Dentre os Gruiformes, pode-se citar a existência da saracura-sanã (Ortygonax nigricans), da saracura do brejo (Aramides cajanea) e da galinhola (Gallinula chloropus galeata). Surgem Caradriiformes como a marrequinha (Jacana sipinosa jacana), a batuira do campo (Pluvialis dominica dominica), a batuira (Limosa haemastica), etc.; também aparecem a pomba rola pedrez (Columba speciosa), a rola azul (Claravis pretiosa) e a pomba cabocla (Oreopeleia montana).

Como Cuculiformes de ocorrência comum, tem-se o cuco (Coccyzus melancoryphus), o anum (Crotophaga ani), o anum peixe (Crotophaga major) e o alma de mato (Guira guira); duas espécies de maracanã representam os Psitaciformes (Propyrrhura maracana e Psittacara leucophthalma leucophthalma); o caboré (Glaucidium brasilianum brasilianum) representa os Estrigiformes; uma espécie de beija-flor é característica (Antharaco thorax nigricollis nigricollis).

Outras aves que se fazem presentes são o martim-peçador (Megaceryle torquata torquata), o tucanussú (Rhamphastos toco), o pica-pau branco (Leunerpes candidus) e o pica-pau de cabeça vermelha (Ceophloeus lineatus lineatus). São comuns inúmeros pássaros da família dos bentevis (Tirânidas), da família dos sabiás (Túrdidas), das corruíras (Cisthotorus plattensis), algumas andorinhas (Hirundinidas), gaturanos (Traúpidas), o tico-tico (Zonotrichia capensis) e alguns canários (Fringíidas, denominados em Tupi-Guarani colonial como Tieyú).

Dentre os répteis que possuem uma distribuição geográfica para além dos limites da Província Guarani, cite-se o jabotí (Testudo denticulata), o jacaretinga (Caiman crocodilus yacare), o jacaré de papo amarelo (Caiman latirostris), a lagartixa (Hemidactylus mabouia), o camaleão (Polychrus marmoratus); os lagartos do bico-doce (Ameiva ameiva ameiva) e o comum (Mabouya mabouya). As serpentes são representadas pelas sucuri (Eunectes murinus), jibóia (Constrictor constrictor), coral (Micrurus corallinus), surucucu (Lachesis muta) e pela cascavél (Crotalus terrificus terrificus), denominada em Tupi guarani colonial como Aguai).

Anfíbios com ampla distribuição na Sub-região Brasileira são o minhocão (Siphonops annulatus), o anuro (Hylodes binotatus), a perereca (Hyla rubra), o sapo cururú (Bufo marinus), a rã estriada (Leptodactylus mystaceus) e a rã pimenta

(Leptodactylus pentadactylus). Em toda a Brasileira surgem também a aranha de jardim (Argiope argentata), a aranha com o abdome cheio de tubérculos (Parawixia audax), a aranha com o abdome cariáceo (Gasteracantha kochi) e outras (Metepeira labyrinthea, Filistata hibernalis, etc.).

Finalmente, dentre os insetos com distribuição generalizada por toda esta Sub-região, considere-se o marimbondo caboclo (Polystes canadensis), espécies de grandes marimbondos caçadores (do gênero Pepsis), grandes besouros dos gêneros Megasoma e Stenocelus; Lepidópteros como o caixão (Papiliothoas), a jardineira branca (Pieris monusta), espécies dos gêneros Catapsilla, Heliconius, etc. Cite-se, ainda, o gafanhoto grande (Chromacris miles), o gafanhoto (Tropidacris dux), o grilo negro (Grullus assimilis), o louva-deus (Stagmatoptera precaria), o louva-deus de folha-seca (Acanthops falcata-ria), barbeiro (Pantrogylus megistus), o percevejo d'água (Lethocerus grandis), cigarras (Fidicina mannifera e Quesada gigas), etc.

Além destes animais já referidos, a Província Zoo-geográfica Guarani possui espécies faunísticas que a tipificam e que a tornam individualizada em comparação a outras. Os limites propostos por Leitão para a Província Guarani são muito semelhantes aos estipulados por Cabrera e Yepes ao Distrito Subtropical. Ao norte, a Província tem por limites as bacias do Baixo rio Paraná e do Baixo rio Paraguai ; ao sul

e a oeste seus limites são os mesmos que separam as Sub-regiões Brasileira e Andino-Patagônica (veja-se figura 2); ao leste, alcança o Oceano Atlântico no Uruguai e maior parte do litoral do Rio Grande do Sul, seguindo depois por trás da Tupi até mais ou menos ao nível do Paralelo 18°S, onde termina em ponta nas altitudes de clima subtropical. Segundo Leitão, o limite nordeste desta Província são as linhas das últimas Araucárias, e ela vai se alargando para o sul ao longo dos pontos mais frescos da Serra do Mar. Muitos são os animais típicos desta Província Zoogeográfica.

Aparecem duas espécies de gambá (Didelphis azarae azarae e D. aurita), sete espécies de cuíca (Monodelphis henseli; M. sorex; Minuana dimidiata; Marmoso cinerea paraguayana; M. Formosa; M. pusilla e Marmoso grisea). Dentre os morcegos, há o morcego pescador (Noctilio leporinus rufipes), o morcego grande (Chrotopterus auritus australis), o morcego de pelos lanosos (Myotis chiloensis alter), o morcego de cauda de rato (Todarida laticauda), etc. Pouco variadas são as espécies de macacos presentes: quatro espécies de macacos da noite (Aotus azarae; Cebus paraguayanus paraguayanus; C. nigritus e C. vellerosus), o bugio carajá (Alouatta caraya) e duas espécies de sagüí (Hapale aurita e Tomarin chrysopygos).

Dentre os animais de forma cônica, tem-se o graxaim (Pseudalopex gymnocercus, em diversas raças), a raposa do campo (Lycalopex vetulus), o cachorro do mato (Cerdoyon thous, em

três raças), o guará (Chrysocyon brachiurus) e o cachorro vinagre do mato (Icticyon venaticus). Surgem, também, o mão pelada (Procyon cancrivorus), o coati (Nasus solitaria), o papamel (Eira barbara barbara), o furão menor (Galictis furax furax), o furão maior (Galictis vittata), zorrilhos (Conepatus suffocans suffocans e o C.s. fevillei), a lontra (Lutra platensis) e ariranha (Pteronura brasiliensis).

Os carnívoros são também apresentados pelo Puma concolor concolor, pela Panthera onca palustris, pela jaguatirica (Leopardus pardalis chibigouazou), pelo gato pintado (Onca felis geoffroyi geoffroyi), pelo gato do pampa (Lynchailurus pajeros pajeros), pelo maracajá (Margay tingrina) e pelo jaguarundi (Herpailurus yaguaroundi yaguaroundi).

Uma espécie de Pinípedes aparece em pontos esparsos do litoral atlântico: o lobo marinho (Otaria flavescens). Os Caxinguelê são representados por duas raças do Coati - coco (Guerlinguetus ingrami ingrami e G. i. henseli). Aparece um grande número de espécies de ratos, como ratos de pelo macio (Oryzomys flavescens, O. angouya, O. ratticeps, etc.), ratos arborícolas (Oecomys catharinae, Thomasomys oenax, T. pictipes, etc.) ratos campestres (Akodon serrensis, e outros), ratos de focinho pontudo (Oxymycterus rufos, O. nasutus, O. misonalis, O. delator, etc.), ratos aquáticos (Holochilus physodes, H. vulpinus, Scapteromys tumidus) e muitas espécies de ratos de espinho (Equimiídas). Fazem-se presentes, também, o ouriço

caixeiro (Coendou paraguayensis), o tuco-tuco (Ctenomys dorsalis, C. torquatus e C. brasiliensis), o ratão do banhado (Myocastor coypus bonariensis), a cutia (Dasyprocta paraguayensis), o preá das matas (Cavia aperea azarae) e o Preá dos campos (Cavia pamparum), a capivara (Hydrochoerus hydrochoeris notialis) e coelhos tapití (Sylvilagus brasiliensis brasiliensis, S. b. paraguayensis e S. B. gibsoni).

Como já se referiu, aparecem o tamanduá-bandeira e o tamanduá colete. As preguiças têm, entretanto, ocorrência limitada (Bradypus tridactylus); dentre os tatus, surgem os truncados (Clamifórides como o Burmeisteria retusa chorindae) os que possuem escudo cefálico distinto do dorsal (Tolypeutes mataco), o tatuíba (Cabassous unicinctus), os tatus de rabo mole (Cabassous loricatus, C. hispidus, etc.), o tatu peludo argentino (Chaetophractus villosus), o tatu-canastra (Priodontes giganteus), o tatu-etê (Dasypus novemcinctus novemcinctus), o mulita (Dasypus septemcinctus), etc.

Dentre os cervos, são característicos o Blastoceros dichotomus (em extinção), o Guaçú-tí (Ozotoceros bezoarticus ou veado galheiro) e espécies de veados de chifres súbulos (o Guaçú-pitã de azara, o Mazama rufa rufa, o M. rufa rossi e o Guaçú Birá de azara - catingueiro - Mazama simplicicornis simplicicornis e M. s. argentina). Os porcos e a anta são os mesmos referidos para a Sub-região Brasileira. Como Cetáceo típico da Província Guarani tem-se o "Franciscano" (Stenodelphis

blainvillei), golfinho pequeno que existe no estuário do Prata e lagoa dos Patos.

A listagem de uma variada avifauna pode ser iniciada com a referência à ema da mesma raça que ocorre mais ao norte (Rhea americana albescens). Como Tinamiformes, cite-se o macuco (Tinamus solitarius), o perdiz ou Nanbú-Guaçú (Crypturellus obsoletus obsoletus), a perdiz del monte (C. tataupa tataupa), a martineta colorada (Rhynchotus rufescens rufescens), codorna (Nothura maculosa maculosa), boraqueira (Taoniscus nanus), etc. Em termos de aves marinhas, o pingüim (Spheniscus magellanicus) e os mergulhões antárticos (Colymbus chilensis e Aechmophorus major) tem ocorrência esporádica até o Rio Grande do Sul. Também aparecem o grande albatroz (Thalassarche melanophris), a pomba do cabo (Daption capensis), o alma de mestre (Oceanites oceanicus oceanicus), o albatroz real (Diomedea epomophora longirostri), a andorinha do mar (Oceanodroma castro castro), o bigua-tingá (Phalacrocorax olivaceus olivaceus) e, dentre outros, o alcatraz (Fragata magnificens rotschild).

Para as aves Ardeiformes, cite-se o socó cinzento (Syrigma sibilatrix), o socó-boi (Tigrísoma fasciatum), o mas sarico-real (Harpirpion coerulescens) e o flamengo (Phoenicopus ruber chilensis). Para as Anseriformes, tem-se o ta-ã (Chauna torquata), o cisne de pescoço negro (Cygnus melanocoryphus), o pato arminho (Coscoroba coscoroba; a expressão Tu-

pi-guarani para pato é ipeg), marreca carijó (Querquedula ver-
sicolor flavirostre), o patúri (Paecilonita bahamensis rubri-
rostri), marrecas (Mareca sibilatrix, Spatula platacea, etc.)
marrecão (Metopiana peposaca), mergulhador (Mergus pectoceta-
ceus), e outros.

Dentre os Falconíferos, surgem o gavião caboclo (He-
terospizias meridionalis australis), a águia chilena (Geranoc-
tus melanoleucus melanoleucus), o gavião carijó (Rubornis mag-
nirostris magniplumis), o gavião pomba (Leucopternis poliono-
ta), a águia cinzenta (Harpyhahaliaetus coronatus), o gavião
guaporé (Migrastur reficollis), o chimango (Milvago chiman-
go). Aparecem o jacú (Penelope obscura obscura), o aracuã (Or-
talis aracuan squamata) e a jacutinga (Odontophorus capueira
capueira).

Representam os Gruiformes, o carão (Aramus scolopa-
ceus), a saracura do banhado (Ortygonax sanguinolentus sangui-
nolentus), a saracura-acú (Aramides ypecaha), a saracura (Ara-
mides saracura), a saracura-sanã (Porzano albicollis albico-
llis), o frango d'água (Laterallus leucopyrrhus), o mergulhão
(Fulica armillata), a siriema (Cariama cristata), e espécies
de massarico (Nycticryphes semicollares, Charadrius falklandi-
cus e Zonibyx modestus).

Outras aves típica são a pomba-trocal (Columba pica-
zuro), o avoante (Zenaida auriculata virgata), espécies de ju-
rití (Leptoptila rufaxilla reichenbachii) e L. verreauxi chlou

chenia), alma de gato (Playa ayana macroura), sací (Tapera na evia chochi), araraúna (Anodorhynchus glaucus), arara vermelha (Ara chloroptera), titiba (Pyrrhura frontalis chiripepé), catorritas (Myiopsitta monachus monachus e M. m. cotorra), pa pagaio jurueba (Amazona vinacea), o trombeteiro (Amazona aestiva xanthopteryx), o chorão (Amazona petrei), o maitaca (Pionus maximiliani siy) e periquito-rei (Pionopsitta pileata). As espécies de gaivota e trinta-reis são diversa, muito semelhantes às do norte.

Fazem-se presentes, igualmente, espécies de mochos (Rhinoptynx clamator maculatus; o mateiro Pulsatrix perspicillata pulsatrix), espécies de coruja Otus choliba choliba, Ciccaba hylophilum, etc.), coruja do mato (C. borelliana), o caburé (Gisella iheringi), o urutau (Nyctibius griseus griseus) o bacurau (Podager nacunda nacunda), o taju (Lurocalis semitorquatus natteri), os curiangos (Eleothreptus anomalus, Nyctidromus albicollis derbyanus, etc.). Os Trogoniformes são representados pelos surucuá (Trogonurus sarrucura) e juruvá (Baryphthengus ruficapillus). Dentre as Bucônidas, há o João-do-mato (Notharchus swainsoni), o capitão de bigode (Nonnula rubecula rubecula), tucanos (Rhamphastos dicolorus), araçaris (Pteroglossus castanotis australis e Selenidera maculirostri maculirostri), etc.

Dentre os pica-paus, tem-se o Colaptes campestris campestroides, o benedito (Tripsurus flavifrons), o pica-pau

dourado (Piculus aurulentus), o pica-pau carijó (Chrysopricus melanochlorus melanochlorus), o Ceophloeus galeatus, o pica-pau de penacho (Scapanus leucopogon), o pica-pau de rabo mole (Picumnus temmincki), e outros. Aparecem, igualmente, o arapaçu (Lepidocolaptes squamatus falcinellus), o barreiro (Furnarius rufus rufus) o encurachado (Clibanornis dendrocolaptoides), macuquinho (Lochmias nematura nematura), bentererê (Synallaxis spixi spixi), o cochicho (Anumbius anumbi), o papa-ovo (Mackenziana leachii), o borralhara (Mackenziana severa), o choca (Scytalopus indigoticus), a monjica (Xelmis dominicana), a maria-preta (Knipolegus lophotes), o turí-turí (Serphaga subcristata), o dançador (Chiroxiphia caudata), a calandra (Mimus saturninus modulator), a juruviara (Polioptila dumicola), a andorinha grande (Progne chalibea domestica), a saíra (Tangara castanonota), o saí-uçú (Stephanophorus diadematus), o tiê-de-topete (Trichothraupia melanops melanops), o batuqueiro (Seltator atricollis), o coleiro do brejo (Sporophila bouvreuil rubica pileata). Referencia-se, ainda, entre as aves, o canário da terra (Sicalis flaveola pelzelni), o cardeal (Paroaria coronata), o cardeal amarelo (Gubernatrix cristata), o soldado (Archiplanus albirostris), o músico (Molothrus badius badius), a gralha do mato (Cyanocorax Chrysops tucumanus), a gralha (C. cyanomelas cyanomelas), a gralha azul (C. coeruleus), dentre inúmeros outros pássaros.

Apresente-se como répteis da Província Guarani du-

as espécies de jacaré (Caiman yacare e C. latirostris; Quelônios como o tigre-d'água (Chrysemys dorbignyi), o jaboti (Tesudo denticulata e T. chilensis), o Kinosternon scorpioides; diversas espécies de cágados representam os Quélidas (Hidromedusa maximiliani, H. tectifera, Phrynops hilarii, P. geoffroyana, Platemys spixi - há referência sobre eles na terminologia tupi-guarani como Tarecayeá e Chuá). Entre os Iguânidas, tem-se inúmeras espécies de papa-vento (Anisolepis undulatus, A. grillii, A. lionotus, Leiosaurus paronae, Liolaemus wiegmanni, etc.), os Polychrus marmoratus acutirostris, Proctotretus azureus, Tropidurus spinulosus e a Taraguira (Tropidurus torquatus torquatus). As diversas espécies de cobra-de-vidro representam os Arguidas (Ophiodes striatus, O. vertebralis e O. grilli).

Ocorrem, também, o bico-doce (Ameiva ameiva laeta), o tejúguaçu ou lagartixa negra (Pantodactylus schreibersi), o lagarto verde (Teius teyou teyou); espécies de cobras de duas cabeças (Amphisbaena vermicularis darwini, Anopsibaena kingi e Leposternon phocaena); os Cincídas são representados pela Mabuia frenata frenata. As espécies de serpentes aquáticas são a salamandra (Epichrates cenchria crassus) e a sucuri ampalágua (Eunectes notaes). Dentre as serpentes peçonhentas, fazem-se presentes espécies de corais (Micrurus frontalis, M. lemniscatus); Crotálicas como a urutú, cruzeiro, cotiara, jararaca rabo de porco, jararaca de agosto, jararaca de rabo branco, jararaquinha (Bothrops neuwiedi meridionalis), jararaca

preta (B. cotiara), cotiarinha (B. itapetiningae), jararaca do campo (Lystrophis dorbignyi), surucucú do Pantanal (Cyclagrass gigas), etc.

Como anfíbios apodes tem-se algumas espécies de minhocões (Siphonops annulatus, S. brasiliensis, Chthonerpeton indistinctum, C. viviparum). Para os Anuros surgem espécies de rãs (Pseudis mantidactyla, P. limellum, P. minuta, P. meridionalis e Hylodes ranoides), espécies de pererecas arbóreas (Hyla nasica, H. nana, H. raddiana, H. pygmaea, H. vittigera, H. bischoffi), perereca (Hylella parvula), perereca verde-azulada (Phyllomedusa iheringi), sapo cornudo (Stombus boiei), sapo sem corno (Pseudoceratophrys bigibbosa), sapos (Bufo arena-rius, B. dorbignyi e B. crucifer henseli), e a rã Leptodactylus prognathus. O Paludicola fuscomaculata e mais seis espécies representam os Paludícolas; o Brachycephalus ephippium é típico para os Engistomátidas.

Aparecem escorpiões dos gêneros Thestylus, Bothriurus e Urophonius; também existem Butidas (Ananteris balzani e espécies de Tityus). Surgem espécies de caranguejeiras (Grammostola roquettei, G. longimana), um solífugo no Rio Grande do Sul (Gaucha fasciata), o Acropsilionida chilensis na região de Missões e alguns Proscopídes.

Todos os animais citados traduzem apenas uma parcela da ampla variedade de espécies faunísticas presentes na Província zoogeográfica correspondente à ocupação territorial

das sociedades guarani. Um aspecto importante, na distribuição geográfica da fauna da Província Guarani, é que as espécies são típicas da transição entre os ambientes de florestas e as paisagens abertas; assim, são animais que não respeitam, muitas vezes, os limites ecológicos entre campos e matas, aparecendo ora em um, ora em outro destes ambientes. Estudos detalhados deverão analisar o comportamento ecológico característico de cada uma das espécies animais referidas, para se compreender melhor a composição particular da fauna de cada um dos ambientes específicos que compõem este grande território. Neste trabalho, esta tarefa foi somente esboçada.

Uma análise faunística de certos ambientes específicos pode ser exemplificadora. A região do interflúvio Piratini-Ijuí possuía, originalmente, uma rica variedade de espécies animais, principalmente devido à composição em mosaico da vegetação (campos e matas). Nesta região, os guarani viviam lado a lado com bugios, micos, jaguares, leões baios, jaguatiricas, gatos do mato, guaraxains, guarás, lontras, aranhas, iraras, furões, zorrilhos, coatis, guaxinins, morcegos (inclusive hematófagos), ratos, preás, ouriços, lebres, caxinguelês, capivaras, pacas, cutias, porcos queixada, caitetus, antas, veados campeiros, veados mateiros, veados pardos, tatu, tamanduás, gambás, falcões, urubus, corujas, pica-paus, anus brancos e anus pretos, periquitos, caturritas, tucanugus, colibris, andorinhas, sabiás, carruínas, gralhas azuis, jacus, jacutingas, inhambus, jaós, macucos, perdigões, perdi-

zes, urús, seriemas, jabrús, ta-ãs, binguás, variadas espécies de cobras (maioria inofensiva), sapos, rãs, etc. Também se faziam presentes uma ampla variedade de insetos, como diversas abelhas (abelha mirim, abelha mirim-guaçu, mandassaia, irapuã, vespa tatu, jacuí, urussu, manduru, etc.) e pragas como saúvas, gafanhotos, borrachudos, etc. De forma distinta aos vegetais, os animais não se acham presos aos seus paradeiros; por isto, a maior parte desta fauna que compõe o interflúvio Piratini-Ijuí aparece também em outras áreas, como o Alto Uruguai e as encostas da Serra Geral (no Rio Grande do Sul).

Em termos gerais, os Símios existentes nestas áreas, andam em bandos e freqüentam o ambiente de florestas. Dentre os carnívoros, os jaguares são típicos do ambiente florestal, da mesma forma como as jaguatiricas e os gatos do mato. Já os leões baios e os guarachains aparecem tanto nas matas quanto nos campos. O guará ou lobo brasileiro é típico da orla dos capões de mato. Dentre os Mutelídeos, as lontras e ariranhas ocorriam nos rios maiores da bacia do Uruguai, sempre em bandos; os iraras, possuindo uma morfologia semelhante aos ursos, tinham hábitos arborícolas. Certos Procioniídeos viviam em bandos nas florestas como os uatís, enquanto que outros, como os guaxinins, possuíam hábitos solitários ao longo dos arroios do interior das matas, e utilizando, para a alimentação, caranguejos e siris.

Os Roedores (ratos, preás, ouriço caixeiro, etc.) aparecem ora nos campos, ora nas florestas, sendo atualmente com-

batidos pelos seus constantes ataques às lavouras. O caxinguelê, muito semelhante ao esquilo, tem hábito arborícola e seu alimento básico são os coquinhos. As capivaras viviam em varas, numa existência semi-aquática. As pacas têm hábitos noturnos e vida também semi-aquática. As cutias são típicos roedores de mata virgem. Os porcos selvagens que ocorrem diferem do javali por não possuírem cauda, sendo o queixada semelhante ao porco europeu (em média, um metro de comprimento) e o caitetú um pouco menor. Estes Suínos reuniam-se em varas e vagueavam pelas matas sem um paradeiro fixo; ainda hoje são sistematicamente caçados pela ameaça que representam à destruição das roças.

A anta é o maior mamífero nativo da América do Sul, possuindo o costume de viver nos locais de mais difícil acesso das florestas. É um animal muito fugidio, tendo o olfato e uma audição desenvolvidos, com hábitos noturnos. Para os Cervídeos, tem-se uma espécie típica dos campos e duas típicas das matas (o veado mateiro e o veado pardo); estas últimas são menores em tamanho, não possuindo esgalhas e com chifres de armação simples. Os veados do mato possuem o costume de pastarem durante a noite e esconderem-se durante o dia: quando perseguidos, dirigem-se aos vales e saltam nas águas correntes dos rios, ficando à deriva até se safarem. Dentre as espécies de tatus, algumas são campestres (tatu mulita, tatu de rabo mole, etc.) e outras florestais (tatu galinha).

Como aves típicas do ambiente florestal, tem-se os Falconídeos (no Vocabulário aparecem referências sobre as aves de rapina como Guirá porú, do falcão como Quiri quiri gua gú, do mocho como Yĩrĩ e do milano como Cará cará); os Catar-tídeos como o urubu; espécies comuns de coruja; Trepadoras co-mo os pica-paus; Cuculídeos como o anu preto, o rabo de pa-lha, o martim-pescador, o anu branco (frequenta também capoei-ras e roças), papagaios, tiribas, maracanãs, catorritas, ara-ras, periquitos, tucanuços, colibris, etc.; Passefiformes co-mo as andorinhas, os sabiás, carruínas, gralha azul (mais pró-ximo aos pinheirais), japús, virabostas, tico-ticos, canários da terra, pintassilgos, azulões, cardeais, papa-arroz, dança-rino; os Columbíneos, como espécies de pombas e rolas, vivem na borda das matas, frequentando também as capoeiras e roças; como Galináceos típicos das florestas, aparecem o aracuã, ja-cu, jacutinga e o inhambu pequeno. Muitas destas aves fazem-se presentes igualmente nos campos e nos capões de matos pró-ximos às áreas campestres.

Como aves típicas das paisagens abertas, têm-se cer-tos gaviões, corujas do campo, anu branco, urutau, tico-tico, cardeais, bemtevi, João de barro, perdiz, perdigão, quero-que-ro, seriema, araponga, jaó, macuco, urú (referido por Montoya como o nome Tupi-guarani para o francolin, ave semelhante à perdiz), ema (ave corredora que vive nos campos, sempre em bandos), etc. Certas aves são características das áreas brejo

deos (como o furão), zorrilhos, veados campeiros, tatus de hábitos noturnos, aves e répteis já referidos, insetos (saúvas, cupim, berne, etc.), miriápodes (centopéias, escolopendras, etc.), aranhas (de boca vermelha, caranguejeira, etc.) e escorpiões (nomeados em Tupi-guarani como Yapeugá).

A fauna dos capões e matos da Depressão Central é composta de morcegos, roedores (ouriço caixeiro, preá, etc.), gambás, aves e répteis comuns aos dos campos, anfíbios (pererecas, sapos, etc.), insetos (abelhas selvagens, moscas, mosquitos, coleópteros, borboletas e formigas), aracnídeos, miriápodes; também surgem animais comuns aos campos, como guaraxaim, ratões, furões, zorrilhos, o veado campestre, tatus, etc. A fauna das várzeas inclui a lontra, o ratão do banhado, a capivara, a cuíca d'água, aves como a saracura, a narceja, o jacanã, o João grande, a garça branca, o colheiro, o maçarico, ta-ã, patos, marrecos selvagens, capororoca, pato arminho (cisne), mergulhões, além dos anfíbios (sapos, rãs, pererecas). A fauna d'água compõem-se de jacarés (nos pântanos e nas águas mansas), cágados, tartarugas, sapos, rãs, algumas cobras e quase duas mil espécies de peixes fluviais.

A distribuição zoogeográfica das espécies animais referidas, sua variação regional, o comportamento ecológico de cada uma delas, suas quantidades populacionais relativas, as características dos seus ciclos de reprodução, os graus de acessibilidade à captura humana e seus valores alimentícios,

são amente alguns dos aspectos que devem ser considerados para a exata compreensão dos contextos de aproveitamento faunístico realizado pelas populações guarani. Somente um trabalho mais aprofundado poderia efetivar uma análise que interrelacionasse detalhadamente estes aspectos, o que, de momento, não é realizado. No entanto, uma abordagem sobre as atividades cinegéticas (caça, pesca, coleta) de uma população humana só é completa quando inclui a consideração de fatores de ordem cultural, como, por exemplo, o lugar de maior ou menor significado desempenhado por cada espécie animal (ou vegetal) no interior da totalidade sócio-cultural. Assim, os tipos de animais referidos não devem ser analisados somente da perspectiva de potencial alimentício (muitos deles não são comestíveis, outros são muito dispendiosos), mas, também, em vista do fornecimento de matérias-primas à criação técnica e em função da sua colocação no interior do arranjo simbólico formulado pela sociedade que tem com eles um convívio mais ou menos próximo. Os tabus alimentares em relação a certas espécies animais entre os indígenas sul-americanos é demonstrativo disto. Uma abordagem ecológica deve ser complementada com a análise de fatores culturais.

Poucas informações existem, na documentação, que permitissem chegar a um conhecimento satisfatório do sentido e do significado de cada espécie animal para a Cultura Guarani, e para as suas particularidades regionais. Os guarani de-

viam possuir uma experiência muito semelhante, neste particular, ao que foi etnografado em muitos grupos caçadores do Mundo, os quais, por necessidade, possuíam uma grande bagagem de conhecimento empírico acumulado sobre o comportamento das diferentes espécies. Sem dúvida, este conhecimento possuía suas conseqüências sociais, seja no aparecimento de uma rede simbólica de identificações, seja, inclusive, na origem de certos comportamentos sociais (totemismo, rituais de caça, etc.).

Ainda que o cultivo dê a base de sustento, os guarani, ainda hoje, são incapazes de conceber a vida humana, segundo Schaden, sem as "alegrias" da caça e da pesca. Mesmo representando somente vinte por cento das calorias da dieta habitual em certos grupos etnografados, a atividade de caça surge como a mais valorizada entre os guarani. Recorde-se que tudo o que se refere à caça é atribuição masculina (a própria caçada e a produção de armas e instrumentos). É de tal ordem os "prazeres" relacionados à atividade de caça entre os guarani, que condicionaram para o aparecimento de prescrições rituais contra a sua execução. Schaden constatou, em grupos atuais, a existência de uma prescrição que deve ser respeitada pelo pai cuja esposa acabou de dar a luz a uma criança. O homem em covade deve evitar sair de casa e ir ao mato, e aquele que não resiste à tentação de sair para a caçada pode ser interceptado por um animal que o transforma num Odjépotá (o homem torna-se semi-animal). Até hoje, os guarani habitam sempre que possível, áreas próximas à florestas.

A documentação etno-histórica fornece detalhes sobre a atividade e as técnicas de caça entre os guarani coloniais. O P. Sánchez Labrador informa que os Tayazú (porcos) eram capturados em fossas profundas cobertas superficialmente. Da mesma forma eram caçados os "Borebí" e os coelhos (em buracos menores). As aves eram capturadas através de laços previamente preparados nas árvores e no solo. O Vocabulário de Montoya é rico em expressões que demonstram pertinência em relação à caça. Em Tupi-guarani colonial, a palavra animal aparece como Çoó, e a expressão Çoó cappiãra designa animal de floresta. Existem muitas expressões para a caça de animais (Hebaerí yáporacá, Yucáhába, etc.) e duas para caçar animais (Ahebae yucáquitecóbó e Ayeporacá-bó). O caçador de aves é referido como Guñra mboahára ou Apihára. Existem expressões para o caçar com redes (Aguñra mboá piçapípe), o caçar com trampa (Amônderũ ymboábo) e o "caçar en hoyos" (Ïbíquape amboá hébaé). Aparecem, ainda, expressões ilustrativa como Cooari ayco (andar caçando), como Ypitubá hebaé (caça acossada), a Oqueroá (agarrar o tigre), a Tapí ití quâra (toca de coelhos) e a Aya pearog (tirar a pele de animal). As informações sobre a atividade de caça entre os guarani aparecem de forma esporádica na documentação, como no relato que Montoya fez sobre a transmigração do Guayrá em 1631 (mesmo assim, um caso extraordinário, no qual os indígenas, devido à fome, consumiram sapos, cobras, e toda espécie de "sevandijas"). No geral, entretanto, estas informações são bastante raras.

Deve-se também contar com os dados advindos da pesquisa arqueológica. A análise de vestígios faunísticos em sítios tupiguarani do Rio Grande do Sul, segundo Jacobus, revelou o aproveitamento de praticamente todas as classes de animais, como lagartos do Gênero Tupinambis, mamíferos como o cervo-do-pantanal, veado-campeiro, porco-do-mato, graxaim, zorrilho, tatu-galinha, tatu-mulita, tapiti, gambá, anta, bugio, ratão-do-banhado, preá, cutia, ouriço-cacheiro, peixes, etc.

As observações etnográficas podem complementar, em parte, as deficiências da documentação etno-histórica. Entre os guarani atuais, a caça e a captura de animais são atividades cotidianas. Por exemplo, os homens Mbüá saem, pela manhã, para ver mundéu (laços de varas elásticas preparados previamente no interior das matas), utilizam flechas com extremidades ponteagudas e Guyrá piá (flechas com pontas rombudas para a caça de aves, pois assim não ficam presas nas árvores), ambas lançadas em arcos. O caçador Mbüá imita os assobios e as vozes de animais durante a caça. Enquanto os grupos etnografados por Schaden continuavam a praticar caçadas coletivas (principalmente de varas de porcos - de quatro a seis caçadores), os grupos guarani do interior do estado de São Paulo a haviam abandonado pela inexistência de espaço a sua realização. Sabe-se, no entanto, que a caça coletiva era a sua forma original, assim como a distribuição dos animais caçados era feita igualmente em benefício de todas as famílias-grandes da co-

munidade (porções iguais para todas).

Mesmo contando com as informações obtidas a partir de grupos atuais, é mínimo o conhecimento disponível sobre a atividade de caça entre os grupos guarani. Basta uma rápida leitura em manuais de caçadas mais recentes para perceber que cada tipo de animal, com suas características e comportamentos específicos, exige toda uma estratégia bastante elaborada para que a captura seja bem sucedida. Às vezes, uma mesma armadilha deve ser preparada de maneiras diferentes, em função do tipo de animal que se pretende caçar. Ainda hoje, todo caçador tem uma formação especializada, a qual inclui o conhecimento do comportamento animal; é, assim, é possível adaptar a melhor estratégia levando em conta este comportamento, bem como distinguir certos detalhes que devem ser atendidos ou evitados. São praticamente desconhecidas as estratégias de caçada guarani.

A caçada não é, entretanto, somente um fator de manutenção da existência. Ela é também um fato social e cultural. A iniciar pela organização coletiva, as relações sociais perpassam o comportamento individual do caçador guarani. O próprio conhecimento e aplicação de instrumentos, técnicas e estratégias de caça, são dados por uma tradição que representa um potencial acumulado de experiências passadas. Os procedimentos individuais dos caçadores também são guiados por princípios ético-religiosos (sociais), tanto no decorrer das

expedições, quanto no momento de divisão dos rendimentos das caçadas.

Os guarani possuem regras tradicionais que regulam o desenvolvimento de todas as atividades do cotidiano humano. Estas regras devem ser atendidas, caso contrário, a pessoa torna-se suscetível à cólera dos espíritos que povoam o universo cosmológico. Uma destas regras, segundo Haubert, é aquela que regula a quantidade de animais a serem mortos durante a caçada. Se um caçador mata animais para além das necessidades existentes (limite de difícil definição científica), ou se abandona o animal morto na floresta, ele recai num erro que pode ser-lhe fatal. No mínimo, torna-se vulnerável a doenças. Toma sentido, aí, a função de curandeiro conferida ao pajé, a qual é, ao mesmo tempo, religiosa, moral e penal. Nos rituais de cura, o xamã guarani levava o doente a confessar as violações das regras tradicionais, origem de todo o mal. Em relação à atividade de caça, são nítidas as conseqüências ecológicas destas regras que proíbem o extermínio de animais para além do que pode ser utilizado socialmente. Ao que parece, a sociedade guarani possui estratégias eficientes de autorregulação no aproveitamento que ela mesma faz dos recursos ambientais.

De igual forma, existem regras ético-religiosas que incentivam o aproveitamento social, não individual, da carne da caça. Este incentivo à reciprocidade foi constatado etno-

graficamente em grupos Mbüá atuais, nos quais os caçadores são levados à distribuição social dos rendimentos de suas atividades individuais. Todo aquele que comer a carne crua ou comer a carne sozinho na floresta, está sujeito a atrair o Tupichua e a ser transformado em jaguar. Assim, as regras sociais apontam para a necessidade de uma divisão coletiva da carne. O sentido culturalmente negativo do consumo individual da carne crua na floresta, é contraposto à positividade do consumo coletivo da carne cozida preparada nos fogos da aldeia.

O significado sócio-religioso do consumo coletivo da carne de caça somente introduz a complexidade da temática da satisfação das "necessidades" entre os guarani. A Antropologia demonstra que, se de um lado, a existência humana depende do atendimento de certos requisitos para a sua continuidade, de outro, cada cultura e cada sociedade realiza este atendimento de uma maneira particular, e a partir de uma opção própria. Já não é mais correto supor-se que as necessidades humanas formam um bloco compacto e homogêneo, independentes do espaço e do tempo. Mais correto é se compreender que existem diferentes níveis de necessidades, e que cada um destes níveis é atendido em graus diferentes e de formas distintas segundo as sociedades. É deficiente uma perspectiva exclusivamente biológica da existência humana, porque a Cultura, enquanto elemento indissociável da condição de humanidade, interfere e recria aquele que é o substrato natural do homem.

Neste contexto, a ampla gama de recursos alimentares, existente no ambiente ecológico de uma sociedade, sofre uma classificação simbólica em função dos valores vigentes. Alguns alimentos são considerados dentro de prescrições eternas ou temporárias; outros, pelo contrário, são objeto de valorização e de constante procura. É difícil se chegar a uma explicação definitiva para esta escolha (e classificação) dos alimentos, mas se deve levar em consideração fatores de diversas ordens (biológica, ecológica, social, política, cultural, etc.).

Se for utilizado, como referência para os guarani, as informações obtidas entre os Mbüá, observa-se que os alimentos são classificados em duas categorias antagônicas (ainda que a dieta dos Mbüá tenha sofrido algumas aculturações, isto não invalida o exemplo): em primeiro, os alimentos vinculados ao Teko achy kue, identificados com o sangue e a carne; em segundo, os relacionados ao Ñe'é e ao esqueleto humano. Segundo Clastres, em linhas gerais, os vegetais pertencem à segunda categoria, enquanto a alimentação animal à primeira. A escolha de alimentos, entre os Mbüá, toma um sentido ao mesmo tempo religioso e social, já que está relacionada com uma série de técnicas para a realização das "normas de aguyje", às quais se submete todo o pretendente à condição de Karáí. O único animal que é considerado como exceção, sendo incluído na comida dos "perfeitos", é o porco selvagem (Tajasu, ou religiosamente chamado como Araryapu miri ou "pequeno trovão").

Como já se comentou, há um grande receio na ingestão da carne crua, a qual deve ser cozida para neutralizar o Tupichua. No resto, os alimentos de origem vegetal são privilegiados religiosamente, na medida em que são mais congruentes com o esqueleto e permitem ao corpo se livrar de sua imperfeição. Dentre os vegetais, o milho é o de maior significado ritual, seja porque é o alimento tradicional dos guarani (este apego ao tradicional também é consequência dos contínuos e críticos contatos com a civilização atual), seja porque os preparados à base de milho (papas e bebidas) sempre acompanham toda grande cerimônia. Lastima-se que não se disponham dados sobre a taxionomia alimentar dos guarani originais.

O quadro simbólico ainda torna-se mais complexo quando se tem presente que, em paralelo à classificação alimentar, algumas espécies animais também podem possuir uma colocação definida no interior da cosmologia guarani. Mais uma vez, as informações disponíveis são poucas, mas existem indicativos para o fato de que certos animais representam qualidades morais valorizadas ou desprestigiadas pela sociedade. Por exemplo, os papagaios são considerados como símbolos de beleza e da oratória. A adoração dos guarani a certas aves aparece esporadicamente na documentação, como no trecho escrito pelo primeiro Sínodo de Assunção (1603) citado por Meliá, no qual é feita referência sobre um pássaro chamado Guacama-yo, com o qual possuíam um certo gênero de "superstição e ido

latria".

É igualmente, pelo enfoque simbólico que se dá o melhor entendimento da prática antropágica guarani. Já foi sugerida a escassez de recursos proteicos no ambiente como causa inicial para o desenvolvimento do canibalismo entre os guarani. Tal hipótese, bastante simplificada, parte de dois supostos que podem ser questionados. O primeiro é o que postula um desequilíbrio entre uma pequena quantidade potencial de recursos faunísticos e uma larga procura, destes mesmos recursos, para o sustento da população. Se, de um lado, a variedade e diversidade de espécies faunísticas existentes na Província Guarani não bastasse para demonstrar que o potencial de caça não era tão pequeno (mesmo a intensa exploração dos últimos quatro séculos, com o uso de armas de fogo cada vez mais aperfeiçoadas, não conseguiu exterminar, ainda, muitos dos animais nativos), de outro, deve-se considerar que as sociedades guarani possuíam dispositivos de contenção e/ou migração populacional para as circunstâncias em que o limite de melhor aproveitamento ecológico tivesse sido alcançado. Em outras palavras, não é de todo válida a utilização de inventários quantitativos da população como critério único de avaliação do desempenho adaptativo de uma sociedade. Este é um erro recorrente na bibliografia, o qual tem sua origem na matriz de pensamento evolucionista.

O segundo suposto, igualmente errôneo, é o que ima-

gina a satisfação das necessidades alimentares, na esfera humana, exclusivamente do ponto de vista biológico. No homem, a matriz biológica é reelaborada pela Cultura, o que equivale a dizer que a Cultura condiciona o aparecimento de necessidades tão fundamentais quanto as biológicas. Assim, torna-se demasiadamente simplificada a redução da prática canibal como resposta a necessidades unicamente biológicas. Uma análise mais atenta permitiria compreender que Abá róó ("carne humana" em Tupi-guarani colonial - col. 139) e a prática de Aporú ("comer carne humana") entre os guarani, fazem parte de uma rede complexa de significados tanto ou mais culturais do que biológicos.

Finalmente, ainda que seja quase unânime, na atualidade, a consideração científica de que os guarani não possuíam animais domesticados antes da Conquista colonial, existem alguns autores que apresentam a idéia contrária. Neste sentido, Bertoni já criticava, em 1922, um autor brasileiro que teria feito afirmações inexatas sobre os Tupi-guarani, sendo uma delas a de que os guarani não tinham animais domésticos. Segundo Bertoni, esta afirmação não é correta, porque os guarani possuíam uma "afeição" tão grande pela domesticação "...que llegaban a transformar sus viviendas y aldeas en verdaderas ménageries, de las más diversas e insospechadas especies de animales domésticos, lo que aún hoy día se ve" ¹¹. Da mesma forma, Haubert afirma que os guarani, antes da Conquis-

ta, possuíam, como animais domésticos, patos almiscarados, papagaios e macacos amestrados.

A pesca e a coleta de recursos fluviais, lacustres e marítimos são, ao lado das já referidas, outras atividades complementares ao padrão de existência do grupos guarani. As informações existentes sobre as espécies biológicas aquáticas (peixes, moluscos, crustáceos, etc.), do ambiente freqüentado pelos guarani, não são tão detalhadas como nos levantamentos anteriores, mas as indicações sugerem uma grande riqueza em termos de aproveitamento.

Dentre as espécies mais comuns de peixes, de ocorrência generalizada para toda a Sub-região Zoogeográfica Brasileira, surgem cascudos dos gêneros Loricaria e Plecostomus, o curimatá (Prochilodus hariti), o dourado (Salminus maxillousus), o jaú (Paulicea lutkeni), o mussum (Symbranchus vulgaris), a piranha (Pygocentrus piraya) e a traíra (Hoplias malabaricus). Poucos dados dispõem-se sobre as espécies de peixes de água doce típicas de toda a Província Guarani, mas, segundo Leitão, elas são praticamente as mesmas que ocorrem nas partes mais centrais do Brasil. Merecem referência especial a raia preta e a raia maça (Potamotrigons motoro) de freqüência acentuada no rio Paraguai.

Na bacia do rio Uruguai, surgem a traíra (muito comum), a piava, o salmão, o piraçanjuba, o grumatã, o bati (que alcança dez quilos), o surubi (que chega a ter cem quilos), o

pirayú (carne saborosa, pescado nas correntes mais fortes de água), o pacú, o boga, bagre (denominado em Tupi-guarani colonial, como Madyi), o dourado (chega a ter trinta quilos e é facilmente pescado por ter o costume de expor seu corpo ao calor do sol nas horas mais quentes do dia, indo às águas pouco profundas) e outros. Para a Depressão Central do Rio Grande do Sul, Rambo não oferece detalhes, mas aponta a existência de quase duas mil espécies de peixes fluviais, sendo os mais comuns o lambari, a piava, o pintado, o dourado, o jundiá, a joaninha, o acará, a traíra e o mussum.

Na ampla área de ocupação guarani aparecem, igualmente, muitas espécies de Crustáceos, como os lagostins de água doce (Parastacus brasiliensis e Aeglea laevis) e caranguejos (referidos em Tupi-guarani colonial como Uçá). Em certas áreas, há a concentração de espécies de Moluscos (fluviais e marinhos), Gasterópodos, dentre outros (por exemplo, nas corredeiras do rio Uruguai).

A documentação etno-histórica sobre os guarani faz referência, em alguns momentos, à utilização de recursos da pesca e da coleta fluvial. O domínio de zonas de pesca foi, inclusive, motivo de antagonismos entre parcialidades guarani ou outros grupos, como no caso dos Carios e Taquiyiquis em rivalidade pela manutenção das terras próximas à confluência dos rios Mandurirá e Paraguai. Tem-se, também, informações sobre o consumo indígena de caracóis no rio Uruguai (segundo

Furlong, "o rio de los caracoles"), sendo que os guarani os assavam em suas próprias conchas e as comiam com gosto.

A dieta alimentar de moluscos surge igualmente confirmada pela documentação arqueológica. No rio Ijuí, por exemplo, os sítios da Subtradição Pintada mais recente aparecem com restos de alimentação de moluscos fluviais; em Candelária surgiram moluscos dos gêneros Megalobulinos, Pomacea, Olivancillaria e Diplodon; e no vale do rio Pardo foram identificados os gêneros Megalobulinos e Diplodon, além de duas conchas de gastrópodos marinhos que serviram como adorno.

Entre os guarani da Costa atlântica do Brasil, os dados etno-históricos e arqueológicos confirmam um largo conjunto de hábitos marinhos. Para esta área, necessitar-se-ia de um levantamento das espécies biológicas aproveitáveis, na medida em que se conhece que os guarani utilizavam, também aí o recurso de navegação em construções navais. No Vocabulário de Montoya aparecem expressões típicas de uma vida atlântica, como Pará (mar), Pará rembeĩ (praia), Paraguaçu pi piara (coisa marinha), Pará pórẽ (marisco), Pará porari aicó (mariscar) etc.

De maneira bem mais acentuada do que na atividade de caça, são raras as referências sobre as técnicas de pesca e de coleta aquática praticadas pelos guarani. O P. Sánchez Labrador, segundo Furlong, cita a utilização, à pesca, de "anzuelos de palo duro". Ainda que poucas, são significativas

expressões que aparecem no Vocabulário de Montoya, como a que designa farinha de pescado (Pirácuí), ou a que traduz o ato de desfigurar o Pintado (Am boyeog). Entre os gaurani atuais, a importância da pesca, como meio de existência, varia de acordo como os grupos e as suas condições ambientes (cursos fluviais de maior ou menor piscosidade). Segundo Schaden, entretanto, esta variação também tem caráter cultural, já que entre os Kayová a pesca é quase inexistente, os Ñandeva do Bananal só pescam alguns peixes e os Mbüá aproveitam esta atividade largamente. Dentre os métodos de pesca utilizados por estes últimos, pode-se apresentar os covos de taquara ou de timbópe, o Pari com o timbó, Mundéus de peixe, o arco e flecha e também, anzóis de metal. No levantamento que realizou, Schaden constatou que os Mbüá dizem nunca terem usado o arpão e a rede de pesca. Entre estes índios, as pescarias são organizações coletivas, podendo durar vários meses.

4.3 - Tecnologia tradicional.

Como desenvolvimento ao presente capítulo, nesta parte, tematiza-se a tecnologia tradicional das sociedades gaurani. Partindo da compreensão arqueológica e antropológica de técnica e da tecnologia, procura-se relacionar teoricamente estes setores particulares com a totalidade sócio-cultural do qual fazem parte. Neste momento, busca-se abordar aspectos teóricos como: apontar as deficiências de uma concepção tecnológica simplificada da evolução cultural, demonstrar o papel de

mediação entre cultura e natureza, desempenhado pelo equipamento técnico a analisar a distância conceitual existente entre "técnica" e "instrumento". A seguir, faz-se uma caracterização da tecnologia em grupos horticultores no geral, e nos grupos guarani em particular, referenciando informações etnohistóricas, etnográficas e arqueológicas disponíveis ¹².

Na medida em que o aparato material é, dentre todas as realizações culturais do homem, aquela que tem maior poder de conservação no tempo, a tecnologia constitui um dos setores básicos dos estudos arqueológicos. A falta de referências antropológicas, nos primórdios da Ciência arqueológica, fez surgir uma concepção simplificada da Cultura humana. Nesta época, o conceito de cultura esteve restrito ao que hoje se conhece como cultura material, o que permitiu a criação de uma classificação geral na evolução da tecnologia e da história.

O desenvolvimento da pesquisa arqueológica possibilitou uma superação deste quadro, e sua relação com a Antropologia definiu novos enfoques interpretativos. De maneira bem mais realista, os arqueólogos atuais consideram-se estudiosos dos aspectos materiais da cultura, reconhecendo a necessidade de inserir estes mesmos aspectos num conjunto sistêmico mais amplo. Ainda assim, a bibliografia arqueológica deveria avançar bem além deste ponto, já que outros erros têm sido recorrentes. Um dos mais graves, é a tendência difundida de utilizar o nível tecnológico de uma sociedade como variável inde-

pendente explicativa da totalidade sócio-cultural. Este privilégio analítico, concedido à tecnologia pelos arqueólogos, tem sua razão de ser, na medida em que os instrumentos técnicos são, para muitas sociedades passadas, as únicas informações disponíveis. Isto não justifica, entretanto, a aplicação abusiva de um modelo tecnológico na interpretação do desenvolvimento histórico.

A técnica, assim como a linguagem, é implícita à definição de homem; disto não há a menor dúvida. Desde suas origens, o homem sempre possuiu técnica, o que conferiu a certos homínidas a condição humana e possibilitou sua sobrevivência. As deficiências adaptativas do organismo biológico do homem foram superadas pela criação de instrumentos, os quais passaram a funcionar como verdadeiros órgãos não-corporais. Esta superação trouxe vantagens evidentes, já que a fabricação e utilização de implementos técnicos ocorre segundo a conveniência, e porque viabilizou uma diversificação adaptativa da humanidade.

Se, de um lado, o homem é impensável sem a técnica, de outro, isto não significa que a cultura deve ser compreendida exclusivamente do ponto de vista técnico. Se a Arqueologia tem por objetivo o estudo sistemático do equipamento material e seu desenvolvimento através do tempo, é a Antropologia que toma por tarefa, relacionar a esfera tecnológica com as demais esferas que compõem a realidade sócio-cultural. Neste

relacionamento, torna-se evidente a impossibilidade de se analisar a tecnologia fora de seu contexto antropológico-cultural de origem.

Os estudos etnográficos demonstram que o significado e a importância cumpridos pela tecnologia variam de sociedade para sociedade. Sociedades existem, nas quais a ausência do desenvolvimento técnico é perfeitamente assimilado; em outras, pelo contrário, há a resignação completa à onipresença da tecnologia. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que a "fixação" tecnológica não é um traço universal da cultura.

Demonstrando falta de consciência antropológica, alguns arqueólogos têm extrapolado valores típicos das sociedades desenvolvidas, para as sociedades em estudo. Mais do que nunca, o homem das sociedades complexas da atualidade criou uma circunstância de profunda dependência existencial, em relação ao progresso técnico. A máquina e a eletrônica tornaram-se inseparáveis de sua vida. Para estas sociedades, é válido o princípio segundo o que, qualquer inovação técnica é automaticamente absorvida, acarretando conseqüências sobre outros níveis (econômico, social, político, etc.). Sem dúvida, este fato é decorrência básica dos objetivos de crescimento econômico almejados nestas sociedades. O quadro pode ser completamente outro em sociedades não-industriais. Nas sociedades primitivas, nas quais as expectativas de crescimento econômico não aparecem formuladas explicitamente num projeto cultu-

ral, uma inovação técnica pode ser relegada a um segundo plano ou mesmo abandonada, sem qualquer prejuízo. Veja-se o caso da introdução das lâminas de ferro para machado entre os guarani na época da Conquista, a qual não acarretou um crescimento das forças produtivas; inversamente, sua maior eficiência, em relação ao similar feito de pedra, permitiu um tempo maior disponível ao ócio. A exagerada importância analítica dada ao instrumental técnico tem feito esquecer também, que um artefato só é compreensível em vista da habilidade manual necessária para criá-lo e utilizá-lo, numa função definida pela sociedade.

A contextualização antropológica da tecnologia possui a vantagem de aproximar, analiticamente, a esfera técnica da esfera simbólica. O nível técnico de uma sociedade não é explicado, somente, pelo seu desempenho na satisfação de necessidades (biológicas), mas também, pelo mundo imaginário a ele relacionado. O conjunto de representações, ideais e objetivos de cada cultura, traduz a vontade política dos homens em realizações materiais. Assim, as realizações tecnológicas dependem tanto do enquadramento mental coletivo, quanto da existência prévia de conhecimentos, idéias técnicas e matérias-primas disponíveis.

O caráter coletivo deste enquadramento mental define-se pela própria origem social da tradição necessária para a criação de qualquer instrumento. Como coloca Childe, até o

mais simples implemento é fruto de uma longa experiência de tentativas e erros, na qual a habilidade de fazê-lo foi conquistada pela recordação de impressões recebidas, pela observação e pela experimentação. "Pode parecer exagero, mas é bem certo dizer que qualquer instrumento é uma materialização da ciência, pois representa a aplicação prática de experiências lembradas, comparadas e reunidas, tais como as sistematizadas e sumariadas nas fórmulas, descrições e prescrições científicas" ¹³.

Desta forma, o substrato social de um artefato não é definidor somente da sua funcionalidade ou da sua utilidade. Segundo Clark, deve-se considerar que o aspecto tradicional de um implemento, fá-lo servir, também, ao objetivo de fortalecer e definir a identidade sócio-cultural dos grupos a ele vinculados. Assim, a interpretação do significado simbólico da cultura material é tão crucial para o entendimento total da realidade humana, quanto o são as perspectivas funcional e técnica. Em termos palpáveis, a tipologia reconhece, na fabricação e decoração dos artefatos, os componentes específicos de uma cultura, já que é transparente a seleção de algumas alternativas entre várias possíveis; isto é, cada cultura cria e adota padrões, que são considerados típicos de seu próprio conjunto. Desde os antiquíssimos instrumentos líticos da Pré-história, aparecem um cuidado e uma delicadeza na confecção que ultrapassam, em muito, o necessário à simples eficácia

cia utilitária. É como se seu criador desejasse obter um instrumento não só útil, como também "belo". Este elemento criativo aparece mais marcante nos objetos de arte. Os ornamentos pessoais, encontrados pela Arqueologia, também apresentam padronizações tipologicamente reconhecíveis, as quais, certamente, serviam para refletir e reforçar a identidade do grupo, ou da posição social daquele indivíduo que o utilizava.

A face simbólica de um instrumento técnico é evidente quando se sabe, assim como formula Koyré, que ele é a materialização do pensamento, a "encarnação do espírito". Nesta expressão surge um dilema já bastante antigo nas Ciências humanas, o qual pode ser superado na constatação dos limites dos quadros conceituais científicos atuais à definição de uma fronteira definida entre o binômio matéria-energia (ou matéria-espírito). Na realidade, não existe sentido no debate sobre o tema da determinância de uma das esferas da totalidade sócio-cultural sobre outra(s). É teoricamente duvidoso aceitar um único determinante como válido para explicar todos os fenômenos físicos ou sociais - sabe-se que cada circunstância real específica é resposta a uma confluência também específica de variáveis inter-relacionadas; e, é conceitualmente impossível definir o que venha a ser "condições objetivas" de existência (materiais ou espirituais), quando esta objetividade é definida pela própria "subjetividade" humana - a validade de qualquer conceito não é dada exclusivamente pela sua

pertinência com o Mundo, mas, também, pela sua vinculação à realidade social (é validada por um consenso).

Se fosse proposto determinar a matriz original de surgimento de qualquer implemento, sua idealização ou sua materialização, poder-se-ia dizer que ambas surgiram ao mesmo tempo, no seu momento de criação. O ato técnico surge como de finidor prático, origem dos padrões simbólicos e do processo de gestos aplicados à materialização de um instrumento. Uma realização técnica existe como consequência do acúmulo de conhecimentos, que são os resultados de manipulações e experimentações feitas sobre a matéria-prima. Motivado inicialmente por forças biológicas, psicológicas e/ou culturais, o homem foi aprendendo, gradativamente, a obter respostas precisas na ação sobre a matéria, aproveitando a potencialidade dos diferentes tipos de materiais, além de, no decorrer deste processo, conseguir esclarecer, para si mesmo, as suas necessidades e as maneiras de satisfazê-las. Dedutivamente, dir-se-á que, ao menos nos primórdios da Pré-história, a função de um instrumento tornou-se definida, não com anterioridade, mas concomitante ao seu momento de criação. Ciclicamente, é através de uma linguagem que se delimita o emprego funcional de um artefato, na mesma medida em que esta mesma linguagem é decorrência de uma exercitação técnica. Ao que parece, ou foi na ação e na manipulação técnica que nasceram a função, o modelo simbólico e o artefato materializado, ou todos os três teriam

surgido de um fundo comum conceitualmente indefinido. Discorrendo de materialista e idealistas, afirma-se que os atos e os gestos são a origem da tecnologia, e que somente num segundo momento é que se desenvolveram e se fixaram os padrões mentais de um implemento já materializado. O ato prático surge como definidor das idéias e das materializações, seja porque ele é anterior a esta polarização, seja porque ele é, ao mesmo tempo, um estímulo interno e uma resposta externa.

Marx já apontava a tecnologia como indicativo da "atitude do homem diante da natureza", ainda que deixasse vago a natureza desta atitude ¹⁴. Ele próprio sugere o "processo direto de provimento da subsistência" como motivo inicial de seu aparecimento. Desta forma, a cultura material é, em grande parte, uma reação ao meio natural, consistindo em recursos desenvolvidos para enfrentar as condições ambientais (climáticas, orográficas, hidrográficas, etc.), para aproveitar as fontes locais de alimentação e para assegurar a proteção. As peculiaridades dos meios ecológicos levaram diferentes sociedades a inventar instrumentos diferentes e a descobrir o uso de diferentes substâncias naturais como alimentos, combustíveis, abrigo e instrumentos. Não é correta, entretanto a assertiva evolucionista, ainda bastante em voga, de que a influência do meio ambiente sobre o homem está na razão inversa do desenvolvimento tecnológico. Toda sociedade humana, primitiva ou desenvolvida, só existe no interior de um ecós-

sistema, com o qual realiza trocas de interferências; assim a tecnologia humana é somente mais um dos elementos presentes no amplo conjunto de relações sistêmicas que configuram um ecossistema.

Como apresenta Sahlins, não é possível compreender uma tecnologia somente pelas suas propriedades físicas. Quando em uso, os utensílios entram em relações específicas com quem os aplicam. E, numa perspectiva mais ampla, são estas relações, e não os utensílios em si, que determinam a qualidade histórica de uma tecnologia. Portanto, ao antropólogo não basta a análise tecnológica, mas também a observação "extratecnológica" de que, na invenção e no uso, um instrumento expressa uma "habilidade consciente" e um poder de simbolização. Ainda mais porque se sabe que a existência dos instrumentos é anterior ao aparecimento do homem, pois eles constituem, desde muito, parte dos organismos vivos. O estudo dos utensílios leva, inevitavelmente, à análise do seu modo de emprego pelo homem; ou, como coloca Godelier, à análise das formas sociais de trabalho. Questões, estas, completamente ausentes de boa parte da bibliografia arqueológica. O entendimento antropológico permite uma conceituação mais complexa da tecnologia.

O aspecto prático é o que melhor diferencia a técnica, de um simples implemento. Uma técnica pode ser conceituada como um meio de ação sobre a natureza, como a aplicação de forças num ato de contato com obstáculos. Na definição de Mar

cel Mauss, "uma técnica é um conjunto de atos tradicionais destinados a produzir um efeito mecânico, físico ou químico, atos conhecidos como tais" ¹⁵. Desde os gregos, o termo téch-ne foi usado para designar qualquer habilidade que, seguindo certas regras, transformasse ou fizesse algo. Em princípio, as técnicas são extensões do corpo na atividade de transformação da matéria para o consumo, e o surgimento de instrumentos é decorrência secundária delas. Assim, o conjunto de conhecimentos e objetos que as sociedades humanas produzem passa a fazer uma mediação entre o homem e a natureza. A técnica é um meio de ação constituído variadamente pelo equipamento material e por "utensílios" conceptuais, gestuais e lingüísticos; o próprio corpo é o marco inicial da técnica, já que os atos mais elementares são suas extensões diretas. Graças ao aperfeiçoamento deste equipamento artificial, as sociedades asseguram uma adaptação ao meio, e deste meio a elas.

A perspectiva acional da técnica, torna ainda mais complexa a análise tecno-tipológica da Arqueologia. É primária e simples, uma abordagem funcional de um utensílio, se não avança além de uma classificação tipológica de comparação e rotulação de tipos materializados. Os arqueólogos classificam os objetos de seus estudos pela função e pelo tipo. Reconhecem não só facas, machados, pontas, buris, etc., mas também tipos de facas, tipos de machados, e assim sucessivamente. Por exemplo, todos os tipos de facas preenchem, de modo geral, a

mesma função; no entanto, as diferenças entre eles (estilos) repousam em divergências na tradição social, que determina o seu método de preparo e uso. Segundo Childe, os arqueólogos procuram reconhecer uma ordenação espaço-temporal dos vários tipos comuns. "A totalidade dos tipos identificados e comuns, simultaneamente, numa determinada área, é denominada 'cultura'" ¹⁶. É necessário identificar limites nesta conceituação.

A definição antropológica demonstrou que, um instrumento é somente a parte materializada de uma técnica, ou de algumas técnicas relacionadas. Igualmente, os instrumentos são utilizados de modos técnicos específicos, segundo as suas morfologias e aplicações. Assim, um implemento é somente um precário indicativo de uma série de gestos executados; estes, quase completamente desconhecidos do arqueólogo. Como se vê, não há razão que justifique a redução morfológica de instrumento tipificado, seja porque a forma é consequência de um estilo técnico de trabalho, seja porque, tanto o instrumento, quanto o estilo de trabalho, são elementos componentes de um quadro mais amplo de variáveis biológicas e sociais, práticas e simbólicas. Em síntese, Childe utiliza um sentido restrito para o termo cultura, identificando-o com traços particulares de uma totalidade mais abrangente; indicativos sim, mas particulares. Reformulando a conceituação, poder-se-ia dizer que: a totalidade dos tipos identificados e comuns, simultaneamente, numa determinada área, é denominada "indicativos mate-

riais"de uma determinada cultura.

O parágrafo acima esboça uma compreensão da grande distância existente entre as formas da Antropologia e da Arqueologia (de alguns arqueólogos) definirem a expressão "tradição cultural". Ainda que surgida no seio da Antropologia, a expressão é utilizada, pelos arqueólogos, para designar um conjunto menos inclusivo de variáveis. Esta diferença de significados tem ocasionado confusões, pois o que os arqueólogos entendem por uma tradição cultural, os antropólogos chamam de "restos materiais indicativos" de uma tradição. Para estes, a cultura material é somente o testemunho palpável de uma multiplicidade de fatores sociais, que governavam a ação e o simbolismo dos homens que deles dependiam. A diferença de conceituação é, no fundo, apenas uma variação no peso analítico das variáveis envolvidas. Enquanto que, para os arqueólogos, os testemunhos materiais definem uma tradição, para os antropólogos, a relação inversa é, basicamente, a verdadeira (é a tradição cultural que define).

O que está por trás da questão, é um contraste de enfoques metodológicos. A Arqueologia propõe-se estudar, comparativamente, os elementos mais marcantes de cada uma das tradições identificadas; a taxionomia técnico-tipológica formula a base de desenvolvimento analítico. Na Antropologia, o sistema classificatório também é empregado, mas a análise tem liberdade de trilhar outros caminhos, mais próximos à com

plexidade da cultura. Apesar dos limites intransponíveis, o an tropólogo pode pretender o entendimento de um sistema cultu- ral por si, e em si. Já o arqueólogo está limitado a empreen- der o estudo de um conjunto tipológico, na comparação com ou- tros. Em graus diferentes, o método arqueológico enfoca a cul- tura a partir de uma zona mais exterior, e o antropológico ma- is próximo do interior. Isto reproduz uma diferença marcante nas modalidades dos objetos de estudo das duas ciências. Os arqueólogos geralmente trabalham com os mínimos restos conser- vados e documentados de um passado morto. Os antropólogos po- dem, muitas vezes, observar e documentar a vida social em ple- no movimento.

A limitação metodológica dada pelo objeto da Arqueo- logia, põe restrições quase intransponíveis à interpretação. É muito mais difícil e perigoso para o arqueólogo chegar a con- clusões explicativas, do que seu colega antropólogo. Esta verdade, inegável, é sistematicamente esquecida. Demonstrando um desconhecimento antropológico, alguns arqueólogos permitem se formular, apressadamente, um julgamento sobre o maior ou menor "atraso" técnico da sociedade estudada. Este desconheci- mento indica uma igual desinformação sobre a ciência da Tecno- logia. Todo aquele que se aprofunda no estudo tecnológico de uma sociedade, sabe que, o verdadeiro significado de uma téc- nica só é captado, quando aparece vinculada à rede de rela- ções ecológicas, sociais e culturais da qual faz parte. A par

tir da perspectiva interna desta rede sistêmica, o mais correto é tentar avaliar se uma técnica "é" ou "não é" eficiente no cumprimento da função a que se destina; a postulação de um "atraso" tecnológico só é possível quando se tem, por parâmetro analítico, os valores de um contexto sócio-cultural onde a busca de constante aprimoramento técnico é fundamental. Não se pode admitir, desta maneira, que deduções valorativas venham a rotular as sociedades guarani como tecnicamente atrasasadas e produtivamente estagnadas. Estes julgamentos evolucionistas demonstram uma simplificação interpretativa.

Com a ampliação conceitual, a cultura material passa a constituir somente uma parcela da cultura técnica de uma sociedade. Para alguns, esta cultura técnica pode ser chamada de tecnologia; para outros, Tecnologia é exatamente o estudo desta cultura técnica. Seja como for, a tecnologia compreende o amplo espectro de conhecimentos, simbolizações, procedimentos e transformações que os homens possuem e executam durante sua existência sócio-cultural. Aceitando a noção de que o utensílio é somente a parte materializada da tecnologia, tornam-se precárias as interpretações tradicionais da evolução da humanidade, baseadas unicamente no critério de evolução dos instrumentos. No processo de neolitização, por exemplo, o desenvolvimento de novas formas de relações com as fontes de energia existentes (domesticação de plantas e animais), foram de maior peso do que a invenção de novos instrumentos. Há

mais de meio século, Mauss já chamava a atenção dos sociólogos e antropólogos para o que denominou "técnicas do corpo"; i.e., além das diferenças culturais, os grupos humanos utilizam-se de formas diferentes do seu corpo biológico (gestos e atitudes corporais, ligados à tradição e ao universo simbólico). Mauss dividiu em duas ordens as técnicas corporais, uma de manifestações inconscientes (posição de dormir, maneira de andar, olhar, de fazer amor, etc.); outra, de manifestações conscientes, premeditadas (técnicas destinadas a produzir uma eficácia simbólica, como charmes de cortesia, etiquetas sociais, etc.).

Na opinião de Sahlins, no que se refere à maior parte da história humana, o trabalho foi mais importante do que os artefatos e utensílios; os esforços inteligentes do produtor, mais decisivos que seu equipamento técnico. A revolução industrial e a difusão da máquina significaram uma quebra nesta configuração:

"Toda la historia del trabajo, hasta hace poco tiempo, ha sido la historia del trabajo ingenioso. Sólo un sistema industrial es capaz de sobrevivir con una proporción de trabajadores no calificados como la que existe hoy; en un caso semejante, el paleolítico hubiera sucumbido" .

Até o advento da revolução industrial, é válido se levantar a hipótese de que, qualquer aumento produtivo foi mais decorrência da habilidade do trabalhador, do que da perfeição de seus instrumentos.

Para a realidade guarani, estas especulações são condizentes. Do início ao fim do processo missioneiro, sempre ocasionou muita admiração, aos jesuítas, a versatilidade e a habilidade manual dos guarani. Vindos da realidade social europeia, onde os ofícios tornavam-se setores especializados, os missionários deixaram documentado, em diversas passagens, a "inclinação natural dos nativos para as artes e ofícios. Montoya, na sua segunda entrada à Província de Talaoba, faz comentários sobre a "indústria inventiva" dos índios, após presenciar um deles fazer uma vasilha para beber água, com uma folha grande, enrolada e presa por um espinho. Durante o florescimento das Missões, esta potencialidade foi canalizada e educada para a reprodução dos padrões técnicos e artísticos típicos da Cristandade Ocidental, no que os guarani corresponderam com perfeição. Uma leitura antropológica desta inclinação para o desenvolvimento de atividades manuais, aponta para o fato de que a exercitação técnica, e a consqüente habilidade manual, era um elemento difundido e importante no cotidiano das sociedades guarani originais. Poucas são, entretanto, as referências etno-históricas sobre os atos e gestos técnicos praticados por estas sociedades.

O Vocabulário de Montoya apresenta esporádicas referências sobre expressões que designam atos técnicos. Em Tupi-guarani colonial, Ayacíá é o ato de cortar com machado ou cunha, e Amôngog cheraipípe o de cortar com os dentes. Peneirar

é traduzido pelo termo Amônguã, enfeitar por Amboyeguag. O ato de derreter com fogo é expresso por Amboïcú, e o de secar ao sol Amômbirú guaracipé. Aypepĩ(bo) designa o gesto de curvar, dobrar, torcer. Aparecem informações sobre variadas formas de preparo de alimentos, como o cozinhar em folhas (Aipoqué), o cozinhar em forno (Amboyĩ), o cozinhar em panela (Amoĩ) e o assar (Yĩ). O ato de fazer cabo de um instrumento é dado pela expressão Aĩboñã (ngã). O ato de desbastar madeira aparece traduzido pela expressão Añõpã ìbĩra, o de perfurar por Amômbú e o de perfurar com punção Aycutug. Além destas é de outras, aparecem referências para desbotar (Amboguê), diluir (Amboïcú), represar a água (Ahoguëcỹ ì), amolecer a terra (Oñem borurú), etc.

Como em qualquer sociedade humana, o fogo tem, nas sociedades guarani, diversas aplicações técnicas, que poderiam ser esquecidas numa análise unicamente instrumental da tecnologia. Muitas destas aplicações não podem ser fielmente reconstituídas, por falta de informações. Conhece-se a utilização do fogo, entre os guarani, para o preparo de alimentos em diversas maneiras, ou mesmo como método de conservação da carne de animais (segundo Montoya). O fogo é aplicado, também, sob a forma de fogueiras constantes, no interior das cabanas e das casas comunais, sendo um eficiente método de conservação e de proteção das folhas de cobertura contra a ação de insetos ou da umidade. Por analogia a outros grupos etnografados, há de se pensar na aplicação do fogo para dar t^{em}p^e

ra adequada à matéria-prima utilizada na indústria lítica. O fogo tinha um papel fundamental, igualmente, na criação da indústria cerâmica, e como método de trabalho e de transformação da madeira. Peramá informa que o fogo era empregado para cortar árvores e para a confecção de dardos e flechas (as partes externas de matos retos eram queimadas, e a aspereza deixada pelo fogo era desbastada com instrumentos de pedra, afinando e dando regularidade ao ramo).

Além das informações disponíveis, no Vocabulário, sobre as ações técnicas dos guarani coloniais, este mesmo trabalho de Montoya faz referências a alguns dos produtos materializados a partir destas ações. Assim, aparecem termos e expressões para designar corda (Cã), corda de arco (Guĩrapaçã), corda de rede (Tupaçã), corda torcida e não parelha (Tucumbá ypo guáá guáá), corda que "rebueleem en el braço por el arco en la guerna" (Poapĩquiyã). Há a apresentação de certos produtos de manufatura, como a esteira de cana (Taquã pembĩ), esteira de enea (Pirí pẽ mbi - a enea é uma planta tifácea), cesto (Ayacá), cesto para farinha (Hui ayacá), cesto para espremer a mandioca (Tepiti), cesto muito fino (Urucurú), cesto para pe- cado ou para pássaros (Yeguei), "canasta" ou cesta larga e pouco alta (Aiacá), "canasta larga" (Petaca), cestinha de folhas de palma (ĩruaguê).

No mesmo Vocabulário, surgem expressões para designar armas, como a funda para atirar pedras ou bolas de barro

(Tucûmbóyta mômbohá), bolas de barro, secas, para serem lanças das (Ibi aguyta), bolas de madeira (Ībírâ apuá); indicando sinais de uma aculturação parcial, Montoya apresenta duas expressões para lança, uma com ferro (colonial), e outra sem, possivelmente original dos guarani (Mÿ ĩba). O termo para flecha é Huí, sendo que Mbĩguà traduz um tipo de flecha com um botão na ponta; qualquer coisa flechada é Huĩbá; no caso, a ponta da flecha, que se distingue da "caña" é designada como Heỹ, o entalhe nesta ponta é anâí, e o ato de colocar penas nas flechas é Aype porû. Outros artefatos também são citados, como anzól (Pindá), instrumentso de fazer anzól (Pindá apohá- o dente do anzól é Pindá aí), pedra de amolar (Itaqui), e mais alguns de influência européia.

Dentre os instrumentos musicais de origem guarani, pode-se referir tipos de flauta (Mÿmbi tarará), e muitos tipos de Mbaracá compostos de cabaças preenchidas com grãos de milho; no período colonial o termo Mbaracá passou a designar qualquer tipo de instrumento musical. Existe, também, a referência para colar (Ayúrichúa) e outros pingentes.

De forma geral, as sociedades horticultoras, com uma organização doméstica da produção, possuem uma tecnologia material simples e de pequena escala. O aparato técnico pode, via de regra, ser manejado pelos grupos familiares, ou ficando, mesmo, como responsabilidade dos indivíduos. Segundo os estudiosos das economias domésticas, esta modalidade de orga-

nização social da produção condiciona limitações à tecnologia, já que os implementos são de confecção caseira e suficientemente simples para estarem à disposição da maioria. De igual maneira, os processos produtivos não são decompostos por uma complicada divisão de trabalho, e o mesmo grupo pode encarregar-se de todo o processo, desde a extração da matéria prima até a confecção do bem terminado (o processo produtivo é unitário). Assim como é típico de toda economia primitiva, na economia doméstica o instrumento é somente uma extensão artificial do corpo humano, um acessório criado para aumentar a capacidade mecânica da força biológica do homem, ou para realizar operações para as quais a anatomia corporal não está naturalmente preparada. Deste modo, o implemento não possui nem energia, nem capacidades próprias, mas sim, serve como veículo no qual são liberadas energias e habilidades humanas. Este é o grande ponto de contraste entre as tecnologias mais arcaicas e as mais modernas, na medida em que nestas últimas, o produtor torna-se somente um ajudante ou assistente de um processo mecanizado.

Neste contraste, esboça-se a diferença existente entre as sociedades tecnologicamente simples, mas integradas nos ritmos da natureza, respeitadas de um meio sacralizado, alheias aos esforços de acumulação, e as sociedades agressivas face ao meio, que revolvem a natureza para retirar dela o máximo de proveitos materiais. De forma paradoxal, a condição humana não consegue escapar, qualquer que seja o contexto só-

cio-cultural, de restrições intrínsecas à sua existência; no máximo há, como colocam Santos e Lucas, uma oscilação entre dois extremos: ou a dependência ecológica, ou a dependência tecnológica. A técnica arcaica é uma técnica de adaptação às coisas, a técnica moderna é uma técnica de exploração das coisas. Vive-se, hoje, num mundo fabricado, mecanizado, e a automatização não pode ser considerada como traço universal:

"Nunca dantes o homem foi tão liberto das restrições da natureza, mas também nunca foi tão vítima da sua própria capacidade de desenvolver na plenitude os seus traços especificamente humanos; de alguma forma, como já se disse, ele perdeu um segredo: como ser humano. O estado extremo do racionalismo pós-histórico, podemos ter certeza, elevará a um grau superior o paradoxo já visível: não só que quanto mais os meios de vida se tornam automáticos, menos a própria vida está sob controle humano, mas também, quanto mais os métodos de produção são racionalizados, mais irracional será finalmente o produto acabado, o próprio homem" 18.

Entre os cultivadores de floresta tropical, materialmente muito semelhantes aos guarani, a maior parte dos utensílios é feita de madeira e de fibras vegetais, mas também aparecem os originários das indústrias cerâmicas e lítica. São utilizados, na caça, instrumentos de madeira como o arco e a flecha, as lanças, os dardos e propulsores, a sarabana (com projéteis, às vezes, envenenados). Na pesca, são aplicados também o arco e a flecha, além de arpões, redes, anzóis de osso e de madeira, armadilhas e certos tipos de venenos. A derrubada das árvores, para o preparo do cultivo, é realizada

com machados com lâminas de pedra. Valendo-se de analogia etnográfica, pode-se dizer que os homens guarani produziam as armas, instrumentos, canoas, artesanato, plumaria, e construam as habitações, enquanto as mulheres eram responsáveis pela confecção de vasilhames cerâmicos e pela tecelagem. Para os guarani, a cerâmica, as técnicas de fiação e tecelagem, o aparelho ígneo tradicional e a rede de dormir (ainda que muitos dormissem no chão, perto do fogo) são, inegavelmente, elementos originais da cultura.

Sobre a maneira guarani de produzir fogo, Montoya relata que presenciou na sua segunda entrada na Província de Taiaoba, um indígena, no meio da floresta, fazê-lo com "dois pauzinhos". No Vocabulário, o ato de fazer fogo é referido co Ayatapĩ, existindo expressões como Amapĩñãtatá (acender o fogo, juntando os tições), Amboyepotá (acender o fogo, de novo; ou acender os campos), Tataupá (fogão), etc. Em relação à tecelagem, o algodão é aplicado na confecção de redes de dormir, redes de carga, faixas e ornamentos corporais de fios enrolados. Como já foi citado, é realizada, também, a produção de cestos, esteiras e peneiras pela trançagem de fibras. As vasilhas utilizadas para o cozinhar, guardar e consumir alimentos são de cerâmica (classificadas em diversos tipos), enquanto que outras, com outras finalidades, são feitas a partir de cabaças e cuias, ao lado de cochos de madeira, pilões, etc. O Padre Sepp também deixou alguns relatos das caracterís

ticas da cultura material dos guarani, como a utilização de lascas de taquara para o corte da carne de animais, ou de espinhas para furar os tecidos e possibilitar a costura e confecção de roupas.

As mesmas armas que tinham aplicação na caça e na pesca, eram aproveitadas como equipamento bélico. Segundo Furlong, as flechas eram as armas prediletas para a defesa, por serem de madeira leve e terem, na ponta, uma espinha de peixe dura e resistente; Montoya comenta que, antes da redução, os índios tinham a prática de "afiarem ossos humanos para suas setas". O arsenal bélico era composto, igualmente, por fundas sem elástico (couro crú), que lançavam pedras redondas a partir de um movimento giratório rápido (a pedra era projetada pela liberação de uma das extremidades); por boleadeiras de três bolas (demonstrando aculturação a partir dos grupos indígenas pampeanos); por macanás ou tacapes, porretes feitos de madeiras duras, pesadas e densas (o P. Roque González foi morto por um golpe deste instrumento na cabeça); e por machados de pedra.

Entre os guarani atuais, Schaden constatou que o processo de educação prepara, desde cedo, o espírito infantil ao desempenho do papel de adulto na sociedade. Os Mbúá do Rio Branco produzem arcos e flechas de tipo infantil, com metade do comprimento das armas dos adultos, feitos do mesmo material; ou seja, encordamento de embira e enfeites de trançado

do tipo mbopará (taquara e imbé); flechas com pontas de osso de bugio ou de brejaúba, madeira preta para os arcos e flechas emplumadas. Borelli e Luz apresentam, como brinquedos originais dos guarani, a peteca de palha de milho (mangá), pião de cuia com cordel de fibra de Caraguatá (trombo) e os frutos de Macaúba (Mbokadjá) como espécies de bolinhas de gude. Segundo os estudiosos da etnografia guarani, estas sociedades não possuem uma educação repressiva, havendo o respeito à personalidade e à vontade individuais da criança, num processo de socialização que prioriza a autonomia.

Mesmo habitando numa região de clima temperado e conhecendo a aplicação das fibras do algodão, as populações guarani não utilizavam vestimentas desenvolvidas. Montoya, no início do processo reducional, descreve a inexistência de trajes e vestes entre os índios, e o cuidado "solícito" dos padres em fazer cobrir as partes do corpo que podem "ofender a olhos castos". Esta característica é, aliás, comum aos cultivadores de floresta tropical, que andam, geralmente, nus, mas com pinturas corporais e adornos no lábio (tembetá), orelhas e nariz, além de adornos de plumas em ocasiões solenes.

O artesanato é decorrência direta da atividade de coleta florestal. Peramás comenta que com as fibras de certo cardo, os guarani preparavam redes que serviam para conservar, no interior das habitações, os produtos alimentares conseguidos na floresta. Segundo Porto, outra fibra vegetal mui-

to apreciada é o Bocayi. Entre os guarani atuais, do estado de São Paulo, Ladeira constatou que havia uma divisão sexual bem marcada no desenvolvimetro das atividades relacionadas ao artesanato. Por exemplo, a coleta e extração do material, nas florestas da Serra do Mar, é tarefa masculina, da mesma maneira como a execução do artesanato religioso; já o artesanato de uso pessoal e doméstico, é tarefa feminina (deve-se pensar nas transformações ocasionadas pelos sucessivos contatos culturais). Um dado importante resgatado por Ladeira, sobre a extração e coleta de produtos florestais, é que a retirada das plantas depende dos períodos lunares e da maturidade dos vegetais. São coletados cipós e taquaras para os cestos, as contas para os colares, as cabaças, as tintas para os tecidos, penas, etc.

São poucas as informações sobre as moradias originais dos guarani. O Padre Lozano refere "miseráveis choças" construídas no meio de bosques, feitas de ramos de árvores ou bambus e colocadas umas próximas das outras sem qualquer ordenação. Segundo o Padre Techo, era agregado barro para as paredes e palha para o teto; se assim for, o que pode ser equacionado por dados contraditórios em outros documentos, estaria aí a origem dos ranchos de adobe. O P.Techo também informa que estas habitações eram redondas ou alargadas, muitas vezes de grandes dimensões (para cem ou duzentas pessoas), havendo a possibilidade se serem aumentadas. A casa-grande, ou "casa fincada" dos Kayová atuais (Ogá-djekutú), tem a base quadran-

gular, a cobertura desce até o chão e a "linha" da cumeeira não tem suporte. Seu feitio geral é o de uma canoa emborcada, apresentando, via de regra, três entradas (para o leste, para o norte e para o sul). À frente da casa, no leste, fica o terreiro de danças; no lado oposto, existe uma armação de madeira para danças religiosas. Todas as madeiras são amarradas com cipós ou embira, não havendo separação entre a cobertura e a parede.

A navegação (fluvial, lacustre e litorânea) é uma prática comum a todos os cultivadores de floresta tropical. As canoas são feitas de troncos ou de cascas de árvores, movidas por ramos ou por varas. São utilizadas, também, jangadas feitas de troncos amarrados. Em A Conquista Espiritual, Montoya refere, por diversas vezes, a navegação como prática comum entre os guarani. Na fuga que os índios fazem das reduções iniciais de Loreto e Santo Inácio, em 1631, o missionário comenta:

"Causa espanto verem-se, por toda aquela praia, ocupados os índios em fabricarem balsas, que importam na reunião de duas canoas ou de dois troncos grandes de madeira, cavados a modo de barco, sendo que sobre elas se constrói uma casa bem coberta, e resistente à água e ao sol" 19.

Neste êxodo do Guayrá, foram fabricadas 700 balsas e uma grande quantidade de canoas, demonstrando a habilidade dos guarani nesta atividade. Após o salto do rio Paraná, onde se perderam estas embarcações, os indígenas fizeram outras, mas de ta

quara grossa. No Vocabulário, a expressão Tupi-guarani para canoa é Ïgá.

Muito variado deveria ser o material em uso numa aldeia guarani em funcionamento, mas poucas são as informações neste sentido. Considerando a pesquisa arqueológica, deve-se recordar que a maior parte das realizações materiais dos cultivadores de floresta é feita em materiais perecíveis; e que, até hoje, não existe nenhum estudo publicado sobre a totalidade de uma aldeia. Isto pode justificar a utilização de dados etno-históricos e etnográficos, para uma melhor compreensão da cultura material dos guarani pré-coloniais.

O trabalho arqueológico tem revelado, no geral, poucos artefatos feitos de pedra em sítios associados com cerâmica Tupiguarani. Os instrumentos líticos polidos incluem pequenas lâminas de machado, tembetás ou adornos labiais feitos em pedras resistentes (quartzo), em diferentes formas, polidores de arenito, "placas-esmiril" de arenito sulcado (afiadores-em canaleta), pequenas plaquetas de basalto polido, com duas perfurações, em forma oblonga ou semi-circular (adornos pessoais). Os artefatos líticos lascados são machados bifaciais, instrumentos de corte unifaciais, raspadores de diferentes formas e dimensões, lâminas retocadas para serem usadas como facas ou raspadores, e lâminas com bordas ou pontos naturais de corte; alguns seixos apresentam áreas aplainadas que poderiam ter muitas finalidades (por exemplo, alisamento da super

fície do barro na confecção de recipientes cerâmicos). Aparecem, também, massas de minerais que poderiam ser utilizadas como pigmentos para a aplicação na cerâmica ou na pintura corporal. No extremo sul da área de abrangência dos guarani, no Rio Grande do Sul, aparecem, associados aos fragmentos de recipientes cerâmicos, pedras aplainadas ou polidas com concavidade(s) em um lado ou outro (os chamados quebra - coquinhos); mãos-de-pilão curtas, cilíndricas ou conoidais-truncadas; pilões, martelos ou amoladores; bolas de pedra sulcadas ou alisadas, bem polidas ou só picoteadas; machados trapezoidais com um sulco ao redor da extremidade mais grossa. Na opinião de Brochado, provavelmente estes últimos artefatos são empréstimos da cultura Charrua, representante histórica da tradição Palo Blanco, adaptada às áreas mais ao sul.

Junto aos locais que correspondem às antigas aldeias guarani, ou nos seus arredores, são encontradas lâminas de pedra predominantemente polidas, as quais eram utilizadas como machados ou enxós. No Velho Mundo, desde a expansão das áreas florestais a partir do final da última glaciação, o celte de pedra foi desenvolvido, permitindo a derrubada de árvores e o corte de madeiras. O uso deste implemento forte deu origem, assim, ao trabalho de carpintaria. Entre os guarani pré-históricos, as cunhas eram polidas em forma petaloidais ou trapezoidais, variando de 6 cm (comprimento), 4 cm (largura) e 2 cm (espessura), a 16 cm (comprimento), 5 cm (largura) e

4 cm (espessura). A matéria-prima básica é, com raras exceções, a rocha vulcânica (basalto, diabase e melafire). Enquanto alguns são completamente polidos, outros o são somente na borda, com a parte central e a extremidade grossa deixadas picoteadas.

As fontes etno-históricas apontam o machado de pedra como um elemento essencial da cultura Guarani. Seja para derrubar as árvores, seja para cavar os troncos na construção de canoas, ou para qualquer outro fim, as cunhas de pedra eram eficientes, causando, inclusive, admiração a facilidade com que os indígenas trabalhavam com elas. Na preparação da área de roças, os machados de pedra, não tão eficientes como os similares em ferro, permitiam o corte de grandes árvores. Para isto, eram executadas entalhaduras na direção em que se desejasse a queda, ou toda a circunferência do tronco era cortada (em forma anular), machucando as fibras e queimando-as com fogo. As árvores maiores eram tombadas sobre as menores, derrubando-as também, o que traduz um menor dispêndio de energia. Os arbustos de pequeno porte eram quebrados com a mão.

Os tembetá são feitos, geralmente, em quartzo, tanto da variedade hialine quanto da leitosa. Sendo peças altamente polidas, existem três categorias de formas destes adornos labiais: a) a maior parte é em forma de "T", delgados e cilíndricos, com pernas retas ou, mais raramente, curvadas (as pernas medem de 3 a 15 cm, os "cabecotes" perpendiculares têm

de 1 a 3 cm e os diâmetros variam de 4 a 9 mm); b) poucos são mais rudimentares, mais grossos e picoteados em vez de polidos; e, c) alguns pedaços cilíndricos e retos podem ser interpretados como pernas de tembetás em "T" compostos, cujos cabeçotes foram feitos, provavelmente, de materiais perecíveis (segundo Brochado, em alguns sítios tardios aparecem tembetás, em forma de "T", feitos de resinas vegetais; alguns são compostos de duas partes separadas que se encaixam, e a resina é descrita como derivada da Jutáí). Schaden encontrou, entre os guarani atuais, tembetás de resina medindo, em média, de 8 a 15 cm (excepcionalmente, podem chegar ao dobro deste comprimento). A resina utilizada é extraída do Mbavý (em Português, pau-vidro), a partir de talhos feitos na casca, abaixo dos quais é fixado um tubo fino de Takuary (taquara de gomos compridos) para onde a resina escorre e endurece. A resina endurecida parece com âmbar amarelo.

Possuindo quase a mesma distribuição espacial e temporal dos tembetás, as placas de arenito sulcado, ou afiadores-em-canaleta, têm sido consideradas como artefatos empregados para confeccionar e polir estes ornamentos labiais. Às vezes, cacos planos de cerâmica também aparecem com estes sulcos, o que pode indicar o emprego para esta mesma finalidade. Poucas são as informações sobre o uso social dos tembetás, mas, há de se pensar num sentido cultural além do unicamente estético. Referido como "barbote" no período colonial, o tembetá tinha um significado sócio-cultural que escapa, ainda ho

je, de uma completa compreensão científica.

Desenvolvida a partir do substrato geológico existente, a indústria lítica dos guarani originais empregava diferentes tipos de matérias-primas, em função do tipo e da aplicação dos instrumentos. Estudos realizados na região de Itapiranga, rio Uruguai, demonstram que eram usados quatro tipos predominantes, sendo eles o basalto, a sílica amorfa, o "riolito" (segundo Nadal de Masi e Schmitz, entre aspas porque não é um riolito propriamente, mas uma rocha intermediária entre o riolito e o basalto) e o arenito silificado. Nesta região, a grande maioria dos instrumentos é confeccionada a partir de basalto, "riolito" e arenito silificado, havendo maior predominância do "riolito". Já a sílica amorfa, que inclui as ágatas, calcedônias, opalas, carneolitas, ocorre em geôdos, sendo encontrada em corredeiras ou em afloramentos localizados; estes geôdos foram utilizados, pelos guarani, como matrizes para lascas, núcleos e fragmentos. Cada rocha possui suas características geológicas próprias, condicionando diferentes aplicações. Mesmo após, no período missioneiro, os diferentes tipos de pedras foram aplicados segundo suas peculiaridades. Furlong reconheceu quatro classes diferentes, a partir da documentação: 1º) a Itacuru; 2º) Itaquí ou pedra branca, parecida com pedra de amolar; 3º) Itá-tatá ou pedra dura; e, 4º) Tobatí ou Cara branca (pedra que, quando moída, servia para revestir as paredes das construções de branco). Em Tupi-

guarani colonial aparecem expressões para coluna de pedra (Y-taoquitá - col. 148) e para pedreira (Ita tība - col.134).

Ainda que seja quase unânime a opinião científica de que os guarani não utilizavam metais na sua tecnologia original, existem referências contraditórias. Segundo Bertoni, é incorreto afirmar-se que os guarani não conheciam os metais, incorreto porque eles conheceriam o ouro, o ferro e o zinco, além da prata, que seria utilizada pelos Itatins e pelos Kariós para adornos, a qual exportariam, inclusive, até a Costa atlântica (Bertoni coloca que a expressão Itá-tî designa, originalmente, prata). Para este mesmo autor, três focos guerreiros dos guarani (Itatî, Kari-ó e Paranaihguá) foram, geralmente, confederados e estiveram presentes, com contingentes variados, em conquistas feitas no Alto Peru; da mesma forma, teriam participado da guerra contra o Inca Yupanki. Por isto, os Kariós usariam adornos de prata peruana, assim como os Itatins, que possuiriam, também, lhamas e outros objetos da indústria peruana. Esta mesma opinião é, de certa maneira, igualmente apresentada por Haubert.

A dúvida sobre a utilização de metais pelos guarani não é, entretanto, recente. Ela aparece esboçada em pleno século XVII, num comentário escrito por Montoya:

"Em tudo mostrou-se avara a natureza para com os índios guaranis, negando-lhes os metais de que os outros tem em abundância, embora o desejo cobiçoso de que os tivesse, levasse a al

guns a afirmar que os tinham" 20.

É difícil dizer se a interpretação que Montoya faz deste fato é correta ou não; de qualquer modo, há a possibilidade de que a afirmação realizada pelos indígenas corresponde a uma realidade. Ainda que a confecção de artefatos de metal seja bastante improvável entre os guarani, isto não invalida a hipótese de que estas populações conhecessem objetos de metais originários do mundo andino. Os resultados da pesquisa arqueológica, até o momento, apontam para a inexistência de objetos metálicos associados com cerâmica Tupiguarani e com datações mais antigas.

Em sítios arqueológicos de grupos guarani pré-históricos, não são muito variados os objetos originários das indústrias óssea ou conchífera (malacológica). São encontrados pontas cônicas de osso, pequenos discos perfurados feitos de conchas, tembetás em osso ou parte deles, além de outros. Como já se colocou, as referências etno-históricas apresentam o uso de espinha de peixe como furadores à costura de tecidos rudimentares, e ossos de animais preparados como pontas de setas; ossos humanos serviam para esta última finalidade, e, talvez, para a criação de flautas. Em Tupi-guarani colonial, existe uma expressão para o local onde se depositam os ossos (Cânguetíba).

A indústria cerâmica é, em termos arqueológicos, a melhor estudada e, por isto mesmo, a que fornece mais informa

ções. Brochado considera a indústria cerâmica Guarani como uma variação secundária da tradição Polícroma Amazônica; esta indústria possuiria a mesma origem que outra subtradição cerâmica do leste da América do Sul, a Tupinambá. Surgidas em algum lugar da Amazônia, estas duas subtradições teriam divergido por rotas diferentes, ocupando, gradativamente, as regiões de máximas expansões respectivas. O ponto mais atraente, para ser fixado como núcleo de dispersão inicial, é a confluência dos três maiores braços do rio Amazonas (rio Solimões, Negro e Madeira), nas proximidades da atual cidade de Manaus.

Comparando os dados arqueológicos com os cálculos da Grotocronologia, pode-se imaginar que, numa época por volta de 500 anos a.C., os grupos de linguagem Proto-Tupi estariam de posse do baixo e médio curso do rio Amazonas, entre o curso médio do rio Madeira e a ilha do Marajó. Neste momento, o Proto-Tupi estava a ponto de se dividir em dois ramos: um Proto-Guarani, falado pelos grupos que se moviam em direção ao rio Madeira; e outro Proto-Tupinambá, utilizado pelos que desciam ao longo do rio Amazonas. Segundo Brochado, por volta do ano de 500 A.D., a língua Guarani já poderia ter se manifestado no Proto-Guarani, e os seus falantes estariam, possivelmente, subindo os rios Madeira-Guaporé, até chegar nos limites meridionais da bacia amazônica; a seguir, teriam sido alcançados os afluentes dos rios Paraguai e Paraná, e a expansão continuaria em direção ao sul.

Numa análise arqueológica, a origem amazônica da subtradição cerâmica Guarani, é sugerida pela presença de alguns traços comuns na confecção ou na decoração. Em relação à decoração, um estudo comparado entre as cerâmicas Guarani e Tupinambá, demonstra a existência de elementos uniformes, significando características dadas pela tradição Polícroma Amazônica, anteriores à divergência entre elas. Na pintura, são deste tipo a justaposição de linhas finas e faixas largas em vermelho e/ou preto sobre base branca (na criação do desenho completo); e a manipulação de elementos lineares, como linhas duplas, justaposição de linhas finas e largas, afinamento ou pontilhamento da linha, sublinhamento com pontos, bem como o uso ocasional de múltiplas linhas externas ao redor de motivos muito simples. São também característicos dos padrões amazônicos, a limitação dos campos decorativos nos pontos angulares do contorno do recipiente, a subdivisão da superfície do vaso em faixas contínuas, circundantes e paralelas à abertura. Conforme Brochado, as largas unidades de desenho, bem como os padrões sobre o todo, parecem versões muito simplificadas das representações amazônicas estilizadas de criaturas sobrenaturais, que têm sua forma mais explícita no estilo marajoara.

A cerâmica Guarani enfatiza, entretanto, a corrugação em detrimento de todas as outras técnicas decorativas. Em comparação com todas as outras indústrias cerâmicas derivantes da tradição Polícroma Amazônica, a Guarani é a que mais

ênfatiza a padronagem plástica das superfícies.

Em relação ao conjunto de formas dos recipientes cerâmicos, são poucas as similaridades entre a indústria Guarani e as outras que compõem o Complexo da tradição Polícroma Amazônica. Por exemplo, os recipientes carenados aparecem em ambos, mas poucos são comparáveis, pois, na Amazônia, o segmento superior dos recipientes é comumente côncavo, e não convexo, como é mais comum na Guarani. Detendo-se nas claras relações de realização da pintura Policrômica, Brochado coloca que os indicativos apontam a cerâmica Guarani como uma derivação de uma antiga variante da tradição Polícroma Amazônica, numa considerável profundidade de tempo.

A cerâmica Guarani apresenta, no entanto, uma série de características não-amazônicas. Estas características seriam resultantes do contato íntimo entre os guarani e os povos Proto-Panoan, ao longo do rio Guaporé (leste da Bolívia). Brochado tem muitas razões para acreditar que formas altamente segmentadas e o uso extensivo de corrugação eram típicos da cerâmica Proto-Panoan, antes que seus executores chegassem no Alto-Ucayali, durante a expansão desde as florestas do nordeste boliviano. Os guarani poderiam ter adotado tanto o conjunto de formas dos vasos, quanto a culinária associada, quando passaram através deste território, na expansão Guaporé acima e na rota em direção ao Alto-Paraguai. Este pesquisador da cerâmica Guarani, parte da compreensão de que existe uma cor-

relação entre a modalidade de alimentação e a tecnologia empregada no preparo de alimentos, nas sociedades horticultoras. Assim, as plantas cultivadas, sua importância na alimentação e as formas de consumi-las, seriam fatores diretamente relacionados com a morfologia dos vasilhames cerâmicos utilizados. Por isto, Brochado adverte que os novos padrões morfológicos adotados na confecção da cerâmica não estão isolados de um contexto cultural mais amplo, aparecendo, provavelmente, em mútua interação com mudanças nas práticas culinárias e nos padrões de cultivo.

Num processo de expansão gradativa, as sociedades ceramistas guarani foram colonizando todas as áreas ecologicamente mais favoráveis (ao padrão horticultor), nas bacias dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai, Jacuí e adjacências. A área de distribuição dos sítios arqueológicos da subtradição cerâmica Guarani é bastante extensa. Formam uma concentração entre a costa atlântica e o rio Paraguai, entre o Trópico de Capricórnio e as proximidades da foz do rio da Prata, num total de 1.200.000 km². Até 1984, haviam sido levantados 830 sítios associados com cerâmica guarani, a maior parte no sul do Brasil (760 sítios), e 70 distribuídos entre o norte da Argentina, Uruguai e Paraguai. Com poucas exceções, os depósitos arqueológicos não ultrapassam de 30 a 40 cm; geralmente, são de 15 a 20 cm. É lamentável que estes depósitos estejam sofrendo de forma crescente, a perturbação e a destruição pelos processos recentes de cultivo; poucas jazidas ainda se mantêm em es

tado original, pré-requisito fundamental para a realização de estudos sobre os padrões originais de habitação e de assentamento dos grupos guarani.

Os sítios com cerâmica Guarani podem ser divididos em três grupos, segundo o critério de decoração da superfície externa dos vasilhames. No primeiro grupo, composto de mais ou menos 180 sítios, estão aqueles que apresentaram a proporção maior(ou igual) de fragmentos com pintura do que com decoração plástica (Brochado considera os 76 sítios nos quais a proporção de cacos pintados é igual a dos cacos corrugados, como sítios de transição). No segundo grupo, estão os mais ou menos 650 sítios nos quais a maior parte dos fragmentos apresentam decoração plástica corrugada. Destes, 6 são classificados como de transição entre o corrugado e o escovado. Neste segundo grupo, surgem 12 sítios que possuíam diferentes proporções de cacos com influência européia; estes são, segundo Brochado, os sítios das Reduções dos séculos XVI e XVII, e das aldeias guarani associadas. No terceiro, tem-se em torno de 60 sítios com grandes proporções de cacos escovados; destes, 26 possuíam quantidades variáveis de fragmentos com influência européia (representariam, para Brochado, aldeias ou Missões do mesmo período de tempo dos 12 sítios, acima); outros 20 sítios poderiam representar ocupações guarani pós-reduções quando grupos guarani vindos do nordeste paraguaio e sul do Mato Grosso, reocuparam as áreas despovoadas pelo processo

colonial. A partir do século XVII, surge uma nova tradição ce
râmica, a Neobrasileira, derivada de um processo de acultura-
ção que sofre a cerâmica Guarani nos povoados espanhóis e nas
Missões jesuíticas.

A distribuição geográfica dos sítios guarani corres-
ponde às áreas ecológicas das florestas. Em termos de concen-
tração, os sítios da Costa Atlântica iniciam a ocorrer na al
tura do trópico, aumentando em número do norte em direção ao
sul, alcançando a maior ocorrência na lagoa dos Patos e na
faixa adjacente do litoral. Daí, mais para o sul, o número de
sítios diminui rapidamente, sendo os mais meridionais os que
estão ao longo da margem sul do estuário do rio da Prata. A
concentração dos sítios com a presença predominante de cacos
corrugados aumenta do norte em direção ao sul; o maior número
está localizado entre o Alto-Uruguai e a lagoa dos Patos, de-
crescendo em direção ao rio da Prata. Por outro lado, os sí-
tios com o predomínio de fragmentos pintados, encontram-se en
tre o Alto-Paranapanema e o Alto-Uruguai; sua concentração au
menta do sul para o norte, sendo que sua área de maior concen-
tração está ao norte daquela onde predomina o corrugado. Já
os sítios com a maior quantidade de cacos encovados estão con
centrados nos vales do Paranapanema e Alto-Uruguai.

Estudando esta variação na concentração dos sítios
com cerâmica Guarani, Brochado adverte que se deve considerar
a não contemporaneidade entre todos aqueles que aparecem numa

mesma área. Este fato cria dificuldades interpretativas. Esta variação pode ser consequência de outros fatores aleatórios, como uma fortuita diferença na intensidade de trabalho aplicada à criação de cada um dos tipos decorativos. De qualquer maneira, o mapeamento geral na distribuição dos sítios permite chegar-se a resultados inquestionáveis, como a inexistência deles ao sul da bacia do Prata, ou a concentração do grupo de sítios classificados como Pintado, mais ao norte da concentração do grupo de sítios classificados como Corrugado. Segundo este pesquisador, estes resultados são reveladores de fatores de ordem cultural. Esta distribuição diferencial permitiu que os arqueólogos formassem, na década de 1970, uma diferenciação espaço-temporal interna no desenvolvimento da indústria cerâmica Tupiguarani (hoje chamada Guarani).

Em termos de características gerais, a cerâmica Guarani aparece, por vezes, com decoração plástica; no caso das decoradas, surge a corrugação, a unguilação e o escovado. Quando ocorre, a pintura é policrômica, de linhas vermelhas ou negras sobre branco, ou, mais raramente, de linhas negras ou brancas sobre vermelho, ou simplesmente pintada toda de vermelho. O conjunto de formas cerâmicas é bastante variado, segundo descreve Brochado.

Aparecem recipientes redondos ou conoidais de contorno simples, restritos ou irrestritos, típicos para as tigelas e raros para os potes; os vasos restritos independentes

com contornos inflexionados (com secções côncavas e convexas ligadas por curvas alisadas) são típicos para potes, mas raros para tigelas. Surgem contornos compostos com um ponto angularo (ângulo projetado que marca a junção de duas partes do vaso), unindo o fundo convexo com a parte superior convexa, reta ou côncava; são típicos para tigelas restritas e irrestritas, mas raros em potes (Brochado designa este ponto angularo como carenação). Têm ocorrência, também, contornos compostos nos quais um corpo esferoidal é encimado por um colar cilíndrico pequeno ou conoidal invertido, ou, ainda, por um pescoço mais elaborado com um ponto reentrante ao invés de protuberante (muito comuns para potes); vasos mostrando um colar alto, conoidal invertido, não são tão comuns.

Recipientes de contornos independentes, restritos e complexos são típicos para tigelas, potes e jarros; estes podem ter dois pontos angulosos, o reentrante na base de uma borda simples ou elaborada; raramente, aparecem mais de dois pontos angulosos, formando um perfil de "concha"; mais comuns são os recipientes com pontos angulados, ou inflexionados. Os cacos de contorno complexo têm o ponto de inflexão abaixo do ponto de carenação, mas o mais comum são os cacos de contorno complexo que possuem dois pontos de inflexão (um acima e outro abaixo da carenação) na parte correspondente ao pescoço; estes vasilhames possuem pescoço mais elaborado, na base dos quais existe um ponto de inflexão ou um ponto angularo reentrante;

também são típicos os jarros apresentando um pescoço com perfil em camadas (ou "empilhados"), com muitos pontos angulosos, o mais baixo dos quais tomando a forma de uma carenação, e os próximos reentrantes, criando mais de três secções convexas superpostas, comumente descritas como ombros (a maior parte destes jarros pode alcançar um metro ou mais de altura e/ou no diâmetro máximo).

Na classe dos vasos de contorno complexo, ocorre a superposição de secções de esfera, formando a base no caso de algumas tigelas; ou secções de coniformes, no caso de alguns jarros encimados por secções de outros coniformes invertidos, elipsoidais, cilíndricos e/ou hiperboloidais, produzindo contornos muito complicados; como a maior parte destes recipientes são acabados por bordas elaboradas, e as secções superpostas podem ser arranjadas em ordens diferentes, o número total de combinações possíveis é muito alto. Como regra geral para a maioria dos vasos inflexionados, compostos e complexos, Brochado coloca que cada curva convexa do perfil do vaso, da base para cima, é seguida por uma curva côncava, e cada curva ampla é seguida por uma pequena, sempre formando linhas externas em "S" e assimétricas.

São menos freqüentes, mas típicas para os períodos mais recentes, jarras pequenas, restritas, duplamente esferoidais, nas quais o sulco médio toma a forma de um ponto de inflexão ou de um ponto angulado. Em relação às bordas, as rev

radas, as afiladas externamente e abauladas mais complexas são mais comuns que as bordas simples e retas ou invertidas. Os recipientes Guarani têm, como regra geral, bases redondas ou conoidais (as últimas são mais comuns) e aberturas circulares. Bases planas e aberturas elipsoidais são quase desconhecidas.

Em resumo, Brochado diz que a cerâmica Guarani, num grau desconhecido em qualquer outra parte do Novo Mundo, é caracterizada por recipientes com zonas ou segmentos horizontais fortemente demarcados. Mesmo levando em consideração a presença deste traço na cerâmica Shipibo-Conibo, a extrema implementação deste princípio de segmentação é o que faz única a cerâmica Guarani.

O estudo do conjunto de formas dos recipientes cerâmicos não deve ocorrer isolado. O verdadeiro arqueólogo não está interessado somente na descrição dos restos materiais, mas, igualmente, na reconstituição da vida passada da qual estes restos são indicativos. Assim, os cacos cerâmicos devem ser analisados sob diversos ângulos (distribuição e disposição no espaço, morfologia, decoração, antiplástico, tamanho e quantidade dos vasilhames, etc.), tentando resgatar informações sociais e culturais de seus criadores. Neste sentido, Brochado propõe problemas interpretativos complexos, como a busca de reconhecimento, pelos restos cerâmicos, das plantas cultivadas, dos processo de produção de alimentos e da própria

dieta alimentar.

Brochado procura demonstrar que as diferenças entre os conjuntos de formas dos recipientes Guarani e Tupinambá, podem ser facilmente explicadas pelos contrastes em termos de dietas e rituais alimentares. Segundo ele, um conjunto de formas de vasos é decorrência da dieta; ou seja, é uma função do tipo de comida preparada, guardada e servida neles, e dos rituais ligados às ocasiões em que o alimento é preparado.

Brochado defende uma relação fundamental entre as características de cerâmica Guarani e a tecnologia de preparo de alimentos nestas sociedades. Anteriormente, entretanto, a dieta já estaria relacionada ao modo particular pelo qual o ambiente é percebido e explorado; assim, o próprio ambiente seria condicionante, num certo grau, do conjunto morfológico dos vasilhames. A partir de modelos etnográficos, este pesquisador afirma que as vasilhas de formas abertas e bases planas, geralmente de boca oval ou quadrangulóide (pratos ou assadores), relacionam-se com técnicas de preparo de alimentos à base de mandioca amarga (descritas etnograficamente para os Tupinambá). Já os recipientes de grandes dimensões (cônicos ou carenados) foram utilizados para o preparo de alimentos de forma comunal, principalmente para o preparo de bebidas fermentadas alcoólicas consumidas ritualmente (estes recipientes tinham uma utilização secundária como urnas funerárias). Assim, para Brochado, a observação da gradativa diminuição de

dimensão das vasilhas pode significar uma decadência do sistema comunal, e o aparecimento de grupos cada vez menores. Na comparação das referências etnográficas e dos dados arqueológicos para o leste da América do Sul, o autor conclui:

"Parece quedar claro que la cerámica del facies del centro e noreste representa grupos con su alimentación basada en la variedad amarga de la mandioca, en contraste con la del facies del suroeste que representaria grupos cuya alimentación se basaria en la variedad dulce de la mandioca, o más probablemente aún en otros cultígenos, como el maíz, batatas, po rotos, zapallo, etc" ²¹.

Sem negar o papel da dieta no condicionamento das formas dos recipientes cerâmicos, há de se considerar a complexidade da temática. A totalidade sócio-cultural é multifacetada, e os elementos particulares que a compõe fazem parte de uma rede intrincada de inter-relações sistêmicas. Assim, cada nível específico do conjunto sofre influências, e influencia, todos os outros níveis, ainda que o peso analítico destas influências mútuas varie de caso para caso. Em relação ao conjunto morfológico da cerâmica Guarani, as explicações devem também levar em consideração a tecnologia de preparo de alimentos e os rituais a ele vinculados; entretanto, a abordagem funcional não esgota o assunto. Em alguns casos bastante significativos - como, por exemplo, os perfis complexos -, a forma cerâmica Guarani evidencia, além de elementos utilitários, igualmente fatores de ordem simbólico-cultural; estes, não de todo compreendidos pela atual análise racional-científica da

Arqueologia. De igual maneira, a morfologia cerâmica é o resultado de um processo de confecção, e as técnicas utilizadas nele são, inegavelmente, responsáveis pela forma final dos recipientes. A tecnologia de preparo de alimentos não se explica por si, mas é decorrência de muitas ordens de fatores (ecológica, social, cultural, etc.).

Confeccionada pelas mulheres, a cerâmica Guarani possuía diversas utilidades. Os recipientes serviam para buscar, guardar e servir água, preparar e distribuir bebidas fermentadas, armazenar produtos, cozinhar e servir alimentos, ou mesmo enterrar os mortos. A funcionalidade variava segundo a forma. Segundo Schmitz, as grandes talhas de pescoço estreitado eram para a fermentação e conservação de bebidas para as festas coletivas; as panelas de boca expandida (até 30 cm de bojo), para cozinhar; e as pequenas tigelas para servir alimentos. A cerâmica mais utilitária possuía padrões decorativos simples, sendo sua superfície externa coberta com impressões regulares de polpa de dedo, borda de unha, ponta de estilete ou lisas. Já as cerâmicas com decoração pintada, melhor trabalhadas, deveriam ter aplicações mais simbólicas e rituais. Em geral, a análise da queima evidencia que a argila moldada foi cozida a baixas temperaturas, possivelmente em fogueiras abertas.

Além dos recipientes cerâmicos, alguns sítios Guarani forneceram contas simples de colares, geralmente esferoi-

dais, bicônicas ou cilíndricas; e cachimbos de barro, em formatos tubulares, alguns cônicos, retos ou levemente curvados (foram encontrados, segundo Brochado, alguns cachimbos do tipo cotovelo perto ou dentro de sítios Guarani, cuja origem não é completamente clara).

Sobre as características da pintura na cerâmica Guarani, pode-se dizer que era aplicada em uma faixa em toda a volta do recipiente, em linha ou tiras formando padrões e motivos. Quando aplicada, a pintura geralmente aderiria bem, assegurando sua preservação mesmo sob condições adversas. Tecnicamente, a pintura era aplicada antes da queima, e é exatamente a queima que dava aderência a esta (pertence a classe de Pintura Queimada). São freqüentes, em todos os tipos de recipientes, as faixas contínuas vermelhas ou brancas; estas possuem uso ao mesmo tempo plástico e decorativo, já que possuem por resultado a impermeabilização da parede. Mais raramente, as faixas eram aplicadas em todo o redor, cobrindo tanto o interior como o exterior de alguns vasos. O padrão mais comum é tipicamente Guarani, sendo bicromado ou policromado, composto de linhas finas e faixas largas, pintadas em tons diferentes de vermelho e marrom escuro e/ou preto, em fundo branco, amarelado ou acinzentado. Menos freqüente é a pintura bicromada, feita no esquema invertido de cores (faixas brancas ou pretas ao invés de linhas, pintadas sobre um fundo de faixas vermelhas). Raros são as faixas largas ou pontos, pintados com o

dedo, em vermelho ou preto, diretamente sobre a superfície na tural (sem qualquer enfaixamento); comumente, estas faixas ra diam do fundo do vaso, ou são arranjadas em agrupamentos ver- ticais paralelos ao redor da parte próxima da abertura. Ocor- rem, também, manchamentos intencionais ou preteamento da su- perfície do vaso, causados pelo carbono e alcatrão deposita dos (em toda ou em parte da superfície) durante uma segunda queima em baixa temperatura, e em meio enfumaçado; isto é mais comum em períodos mais recentes, principalmente no Alto- Uruguai.

No caso de sítios Guarani associados com o predomí- nio de fragmentos com decoração pintada, as datações radiocar- bônicas mais antigas são para as jazidas localizadas nos esta- dos de São Paulo e Paraná (séculos V e VI). No Rio Grande do Sul, existem alguns sítios neste estilo no noroeste do estado (fase Irapuã), o que indica esse local como possível via de penetração dessa tendência decorativa em direção ao sul e les te; isto teria ocorrido, provavelmente, por volta do final do século VII da nossa Era. São pouco numerosos os sítios desse estilo no estado gaúcho, preferentemente localizados distan- tes dos grandes rios, no interior das florestas; representam aldeias pequenas, compostas de poucas casas comunais, prova- velmente elípticas (medindo 10 metros de largura por 20 de comprimento). A cerâmica existente não é abundante, e o perío do de tempo compreendido por essa tendência, no Rio Grande do

Sul, não parece ser largo.

A corrugação aparece como a técnica plástica de superfície mais importante da cerâmica Guarani. Constata-se um amplo espectro de variedades de corrugação, considerando-se o tamanho e a variação rítmica. Segundo Brochado, a corrugação desta cerâmica era utilizada, às vezes, como meio de decoração plástica aplicada na superfície externa dos recipientes, sem qualquer relação com a junção dos roletes. Surgem diversas variantes de corrugação na cerâmica Guarani, dependendo da região de origem dos fragmentos ou recipientes estudados. Brochado utiliza um sistema de classificação para as variações possíveis do corrugado, partindo de duas grandes classes, cada uma delas internamente subdividida.

A primeira classe é chamada de Corrugado Complicado, e o critério utilizado para defini-lo é a ocorrência do corrugamento como técnica inquestionável de unir os roletes adjacentes, na confecção dos vasilhames. Este grupo é dividido em tipos e subtipos segundo outros critérios, como o grau de relevo mostrado pela corrugação, como a orientação da corrugação (na relação de umas para outras), quanto ao uso de espátulas ou das pontas dos dedos, e se apenas a ponta dos dedos ou também a extremidade das unhas foram impressas (corrugado-ungulado). A segunda classe é o Corrugado Simples, e ele é definido por todos os casos nos quais os roletes foram verticalmente empilhados sem ou com pouca superposição; este gru

po inclui o Corrugado Simples, o Corrugado Simples Ungulado e o Roletado. Como é freqüente e quase exclusiva a sobreposição de roletes, Brochado coloca que a classe do Corrugado Complicado inclui, tanto os casos onde a corrugação foi usada para unir os rolos e foi deixada à mostra no exterior do vaso, quanto os casos onde a corrugação original foi raspada e uma nova foi executada, a qual não mostra relação com a junção dos roletes. Na cerâmica Guarani, é predominante a manutenção da corrugação utilizada para a confecção do recipiente, sem um maior aprimoramento estético da superfície externa.

A análise da decoração na cerâmica Guarani mostra que a corrugação é empregada amplamente, "... ao que parece, como uma moral consciente de sua cultura, como sugere Métraux"²². Para Brochado, o problema mais importante é saber porque os guarani deixavam, tão freqüentemente, a corrugação não modificada, enquanto a maioria das outras culturas a modificam. Muitos fatores são apontados, como, por exemplo, a limitação de tempo disponível à confecção, o valor decorativo reconhecido pela cultura e a utilização funcional da corrugação (as ondulações e ranhuras aumentam a área externa total do vaso, permitindo absorção mais rápido do calor quando o recipiente é colocado sobre o fogo).

A distribuição espaço-temporal dos sítios com predomínio de fragmentos corrugados no Rio Grande do Sul, mostra que as datas mais antigas estão no Alto-Jacuí. Na interpreta-

ção de Schmitz e Brochado, este seria o ponto inicial a partir de onde esta tendência decorativa teria penetrado no estado, acompanhando as florestas subtropicais dos vales dos rios e as bordas do Planalto Meridional; lentamente, todos os ambientes propícios ao sistema de cultivo por roças, foram colonizados. Dos poucos sítios concentrados no alto e médio vale do rio Jacuí por volta dos séculos V a VII, a expansão teria sido gradativa em direção á Costa atlântica e, também, ao Alto Uruguai, onde as datações mostram uma ocupação a partir do século IX. Até o final do século XII, todas as áreas mais propícias do estado gaúcho já haviam sido colonizadas.

Os sítios arqueologicamente agrupados nesta tendência decorativa da cerâmica, apresentam marcadas características. O corrugado é tipicamente evidente e ritmicamente disposto. Os recipientes são grandes e os fragmentos numerosos. Os sítios, em sua maior parte, encontram-se nas orlas dos rios, são muitos, estão próximos entre si e são muito extensos. Segundo os pesquisadores referidos, estes sítios evidenciam grandes casas comunais, elípticas, medindo de 30-50 metros de comprimento por 10-20 de largura; encontram-se isoladas ou reunidas em grupos de 2 a 7 habitações. Os "cemitérios" encontrados são compostos de enterramentos primários em urnas; está, associado, muito material lítico (cunhas, tembetés, pingentes e lascas).

Numa interpretação exclusivamente diacrônica e evo-

lutiva, Schmitz e Brochado colocam que, entre os séculos XIV e XVII, os grupos guarani executantes da tendência decorativa corrugada na cerâmica, teriam começado a afastar-se dos rios maiores, subindo seus afluentes que descem do Planalto ou do escudo Cristalino. Seriam considerados deste momento todos os sítios afastados d'água, predominantemente sobre elevações (em algumas áreas, muito numerosos), representando aldeias menores, compostas de habitações elípticas em pequeno número (tamanho máximo de 20 metros de comprimento por 10 de largura), ou circulares (em maior parte, com 5 metros de diâmetro). Já se comentou, quando abordado o tema o padrão de assentamento guarani, que esta perspectiva diacrônica deveria ser complementada com a constatação da variabilidade possível na organização social das economias domésticas horticultoras. Numa análise mais complexa, há de se considerar que muitos destes sítios, tidos como mais "recentes", podem ser contemporâneos ou mais antigos do que os localizados próximos das várzeas férteis (maiores em tamanho); da mesma maneira como, estes últimos podem apresentar diferenças diacrônicas mais radicais entre si do que em comparação com os sítios menores e mais afastados dos rios. O critério de idade de um sítio não pode ser estabelecido exclusivamente pela sua dimensão e altitude. A Antropologia Econômica demonstra que a modalidade doméstica da produção condiciona um eterno pulsar entre duas tendências antagônicas de concentração populacional: períodos de predomínio da força centrípeta e aglutinante (momentos ecologicamen-

te favoráveis, com abundância de recursos), precedidos e sucedidos por períodos de predomínio da força centrífuga de dispersiva. O que se critica, é um modelo unilinear e simplificado do processo de transformações sociais, políticas e econômicas sofrido pelas sociedades guarani pré-históricas.

Existem outras técnicas plásticas de superfície na cerâmica Guarani, mas menos populares que o corrugado. Em ordem de importância, pode-se mencionar o unglado, o beliscado ou pinçado, o serrungulado, o entalhado na borda ou no lábio, o pontado, o escovado, o inciso, o acanalado, o canelado, o carimbado, o digitungulado, o marcado com corda, o marcado com malha, o marcado com tecido, o nudulado e outros. O escovado, que tornou-se predominante em períodos mais recentes, pode ser visto tanto como o resultado da raspagem da superfície com algum instrumento irregular na fase final do alisamento; como, também, sendo uma tentativa consciente de decorar a superfície. Em ambos os casos, um sabugo de milho, ou instrumento similar, era provavelmente utilizado. Como técnica de confecção, o escovado é encontrado no fundo de alguns recipientes em todos os períodos. Como técnica de decoração, toda a superfície externa ou somente a parte superior dos recipientes aparecem escovadas; isto é comum só nos períodos mais recentes, entre os séculos XVII e XIX.

Um estudo comparado das técnicas de acabamento em uso nas indústrias cerâmicas Guarani e Tupinambá demonstra a

existência de algumas compartilhadas. Dentre elas, aparece: a pintura policrômica preta e/ou vermelha em fundo branco, a base branca ou vermelha, o acabamento corrugado de algumas superfícies, a decoração por incisão, a borda entalhada e a pontuação. Estas semelhanças não indicam, necessariamente, modos culturais compartilhados; isto fica claro quando se observa que a posição do campo decorativo, e sua relação com o todo da área do vaso, possuem distribuições totalmente diferentes numa e noutra subtradição. As técnicas de pintura policrômica, de base branca ou vermelha e de decoração por incisão têm uma persistência tão longa no tempo, que devem ser consideradas como básicas na antiga forma da tradição Polícroma Amazônica. A proliferação das técnicas de corrugação na cerâmica Guarani, a tornam típica desta (aparecem 18 variantes de tratamento, contra somente 6 técnicas Tupinambá de corrugação). Segundo Brochado, a cerâmica Guarani tem muitos jarros elaboradamente pintados; e, em número relativamente menor, potes e tigelas pintadas. Isto sugere que o cerimonialismo estaria mais ligado ao beber do que ao comer; as tigelas menores parecem "taças" de beber, ricamente pintadas. Isto seria o exato oposto da cerâmica Tupinambá, onde a pintura policrômica está concentrada quase exclusivamente nas grandes vasilhas usadas para servir comida. Assim, as grandes jarras Guarani seriam usadas para beberagens rituais (bebidas alcoólicas feitas da variedade "doce" da mandioca fermentada ou fervida), enquanto que as bacias Tupinambá eram empregadas para servir socialmen

te a farinha de mandioca amarga: "... ambos os tipos de vasilhames eram enfim relacionados com as regras formais de etiqueta envolvidos na apresentação e consumo de beberagens ou co mida sólida feita com mandioca" ²³.

Na comparação do conjunto de formas cerâmicas, cons tata-se que a morfologia Guarani é mais variada que a Tupinamba. Poucas formas são comuns a ambas, e, quando o são, ocorrem somente para os vasilhames mais simples em ambas as sub tradições. As formas mais características de cada uma das sub tradições não são compartilhadas. As formas compartilhadas são as tigelas redondas, simples, restritivas ou não; os potes ou jarras simples, fortemente restritos, ovoidais; potes esferoidais ou tigelas redondas restritas com contornos inflex ionado e bordas reviradas; e tigelas restritas com contorno composto, caracterizados por um ângulo em ponta. As formas Guarani possuem fundos redondos ou cônicos, enquanto que as formas Tupinambá semelhantes possuem fundos exclusivamente re dondos. Dentre as distinções mais importantes, cabe ressaltar que os vasos Guarani não possuem bases planas, nem bordas reforçadas e fortemente afinadas; os recipientes Tupinambá raramente têm as bordas ou pescoços pontudos e destacados, especialmente aqueles formados por bordas abauladas ou exteriormente afinadas (o que caracteriza os vasos Guarani). Os perfis care nados caracterizam os vasos Guarani e são raros na ce râmica Tupinambá. A superposição de contornos compostos e/ou

inflexionados, constituindo perfis complexos (o complexo empilhamento de discretos segmentos horizontais) caracteriza a cerâmica Guarani e não ocorre nos vasos Tupinambás comuns.

Uma análise comparativa das características da cerâmica Guarani com outras tradições ceramistas meridionais da América do sul, demonstra a existência de traços que evidenciam contatos e aculturações entre elas. Na sua expansão colonizadora, os grupos praticantes da cerâmica Guarani foram ocupando territórios meridionais, já anteriormente colonizados por grupos mais antigos na área. Aos poucos, desenvolveu-se um longo processo de contatos culturais, no qual alguns elementos das diferentes tradições cerâmicas foram trocados de tal forma, que hoje a pesquisa arqueológica mal pode esboçar uma reconstituição deste processo. A grande dificuldade, para os arqueólogos, é tentar definir uma perfeita diferenciação entre os elementos que podem ser considerados como típicos de uma tradição, dos que seriam empréstimos recebidos de uma segunda. A questão torna-se ainda mais complexa, quando se considera que as totalidades sócio-culturais indígenas não eram sistemas estáticos, e que o elemento invenção tinha viabilidade ao lado da difusão. Assim, o simples fato de aparecimento de uma nova técnica decorativa ou de um novo padrão morfológico não traduz, necessariamente, aculturação. De igual maneira, a indústria cerâmica é um indicativo limitado para a reconstituição deste complexo quadro de contatos e aculturações ocorrido entre os guarani e outras sociedades da Bacia

Platina.

Para a realização de uma ponte de contato entre os dados arqueológicos e os etnográficos, sabe-se que todos os grupos colonialmente conhecidos, produtores de cerâmica Guarani (ou Tupiguarani), possuíam linguagem igualmente Guarani; ainda que nem todos os falantes desta linguagem fossem ceramistas. Sendo esta uma constatação importante, é lamentável não existirem descrições mais detalhadas sobre o processo tecnológico de criação cerâmica Guarani, quando os grupos indígenas foram contatados durante o processo colonial. No máximo, surgem informações esparsas, como tipos de argila e barro utilizados; Furlong refere informações sobre a retirada, que os índios faziam de um barro depositado em zonas baixas, chamado Naú, o qual era muito delicado, fino e belo, aplicado em todas as formas de recipientes; no Vocabulário de Montoya, aparecem diferenciações terminológicas para greda ou argila arenosa (Ibi apômõ), barro branco (Tobâtĩ), barro colorado (Tapĩtã) e barro de louça (Ayapayuca ñaeũ). Levantamentos geológicos, feitos no interior de pesquisas arqueológicas, encontraram a existência de sedimentos argilosos nos depósitos aluvionais de muitos rios ocupados pelos guarani; os quais permitem ainda hoje, sua utilização por olarias locais.

Sendo quase completamente desconhecido o processo tecnológico de confecção da cerâmica Guarani, mesmo no período colonial, palavras há que expliquem gestos técnicos necessá

rios a esta confecção; Montoya refere a expressão amassar o barro como Ayayucá ñáëu, "ablandar barro" como Amôûñ, " amassar" vaso como Ayamboguá, pintar como Ayguatiá. De forma semelhante, aparecem expressões para discriminar tipos de recipientes, como Cambuchi mÿrĩ (vaso ou copa), Cãmbuchi (cântaro), Ï açá (cântaro para água), Ïbĩrá ñãë guaçu (tina ou vasilha), Ïbĩranãëmÿri (balde colonial para água), Yapepó açoyà (tampa de panela), etc.

4.4 - O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani ²⁴

Qualquer abordagem econômica de sociedades indígenas é precária, se partir de uma diferenciação radical dos setores que compõem a realidade sócio-cultural. No que tange principalmente às sociedades "primitivas", as esferas de realizações humanas são mais compactas e interligadas, sendo que um único fenômeno pode desempenhar papéis ao mesmo tempo econômicos, religiosos, sociais, políticos e culturais. Estas observações são fundamentais para introduzir a temática do sistema econômico, nas sociedades guarani. Nas últimas décadas do presente século, o desenvolvimento autônomo dos ramos do conhecimento científico sobre o homem, tem gerado o aparecimento de disciplinas demasiadamente individuais; cada uma delas, adotando uma perspectiva particular, esquecendo a necessidade de uma complementação com as demais. Este quadro deve ser modificado, principalmente no que se refere ao relacionamento da Ciência histórica com a Ciência antropológica. Como coloca Godelier, é necessário utilizar um novo horizonte epistemológico no trabalho teórico das Ciências sociais, para que se chegue "... a un lugar en el que estén abolidas las distinciones y las oposiciones entre Antropología e Historia, un lugar donde ya no sea posible constituir en un campo autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos, ..." ²⁵.

De maneira bem mais apropriada do que a Ciência da

História, a Antropologia econômica pode fornecer parâmetros interpretativos confiáveis, para a análise do sistema econômico guarani. Isto é decorrência da própria diferença existente no tipo preferencial de objeto de estudo de ambas as disciplinas; enquanto o historiador centra sua análise, predominantemente, sobre sociedades civilizadas, os antropólogos o fazem sobre sociedades variadas (simples ou complexas, tradicionais ou não). Assim, a contraposição, feita pela Antropologia, entre as muitas modalidades de organização econômica nas sociedades humanas, define os limites de muitos dos referenciais analíticos utilizados nos quadros da economia clássica. Os dados etnográficos demonstram a impossibilidade de se realizar uma satisfatória compreensão das economias mais tradicionais, à luz dos quadros interpretativos em voga para o estudo das economias de intercâmbio nas sociedades ditas complexas.

Numa aproximação, a Antropologia econômica estuda as diversas condições e formas de produção, de distribuição e, em certa medida, de consumo dos bens materiais que constituem a condição de existência e de reprodução das sociedades estudadas. É sintomático, entretanto, que este estudo possa desenvolver-se a partir de inúmeros enfoques. Como nas demais ciências sociais, as diversas correntes epistemológicas, existentes no âmbito científico, executam diferentes modalidades da Antropologia, fundamentando um debate criativo. Na Antropologia econômica, pode-se apresentar ao menos três correntes ou escolas interpretativas principais, sendo elas a Formalis-

ta, a Substantivista e a Marxista.

A mais clássica e criticável destas escolas é a Formalista, que define a economia como o estudo do comportamento humano enquanto a relação entre fins ilimitados e meios escasos. Em síntese, este postulado fundamenta a idéias de "escassez" como ponto inicial na definição de economia. Como diz Godelier, a definição formal de economia aparece, pois, como a expressão de uma posição ideológica etnocêntrica que projeta sobre todas as sociedades humanas, para apreendê-las, o modo aparente das relações sociais da sociedade capitalista. É o mesmo que coloca Clastres:

"Os selvagens não são tão loucos quanto os economistas formalistas que, incapazes de descobrir no homem a psicologia de um dono de empresa industrial ou comercial, preocupado em aumentar sem cessar sua produção a fim de inflar seus lucros, deduzem deste fato, tolos que são, a inferioridade intrínseca da economia primitiva". 26.

O Formalismo usa o capitalismo contemporâneo como ideal e medida de todas as coisas. Este é o ponto básico de oposição entre o Formalismo, de um lado, e o Substantivismo e o Marxismo, de outro.

Uma análise da evolução do pensamento de Marx e Engels, sobre as sociedades sem classe, demonstra que esta evolução foi sempre contínua, com ampliações e aberturas permanentes a novas informações e problemas, principalmente entre 1845 e 1884. Sem dúvida, eles fizeram muitas colocações, hoje, cientificamente ultrapassadas, mas, segundo Godelier, nenhuma

delas substancial para provocar qualquer reformulação básica no enfoque interpretativo surgida na obra destes pensadores. Como qualquer homem, Marx e Engels foram cidadãos de seu tempo, e o substrato científico existente na época era distinto do atual; na época, a Antropologia recém iniciava seu desenvolvimento, e as informações etnográficas eram bem mais restritas; igualmente, o domínio interpretativo de uma percepção unilinear e evolucionista da História, impedia o desdobramento no estudo das particularidades culturais. Portanto, é necessário um bom discernimento para depurar a obra de Marx e Engels das informações cientificamente ultrapassadas, o que pode ser feito, se bem feito, sem qualquer prejuízo para o seu pensamento. No entanto, é fundamental que se tenha consciência que o pensamento dos marxistas não é literalmente o pensamento de Marx; o primeiro é, geralmente, uma corruptela do segundo. Um exemplo disto é a noção de "comunismo primitivo", quando traduz uma interpretação simplista e empobrecida onde tudo seria de todos. Godelier coloca que este não foi o sentido dado por Marx a esta expressão, pois desde 1858 ele já insistia na existência de múltiplas formas de propriedade comum.

O método de análise proposto pela escola marxista, à Antropologia econômica, busca a compreensão do(s) modo(s) de produção de uma sociedade. O estudo inicia pela diferenciação das diversas formas de produção existentes, e a caça, a coleta e a pesca (além da agricultura, pecuária, artesanato, etc.)

são considerados como processos produtivos que se constituem em atos de apropriação material da natureza pelo homem, realizados pela combinação de três categorias de fatores de produção: a) categoria dos objetos de trabalho (terra e matéria-prima); b) categoria dos meios de trabalho (conjunto de utensílios e instrumentos interpostos entre o homem e os objetos); e, c) categoria do trabalho propriamente dito. No estudo dos processos produtivos, a Antropologia econômica marxista já chegou a resultados muito importantes, como a constatação de que, em todas as sociedades conhecidas, não existe economia que esteja baseada numa única forma de produção. Da mesma maneira, reconhece que a terra é apenas um objeto de trabalho nas sociedades de caçadores-coletores, convertendo-se em meio de produção com o desenvolvimento de uma economia baseada no cultivo.

Uma crítica feita de comum acordo por teóricos marxistas e substantivistas, sobre as interpretações evolucionistas do século passado (tão comuns ainda hoje), é a que aponta a inexatidão da imagem dos "primitivos" como submetidos a débeis níveis de força produtiva. Aquela imagem dos primitivos obrigados a dedicarem-se, quase exclusivamente, às atividades de subsistência e vivendo quase na autarcia, está completamente superada. Assim como nas sociedades complexas, as sociedades chamadas primitivas possuem dois setores de atividades econômicas, que correspondem à divisão geral dos bens em duas categorias distintas: os "bens de subsistência" e os "bens de

prestígio" (segundo a terminologia de Cora Dubois, referida por Godelier). Por isto, deve-se abandonar o conceito de "economia de subsistência" ou de "autosuficiência" para caracterizar as economias primitivas, pois este conceito:

"... enmascara el hecho de que esas economías no se limitan a la producción de bienes de subsistencia, sino que producen un 'excedente' destinado al funcionamiento de las estructuras sociales (parentesco, religión, etc)"²⁷.

Muitos estudos quantitativos realizados recentemente demonstram que, mesmo em sociedades de caça e coleta, o tempo dedicado ao ócio é muito maior do que os primeiros antropólogos supuseram; os índices apontam, inclusive, para a constatação de que a evolução social é acompanhada por um proporcional aumento da quantidade relativa de trabalho per capita.

Na verdade, a noção de economia de subsistência é uma projeção que os economistas clássicos fazem sobre a sociedade primitiva. Desprezando completamente as informações trazidas pela Antropologia econômica, estes teóricos inventaram o mito de um homem selvagem condenado a uma condição quase animal, por sua incapacidade em explorar eficazmente o meio ambiente. Nem ao menos sabiam da existência dos complexos mecanismos de prestações e contraprestações, que compõem o que Mauss chamou de "economia do cambio-dom". O princípio do "dom" é o regulador da circulação dos bens em sociedades cultivadoras, e está longe de poder ser incluído dentro dos quadros conceituais do utilitarismo clássico. O "dom" não é, entreme

tes, exclusivo das sociedades agrícolas ou horticultoras, aparecendo em diversos setores das sociedades civilizadas contemporâneas; neste ponto, os esquemas ordinários da economia clássica são demasiadamente limitados, mesmo para analisar a circulação complexa de obrigações e bens nas sociedades atuais. Igualmente, é impossível definir de maneira absoluta, válidos universalmente para todas as sociedades humanas em todos os períodos, índices de "abundância" ou de "escassez". Tais índices são, sempre e necessariamente relativos, pois, não só o grau de capacidade no aproveitamento dos recursos disponíveis, varia de população para população, mas também, cada sociedade apresenta diferentes níveis de necessidade a serem satisfeitas. Assim, o que pode ser "abundância" para um homem primitivo, pode ser considerado como extrema "penúria" pelo homem da sociedade industrial.

4.4.1 - Sistema doméstico guarani de produção e consumo.

Foi somente na última década que os estudiosos da História da bacia Platina voltaram a atenção sobre a organização econômica das sociedades guarani. Até então, os interesses centravam-se nas origens européias da economia colonial, com raras referências sobre os aspectos sócio-culturais de origem indígena. Utilizando as contribuições teóricas e os dados fornecidos pela Antropologia, Kern apresentou, de maneira inovadora, a economia guarani enquanto um Sistema (Sistema de produção doméstico de consumo tribal guarani), o qual se deve

procurar definir e reciclar segundo a realidade das sociedades em estudo.

De emprego muito diversificado e difundido nas Ciências sociais, o conceito de Sistema adquiriu inúmeras definições. A etimologia grega da palavra (synistanai) significa "colocar junto"; mas, atualmente, o sentido transcende a origem, envolvendo uma postura epistemológica. Independente dos diferentes significados mais recentes, todos possuem em comum, segundo Lapa, as idéias de conjunto e organicidade, bem como de funcionamento; há o encerramento conjunto da dialética entre o que é distinto, mas ao mesmo tempo interdependente entre si formando por sua vez uma unidade (sistema) completa. Enquanto um conjunto organizado pela integração e interação relacional entre os elementos diversos que o compõem, o sistema representa um "...certo número de processos coordenados e reduzidos, por sua vez, a determinado número de variáveis e alternativas, produzidas por essa própria realidade" ²⁸. São os princípios que permitem articular os sistemas, de maneira espontânea ou não, tendo em vista sua organização e funcionamento; neste funcionamento existem tensões, que se equilibram através de processos que se alteram e se integram em ações e reações (as partes e/ou elementos do sistema oferecem, ao mesmo tempo, estímulos e respostas). Ainda que, teoricamente, a concepção de sistema seja a que mais se aproxima da complexidade da realidade histórico-social, sua riqueza interpretativa encontra dificuldades várias, como a definição precisa dos elementos que

compõem a totalidade sistêmica, a demarcação exata dos princípios básicos de seu funcionamento, ou a delimitação das fronteiras externas ao conjunto. Portanto, a análise de sistemas em estado puro só é possível a nível abstrato, sendo que, historicamente, nunca se apresentam desta forma.

No debate metodológico sobre a noção de "sistema econômico", deve-se partir da consideração de que esta noção é, antes de mais nada, abstrata e teórica. Como diria Popescu, o papel da Ciência seria o de sistematizar o fenômeno concreto, praticando uma anterior ordenação e organização dos dados isolados. No caso da Ciência econômica, o fenômeno estudado tem que sê-lo na sua peculiaridade histórica, destacando tanto o seu conteúdo mais invariável, quanto sua posição no tempo e no espaço. Como coloca Lapa, o "econômico" não é a-histórico e nem encerra a explicação em si mesmo. Como um instrumento metodológico de análise, que objetiva conhecer o funcionamento de formações complexas constituídas numa unidade, o sistema econômico não pode ser confundido com a totalidade sócio-cultural e histórica. Esta totalidade tem sua organicidade própria, com origem, princípios e dinâmicas que transcendem os fundamentos particulares do sistema econômico; principalmente no que tange às sociedades ditas primitivas. Nesta medida, deve-se evitar o erro de imaginar o sistema econômico como independente da totalidade mais ampla da qual faz parte, considerando que esta totalidade também é sistêmica, e o econômico é somente uma de suas partes. Surge, então, a dificul-

dade de se limitar fronteiras definitivas e impermeáveis entre o econômico e o social, o político e o simbólico.

A noção de sistema econômico é bem mais complexa e rica do que uma simples temática de relações econômicas. O fato de considerá-lo como um conjunto organizado de partes ou elementos interdependentes, que funcionam obedecendo determinados princípios de diversas ordens (econômica, social, jurídica e simbólica), não significa que se esteja postulando uma interdependência funcionalista ou mecânica. Há permanente interação, conflitos e tensões entre essas partes, no verdadeiro jogo dialético que caracteriza o desenvolvimento histórico. Segundo Popescu, o sistema econômico é movido por um determinado "espírito", provido de uma determinada ordem e organização, e dotado de uma certa técnica; cada sistema econômico possuiria um arranjo singular destes elementos, o que o particularizaria.

Algumas confusões surgem, quando se contrapõe a noção de sistema econômico com outras em vigor nas Ciências Sociais. Isto é recorrente em relação à concepção de "modo de produção", por exemplo. Segundo Lapa, desde Marx, o significado de sistema aparece confundido, geralmente, com o de modo de produção, não obstante existam outras abordagens. No caso, a concepção de Marx sobre o termo é basicamente histórica - diacrônica -, descrita na relação das fases do processo do desenvolvimento econômico. Assim, para Lapa, o conceito de sis-

tema, aparentemente, não se apresenta com suficiente precisão e rigor metodológico na obra de Marx.

Para a temática da organização econômica dos guarani, pouco seria realizável se a noção de sistema econômico fosse entendida neste sentido. Em sua obra, Marx postulou um processo evolutivo composto de épocas progressivas da formação sócio-econômica, que iam desde um Comunismo Primitivo até o Capitalismo, passando por um Modo de Produção Asiático, por um Escravismo e um Feudalismo. Insistindo no caráter hipotético de seus esquemas, afirmava expressamente que seu esboço histórico não constituía, de forma alguma, uma "filosofia da história" generalizante. Neste sentido, Ciro F. Cardoso aponta características que tornam específico o processo evolutivo postulado por Marx: em primeiro, foi criado para o conjunto da área mediterrâneo-européia; em segundo, trata-se de um caminho de evolução entre muitos outros; em terceiro, as etapas que o caracterizam definem uma sucessão lógica e cronológica, mas sem continuidade geográfica dos modos de produção cada vez mais avançados; em quarto, esta sucessão não é linear, ou seja, não há um processo de filiação direta entre os modos de produção; e em quinto, a via de evolução mediterrâneo-européia só pareceu para Marx como uma "via típica", na medida em que foi aquela que conduziu à constituição de uma economia em escala mundial.

Levando em consideração estas características, pode

se afirmar, como o faz Ciro. F. Cardoso ou Vainfas, que:

"...a reflexão marxista sobre as economias coloniais deveria desligar-se dos modos de produção elaborados por Marx para a história Mediterrâneo-européia (universalizados pelo marxismo stalinista), e voltar-se para as novas categorias capazes de expressar a originalidade das estruturas sócio-econômicas coloniais" ²⁹.

Acrescente-se que, não só a reflexão sobre as economias coloniais deveriam acontecer desligadas parcialmente das categorias do Escravidismo, Feudalismo ou Capitalismo, como também a abordagem das sociedades ameríndias não pode permanecer exclusivamente no âmbito da análise de um Comunismo Primitivo. A busca das especificidades econômicas, nas sociedades guarani, é mais condizente com a noção de sistema econômico do que com a de modo de produção. A não ser que se tenha a liberdade de criar novos modos de produção além daqueles apresentados por Marx. Para evitar uma confusão conceitual, optou-se pelas abordagens da economia guarani enquanto Sistema de produção.

Assim como um modo de produção, o sistema produtivo é composto, de um lado, por forças produtivas e relações de produção que organizam o processo de produção e distribuição dos bens materiais numa sociedade; de outro, composto por relações sociais, políticas, jurídicas, ideológicas e simbólicas, que correspondem e são correspondidas pelas formas de produção. Esta interação permite a estabilidade ou a transformação histórica do sistema. A definição de um modo de produção leva em conta, basicamente, o conjunto das rela-

ções de produção, que por sua vez correspondem a um tipo e a um nível determinado das forças produtivas. Em relação às sociedades simples, entretanto, a separação conceitual entre as relações de produção e aquelas não consideradas como tal, é mais difícil e perigosa do que a equivalente nas sociedades complexas.

Godelier reconhece que, em determinadas condições, o parentesco é a economia e a religião pode funcionar diretamente como relações de produção. É um equívoco partir da distinção entre economia e parentesco nas sociedades primitivas, como se fossem duas estruturas uma exterior a outra, como se fossem infra-estrutura e superestrutura respectivamente. Nestas sociedades, as relações de parentesco funcionam como relações de produção, relações políticas e esquema ideológico; esta é a "plurifuncionalidad del parentesco", que surge, ao mesmo tempo, como infra-estrutura e superestrutura. Nas sociedades primitivas, as relações de parentesco tem papel dominante:

"... Marx no ha establecido una doctrina sobre lo que debe ser definitivamente infraestructura e superestructura. No ha asignado de antemano una forma, un contenido y un lugar invariable a lo que puede funcionar como relaciones de producción. (...) Por tanto, no hay por qué negarse en nombre de Marx, como hacen algunos marxistas, a reconocer a veces en las relaciones de parentesco relaciones de producción" ³⁰.

Os estudos etnográficos demonstram que o parentesco, o cacicado, a ordem ritual e todas as demais instituições existentes, aparecem, nas sociedades primitivas, como forças

econômicas. Tal realidade configura a impossibilidade essencial, no pensamento científico, de considerar a economia primitiva como exterior aos outros níveis sócio-culturais. Mauss considera nossas sociedades ocidentais como as recentes transformadoras do homem num "animal econômico". A "economia", como é conhecida nas sociedades complexas, é inexistente nas sociedades primitivas. Nestas últimas, o econômico não é um setor com desenvolvimento autônomo no campo social. Pode-se aceitar afirmações mais ousadas, como a feita por Clastres quando coloca que as sociedades primitivas são sociedades de recusa da economia (estas sociedades impõem um limite estrito à sua produção, que ela própria se proíbe de transpor; evitam, assim, que o econômico surja, e ocasione uma "brecha da heterogeneidade" na divisão de estratos sociais diferenciados).

Em termos gerais, as sociedades organizadas pelo parentesco possuem um setor econômico com marcadas características, tais como: a produção é orientada pelas necessidades familiares; esta produção é tecnologicamente simples e sem complicada divisão de trabalho; o alimento ocupa um lugar predominante; existe grande liberdade na utilização dos recursos de produção; e as trocas são comprometidas com a redistribuição de produtos elaborados. O "grupo familiar", qualquer que seja, surge, então, como unidade de produção e consumo, e como segmento autônomo no interior do conjunto social mais amplo. Quando abordada por Lewis H. Morgan, a organização doméstica

tica foi chamada de um programa de "comunismo de vida", no qual a unidade doméstica foi considerada como a forma mais elevada da sociabilidade econômica (de cada um de acordo com as suas possibilidades, para cada um de acordo com as suas necessidades). Assim, a unidade doméstica surge como um grupo de interesses, possuindo uma coesão e um destino que lhe são próprios e exclusivos; este grupo mobiliza sentimentos e recursos daqueles elementos que se encontram no seu interior, e dele fazem parte. Esta organização corresponde ao ideal autárquico das sociedades primitivas, o qual é, também, um ideal econômico; uma busca constante de independência política, tanto a nível externo (de uma comunidade em relação a outras), quanto a nível interno (cada grupo familiar existe por si mesmo).

Segundo Valensi, o conceito de "economia doméstica" (House-holding) foi apresentado inicialmente por Karl Polanyi, e descrevia os casos onde a produção é prioritariamente destinada à satisfação das necessidades do grupo familiar, local ou político, mesmo quando há uma parte que é orientada para o mercado. Ainda segundo Valensi, posteriormente, entretanto, Polanyi haveria negligenciado a noção de oikos (origem do termo economia), mantendo a análise unicamente sobre a circulação de bens e serviços. Mesmo assim, a noção de economia doméstica é seguramente operatória nas sociedades arcaicas e primitivas.

Há que se considerar também a faceta produtiva da organização doméstica. Como diz Sahlins, nas sociedades primitivas, a unidade doméstica recebe o peso da produção, junto com a aplicação e organização da capacidade de trabalho, além de determinar o objetivo econômico. Suas próprias relações internas, tal como ocorre entre esposo e esposa, entre pais e filhos, são as relações principais da produção na sociedade. "El rótulo incorporado de los estatus de parentesco, el dominio y la subordinación de la vida doméstica, a reciprocidad y cooperación, hacen aquí de lo 'económico' una modalidad de lo íntimo" ³¹. A organização do trabalho, e os resultados e produtos de sua atividade são, fundamentalmente, decisões domésticas; e são decisões realizadas levando em consideração primordialmente a satisfação doméstica. Em outras palavras, a produção é encaminhada segundo as exigências habituais da família, e os produtos estão para o benefício direto dos produtores.

A unidade doméstica configura uma demarcação ao mesmo tempo social e econômica. Ela é chamada pelos sociólogos como "grupo primário". Em sociedades descritas como tribais, os grupos domésticos surgem como instituições produtivas dominantes, nas quais a produção é instituída. Geralmente, um grupo doméstico é um sistema familiar, mas existem exceções etnografadas; assim, a identificação conceitual entre "grupo doméstico" e "família" é imprecisa. Sabe-se que as unidades domésticas de uma comunidade são, muitas vezes, morfológica-

mente heterogêneas (aparecem famílias que podem ou não estar completamente subordinadas às estruturas de linhagem, surgem grupos ou classes de idades, etc.). Nos casos em que a unidade doméstica pode ser identificada com o sistema familiar, existem variantes desde as famílias nucleares até as famílias extensas poligâmicas e/ou monogâmicas, matrilocais ou patrilocais, matrilineares ou patrilineares, etc. (as possibilidades são múltiplas). No interior do próprio grupo doméstico, há variação integrativa.

Em relação ao guarani, não existem dúvidas de que a família-grande constituía, originalmente, a comunidade de produção, de consumo e da vida religiosa. Isto demonstra a validade de aplicação do modelo doméstico de produção e consumo sobre estas sociedades indígenas. A organização social dos guarani originais, marcada por linhagens ou parcialidades (teyy), cada uma delas habitando uma grande casa comunal (teyy-óga) que abrigava até dezenas de famílias nucleares, ou centenas de pessoas. As famílias nucleares não existiam individualizadas das outras da mesma linhagem, como fica claro nos relatos coloniais, ou nas descrições feitas sobre a organização espacial no interior de uma casa (cada família nuclear ocupava um espaço delimitado pelas pilastras centrais que auxiliavam a sustentação do cume, sem a presença de qualquer outra divisória). O grande agregado familiar, composto de lares fundados pelas filhas e pelas netas, desempenhava diversas fun-

ções (sociais, religiosas, defensivas e ofensivas) e era no seu âmbito que se desenvolviam, na maior parte, as atividades produtivas.

Segundo Vara, os guarani pré-coloniais possuíam um tipo de organização econômica marcada pela modalidade de existência adaptada à ecologia amazônica, ou seja, sua economia era, antes de tudo, parental. A família extensa (uni ou multipatrilinear) era ao mesmo tempo a estrutura social e estrutural econômica de produção e consumo. Analisando a transformação aculturativa sofrida pela família-grande em grupos guarani atuais, Schaden coloca que, ao que tudo indica, a família extensa - composta pelo casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte - era, outrora, a unidade de produção e de consumo. A fragmentação familiar, presenciada em grupos atuais, seria o resultado dos séculos de sucessivos contatos, e talvez ela já tivesse iniciado durante a influência jesuítica.

Pode-se pensar a possibilidade de que, em algumas áreas, a família nuclear representasse a célula básica de organização social de certas parciais guarani originais. Existem alguns sítios arqueológicos que demonstram a ocorrência de manchas pequenas, as quais poderiam indicar pequenas habitações familiares. Tais casos, entretanto, devem ser considerados como fora do padrão geral guarani, tendo em conta os dados etno-históricos disponíveis na documentação colonial. Por outro lado, o esfacelamento atual da instituição da gran

de família guarani, é consequência da instabilidade das ligações matrimoniais das famílias elementares, e da grande mobilidade espacial das hordas sobreviventes aos contatos.

A partir das informações etnografadas em grupos recentes, define-se a família grande guarani como estando baseada no exercício da autoridade paterna, onde a personalidade masculina é importante à manutenção do padrão tradicional. Assim, este grupo doméstico vive sob a égide de um varão, vigorando a patrilinearidade em contraste à matrilocidade. Utilizando o exemplo apresentado por Schaden sobre a família grande de paí Chiquinho (aldeia Kayová de Panambi), evidencia-se a organização doméstica principalmente em momentos especiais do cotidiano: a contribuição de cada família elementar à chicha, a solidariedade existente no preparo de comidas coletivas (ainda que cada família nuclear tenha a sua cozinha própria, ou que o filho casado e os genros possuam roças em separado). Segundo Susnik, existiam três relações básicas na organização das linhagens guarani, sendo elas: primeiro, a relação Tamoi-Tamý (avós-netos), responsável pela afirmação da unidade sócio-biológica da linhagem; segundo, a Çi-Çii (mães-tias maternas), determinante da residência uxorilocal; e, em terceiro, a Tovayá-Taichó (cunhados-sogros), estabelecadora da mobilidade integradora dos novos membros da comunidade sócio-residencial.

A temática da organização das linhagens remete dire

tamente ao aspecto das relações matrimoniais. Montoya já havia constatado a presença do tabu do incesto entre os guarani, pois nem em pensamento admitiam o fato da união de um homem com sua mãe ou irmãs "por ser coisa nefasta". Em contraste, este mesmo missionário coloca que as relações matrimoniais não eram "perpétuas", em resultado à inexistência de "contratos", e por serem os guarani amigos da liberdade e do desenfado. Para os grupos guarani ainda sobreviventes no estado de São Paulo, Borelli e Luz afirmam que os casamentos são realizados por meio do relacionamento entre duas famílias, sem considerar a aprovação dos jovens envolvidos. Este fato traduz o forte sentido social de criação de vínculos entre diferentes famílias, que podem aparecer como marco inicial na constituição de uma organização social além do núcleo doméstico (relações aldeãs). Para os guarani do estado de São Paulo, o casamento preferencial parece seguir as ligações do tipo avuncular (tio materno com sobrinha), sendo que as relações entre primos paralelos (filhos do pai e do irmão, ou filhos da mãe e da irmã) e entre primos cruzados (filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe) são permitidas. Já para os Mbüá, segundo Clastres, o casamento de um homem com a irmã do seu pai é proibido.

O surgimento de uma estrutura social de maior abrangência que o núcleo doméstico, como é o tekoha, pouco ou nada interfere na organização doméstica básica do sistema econômico.

co guarani. Quando se tematizou a organização social e o padrão de assentamento, foi colocado que os documentos etno-históricos referem variações no grau integrativo entre famílias extensas unificadas por um vínculo aldeão. Mesmo para os casos de certas regiões onde o vínculo do tekoha demonstrava maior grau de estabilidade, não existe nada na documentação que contradiga a verdade de que a linhagem guarani era a base, por excelência, da produção econômica. Por isto, ao nível da produção, o sistema econômico guarani deve ser caracterizado como doméstico, e não como aldeão ou tribal. Ao que parece, o vínculo aldeão tornou-se possível em áreas ecologicamente favoráveis, onde os núcleos domésticos tiveram a capacidade de um maior nível de produção. Assim, dependendo do índice e da capacidade produtiva na esfera doméstica, aparecem ou não as condições necessárias à constituição do tekoha. A integração de um certo número de famílias-grandes numa estrutura social mais ampla, é decorrência de uma produção econômica acima das necessidades de consumo do núcleo doméstico, ainda que esta produção tenha sido gerada por este próprio núcleo. Nada exclui, entretanto, a possibilidade deste vínculo aldeão vir a servir como incentivo à tendência de crescimento na produção doméstica; tal incentivo é, no entanto, secundário e de natureza política (talvez religiosa).

Pelo contrário, o vínculo aldeão entre linhagens possui conseqüências significativas sobre a circulação e sobre o consumo dos bens da produção doméstica. Neste ponto, é

parcialmente acertada a caracterização, feita por Kern, do sistema econômico guarani como de "consumo tribal". É parcial porque o conceito de tribo tem sido reavaliado nos estudos antropológicos, aparecendo como muito vago e indefinido; e, ainda, o consumo, nas sociedades guarani, responde inicialmente às prerrogativas da unidade doméstica, e a circulação é o consumo no nível - melhor dito - aldeão, só realiza-se em circunstâncias especiais. Quer a linhagem guarani esteja associada a outras ou não, suas necessidades - ao menos as básicas - são diretamente atendidas pelo seu setor produtivo. No entanto, a utilização de recursos para a criação de uma rede de circulação comunitária só é possível quando o nível produtivo excede as exigências domésticas. Neste caso, o consumo e a circulação aldeãos também se tornam viáveis, fundamentando um intrincado sistema político-econômico baseado em princípios (Reciprocidade e Redistribuição) analisados mais adiante. Portanto, justifica-se a apresentação do sistema econômico guarani enquanto sistema de produção doméstico de consumo doméstico e aldeão (nos casos em que as linhagens guarani mantiveram-se atomizadas, como é conhecido pela documentação etno-histórica, este sistema deve ser tido como de consumo somente doméstico).

Independente do tamanho da família-grande, a unidade doméstica guarani detinha o controle do processo da produ-

ção. A organização do trabalho prevalecia pela divisão sexual, a qual predominava na sociedade como um todo. Numa análise primária, uma família é, no mínimo, uma união de um homem com uma mulher adultos, o que traduz, desde seu começo, a combinação dos dois elementos socialmente primordiais da produção. Ainda que a divisão de trabalho por sexo não tenha sido única na sociedade, foi a forma predominante de especialização econômica; as atividades normais de qualquer homem adulto, unidas às atividades normais de qualquer mulher adulta, praticamente esgotavam os trabalhos habituais da sociedade. Assim, o matrimônio é o toque inicial para o estabelecimento de um grupo econômico, constituído para cuidar de sua própria existência. Nisto, os guarani reproduziam o padrão dos cultivadores de floresta, onde o homem detinha o status de caçador-pescador e a mulher possuía o papel de cultivo da terra.

Segundo Meliã, a divisão sexual do trabalho entre os guarani tem se mantido inalterada até os tempos atuais. No período colonial, o P. Sánchez Labrador já a havia descrito, comentando que eram atividades femininas o plantio, a colheita, o preparo de carnes assadas ou cozidas (tinham grande habilidade em preparar as carnes dos macacos Cayí e Carayás), entre outras. Considerando as observações etnográficas em grupos atuais, pode-se colocar a divisão sexual do trabalho no interior da família da seguinte forma: a começar pelas crianças, as me-

ninas carregam água e cuidam dos irmãos menores, enquanto os meninos trabalham na roça ou trazem dela os produtos necessários; a partir dos oito ou dez anos, os meninos aprendem a caçar, a coletar mel ou outros produtos, e os pais orientam o aprendizado de técnicas de trançado e a confecção de artefatos (neste momento, os meninos já fazem sua própria roça); aos doze anos, os meninos começam a demonstrar independência, e aos quinze ou dezesseis, passam a morar com o sogro e a trabalhar na lavoura deste. Nota-se, além da especialização ocupacional por sexo, também uma diferenciação por faixa etária. Em termos de laços afetivos, Schaden coloca que a ligação entre filho e pai é menos consistente do que a entre o filho e a mãe, e o filho tende a tornar-se, após o casamento, economicamente distante do pai. Este último aspecto é decorrência da matrilocidade, condicionando para que a ligação da filha com a família de seus pais seja bem mais duradoura.

Em relação às meninas, as primeiras regras são marcadas por um período de resguardo, que representa para as adolescentes o momento de aprendizagem de habilidades manuais, numa espécie de escola de economia doméstica. Entre os Mbúá, este ensino é ministrado pela avó paterna ou materna. Em grupos atuais, o casamento é o ponto a partir do qual a família elementar conquista, aos poucos, uma certa autonomia econômica. Para os Kayová e Nandéva, a autoridade do sogro é impor-

tante, e o genro tem de realizar alguns trabalhos na roça deste. Pelo casamento, a nova família passa a formar uma distinta unidade de consumo, simbolizada pela panela e pelo fogo familiares.

No passado guarani, a composição de famílias nucleares numa linhagem, projetava esta organização elementar, dando-lhe mais abrangência. A horticultura, a coleta e, às vezes, a caça, atividades discriminadas segundo o sexo, eram realizadas coletivamente pelos membros de uma mesma casa-grande, todos aparentados. Assim como a organização econômica da família nuclear depende da personalidade masculina, a família extensa guarani possuía a organização centralizada na figura de um varão (teyy-rú), sendo ele responsável pelo desenvolvimento de trabalhos coletivos. Tal forma incipiente de arranjo político não pode ser explicada, entretanto, fora das relações parentais, na medida em que este varão desempenhava o papel de um verdadeiro chefe de linhagem, líder responsável por sua parentela. Assim, cabia a ele: organizar tarefas de mutirão para a coleta de materiais utilizados na construção das habitações coletivas, coordenar tal construção, orientar o trabalho masculino na derrubada de áreas florestais (seja para a fundação de um novo espaço habitacional, seja para a criação de uma nova área de roçado), liderar expedições de coleta, de guerra, etc. Posteriormente, o rendimento originado das ativi

dades coletivas era distribuído em parcelas destinadas individualmente a cada família nuclear; o número de esposas e de filhos determinava o tamanho e o número de parcelas destinadas a cada homem adulto (a poligamia poligínica existia, mas era quase exclusiva dos chefes político-religiosos).

Pelo modelo ideal proposto por Sahlins para a "Modalidade Doméstica de Produção", existem propriedades que podem ser consideradas como essenciais da produção doméstica. Dentre elas, colocam-se o predomínio da divisão do trabalho por sexos, a produção segmentária para o consumo, o acesso autônomo da família aos meios de produção e as relações centrífugas entre as unidades produtoras. Ao que tudo indica, estas propriedades são típicas do sistema econômico dos guarani originais, ainda que se tenha que evitar uma mecânica aplicação deste modelo genérico sobre esta realidade específica. Para o sistema econômico guarani, assim como para muitas outras variantes da Modalidade Doméstica de Produção, o fato de se apresentar a família como unidade básica de trabalho e de produção, não exclui a ocorrência de casos onde existissem outras formas organizativas. A constituição dos tekoha evidencia que a produção guarani podia estar organizada em formas sociais distintas e, às vezes, em níveis mais altos que a unidade doméstica. Os membros de uma família-grande podiam colaborar, de uma maneira regular e sobre uma base individual, com parentes e amigos de outras casas comunais, realizando outros

projetos mais coletivos. Entretanto, esta organização mais abrangente do trabalho não ocasionava nenhuma modificação drástica no sistema doméstico, conforme se pode inferir pelas informações arqueológicas e etno-históricas disponíveis.

A constituição de um tekoha mantinha inalterado o sistema de produção doméstico guarani, principalmente porque o vínculo aldeão podia estabelecer-se em base religiosa, e a aldeia era um aglomerado de parentes. Como coloca Vara, nos casos em que a aldeia constituía-se numa família extensa e todas as famílias nucleares estavam ligadas por parentesco, o poder "político" do Ñande Rú (nosso pai) era um prolongamento do papel de cabeça de uma linhagem, e sua condição de pai era a primeira qualidade que o fazia chefe. Assim, a vida social estava organizada em grupos unidos por laços de consangüinidade ou afinidade, e as famílias reunidas construíam um rancho comum, ainda que os componentes de cada casa comunal possuísem um espaço produtivo individualizado das demais. O aparecimento de um papel político-parental aglutinador, como era o tuvichá, não significava, portanto, a supressão do encargo devido ao cabeça de linhagem de cada casa comunal; pelo contrário, cada família-grande mantinha sua organização político-econômica original, apesar da criação de vínculos mais abrangentes com outras. Menos problemática é a situação em que a coesão aldeã ocorria pela figura do tekoaruvixa (líder religioso), na medida em que mantinha praticamente inalterada a

forma organizativa da economia doméstica.

A organização do sistema sócio-econômico guarani pelo parentesco, colocava vantagens importantes. Em termos de relações externas, este sistema facilitava o aparecimento de alianças parentais que dinamizava a comunicação e a troca entre os grupos, permitia uma mais equilibrada distribuição territorial (evitando guerras), capacitava a organização de migrações coletivas e viabilizava a criação de contingentes guerreiros numerosos. Internamente, o parentesco possibilitava a estruturação econômica de produção e consumo, criando aquilo que Vara chamou de "comunismo parental". Ao nível da produção, a aglomeração populacional elevada de certas aldeias (como os tekoha dos Proto-Cariós migrados ao Paraguai Oriental), constituídas de multilinhagens, possibilitou o surgimento de uma vasta organização cooperativa de trabalho, capaz de explorar áreas de roçado muito maiores, com uma maior produção de excedentes. Segundo Haubert, a tradição original dos guarani conhecia o princípio dos campos e dos trabalhos comunais, mesmo antes da introdução das disposições jurídicas e missionárias sobre o Tupambaé. Por isto, "... nas Reduções, o trabalho 'em coro', ou seja efetuado em comum num clima de festa, sob a direção dos padres, é o mais bem aceito e o mais produtivo" ³².

O trabalho coletivo é ainda uma realidade, em grupos guarani atuais. Segundo as indicações precisas coletadas

por Schaden, o mutirão ou puxirão pode ser dividido em dois tipos: 1) os trabalhos coletivos feitos para determinada pessoa; 2) os destinados para a coletividade. Em ambos os casos, Schaden adverte que estes trabalhos devem ser interpretados como expressão da solidariedade de um grupo de vizinhança ou de um grupo local. Em vista destas referências, é difícil dizer em que medida houve o desenvolvimento efetivo de uma organização aldeã do trabalho cooperativo, como é sugerido no parágrafo anterior. Tais referências confirmam, entretanto, que o trabalho cooperativo é tradicionalmente desenvolvido no interior dos grupos domésticos.

Conforme o observado em grupos recentes, o trabalho coletivo tem a capacidade de transformar a realização de tarefas numa espécie de jogo, dando ao labor um sentido lúdico quase inexistente em sociedades complexas atuais. Para os Kayová, existe uma ligação estreita entre o puxirão e a festa de Chicha, configurando o que se pode chamar de "função econômica das festas"; ou seja, o trabalho coletivo aparece com a função primordial de manifestar a solidariedade do grupo. A partir de suas observações etnográficas, Schaden apresenta outros elementos característicos do tradicional sistema econômico dos guarani: a prática de roças coletivas, a instituição da família-grande como unidade de produção e consumo, a posse coletiva das áreas de caça e das terras de lavoura, a realização de caçadas e de pescarias de forma também coletiva (num

vínculo entre diferentes famílias-grandes), a ausência quase completa de um "comércio" intragrupal (a não ser por troca de serviços). "Tudo isto quer dizer que não se reconhece o indivíduo como agente econômico autônomo no seio da comunidade tribal"³³, e ainda hoje o guarani tem relutância em adotar um padrão de competição econômica intragrupal. Durante o processo reducional, fica evidente esta relutância na dificuldade que os missionários encontraram em incentivar, junto aos indígenas, a iniciativa privada prescrita nas Leis das Índias.

Os prolongados contatos culturais têm provocado o abandono dos antigos padrões de solidariedade e cooperação, os quais vigoravam na satisfação de todas as necessidades vitais das sociedades guarani. A aculturação econômica provoca a modificação dos velhos padrões e instituições, e o sistema de produção doméstico torna-se impraticável. Surge uma individualização econômica e a família-grande deixou de ser, recentemente, a unidade de produção e consumo. Não só os guarani, mas todos os grupos primitivos, têm sido obrigados a substituir, em curto prazo, a antiga economia comunitária de tipo cooperativista pelo sistema individualista do Mundo Ocidental. Entretanto, o profundo misticismo religioso dos guarani acaba por frear constantemente este processo, incapacitando estas sociedades a que desenvolvam um espírito econômico baseado na noção de lucro. Um pensamento finalista, que confere um sentido emocional e sentimental a todas as atitudes - in-

clusivo às econômicas -, foi e ainda é o principal fator explicativo para a manutenção dos padrões econômicos originais, em choque com o racionalismo utilitarista trazido da Europa desde o período colonial.

O conjunto de relações interfamiliares no tekoha guarani é quase totalmente desconhecido, considerando as informações etno-históricas disponíveis. Torna-se válida a utilização de dados referentes a outras sociedades horticultoras etnografadas para o seu conhecimento, pois sabe-se que todas elas apresentam as mesmas características relacionais. Segundo o modelo induzido de muitos exemplos etnográficos, uma aldeia horticultora é composta pela reunião de algumas famílias, que mantêm a importância enquanto núcleos básicos de produção econômica. Entretanto, algumas destas famílias possuem uma maior capacidade de trabalho e, conseqüentemente, um maior êxito na obtenção de recursos; enquanto outras têm uma menor capacidade que, em alguns casos, pode beirar o fracasso econômico. Tal discrepância não significa que se origine, a partir daí, um processo de segmentação sócio-econômica entre "ricos" e "pobres", pois as estratégias do princípio de Reciprocidade, responsáveis pela coesão aldeã, levam a que os recursos produzidos globalmente sejam distribuídos de forma equilibrada entre as diferentes famílias. Mesmo aqui, seria errôneo imaginar que esta reciprocidade, aparentemente desequilibrada, entre as diferentes famílias, traduzisse o aparecimento de relações de dependência econômica; e, assim, uma

diluição da organização familiar da produção. Este processo imaginário de segmentação sócio-econômica é perfeitamente lógico para a análise dos casos em que se queira compreender o surgimento das classes sociais e do Estado. No entanto, não é válido para a sociedade guarani, a qual desenvolvia mecanismos eficientes de manutenção do sistema econômico-original.

Os documentos etno-históricos são claros quando sugerem que o processo de formação dos tekoha era incipiente, mesmo considerando as regiões mais densamente populosas. Portanto, o mais plausível é entender que o vínculo aldeão tenha mantido a individualidade econômica das linhagens, principalmente no setor produtivo. Torna-se difícil sustentar uma conclusão definitiva, sobre até que ponto a concentração populacional maior ocasionou uma modificação significativa nas relações parentais de produção. A interferência sempre ocorre; aos guarani originais, as referências são poucas para se dizer quanto. A lógica utilizada por Susnik é coerente, quando diz que a inexistência de uma reação unificada, por parte das parcialidades guarani (violentadas pelas frentes de colonização) é indicativo do grau restrito de coesão integrativa. No futuro, investigações mais profundas poderão encontrar respostas mais definitivas a esta problemática. Desde já, sugere-se o caminho metodológico de compreender o aspecto simbólico-social da taxionomia parental guarani, em sua flexibilidade. Mesmo ao nível aldeão, havia, ao que parece, uma tendência em

considerar todos como aparentados, em graus variáveis de maior ou menor proximidade. Se assim for, o parentesco continua sendo o definidor básico das relações sociais de produção.

Ainda que seja impossível uma afirmação taxativa válida para todas as suas variantes, o sistema de produção doméstico guarani caracterizava-se pela sua fragmentação econômica. O vínculo entre as diferentes linhagens (unidades domésticas) não suprimia aquele que é o traço marcante de todos os sistemas domésticos:

"La economía social está fragmentada en un millar de pequeñas existencias, organizadas cada una para desempeñarse independientemente de las demás y dedicada al principio hogareño de cuidarse por sí mismas" 34.

A descentralização político-econômica é típica de todas as formas sociais incipientes baseadas no cultivo, sejam elas as sociedades neolíticas do Velho Mundo, sejam elas as sociedades indígenas horticultoras. Nada na infra-estrutura produtiva obriga aos distintos grupos familiares a integrarem-se, cedendo cada um parte de sua autonomia.

Assim, o fator integrativo fundamental é outro que não o econômico. Deve-se procurá-lo ao nível das relações de parentesco e, em extensão, das relações políticas. Esta configuração apresenta as causas da fraqueza e da instabilidade na coesão aldeã, pois, ainda que surjam tênues amarras político-parentais, cada teyy conservaria seus próprios interesses e os poderes necessários para satisfazê-los. As forças centrípe

tas, decisivas para o círculo doméstico, são equilibradas por outras, centrífugas, no círculo de relações entre as diferentes unidades domésticas. Ao nível da produção, o sistema doméstico apresenta uma fragilidade segmentária, que se pronuncia principalmente nos momentos de crise sócio-econômica. O modo de organização da produção condiciona pra a dispersão absoluta dos núcleos habitacionais, com a ausência de mecanismos políticos duradouros para a sustentação da coesão de uma comunidade.

Os guarani e todos os grupos horticultores sofrem a consequência básica do sistema doméstico de produção, que é a tendência que leva à dispersão da população. Na história da Antropologia, muitos estudiosos já tematizaram este fenômeno generalizado em sociedades primitivas, interpretando-o de maneira parcial. Segundo análises simplistas, a baixa concentração populacional das aldeias horticultoras, seria devido às "precariedades" do sistema de roças, o qual não sustentaria populações mais elevadas. A etnografia amazônica recente demonstra o limite destas análises, apresentando outro fator explicativo:

"Me gustaría dejar sentado que un factor de gran importancia ha sido la facilidad y frecuencia con que se produce la escisión de las aldeas por causas ajenas a la subsistencia, es decir, a las técnicas de subsistencia ... La facilidad con que ocurre este fenómeno sugiere que las aldeas tienen pocas oportunidades de aumentar su población hasta un punto tal que empiecen a ejercer presión sobre la capacidad de contención de la tierra. Las fuer

zas centrífugas que causan la escisión de las aldeas parecen llegar a su punto crítico mucho antes de que eso ocurra. Cuáles son las fuerzas que llegan a la escisión de las aldeas es algo que escapa a la presente exposición. Creo que, por ahora, es suficiente afirmar que son muchas las cosas que pueden dar origen a una disputa de facciones dentro de una sociedad, y que cuanto mayor sea la comunidad, tanto más frecuente pueden ser esas disputas ³⁵.

Em outras palavras, os vínculos políticos não conseguem ultrapassar os limites dispersivos impostos pela forma de organização da produção. A instituição do cacicado não apresenta, na Amazônia, a força necessária para vencer a anarquia do sistema de produção doméstico.

Além disto, os etnógrafos de grupos amazônicos constataram que a insegura base familiar da economia restringe os objetivos materiais da sociedade, e o sistema produtivo não tem, na perspectiva de rentabilidade utilitária, um desempenho muito brilhante. Na verdade, a organização doméstica mantém a produção aquém da sua possibilidade. Este contexto configura o que os teóricos da Antropologia econômica chamam de caráter subprodutivo da economia doméstica. Nas sociedades horticultoras, o funcionamento social raramente exige o uso máximo dos fatores de produção, o que limita o desenvolvimento das forças produtivas. Não se trata somente de que o produto seja baixo; a produção é baixa em relação às possibilidades existentes. Não há o aproveitamento de todas as possibilidades econômicas. A capacidade de trabalho está

insuficientemente utilizada, não se usam plenamente os meios tecnológicos, e os recursos naturais se deixam por explorar. Sahlins chega a sugerir que se pense a subprodução como parte integrante da natureza das economias domésticas, onde a idéia modesta de "satisfação" movimenta a produção, fazendo com que todas as necessidades materiais das pessoas possam ser satisfeitas com facilidade, ainda quando a economia desenvolva-se abaixo de sua capacidade. A produção é criada para o consumo, ainda que eventualmente ocorra o aparecimento de excedente.

Numa formulação teórica, as sociedades mais tradicionais do estilo doméstico possuem uma economia definida pelos valores de consumo. Esta é a forma mais verossímil de explicar a constatação empírica da subprodução. Se se define por "excedente" o produto que sobrepassa as exigências dos produtores, o sistema familiar não está organizado para tal. Nada na estrutura de produção para o consumo a impulsiona para além de si mesma, a não ser fatores externos. Entretanto, não se trata somente de uma produção para o consumo, mas sim de produção para o valor de consumo, pois existem trocas no interior da sociedade; trocas, estas, envolvendo bens de natureza básica à existência (bens utilitários). Uma produção para o valor de uso não exclui o aparecimento de uma rede de prestações na sociedade ou no interior da unidade doméstica; ao contrário, a produção para a "subsistência" prevê a realização de trocas, ainda que estas sejam com matizes sociais (o-

brigações e contra-obrigações) e realizadas com produtos de primeira necessidade.

Os dados etno-históricos e etnográficos sobre os guarani evidenciam, em inúmeras passagens, a inclusão destas sociedades no modelo da sub-produção. É extremamente difícil depurar os pré-juízos clássicos, pelos quais se tem avaliado o sistema econômico guarani, na bibliografia primária e secundária. Muitas vezes, os guarani foram descritos como "imprevidentes" e descuidados com aspectos econômicos considerados elementares para o padrão mental da Economia Clássica. Desde o início do processo reducional, os missionários jesuítas vivenciavam esta diferença, enfrentando sérios problemas para tentar superá-la no interior dos povoados nascentes. O profundo envolvimento dos religiosos na ação civilizatória das populações indígenas, impediu a compreensão do complexo sistema de organização produtiva dos guarani, originando uma série de julgamentos que demonstram desconhecimento antropológico. Estas avaliações parciais têm sido reproduzidas de forma acentuada por estudos mais recentes, o que é inadmissível em pleno século XX.

A documentação jesuítica colonial sempre compara o "entendimento" mental dos índios com o das crianças européias de oito ou nove anos de idade. Para o guarani, não havia passado e nem futuro, somente conheciam o presente e o momento mais imediato. Em conseqüência disto, segundo Furlong, eles

possuíam uma "falta absoluta de previsión y falta absoluta de voluntad, y si de ésta había algo, era tan voluble que no era sino una sombra" ³⁶. Se, de um lado, este comentário é a perpetuação da valoração etnocêntrica formulada pelos religiosos desde o período colonial, de outro, demonstra que as motivações econômicas dos guarani não eram as mesmas idealizadas pela racionalidade utilitária dos representantes europeus na América. Ingenuamente, Furlong chega a falar de uma "inata antieconomia" dos guarani originais, a qual "mortificava" os jesuítas e "perturbava" o sistema econômico missionário; os missionários necessitaram de um trabalho duro para implantar uma "economia" nos povoados criados, já que os indígenas não a possuíam. As colocações anteriores, sobre o funcionamento da economia doméstica, servem para compreender o erro conceitual do que este autor entende por economia. Furlong acrescenta que, uma série de costumes culturais dos guarani apareciam como "grandes desvantagens econômicas"; é o caso dos "caprichos" que estes índios tinham em realizar trocas "pelas aparências das coisas, não por seu verdadeiro ou intrínseco valor". Por estes comentários, Furlong mostra desinformação antropológica, pois não existe nenhum "verdadeiro" ou "intrínseco" valor nas coisas, mas somente o que os homens lhe dão. Este autor não tem presente uma das leis econômicas básicas do intercâmbio, que é o valor social elevado dado a certos bens relativamente raros e quase desconhecidos. Neste sentido, a facilidade com que os guarani realizavam trocas "desiguais",

junto aos representantes da sociedade branca (colheitas inteiras eram trocadas por quinquilharias), deve ser analisada a partir da perspectiva da sociedade indígena, na qual a novidade de certos objetos introduzidos passava a exercer fator de prestígio para aquele que os possuísse.

As características domésticas do sistema econômico guarani, definia e define motivações produtivas de alcance restrito. A religiosidade acentuada e as práticas decorrentes da mentalidade animista devem ser procuradas como fatores semi-determinantes nesta restrição. Sendo ainda hoje uma realidade em grupos vivos, nada permite negá-la no passado. Schaden, neste sentido, faz uma contribuição interpretativa substancial:

"De vez que a sociedade Guaraní não prestigia os indivíduos com referência aos bens materiais que porventura possuam, não há estímulo para se desenvolver a produtividade econômica, não reconhecida como fator de distinção social. Está aí uma das causas da 'indolência' que se imputa ao Guaraní semi-acabado, que trabalha irregularmente, despreza o conforto, não faz economia, não sabe lidar com dinheiro..." 37.

Meliá, citando Schaden, coloca terem os guarani uma vida sem preocupação com necessidades econômicas que possam sobreviver. São apresentados dois fatores explicativos para esta falta de incentivo individual e grupal à eficiência econômica: em primeiro, a feição doméstica e comunitária da produção e consumo faz com que o trabalho seja realizado por sentimento de soli-

riedade social; em segundo, o homem guarani possui uma grande preocupação com os problemas do destino sobrenatural do ser, demarcando o predomínio da religião sobre todas as outras partes da totalidade sócio-cultural, inclusive da economia.

Assim, todos os caminhos apontam a subprodução como traço marcante do sistema doméstico guarani original. Como diz Susnik, os guarani não formavam núcleos aldeões com concentração populacional elevada, o que por si exigiriam uma superprodução econômica, e uma apropriada estrutura sócio-política. "Los caracterizaba la conciencia de 'yoçuáramo guará' (Montoya), el exclusivismo unitario, 'oréva', de las nucleaciones regionales, ..." ³⁸. Sem dúvida, a falta de uma maior preocupação com o desenvolvimento da produção tornava a sociedade guarani vulnerável a periódicas dificuldades, mas, em contrapartida, permitia ao homem guarani o convívio com aquela liberdade por ele tão valorizada.

Ficam evidentes os limites de certos julgamentos apressados que se encontram na bibliografia. Sobre o "nível de vida" dos guarani, existe a crença num quadro "dramático" vivido antes da ação redentora dos missionários. O nível de vida teria sido "baixíssimo", a expectativa de vida teria sido curta e a mortalidade infantil elevada. Ainda que os documentos traduzam pronunciamentos acertados sobre a elevada taxa de mortalidade entre os guarani coloniais, isto não pode ser

entendido como sinônimo ou indicativo de "miséria", "penúria" ou "degradação" (a não ser as ocasionadas pelas crises do contato). A relatividade simbólico-cultural de certas categorias burguesas, não permite sua livre adoção como padrão absoluto de julgamento antropológico. O nível de vida de uma população deve ser avaliado no interior de todo o complexo sócio-cultural do qual faz parte, e não a partir das expectativas que o cientista projeta sobre este contexto. Neste quadro, é completamente sem sentido antropológico a preocupação em saber "por que os Guarani não chegaram a um nível de vida mais alto?"³⁸ Ao invés, coloca-se a questão: "como era" e "como era mantido" o nível de vida destas populações.

Neste ponto, é substancial uma diferenciação entre a produção para a criação de um excedente e a produção voltada ao sustento da vida. Pelo modelo interpretativo da economia doméstica, as sociedades horticultoras valorizam e partilham a segunda forma, em detrimento da primeira. Seria adequado interpretar como "miséria" em uma sociedade, a suspensão das atividades produtivas exatamente no ponto em que a estabilidade social está garantida? Parece impossível fazê-lo. No entanto, esta não é a fórmula completa para se entender a economia guarani. A questão não se esgota simplesmente em um sistema econômico eficiente à manutenção e reprodução da sociedade (apesar de opiniões divergentes, este parece ser o óbvio, pois o processo histórico de expansão migratória desde a Ama-

zônia é demonstrativo dessa eficiência). As referências contraditórias na documentação dificultam uma análise objetiva do nível produtivo destas sociedades. Muitas passagens etno-históricas descrevem-nas como sociedades não-excedentárias, enquanto outras apresentam o oposto. Esta dubiedade explica-se, em parte, pelas diferenças regionais das parciaisidades guarani, e pelas diferenças no processo de contato com as frentes de colonização; mas, também, esta contradição é demonstrativa da confusão mental dos missionários, que não possuíam parâmetros coerentes para explicar o modo como os indígenas governavam e consumiam a produção econômica. Refere-se, aqui, àquilo que ficou documentado e entendido como "imprevidência" econômica dos guarani: a quase inexistência de uma intensão explícita de estocagem da produção de cultivo, e o consumo de parte significativa desta produção em rituais de beberagens coletivas.

Mesmo que o sistema econômico doméstico guarani não criasse um excedente, é, no mínimo, estranho, que praticamente toda a produção horticulora de uma ano fosse consumida em pouco tempo, sem um cuidado maior em mantê-la para o sustento das estações mais difíceis. Em consideração aos parâmetros econômicos típicos da Cristandade Ocidental da Modernidade, não havia como os jesuítas deixarem de compreender os guarani como "imprevidentes". As colheitas eram consumidas rapidamente, numa fartura que chegava quase ao nível de esbanjamento. Em

contraste, outras estações do ano eram enfrentadas com relativa dificuldade. Hoje, os referenciais etnográficos, utilizados na Antropologia econômica, permitem um melhor entendimento do significado desta praxis.

A estranheza sentida pelos missionários não era só essa, pois o que lhes causava maior dor era ver que parte da produção era convertida em bebida alcoólica (feita de mandioca doce, milho, frutas silvestres, outras raízes e mel, geralmente fermentados, para ser ingerida em rituais "profanos"). Este é um traço característico dos cultivadores de floresta da América do Sul. A própria relação entre as formas e a decoração polícroma dos recipientes cerâmicos Guarani, de períodos mais antigos, aponta para a interpretação de que o ato de beber assumia matizes fortemente simbólicos e rituais no passado pré-histórico. Enquanto os jesuítas coloniais agiam abertamente contra estas práticas, objetivando suprimi-las em prol dos ideais cristãos, os antropólogos mais recentes, ao menos, têm a proposta de procurar explicar estes fenômenos. Quais as razões que podem ser apontadas como responsáveis pela ocorrência deste atípico procedimento econômico?

A abordagem simbólico-social conduz à compreensão desta problemática. Deve-se partir da constatação etnográfica de que o homem Guarani realmente não possui, ainda hoje, uma fixação mental em Economia (os missionários jesuítas tinham razão). Entretanto, pode-se procurar outro caminho interpreta

tivo, que não o postulado da "ignorância" primitiva, buscando a explicação na profunda religiosidade dos guarani, e seu modus vivendi. A organização psicológica e social da personalidade guarani limita, em certo sentido, a ação utilitária do homem sobre o meio ambiente. Afinal, a representação social que é feita do Cosmos, condiciona para que o sucesso produtivo não seja considerado como resultado exclusivo de atividades econômicas; há uma igual interferência de fatores de ordem mágico-religiosa. A representação de um mundo repleto de entidades espirituais (o que se denominou animismo) faz com que nenhum bem material seja visto somente pela sua utilidade, mas, também pela rede de relações místicas, que permitiram o seu aparecimento. Entidades divinas, espíritos animais e vegetais, homens e objetos, fazem todos parte de um mesmo Universo, no qual inexistente uma separação radical dos elementos. Profundamente imersas no contínuo e cíclico mecanismo natural, as sociedades guarani tinham um ritmo variável segundo a seqüência das estações do ano. Assim como na natureza, momentos de crescimento, desenvolvimento e abundância são sucedidos por momentos de declínio e dificuldades, as sociedades guarani não apresentavam nenhuma razão para negar este processo cíclico, e o seguiam à risca. A existência de um período anual de penúria não intimidava a sociedade guarani, nem mesmo seus indivíduos; por que tentariam solucionar uma questão que não era sequer formulada? Simbolicamente, a mentalidade guarani é conformada com a idéia de que a ascensão e o declí-

nio são movimentos contrários-complementares da existência individual e social; foi assim desde o início dos tempos.

Pode também ser apontada como responsável pela "imprevidência" guarani, a inexistência de uma identificação entre status social e acúmulo de bens materiais; Schaden coloca este aspecto em relação aos grupos recentes. Na sociedade guarani, o valor social de um indivíduo não é medido pela quantidade de bens acumulados que mantêm sob seu domínio; este é o caso específico das sociedades de tradição judaico-cristã ocidental. O sistema sócio-econômico tem, em sociedades horticultoras muito semelhantes aos guarani, um arranjo que resulta exatamente o oposto da concentração de bens. Ainda que, necessariamente, os fatores elementares da questão do prestígio, e a luta pelo desempenho de papéis sociais, sejam traços de qualquer sociedade humana, existem diferentes estratégias sociais para trabalhá-los. Entre os guarani, assim como na maior parte dos grupos horticultores, as informações disponíveis mostram que, os princípios da Reciprocidade e Redistribuição são responsáveis para que o poder e o prestígio sociais estejam identificados com outros qualificativos, como a generosidade e o dom da oratória. Na medida em que um indivíduo é avaliado pela sua capacidade de dar presentes, e na medida em que ele busca possuir prestígio social, sua prática decorrente será um duplo movimento de produção - distribuição de bens, da qual a coletividade é beneficiada. Voltar-se-á a

esta questão; basta, por ora, fixar as conseqüências econômicas deste quadro sócio-político, ou seja, o incentivo constante que a sociedade exerce, sobre si mesma, para que haja produção e que esta produção seja consumida rapidamente em rituais de "abundância" (no chamado "complexo de festas").

O modus vivendi guarani pode ser considerado como outra das causas da "imprevidência". No geral, as sociedades horticultoras são voltadas para o ócio, reservando largo tempo para festejos e repousos; a atividade produtiva é interrompida constantemente por outras atividades não-produtivas (cerimônias, diversões, sociabilidade e repouso). O próprio trabalho, como já se viu, possui um sentido também lúdico. Não há uma fixação produtiva, como ocorre em sociedades industriais. Por isto, as bebedeiras dos guarani, o Çabeïpó (col.119) foram extirpadas pelos jesuítas; as beberagens coletivas eram antiproducentes, atrapalhavam a doutrinação cristã e ocorriam em todas as atividades comuns. No processo reducional, os padres muito lutaram contra elas, ensinando às crianças, desde cedo, sobre os "...males que acarrea el alcoholismo, y, por otra, llevándolos a un ambiente de moralidad, trabajo, respeto y sobriedad, lo que les prevenia contra el vicio"³⁹. A tarefa evangelizadora dependia de iniciativas eficientes para se ver concretizada, e nenhum dos religiosos perguntou-se sobre o que estaria por trás de um simples "vício"; bastava que este fosse suprimido, e que os guarani passassem a correspon

der ao lugar econômico que lhes era destinado na sociedade missioneira.

A questão do estilo de vida é evidente, também, quando se tem presente o facínio das populações guarani pelos "prazeres" da caça. Sendo mais uma das atividades de sustento a caça era praticada com muito gosto pelos índios. A partir da observação em grupos recentes, é impossível conceber a vida guarani sem esta atividade. Ainda hoje, parte da população faz, cotidianamente, verdadeira expedição à floresta, saindo do espaço coletivizado para viver experiências (às vezes, perigosas) e aprendizados num espaço extra-social. A relação da vida guarani com a caça era tão íntima no passado, que mesmo após mais de um século de convívio nos povoados, nos quais abundavam recursos pecuários, os missionários prescreveram um dia especial por semana (domingo) para que os indígenas a realizassem. É possível que alguns traços da psicologia guarani sejam decorrentes de uma identificação simbólica como caçadores (semi-nomadismo da floresta, consumo imediato e coletivo dos recursos alimentares de caça, etc.). Pode-se imaginar, também, que a eficiência enquanto caçadores, permitia aos guarani pré-históricos uma certa tranquilidade no consumo quase imediato dos recursos produzidos no cultivo, sem grandes receios em relação aos períodos inter-safras. Aliás, isto é comum a todas as economias arcaicas, nas quais não existe um esforço de acumulação duradoura, para as quais o princípio "... é privilegiar a ação que tem um rendimento imediato, ao con-

trário das economias industriais dotadas de relais técnico-econômicos que retardem os resultados no tempo projetando-os num futuro diferido. (...) A economia arcaica instala-se no instante, não é cumulativa nem provisional, ignora a idéia de investimento" ⁴⁰.

A inexistência de um empenho explícito à estocagem da produção de cultivo na sociedade guarani (ainda que ocorra em baixa escala), coloca sérias dificuldades sobre a definição da problemática de serem excedentárias ou não. Qualquer índice econômico de excedente só pode ser medido, quando se dispõe de dados quantificáveis sobre a relação entre a produção e o consumo anuais da sociedade; por isto, o conceito de "excedente" é aplicado geralmente nos casos das sociedades históricas, nas quais a armazenagem de produtos torna visível a existência de um "extra" produtivo (guardado para momentos de dificuldades). Nas sociedades horticultoras guarani, onde a estocagem ocorre de forma restrita (os produtos são mantidos na própria roça) até que os produtos sejam consumidos completamente, há como medir precisamente a relação entre nível de consumo e o nível de produção? Para o caso dos grupos ainda vivos, sim, mas é impossível para os guarani originais, pois as descrições etno-históricas nem ao menos aproximam dados desta natureza. No entanto, as informações indicam perguntas: se as sociedades guarani originais não eram excedentárias, o que explicaria a praxis de consumo imediato de reser-

vas que poderiam ser guardadas para o futuro? Não se poderia entender este consumo como indicativo de uma produção excedentária? Procurando manter o rigor conceitual necessário, não existe como considerar a sociedade guarani como excedentária, ainda que ela fosse capaz de produzir uma reserva além da sua capacidade de consumo. Estas questões remetem diretamente ao que já foi exposto, acrescentando-se o fato de que boa parte dos produtos da lavoura guarani eram bastante perecíveis. Portanto, não há a produção de um excedente para a manutenção de uma economia pública, nem para a existência de instituições mais fortes e abrangentes que a linhagem; ou para a construção de grandes aparatos técnicos.

A inexistência de um excedente estocado não é sinônimo de que a sociedade guarani vivesse em regime de escassez. Aqui, também, é necessária uma reavaliação conceitual. A noção de "escassez" não é uma propriedade intrínseca de qualquer nível de desenvolvimento técnico-social. Ainda que os padrões de pensamento evolucionista projetassem, sobre as sociedades primitivas, as necessidades econômicas das sociedades capitalistas contemporâneas, não é possível entender-se a noção de "escassez" fora da relação entre meios e fins no íntimo de uma única sociedade. Assim, a sociedade guarani deve ser, pelo contrário, considerada como sociedade de abundância, na medida em que ela satisfazia completamente suas próprias necessidades econômicas; na medida em que seu sistema

produtivo realizava exatamente aquele que era seu objetivo, sem dificuldades.

O sistema doméstico de produção só dá lugar a objetivos econômicos limitados, os quais são definidos:

"...más bien cualitativamente en función de una forma de vivir que cuantitativamente como una fortuna abstracta. Por consiguiente, el trabajo no es intensivo: es intermitente y susceptible a todas las formas de interrupción que ofrecen las alternativas culturales y los impedimentos, desde un importante ritual hasta un ligero aguacero. La economía es sólo una actividad parcial de las sociedades primitivas, o al menos es una actividad de una sola parte de la sociedad" ⁴¹.

Surgem conseqüências importantes dessa abrangência relativa, dos objetivos econômicos, no interior da sociedade guarani. Valendo-se de observações empíricas em alguns tipos de economia doméstica (por exemplo, as realizadas por Carneiro entre os Kuikuro), pode-se dizer que o sistema de produção doméstico guarani fazia uso de uma quantidade de trabalho muito inferior à potencialidade existente. Em termos teóricos, isto define o que os antropólogos chamam de sub-utilização da capacidade de trabalho. Os dados etnografados indicam que os objetivos finitos da produção doméstica condicionam para que uma considerável proporção de trabalho disponível mantenha-se como potencial, e não real. As forças produtivas estão limitadas ao círculo restrito da organização familiar. Muito constatado pela etnografia, o sub-aproveitamento das forças produtivas, em sociedades horticultoras, ocorre em diversas modalidades. Cada uma destas sociedades possui a sua forma particular de subtrair o trabalho da produção; entre os guara

ni, já se viu que tinha importância para isto o constante revezamento dos momentos de trabalho com outros dedicados ao ócio, à sociabilidade ou à expressão da religiosidade. Entretanto, há de considerar, também, os marcos institucionais de enquadramento social da vida ativa do indivíduo no trabalho. Estudos antropológicos comparativos, concluíram que as pessoas trabalham, em algumas sociedades, durante um período de vida maior que em outras; há uma segmentação do trabalho por faixas etárias, e nem todas elas são aproveitadas diretamente na produção. Para os guarani, pode-se dizer que a maior parte dos produtores sejam adultos e adultos-jovens, porém, os dados restritos para um detalhamento maior em relação ao aproveitamento econômico dos trabalhos das crianças, dos adolescentes, dos adulto-velhos e dos velhos. Investigações futuras deveriam tentar definir o período de vida ativa de um indivíduo guarani.

Invertendo os postulados clássicos, a Antropologia econômica demonstra que o aproveitamento da força de trabalho, no interior das sociedades humanas, não depende exclusivamente de fatores biológicos. A vida ativa de um indivíduo não coincide, necessariamente, ao seu momento de melhor desempenho biológico; pelo contrário, em muitas sociedades primitivas "... generaciones enteras de capacitados para el trabajo, quizá los más capacitados, están exentos de toda responsabilidad económica" ⁴². Mesmo não sendo este o caso para a sociedade de guarani, o simples fato de se conhecer a ocorrência de mo-

mentos de desmobilização do setor produtivo (mantendo inaproveitado um significativo potencial de trabalho), resulta cientificamente interessante. Deve-se explicar estes fenômenos periódicos, dirigindo a análise ao quadro organizativo do sistema doméstico de produção guarani.

A organização da produção no sistema doméstico tem incongruências próprias que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, as quais estariam na origem das constantes desmobilizações da produção guarani. Uma primeira contradição básica é a existente entre as relações sociais de produção e as forças produtivas domésticas. As relações produtivas, na unidade doméstica, são marcadas pelo controle familiar dos meios de produção (o espaço roçado na floresta, as zonas de caça e pesca, etc.), que se converte em impedimento ao desenvolvimento destes meios (a iniciativa de produtores individuais não recebe estímulo à competição econômica no interior de núcleo familiar). Uma segunda contradição, fundamental para entender o mecanismo econômico da Redistribuição, é a existente entre a organização doméstica e o estabelecimento de outras instituições sociais mais amplas, como são, para as sociedades guarani, o Cacicado e a figura religiosa do Karai. A primeira contradição é interna e inerente ao núcleo doméstico, enquanto a segunda já corresponde às relações externas aos limites de abrangência de cada núcleo, seja nas relações entre as diferentes linhagens, seja nas existentes entre os diferen

tes tekoha guarani. Ao nível produtivo, a consequência é o incentivo à dispersão das atividades de trabalho, reorientando a conduta ao desenvolvimento de outras pautas culturais. De forma marcante, as relações de parentesco guarani fixam as bases da organização econômica.

A profunda religiosidade dos guarani é um fator analítico fundamental para se compreender a continuidade e estabilidade do sistema econômico. Através dela, as sociedades guarani tornam assimiláveis, para si mesmas, estas contradições, restringindo o aparecimento de iniciativas que as suplantassem. A percepção mágico-religiosa da realidade mantém baixas as expectativas, e os ideais produtivos estão restritos a um grau aquém do limite possível.

Chega-se ao ponto mais hipotético da explanação. Neste contexto, é fundamental que se faça referência ao mito da Terra sem Mal. As interpretações mais recentes apresentam uma explicação ecológica à procura da Yvy mara ey, a qual corresponderia à busca de uma nova e virgem área florestal, para a implantação e reprodução do modo de vida guarani. Segundo esta versão, somente no período colonial teria ocorrido uma transformação no sentido deste mito, radicalizado devido às crises dos contatos. Assim, o sentido metafísico da Terra sem Mal ter-se-ia originado exclusivamente como reação anti-aculturativa. Ainda que o sentido ecológico da busca simbólica de um paraíso guarani seja inegável, o caráter profundamen

te religioso das sociedades guarani é um fenômeno pré-histórico, mesmo que originalmente não tenham existido as grandes migrações continentais historicamente documentadas.

A partir de um enfoque epistemológico, deve-se apontar os limites interpretativos das categorias científicas aplicadas, geralmente, sobre o simbolismo religioso guarani. Estes limites são dados pela demasiada oposição analítica entre a esfera religiosa e a esfera econômica, a qual traduz uma abstrata dicotomização entre a vivência religiosa e a vivência econômica. Tem-se analisado o mito da Terra sem Mal somente no seu aspecto simbólico, esquecendo-se que tal aspecto só tem sentido enquanto profundamente relacionado a uma prática e a uma vivência social; portanto, é criticável a postura teórica de analisar uma realidade "física" guarani, sem qualquer consideração de sua "metafísica" correspondente, e vice-versa. A conceituação só é possível a partir de uma prática e de uma experimentação, ambas fazendo parte do cotidiano imediato. Não é que os guarani unicamente acreditem num paraíso(terrestre ou não); eles vivenciam a realidade má e a conceituam, da mesma forma como, em momentos especiais, utilizam técnicas psicológicas para enfrentar o desafio de vivenciar mesmo em vida, uma realidade oposta. Não é que os guarani acreditem num mundo repleto de espíritos; para os guarani, o mundo é repleto de espíritos, que interagem em todas as realizações da sociedade. Hipoteticamente, pode-se pensar que mantiveram es-

tático seu sistema econômico, porque a vivência e o simbolismo religiosos eram fatores determinantes, mais do que qualquer outro, à restrição ao desenvolvimento produtivo. Poder-se-á afirmar, então, que a ingenuidade antropológica dos primeiros missionários, não os permitiu ver que os guarani originais vivenciavam uma religiosidade que, para os representantes europeus era teórica. Esta seria uma das razões que explicam o sucesso do processo reducional, no qual houve uma simbiose entre a prática religiosa dos guarani, de um lado, e a teoria metafísica e a prática utilitária implantadas pelos jesuítas, de outro.

Não é o objetivo aprofundar, aqui, esta questão. Espera-se que futuras investigações procurem tematizá-la em todos os seus detalhes, cuidando para que as categorias aplicadas partam do axioma básico da unidade do sistema sócio-cultural. Qualquer análise que partir deste ponto será capaz de compreender os reais contrastes entre as intelecções guarani e cristã ocidental de mundo, fundamentadoras simbólicas de igualmente contrastantes práticas sociais. Avaliando o sistema econômico guarani a partir dos próprios valores da ética cristã, pode-se observar que foi muito mais efetivo na concretização de uma igualdade social, do que no interior das sociedades onde vigora esta ética; o único defeito era que os guarani andavam nus.

No entanto é necessário complementar a análise do

sistema econômico a partir da circulação de bens e serviços. Poder-se-á compreender, assim, que qualquer instituição mais abrangente que a linhagem guarani, ocasiona interferência sobre o sistema doméstico de produção e consumo, na medida em que aparecem também como forças econômicas. Define-se a importância de uma abordagem da economia política guarani, e sua relação com os princípios de Reciprocidade e Redistribuição.

4.4.2 - O "dom", a Reciprocidade e a Redistribuição ⁴³.

Nenhum sistema econômico pode ser completamente entendido, sem a consideração da mútua relação existente entre a produção, a circulação e o consumo. Deve-se buscar esta relação, no que tange ao sistema doméstico de produção guarani, analisando os fenômenos que o caracterizam. É fundamental partir da diferenciação entre o controle quase absoluto do núcleo doméstico sobre o processo produtivo, e a menor interferência familiar sobre muitas das formas como se dá a circulação (prestações e contraprestações) de bens e serviços em sociedades horticultoras. De igual maneira, o controle doméstico não possui a força necessária para exercer o domínio exclusivo sobre inúmeras formas de consumo coletivizados, além da fronteira familiar. Essa diferenciação básica, condiciona o surgimento da contradição entre a organização doméstica e o aparecimento de instituições sociais mais abrangentes que a linhagem guarani.

Na esfera econômica, as sociedades horticultoras são caracterizadas por uma incoerência primordial, no choque entre a pequena anarquia da produção doméstica, e forças de instituições sócio-econômicas menos restritas. A anarquia produtiva condiciona para que haja uma forte tendência de dispersão dos núcleos domésticos, enquanto as instituições mais amplas ordenam a união das linhagens, submetendo-as ao interesse geral. Surge, então, um contínuo jogo de forças entre as contraditórias tendências centrífuga e centrípeta, no qual, por mais fortes que sejam os potenciais integrativos, a família continua organizando a produção, e a desordem mantém-se inalterada. Aparecem traços secundários, nesta interação de dois princípios antagônicos, tendo em consideração que os acordos e alianças promovem uma concentração populacional maior do que a dispersão inscrita no sistema produtivo doméstico.

Certas estruturas sociais, e algumas superestruturas culturais, são capazes de provocar uma intensificação da produção doméstica, aumentando os recursos e possibilitando um maior contingente populacional. No caso das sociedades guarani, observa-se que uma coesão social maior é permitida pela existência de relações mais extensas de parentesco no interior de um tekoha, onde todos são aparentados. Entretanto, a unidade doméstica de produção nunca submerge inteiramente na comunidade, nem os vínculos domésticos estão livres de conflitos com as relações de parentesco mais distantes. Algumas ve

zes, esta contradição permanente não está claramente manifesta, mas velada ou reprimida pelos sentimentos de sociabilidade aldeã. Nestes casos, ela só é posta a descoberto em situações de crise da sociedade, como na chegada das frentes de expansão colonial ibérica. Seja como for, o bem-estar doméstico é constantemente temporizado com obrigações mais amplas frente aos parentes mais afastados, onde a satisfação destas obrigações não signifique uma ameaça àquele bem-estar. Neste quadro, as relações de parentesco, geralmente entendidas como superestruturais, são igualmente determinantes da organização fundamental da produção em um nível infra-estrutural (igualmente de parentesco).

A circulação de bens e serviços, no interior das sociedades horticultoras, define-se necessariamente por este antagonismo básico. Em sociedades primitivas, existe uma grande variedade de tipos de regime de direito contratual e de sistema de prestações econômicas, todos bastante complexos e muito misturados. Por isto, não há como os considerar, a não ser pela perspectiva dos "fenômenos sociais totais".

A circulação de riquezas, em sociedades semelhantes às guarani, ocorre condicionada pelo princípio do "dom", o qual possibilita a reatualização do ciclo econômico. Neste sentido, o "dom" aparece como um princípio da economia política dos sistemas onde vigoram a Reciprocidade e a Redistribuição. Entretanto, a lógica do "dom" não pode ser confundida

com a do intercâmbio, como tem sido feito por um postulado clássico na Antropologia econômica. Segundo este postulado, o "dom" é tido como uma forma arcaica de comercialização, o que simplifica demasiadamente a questão. Considerar-se-á, como sugere Temple, o "dom" como o princípio de uma evolução econômica diversa daquela instaurada pelo processo de intercâmbio. Enquanto que no intercâmbio as relações são binárias e simétricas (no "dar, receber e restituir"), o "dom" condiciona a ocorrência de relações assimétricas e trinárias (ou polinárias), no "dar, receber e restituir com acréscimo".

Mauss, em seu célebre Ensaio, demarcava esta característica típica da circulação dominada pelo "dom": "Hay que devolver más de lo que se recibió. La vuelta es siempre mayor e más cara" ⁴⁴. O princípio do "dom" está baseado numa espécie de imprecisão, a qual permite a criação de um excedente. Cada indivíduo participante da circulação econômica deve enriquecer o "dom" recebido, passando adiante uma dádiva maior do que a anteriormente existente. O "dom" impõe-se sobre a própria produção, e cria um desequilíbrio entre a produção e o consumo, no qual o ciclo econômico experimenta uma dinâmica de crescimento em cada um dos momentos de sua circulação, até que este excedente seja tão volumoso que se torna necessário a realização de um sobreconsumo (como são as beberagens guarani). Este sobreconsumo ritualizado e coletivo é o equivalente antagônico da "mais-valia" no sistema capitalista ocidental.

A complexidade do sistema integral de prestações e de trocas nas sociedades tradicionais, demonstra a Mauss que o consumo rápido das riquezas em festivais de fartura, tornava impossível reduzir este sistema a qualquer dos processos econômicos conhecidos. Assim, este pesquisador direcionou sua análise do "dom", no sentido de saber qual seria a norma de direito e de interesse que condicionaria para que, nas sociedades do tipo arcaico, o "dom" recebido tivesse que ser obrigatoriamente devolvido. O problema central de Mauss foi investigar o que existe no objeto doado que obriga ao receptor devolvê-lo. Para os Maori, esta força seria o "hau", ou seja, o espírito da selva, da caça e das coisas. Pela lógica do "dom" o doador fica com uma espécie de "domínio místico" sobre o receptor, que mantém uma situação de perigo até que o "dom" retorne ao seu ponto de origem. Assim, o "dom" não é somente uma categoria econômica, mas também um vínculo simbólico-religioso entre as coisas e os homens que as fazem circular. O receptor tem uma relação de dependência espiritual com o doador.

Pelo "dom", é fácil observar que a noção de valor, nas sociedades em que ele vigora, nada tem de mercantil, ainda que nada impeça o aparecimento de signos de riqueza no interior da sociedade. A economia está cheia de elementos religiosos, e as trocas estão impregnadas de ritos e mitos que conservam um caráter cerimonial. Isto demonstra que a conexão entre a circulação material e as relações sociais é recíproca,

onde ambas se confundem. As trocas podem ser, inclusive, consideradas como funcionalmente apropriadas para garantir as relações sociais. Nas sociedades primitivas, a ausência de um poder público faz com que as pessoas e os grupos se enfrentem com interesses distintos, chegando a um acordo mútuo, satisfatório para ambas as partes, mesmo sem a interferência mediadora de um aparelho estatal. O sistema de prestações econômicas é um fenômeno social total porque se expressa em todos os tipos de instituições; religiosas, jurídicas, morais, políticas, familiares e econômicas.

Este caráter mais geral, é um primeiro traço de diferenciação entre o sistema econômico em sociedades arcaicas e o sistema econômico em sociedades civilizadas atuais. Existe, no entanto, uma diferenciação básica para se compreender o abismo que separa a organização econômica mais primitiva da existente nas sociedades ditas desenvolvidas; Mauss a apresenta da seguinte forma, após estudar o fenômeno de prestações em diferentes grupos primitivos:

"Vivimos dentro de sociedades que distinguem profundamente (...) entre derechos reales y derechos personales, entre personas y cosas. Esta separación es fundamental, y es la condición misma de parte de nuestro sistema de propiedad, de alienación y de cambio, y sin embargo, esta separación no se da en el derecho que acabamos de estudiar. Nuestra civilización al igual que la semítica, griega y romana marca la distinción entre obligación y prestación no gratuita por un lado y del don, por el otro" ⁴⁵.

Esta separação fundamental ocasionou o aparecimento de uma mentalidade "fria e calculadora", a qual tem sido designada nesta exposição como mentalidade utilitarista. Mauss continua analisando esta contraposição entre o "dom" e o princípio de mercado no Direito Romano antigo, no Direito Germânico e no Direito Hindú Clássico.

A problemática deve ser entendida na sua complexidade. O surgimento de uma diferenciação entre a lógica do "dom" e a de mercado não significa que a primeira seja completamente suprimida. Em qualquer sociedade humana, ambas estão necessariamente presentes, pois a Razão Utilitária, origem da lógica de mercado, existe desde o momento em que o primeiro homem teve a intenção de transformar a matéria-prima em cultura material. Na moral das sociedades complexas, nem tudo está classificado em termos de compra e venda. "Las cosas tienen todavía un valor sentimental además de su valor venal, si hubiera valores que se pudieran clasificar solo de este tipo" ⁴⁶. Ainda hoje, gentes e classes conservam alguns costumes de tempos mais remotos, aos quais todos se submetem em algumas épocas do ano.

A diferenciação simbólica entre pessoas e coisas deve ser entendida como um processo gradativo, no qual cada sociedade humana estabelece uma posição particular. Enquanto as sociedades complexas fazem uma distinção "profunda", as sociedades primitivas possuem, em comparação, uma diferenciação bas

tante tênue, não chegando a ser dominante no estabelecimento da ética econômica. Mesmo que as informações disponíveis sejam insuficientes, para definir em que estágio simbólico se encontraria o estabelecimento desta distinção entre os guarani originais, nada impede afirmar que a separação entre pessoas e coisas era uma representação social bastante mais sutil entre estes indígenas, do que entre os missionários, executores do processo reducional. Tudo leva a concluir que a circulação econômica nas sociedades guarani era profundamente mais marcada por significados sociais e religiosos do que a circulação equivalente implantada no interior dos povoados jesuíticos. As primeiras sociedades possuíam mecanismos mais eficientes no controle social sobre a Razão Utilitária. Hoje, as sociedades complexas perderam este controle, o que pode ser apontado como origem das práticas irracionais de degradação ambiental, provocadas pelo homem contemporâneo.

Em muitos casos etnografados, o "dom" está carregado de um significado ao mesmo tempo simbólico, econômico, social e religioso. A circulação de bens e serviços não é diferenciada, para seus executores, da circulação cósmica e natural das dádivas do mundo; pelo contrário, a primeira é considerada como uma continuidade da segunda. Assim, o homem primitivo se representa como elemento de uma cadeia mais abrangente do que aquela criada pela sua sociedade. Da mesma forma como as

entidades espirituais presenteiam os homens com dádivas, estas dádivas devem ser repassadas, no que o ciclo tem continuidade. Qualquer quebra nesta cadeia indica descontinuidade e, conseqüentemente, a morte. Por decorrência, as relações políticas envolvidas na circulação econômica são bem mais compreendidas quando se tem presente que "el don seria la muerte para el que lo acepte, porque será la vida para quien lo otorgue" ⁴⁷. A íntima identificação dos guarani para com a ecologia circundante, indica que esta pode ser a chave para analisar a origem dos circuitos de Reciprocidade no interior destas sociedades. O ato de doação coletiva torna-se espontâneo e sem comparações quantitativas, da mesma maneira como a sociedade suga a vida do meio ambiente, da mesma forma como a criança suga o leite do peito materno. A relação que se quer esclarecer, ao nível político e psicológico, apresenta um caráter simbiótico, na medida em que há uma mútua dependência entre doador e receptor (na verdade, todo doador é ao mesmo tempo um receptor, o o receptor, um doador).

Segundo Polanyi, foi a Europa do século XIX que libertou a economia deste contexto ideológico e social, incentivando um processo mediante o qual os fatores econômicos acabaram por dominar a sociedade: a economia torna-se "disembedded", separada das relações sociais, podendo ser analisada como uma instância autônoma. Assim, Polanyi apresenta três tipos de 'me

canismos de integração" econômica, os quais seriam responsáveis pela produção e reprodução dos bens materiais em cada sociedade. Uma das mais válidas críticas feitas sobre a análise polanyiana de economia, é aquela que aponta o privilégio demasiado dado à distribuição dos bens materiais, em detrimento da organização social da produção. Todos os princípios de integração (a Reciprocidade, a Redistribuição e o Intercâmbio mercantil) reportam às formas de circulação dos produtos, e não ao processo de sua produção ⁴⁸. Ainda hoje, as teses sobre os princípios de integração tem atraído as objeções marxistas, principalmente porque tais princípios não permitiriam definir sistemas sociais (como fez Polanyi). Nas sociedades guarani, a economia não era definida pela forma de circulação dos bens e serviços, mas sim pelo sistema doméstico de produção.

Antes que se faça uma análise da Reciprocidade e Redistribuição, é interessante que se entenda a oposição existente entre estes dois princípios e o terceiro (trocas de mercado):

"No sistema da economia de mercado, a vocação da economia é o lucro, mensurável em preços, os quais são, por seu turno, expressos em termos de moeda. Os meios de produção, como a terra e o trabalho, são mercadorias subordinadas às leis do mercado. O mercado, elemento auto-regulador, acaba por vir a modificar as condições da produção, ..." ⁴⁹.

O "dom" não define a economia de mercado. Por isto, as categorias econômicas utilizadas na análise do sistema capitalista,

sejam burguesas ou marxistas, são inadequadas para traduzir a circulação econômica dos sistemas dominados pela lógica do "dom". O trânsito do "dom", e seus crescimento, não se explicam pelo "crédito" ou pelo "empréstimo usurário". Como já se disse, a circulação do "dom" é explicada em associação com a fecundidade e com os princípios vitais não exclusivamente humanos, mas anteriormente típicos da produtividade na natureza.

No interior do campo social, o "dom" move-se como uma onda. Cada prestação gera uma contraprestação entre todos os sujeitos econômicos da sociedade. Entretanto, estas idas e voltas não são de uma mesma simetria que a do intercâmbio. Neste, as relações são predominantemente binárias e as trocas realizam-se entre riquezas definidas. Já pelo "dom", ao menos teoricamente, a estrutura mais simples pode expressar um funcionamento tripartido: um doador inicial "dá" a um receptor, que se torna, logo a seguir, o doador para um terceiro; este último, posteriormente, transforma-se em doador para o primeiro. Este terceiro elemento no movimento do "dom" (ou quarto, ou quinto, etc.), fundamenta um ciclo social singular. No caso das sociedades guarani, ainda há que se considerar uma distinção importante na forma da circulação econômica. Esta diferenciação fundamenta-se na própria organização doméstica. Enquanto nas sociedades onde vigora o intercâmbio os sujeitos econômicos são mais individualizados, entre os guarani, o papel marcante da linhagem ao nível da produção condiciona para

que as prestações entre indivíduos sejam, na verdade, prestações entre diferentes famílias. O coeficiente de solidariedade existente nas trocas, não permite que se faça uma simples análise dos seus termos materiais, deixando de lado seus termos sociais.

As dádivas circulam sem que haja a necessidade de uma mensuração precisa (quantificável). Sem dúvida, os dons trocados são relativamente comparados, mas com critérios outros que não os matemáticos. Isto é melhor entendido quando se tem presente a religiosidade ecológica das sociedades primitivas. O espírito do "dom" e seu aumento são tidos como uma forma particular de fecundidade, como se o "dom" fosse o próprio "princípio vital". Os elementos do "dom" "... no son propios del hombre exclusivamente, sino también de los animales, de la tierra, del bosque e incluso de las casas de la aldea" ⁵⁰. Segundo Best, este seria o ponto nevrálgico para se compreender o profundo sentido do "prestígio" nas sociedades primitivas. Observa-se o político tendo seu aparecimento junto ao religioso.

As informações disponíveis apontam a validade desta última constatação. No original "modo de ser" guarani, a política esteve em íntima relação com a religião, como é sugerido pelos discursos de chefes espirituais que se contrapõe à dominação colonial. "Para un guaraní la trabazón dialéctica entre religión y política es una categoría fundamental de su modo de

ser (...); y una manera diferente de pensar esta relación carece de sentido" ⁵¹. Por isto, a "dialética do dom" é a força modeladora tanto do ciclo econômico, quanto da religiosidade e das relações políticas. Por trás do "dom" está a dialética do equilíbrio entre a vida e a morte, do equilíbrio entre a abundância e a escassez. O "dom", para não ser transformado em signo de morte, deve ser reproduzido, assim como tudo é reproduzido pela terra. O consumo da vida deve gerar nova vida, da mesma forma como o consumo do "dom" deve converter-se em produção, e na sua própria reprodução. O "dom", convertendo-se em força de produção, e se sua reprodução entra novamente na circulação de dádivas, então readquire sua força inicial: a força da vida humanizada, da vida social. O ciclo econômico criado, fundamenta os princípios da Reciprocidade e da Redistribuição. Neste particular, a formulação de Temple, apresentando o "dom" como a origem das relações de Reciprocidade e Redistribuição, é mais acertada que a de Sahlins, quando apresenta o contrário. O conceito de Reciprocidade surgiu, inicialmente na Antropologia econômica, a partir do "modelo institucional de simetria da organização social" (dualismo dos grupos de parentesco, das metades, etc.). Na conceituação polanyiana, a Reciprocidade intervém, tanto na produção (prestação de serviços, abonagem periódica da terra), como na repartição dos produtos (prática de oferendas e contra-oferendas, distribuição cerimonial de alimentos, etc.). Em Malinowski, o princípio da Reciprocidade foi analisado como fator de inter-

comunicação dos indivíduos que compõem a sociedade. A noção de Reciprocidade, não se pode definir em termos meramente econômicos. Ela implica as relações sociais e a racionalização ideológica. Segundo Godelier, Polanyi já havia demarcado esta implicação, sendo a Reciprocidade um mecanismo integrador no seio das sociedades, onde as relações de parentesco desempenham um papel predominante. Este princípio está presente nas sociedades carentes de poder central, ou em algumas formas de economia campesina debilmente implicadas na produção mercantil.

Difícil é apresentar uma conceituação definitiva de Reciprocidade, tendo em conta as inúmeras formulações surgidas na Antropologia. A Reciprocidade já foi entendida, enquanto o tipo de transações econômicas vigorantes em sociedades dominadas pelo parentesco, predominando os movimentos simétricos de "vice-e-versa" entre duas partes, colocadas frente à frente. Em contraste, Temple redefine o conceito, dando-lhe um significado mais próximo ao de produção; ou seja, a Reciprocidade é entendida como "Reciprocidade produtiva", como a reprodução do "dom", como um momento fundamental para possibilitar os movimentos de Redistribuição. A proposta de Temple, em compreender a "Reciprocidade produtiva" como a forma da produção do sistema de Redistribuição é demasiadamente simplificada, tendo em vista a completa desconsideração da produção pelo sistema doméstico. Temple extrapola o sentido original do termo, deixando-se levar pelo evolucionismo quando supõe o

desenvolvimento como necessidade histórica; além disto, recai no erro criticado por ele próprio, no momento em que imagina serem os sujeitos econômicos das sociedades primitivas, tão individualizados quanto o são nas sociedades capitalistas.

A dificuldade em conceituar a Reciprocidade ainda é acentuada pela conformação dos fundamentos morais em sociedades primitivas, nos quais repousam as relações econômicas. As normas primitivas não são absolutas e universais, mas sempre relativas e situacionais. Nas sociedades desenvolvidas atuais a moral tem regras absolutas, válidas para todas as situações e representadas por um tipo ideal. Para as sociedades primitivas, a moralidade não é abstrata ou guiada por ideais, e está sempre definida por setores. Isto faz com que apareçam inúmeros tipos de Reciprocidade em sociedades tradicionais, mesmo que se fixe o seu sentido como "movimentos vice-versa". Diversos estudos etnográficos demonstram inúmeras possibilidades empíricas de Reciprocidade, desde a repartição de alimentos, a hospitalidade informal, as trocas cerimoniais, os acordos de paz, os préstimos e as devoluções, a compensação de serviços cerimoniais, até as disputas interpessoais.

A Reciprocidade é entendida na relação sistêmica com as circunstâncias materiais, e com as interações sociais entre pessoas e grupos. Este quadro define diferentes tipos de Reciprocidade, os quais estariam entre dois extremos possíveis: de um lado, o que Malinowski chamou de "dom puro", ca

proveitamento individual e não coletivo. Neste sentido, este último tipo de Reciprocidade é a base do comércio e do intercâmbio, enquanto que o primeiro explica-se pela lógica do "dom".

Essa variação de estilos pode ocorrer no interior de uma única sociedade, mesmo que um dos tipos referidos seja predominante sobre os demais. A moral em vigor, condiciona a institucionalização de cada um deles segundo a setorização da sociedade. Pode-se formular uma regra de zoneamento dos tipos de Reciprocidade: quanto mais próximos forem, socialmente, os indivíduos ou os grupos em transação, tanto mais generalizada será a prática da Reciprocidade ("dom puro"); e, quanto maior a distância, maior a prática da Reciprocidade Negativa. A Reciprocidade é tanto mais desinteressada, no caso das sociedades primitivas, quanto mais próximos forem os parentes em relação, seja porque há maior tolerância no atraso ou mesmo na falta de retribuição. Assim, o parentesco surge como o princípio organizador dos grupos e das relações sociais nestas sociedades, condicionando a circulação de riquezas. A categoria "não-parente" traduz, na maior parte das vezes, a negação da comunidade e significa, implicitamente, aquele que é inimigo ou estranho. Simbolicamente, entretanto, esta categoria define-se pela própria rede de parentesco, surgindo como seu aspecto negativo, como um não-ser definido logicamente, pelo estado de ser.

Portanto, o parentesco pode ser entendido como uma separação segmentária de interesses econômicos na sociedade. Esta segmentação varia de sociedade a sociedade, fazendo com que o fator "distância" social não seja absoluto, mas relativo ao sistema de parentesco em vigor. Nas sociedades guarani observa-se que a linhagem pode se ampliar até o nível aldeão, onde todos são considerados aparentados. A extensão das categorias familiares inclui um maior número de indivíduos, sendo então representados como parentes próximos. A Reciprocidade tende, neste contexto, mais à forma generalizada do que à negativa. Em contraste, nas sociedades mercantis, há uma tendência generalizada na restrição de abrangência dos laços familiares, o que é diretamente relacionado ao processo de individualização econômica. Neste caso, o parentesco inclui um menor número de indivíduos, acentuando simbolicamente a distância social. Tal configuração faz com que a Reciprocidade Negativa torne-se predominante.

O espaço social que separa as partes em relação, condiciona a modalidade da Reciprocidade. Ela se inclina da generalização no parentesco próximo, ao extremo negativo, em relação proporcional à distância do parentesco. Esta regularidade possibilita a utilização de um modelo para analisar a relação entre o parentesco e a Reciprocidade. Para tanto, Sahlins propõe o esquema composto de uma série de círculos concêntricos, que representam as esferas de coparticipação social em contí

nuo crescimento. O modelo de "setores residenciais de reciprocidade e parentesco" representa o plano aldeão, composto de uma série de setores residenciais menos ou mais inclusivos, onde o caráter da Reciprocidade varia de acordo com a posição setorial. Cada um dos círculos concêntricos simboliza um dos níveis hierarquizados de integração social, desde a família nuclear e a linhagem até a aldeia ou mesmo além. Em cada um destes setores predominam certos modos de Reciprocidade que lhe são característicos, e as relações dentro de cada esfera, são mais solidárias que as relações equivalentes no setor próximo mais inclusivo.

Da mesma maneira como no "dom", as relações de Reciprocidade fundamentam mecanismos políticos. Sendo o parentesco uma relação social de ajuda mútua, a generosidade é uma imposição manifesta de dívida, que coloca o receptor numa posição responsável frente ao doador, durante o tempo em que o presente não é correspondido. Esta ideologia operativa está na base da organização política das sociedades onde vigora a Reciprocidade. "La relación económica dador-receptor es la relación política líder-seguidor" ⁵².

As referências etno-históricas indicam que a Reciprocidade vigorava no interior das sociedades guarani originais. A caça, por suas características, se prestava a converter-se numa atividade individual ou de pequenos grupos, mas estava regulada por uma série de tabus e normas que levavam a

compartilhar:

"El guarani tenia algùn pariente a quién dar y otro de quién recibir. El intercambio, que es un fenómeno clave de todo sistema económico, estaba determinado por la reciprocidad parental: se intercambiaban alimentos como se intercambiaban mujeres. Quanto más lejano en el típico comercio interesado cuja motivación principal era la ganancia individual"⁵³.

Ainda que o sentido dado por Vara ao termo intercâmbio seja distinto do que aparece na presente exposição, é interessante observar que o autor aplica, sobre o sistema econômico guarani, a regra da distância social como demarcadora no aparecimento dos diferentes tipos de Reciprocidade.

Os dados disponíveis são restritos para uma análise mais detalhada das representações sociais definidoras dos vínculos de Reciprocidade, nas sociedades guarani pré-coloniais. Para os missionários, os costumes sociais guarani não apresentavam muito significado, ocorrendo o desinteresse em analisá-los simbolicamente. Para tanto, resta a alternativa de utilizar as referências etnográficas sobre grupos mais atuais, mesmo que se considerem as modificações advindas dos contatos.

A organização dos interesses econômicos, em sociedades primitivas, é profundamente condicionada pelo parentesco e pela moral vigente. A sociedade Mbüá prevê duas possibilidades éticas para seus indivíduos: ou o homem deixa-se levar pela sua natureza animal, fonte das paixões ligadas à carne e ao sangue, origem de todas as inclinações más (teko achy) que

o levam ao "egoísmo" e "ao desejo de possuir os bens alheios"; ou pelo contrário, deixa-se levar pela sua Alma-palavra divina, origem de todas as tendências que levam à moderação, à atenção com os outros, ao senso de justiça:

"Em suma, todas as qualidades que se deixam subsumir sob a noção de mborayu, que basta sozinha para definir com precisão a ética coletiva. Mborayu, a reciprocidade, é a expressão mais profunda da solidariedade tribal, o que leva cada um a reconhecer o outro e, portanto, a aceitar as regras que valem para todos" 54.

Segundo o mito de criação dos Mbúá, a "palavra", a "reciprocidade" e o Cântico sacro surgem num mesmo momento e de uma mesma origem. O mborayu é, na verdade, regras da ética social, mas, também, caminho de possibilidade à obtenção da perfeição individual (aguyje).

Não surpreende Montoya ter traduzido mborañhú por "amor". Afinal, os ideais de fraternidade cristã traduzem por esta palavra, o convívio moderado entre "irmãos", numa profunda solidariedade. Neste ponto, observa-se que esta última ética não escapa daquela que é a característica econômica básica do parentesco: a organização dos interesses econômicos, incentivando para uma ampla solidariedade coletivizada, na medida em que a proximidade social é alargada mesmo aos pontos mais distantes. É possível que o sentido do termo tenha se modificado nos últimos séculos, mas é revelador o fato destes guarani mais recentes atribuírem aos seus antepassados o mérito de criarem uma sociedade fundada no mborayu e, por isto, profundamen

te igualitária.

Os Mbüá descrevem o homem possuído pelo mborayu como o avesso exato do caçador egoísta, como aquele que realiza esforços para obter, à satisfação dos outros, alimentos que ele próprio não consome. Ele encarna a imagem do parceiro ideal, daquele que dá sem exigir nada em troca, daquele que começa a se libertar da obrigação de receber e, assim, afirmando sua independência em relação à coletividade. Por isto, a prática do mborayu é considerada como o começo da "salvação". Pelo contrário, aquele que somente quer receber sem ter que dar, torna-se possuído pelo tupichua. A ética guarani é guiada, portanto, por duas situações polarizadas, entre as quais oscilam as práticas sociais: de um lado está o mborayu, incentivando a solidariedade extrema; de outro, o tupichua, negando completamente esta solidariedade. São do segundo tipo, atos como assar e consumir individualmente a caça na floresta, manter relações sexuais na floresta, durante o dia. Na atual sociedade paraguaia, os guarani sobreviventes vivem uma anulação da ética de reciprocidade original. O convívio com a sociedade branca provoca o aparecimento de inúmeras necessidades, como a obtenção de certos produtos (facas, machados, roupas), obrigando-os a trabalharem algum tempo em alguma "hacienda" ou "obraje". Neste outro sistema, cada um trabalha para si, e os produtos adquiridos deixam de ser repartidos ou trocados no sistema de circulação que definia a sociedade original.

No que se refere à perspectiva relacional entre Reciprocidade e distância social, há de se considerar fatores variáveis, que relativizam o modelo setorial. Nas relações externas às comunidades primitivas, as características vigentes são geralmente de hostilidade. Entretanto, existem possibilidades de paz entre diferentes aldeias, configurando o que se poderia chamar de um "comércio" agressivo. Neste circuito de trocas, a agressividade é controlada, para que as delicadas trocas fronteiriças não se transformem em rivalidade. Assim, institucionaliza-se a Reciprocidade Equilibrada, mesmo em setores externos. A circulação de riquezas entre diferentes comunidades desempenha o papel instrumental de pacificação, o que é evidenciado pelo fato, constatado por muitos etnógrafos, de que são trocados tipos e quantidades exatamente iguais de mercadorias. Há uma maximização do valor social em detrimento do empenho na obtenção de vantagens econômicas:

"El interés de esas transacciones reside precisamente en que no proporcionan un aprovisionamiento material y en que no se basan en la satisfacción de las necesidades materiales de los seres humanos. Lo que sí hacen, sin embargo, es proporcionar una sociedad: mantienen las relaciones sociales, la estructura de la sociedad, aunque no aumenten en lo más mínimo la reserva de objetos de consumo" ⁵⁵.

Pelos parâmetros da sabedoria econômica clássica, este comportamento econômico é descrito como "anti-econômico", na medida em que o fluxo de bens não é analisado a partir do seu conteúdo basicamente social.

A solidariedade entre diferentes comunidades aldeãs guarani, ocupantes de uma mesma área geográfica, é sugerida pelas evidências arqueológicas. Os restos materiais deixados pelos antigos ocupantes da bacia do rio Jacuí, compartilham certas características que os diferem dos da bacia do rio Uruguai e do litoral atlântico, e vice-versa. Para Schmitz, isto indica a existência de "laços de solidariedade" e de união entre os grupos de uma mesma região. De igual forma, a constatação de uma maior elaboração da pintura policrômica predominantemente em jarros, é interpretada por Brochado na relação destes recipientes com o cerimonialismo envolvido na presenteação e consumo coletivo de bebidas alcoólicas. Neste quadro, os rituais de beberagens podem ser estratégias políticas de criação e manutenção de laços de pacificação e solidariedade.

O predomínio das relações de Reciprocidade não exclui o aparecimento de um mercado institucionalizado em sociedades primitiva. Este mercado pode existir, para responder às necessidades materiais mais elementares como alimentação, vestuário, utensílios de uso cotidiano; mas, também, pode servir como elemento integrador entre grupos divididos por rivalidades constantes, servindo de local para a arbitragem de conflito e conclusão de acordos. Neste mercado, no entanto, não vigoram trocas com objetivos de lucro, pois a dialética do "dom" é a prioritária (a lógica do intercâmbio é praticamente inexistente ou dominada pelo "dom"), e o empenho em ganhar às

custas de outro não está inscrito nesta modalidade de trocas.

As evidências arqueológicas apontam a existência de relações de troca, mesmo entre grupos guarani distantes entre si. Isto é sugerido, por exemplo, pela presença de conchas de mar encontradas em sítios das fases Botucaraí, Trombudos e Reduções, em pleno vale do rio Pardo. O complexo sistema de parentesco podia ligar famílias numa ampla área geográfica, o que servia para fundamentar uma extensa rede de colaborações e trocas. No período colonial, foi constatado que os guarani da região de Tramandaí levavam para seus parentes de Laguna (SC), alguns produtos (peles, algodão, etc.), em troca de conchas marinhas. Estas trocas podiam estar suprindo necessidades econômicas, ou definindo alianças sócio-políticas. Valendo-se das informações deixadas por Montoya, entretanto, observa-se o quanto as trocas entre os guarani tinham um sentido restrito na complementação de necessidades econômicas:

"São todos eles lavradores e tem cada qual a sua lavoura à parte. Passando de onze anos, já os muchados têm a sua lavoura, em que com muita harmonia se ajudam uns aos outros. Entre eles não há compra nem venda, porque com muita liberdade e desinteresse socorrem-se em suas necessidades. Tratam aos que de passagem os visitam com grande hospitalidade. E com tudo isso cessa o furto, e vivem em paz e sem litígios" 56.

A comprovação da existência de uma acentuada circulação de bens, nas sociedades guarani originais, recoloca a problemática insolúvel de definição do seu sistema de produ-

ção como sendo de consumo ou, pelo contrário, de troca. Inso-
 lúvel, porque a distinção entre "produção para uso" e "produ-
 ção para a troca" foi completamente abandonada pela Antropolo-
 gia econômica. A constatação etnográfica de que inexistiam so-
 ciedades humanas onde não ocorra circulação de riquezas, colo-
 cou de lado a noção de produção para uso, antes de esgotar
 sua utilidade teórica. Por decorrência, não há como partir da
 dicotomia Economia de Auto-suficiência/Economia de Tráfico, co-
 mo faz Popescu, quando chega à conclusão de que a caracterís-
 tica típica das "economias individuais dos guaraníes" era a
 auto-suficiência⁵⁷. O próprio autor cita Dobles, que coloca
 terem os guarani grande inclinação "a tratar e contratar con-
 tinuamente, cambiar unas cosas por otras". Coloca-se a ques-
 tão de como explicar esta inclinação para as trocas, se a eco-
 nomia guarani fosse de "auto-suficiência".

É necessário fazer uma outra distinção mais perti-
 nente. O perigo que existe em caracterizar a produção guarani
 como sendo "para uso", e taxar sua economia como de "auto-su-
 ficiência", é imaginar a inexistência de trocas e de circula-
 ção de riquezas nestas sociedades. Qualquer definição sobre o
 sistema produtivo guarani, deve prever sua ambivalência. Nes-
 te quadro, mais correto é apresentar a produção guarani como
 guiada pelo valor de uso, configurando uma economia voltada
 aos objetivos de auto-suficiência. Portanto, ainda que os ob-
 jetivos dos sujeitos econômicos seja o consumo e o auto-sus-

tento, nada indica que o aparecimento de um circuito de trocas venha a descaracterizar a estrutura básica do sistema produtivo; a circulação de bens e serviços é parte complementar deste sistema montado para atender objetivos econômicos bastante restritos. Numa produção movida pelo valor de uso, o trabalho encontra-se subaproveitado, inexistindo a compulsão de chegar ao limite máximo das capacidades físicas dos produtores, tendendo a ocorrer uma parada na produção cada vez que se tenha assegurado a sobrevivência no presente. Por isto, esta produção é descontínua e irregular; sobretudo, preservadora de sua capacidade de trabalho. Mesmo assim, momentos há em que os rendimentos produtivos estão para além da capacidade de consumo, o que permite a criação de uma rede de prestações e contraprestações (Reciprocidade).

Em muitas sociedades primitivas etnografadas, foi verificada uma preocupação no acúmulo do que se poderia considerar como "bens preciosos": adornos de plumas, dentes, conchas, etc. Estes bens eram transformados em um "fundo de poder" (a expressão é de Malinowski), constituindo um dos elementos na ascensão dos indivíduos às funções e aos estatutos mais valorizados nestas sociedades. Não há, entretanto, como fazer uma correspondência destes bens com as moedas das economias mercantis, na medida em que elas quase nunca serviam para as trocas, mas sim eram objetos para exibir, para dar ou para receber com o fim de criar uma relação social, ou para

simbolizar uma posição social superior. Como se observa, "... los objetos preciosos de las sociedades primitivas no eran, pues, capital, y raramente funcionaban en el interior de esas sociedades como moneda" ⁵⁸. Utilizados no interior das redes de prestações, estes objetos funcionam como meio simbólico de interação social, sendo inadequado compreendê-los como resultantes de um acúmulo da sobreprodução ou do sobretrabalho da sociedade. São precários os parâmetros econômicos clássicos, quando consideram estes objetos como o ponto de origem das moedas capitalizadas. Os dados arqueológicos e etnohistóricos são restritos na informação sobre a ocorrência destes objetos entre os guarani originais, ainda que se possa imaginá-los existentes. Ao que parece, as conchas marinhas possuíam algum significado desta natureza.

Sendo a economia doméstica movida pelo valor de uso a simples ocorrência dos movimentos sociais do "dom" demonstra que esta economia atendia, com folga, as necessidades básicas da sociedade. Não há como caracterizá-la, pois, como mera economia de "subsistência". As sociedades primitivas não são incapazes de uma capitalização; na verdade, a forma como se dá a administração das riquezas, nestas sociedades, não é estimulada para que esta capitalização exista. Nas sociedades complexas, o excedente armazenado ou intercambiado em benefício do acúmulo, configura a base de sustentação do poder político. Nas sociedades primitivas, esta sustentação é dada pelo

consumo ou sobreconsumo. É nesta perspectiva que se deve analisar os rituais primitivos de consumo e de consumação de produtos, no que é conhecido na Antropologia econômica como o "complexo de festas". "La fiesta se convierte en una forma de reproducción ampliada del ciclo económico, generadora de relaciones de alianza, que son una generalización de las relaciones de reciprocidad, de parentesco" ⁵⁹.

Desde os estudos de Mauss sobre o Potlatch, sabe-se que a concorrência e o comércio entre rivais, em sociedades arcaicas, ordena-se perseguindo fins contrários aos do sistema econômico desenvolvido. A concorrência na produção não visa a formação de acúmulo, mas sim a inversa concorrência na consumação das riquezas. Se existe uma sobreprodução em relação ao consumo doméstico, o excedente é completamente gasto em rituais de fartura (sobreconsumo). Substancializado pelo "dom", o pretígio de um homem é diretamente proporcional a sua capacidade de dar e restituir riquezas à sociedade. Tal organização política tem importantes interferências na esfera produtiva, o que pode ser compreendido em relação aos mecanismos de Redistribuição.

Os rituais de sobreconsumo também ocorriam nas sociedades guarani. Além de funcionarem como oportunidade na criação e sustentação dos laços de solidariedade, as bebedeiras coletivas também podem ser interpretadas como uma modalidade dos rituais de fartura, onde o esbanjamento do "dom" pos

suia significado enquanto forma de expressão do prestígio político. É neste quadro que, segundo Susnik, o verdadeiro poder político, e a luta por ele, devem ser analisados como centrados e baseados na prática de momboyá. Nas sociedades guarani, o poder dos tuvichá centralizava as facções de interesses presentes nas ricas intercomunais, ou possibilitava a realização de certos empreendimentos cooperativos mais vastos. Na ocasião dos grandes festejos coletivos, estes líderes parentais invocavam convites extensivos a toda a "sua gente", recordando que o processo agrupativo básico dos guarani sempre implicava no princípio do parentesco extenso, partindo da relação tutí-gueíí (tios maternos-sobrinhos), sendo os varões assim classificados considerados como cabeças de linhagem ("mboyá-secuaces"). Assim, todas as arengas convocatórias baseavam-se neste conceito de ampla solidariedade social.

Como se observa, os movimentos vice-versa (Reciprocidade) não constituem a totalidade das transações econômicas ao nível da circulação. Deve-se, também incluir os movimentos centralizados, os quais recebem o nome, na Antropologia econômica, de Redistribuição. Em outras palavras, existem transações econômicas orientadas pela figura de em chefe. A partir da formulação feita por Polanyi, o princípio de Redistribuição pressupõe um modelo institucional de centralidade. Sendo um mecanismo integrador dominante nas sociedades de poder centralizado, a Redistribuição organiza, tanto a produção, quanto a repartição dos bens, a partir de um centro (que

pode ser um chefe, um senhor, um templo ou um déspota). Este centro coleta, armazena e redistribui os produtos, retribuindo aos seus agentes e assegurando a defesa dos serviços comuns, além de preservar a ordem social e política (mesmo na ocasião das festas públicas, quando ocorre o consumo ostentatório).

A Redistribuição deve ser entendida ao nível da circulação, formando um movimento de concentração dos bens, a partir das unidades locais de produção até um centro, o qual redistribui seguidamente para as diversas unidades de consumo. Entretanto, a Redistribuição não é contraditória e excludente da Reciprocidade:

"Reciprocidade e Redistribuição podem vir a combinar-se no seio de uma mesma sociedade: a primeira corresponde, então à forma horizontal das trocas, à escala local; a segunda, à forma vertical, entre as unidades locais e a autoridade central" ⁶⁰.

De qualquer maneira, pode-se aceitar a problemática levantada por Godelier, em buscar as condições de desenvolvimento de uma economia de Redistribuição, que transforma e substitui parcialmente os mecanismos de Reciprocidade, que garantiam tradicionalmente as prestações de bens e serviços.

A função social prática da Redistribuição é a manutenção material da comunidade. Numa interpretação funcional, Sahlins a apresenta como instrumento, como ritual de comunhão e subordinação à autoridade central, mantendo uma estrutura corporativa, assegurando-lhe um sentido social. Em ou-

tras palavras, a tutela frente a um chefe faz surgir um "espí-
rito" de unidade, numa organização centralizada da ordem e da
ação social. Assim, a reprodução do "dom" pelos indivíduos po-
de assumir a forma de adesão ao centro de Redistribuição, o
qual induz a uma participação na produção, criando-se uma so-
lidariedade produtiva.

A lógica do "dom" explica a Redistribuição, assim
como explica a Reciprocidade. No nível horizontal, a circula-
ção de prestações e contraprestações entre pessoas, faz com
que o "dom" seja recebido, consumido e reproduzido, possibili-
tando o surgimento de um "contradom", que se constitui em um
"dom" para um terceiro. Assim se explica a Reciprocidade. Es-
ta é a mesma lógica que fundamenta a Redistribuição, porém, a
partir de um modelo centralizado. Desta maneira o "dom" tam-
bém participa de um circuito vertical, no qual todas as pres-
tações são lançadas em direção a um único ponto de convergên-
cia, ocorrendo uma concentração de riquezas e de "dons" (bens
e serviços) naquilo ou naquele que simboliza uma unidade de
interesses sócio-econômicos (a figura de um chefe, por exem-
plo). No entanto, este é somente um dos momentos na circula-
ção vertical do "dom", pois é necessário que este se converta
em "contradom"; ou seja, na exata medida em que as riquezas
são concentradas, elas devem ser redistribuídas, para que o-
corra uma perpetuação do sistema. Por isto o "dom" fundamenta
o prestígio e mede a autoridade. Em muitas sociedades amerín-

dias, um dos principais atributos da chefia é a generosidade reconhecida, o que se explica pelo princípio de Redistribuição: "... la Redistribución es la expresión del poder" ⁶¹. Este também é o caso para as sociedades guarani.

Retorna-se ao problema da incoerência primordial das sociedades fundamentadas na produção doméstica. Dominadas pela dialética do "dom", estas sociedades possuem ou podem possuir a circulação econômica marcada, tanto pela Reciprocidade, quanto pela Redistribuição. No que se refere à Redistribuição, entretanto, a configuração centralizada da circulação econômica apresenta matizes sócio-políticos importantes, na medida em que possibilita o aparecimento de instituições mais abrangentes que a unidade doméstica, o que define interferências sobre a modalidade de organização da produção. Percebe-se, então, a antinomia entre a tendência centrífuga e dispersiva do sistema doméstico de produção, e a tendência à unificação realizada pela instituição da chefia. Entre os Kuikuro amazônicos, Carneiro observou este conflito estabelecido entre uma "tendência crônica" em dividir e dispersar a comunidade, e a evolução de controles políticos que podem frear ou controlar esta divisão. A anarquia produtiva da organização doméstica é um fator estrutural na descontinuidade do poder e dos interesses, propiciando uma dispersão populacional (é um fator de "fundo", segundo Sahlins). Em contraste, a coesão da sociedade em torno de um poder centralizado é mais su-

perfidial, fundamentando uma aparente continuidade do poder político.

Entre os guarani, a superficialidade dos vínculos políticos mais amplos tornou-se bastante perceptível, nas formas de reação frente à violência dos contatos coloniais. Ocorreu uma dispersão social, e os núcleos individualizados passaram a apresentar condutas completamente desvinculadas dos demais. Os tekoha, onde existiam, desmembraram-se nas linhagens que os compunham, demonstrando que o vínculo político aldeão era bastante tênue entre os guarani originais. Segundo Susnik, a Tradição Avá estava fundamentada na teyy-óga, e a Reciprocidade era limitada à abrangência da linhagem, do estritamente oréva. Existia, portanto, "... siempre latente el recelo a la solidariedad del 'teko'á', de donde la falta de una estructuración sociopolítica mayor" ⁶².

Este latente receio dos guarani em constituírem laços mais amplos de solidariedade traduz, de um lado, a manutenção básica do sistema produtivo sobre a unidade doméstica, e, de outro, a incipiente evolução dos mecanismos centralizadores fundamentados na Redistribuição. Isto não é, entretanto, equivalente à afirmação feita inadvertidamente por alguns autores sem qualquer formação antropológica, de que os guarani "não conheciam qualquer tipo de vida política" ⁶³. A Antropologia demonstra a existência do político, mesmo nas esferas mais elementares das relações de parentesco, em sociedades

cidades primitivas, inferindo-se um sentido menos restrito e limitado ao conceito de "vida política". A organização política dos guarani incluía, algumas vezes, o conjunto de instituições, hierarquias, funções e pautas relacionadas às múltiplas atividades concernentes à aldeia em seu conjunto, ou mesmo a um conjunto de aldeias vinculadas entre si por alianças ou enfrentadas como inimigas. O aspecto a ser salientado, quando se coloca o receio dos guarani na constituição destes laços mais amplos, é a estratégia de manter sob controle da sociedade a ambição política desenfreada de alguns indivíduos, sendo esta ambição utilizada a fim de constituir um campo mais vasto de relações de cooperação, já que a sociedade prima por ser segmentada e atomizada. Os guarani foram eficientes na manutenção desta estratégia, no que Clastres chamou de "a sociedade contra o Estado".

Sendo tênues ao nível aldeão, os laços políticos dos guarani tomavam real sentido na esfera da família-grande. Isto é o que se pode deduzir das informações contidas nos documentos jesuíticos do início do processo reducional. Roque González, na Carta Ânua de 1626/1627 expedida da Redução de Nossa Senhora da Conceição, faz o seguinte comentário sobre a organização interna das casas comunais:

"Cada una (y lo mismo usan en todo el Paraguay) es una gran pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta y a veces más de cien familias; segun la calidad del cacique..." 64.

Montoya também diz que os guarani viviam em povoações muito pequenas, mas não sem governo, já que possuíam os seus "caciques".

Mesmo que restrita ao nível do parentesco no interior de uma teyy-óga, a instituição do teyy-rú (pai da comunidade ou chefe de linhagem) era centralizada de interesses comuns no interior da linhagem. Constituindo-se numa espécie de parente mais importante, este personagem simbolizava a unidade do parentesco extensivo, representando, assim, a convergência de uma multiplicidade de interesses econômicos individuais. Deve-se analisar esta instituição a partir de seu caráter simbiótico, no qual havia uma complementação entre a ambição política de alguns indivíduos e o interesse coletivo no aparecimento de uma solidariedade mais fortemente coesa. A organização política dos guarani é, antes de mais nada, parental.

Na organização social, o controle principal sobre a economia doméstica estava, ao que parece, incipientemente transferindo-se da solidariedade formal da estrutura de parentesco para o aspecto político desta. Na medida em que esta estrutura tornava-se politizada, e em especial, na medida em que se centralizava na autoridade do chefe, a economia doméstica assumia uma causa social mais geral. Assim, a centralização política podia fazer surgir novos impulsos sobre a produção doméstica, distintos daqueles objetivos familiares econo-

micamente limitados. Isto devia estar acontecendo de maneira muito similar ao que foi etnografado em sociedades horticultoras, nas quais o "cacique", levado por uma ambição pessoal, encarna objetivos coletivos, personificando um princípio de "economia pública", oposto aos fins privados e individualistas da economia familiar. Quanto mais estabelecida fosse esta politização, mais o sistema doméstico teria minada sua autonomia e sua anarquia produtiva, desencadeando um desenvolvimento produtivo.

Qualquer forma de economia política necessária, para Sahlins, de um estímulo na produção. Nas sociedades horticultoras, o chefe deve estimular a produção mais além dos objetivos da existência doméstica, mesmo que isto só venha a ocorrer no interior de sua própria família. Por natureza, a vida política é um estímulo à produção, ainda que tal estímulo possa ocorrer em diferentes graus. O chefe faz questão de aumentar a produção porque tem interesse de fazer fortuna, a partir do que pode doá-la aos outros e, assim, deixando-os em obrigação para com ele. Em outras palavras, a intensificação da produção surge unida aos princípios de Reciprocidade-Redistribuição, sem a negação da dialética do "dom" (ao contrário da intensificação produtiva nas sociedades complexas, nas quais a representação simbólica da dicotomia pessoas - coisas suplantou a lógica do "dom"). Segundo Sahlins, os antropólogos têm atribuído, de forma mecânica, a aparição da institui-

tuição do cacicado como decorrência secundária do aparecimento de um excedente na produção. Entretanto, quando se observa as sociedades primitivas em funcionamento, é fácil constatar o contrário: "El liderazgo genera continuamente un excedente do méstico" ⁶⁵, já que há um estímulo ao desenvolvimento das forças produtivas. Neste ponto, Sahlins é criticado por Temple, que não admite a "ideologia do cacicado" como fator explicativo exógeno estimulante da produção doméstica. A crítica de Temple é apenas parcialmente válida, na medida em que Sahlins não utiliza a instituição política como fator explicativo último da aceleração produtiva; para ele, o chefe encarna objetivos coletivos, o que demonstra que a própria economia pode fazer aparecer, do seu interior, o estímulo à produção (para Sahlins, a "ideologia do cacicado" tomaria sentido enquanto fator funcional, não fundamental). A argumentação de Temple su põe a existência de um forte estímulo à produtividade desde as formas mais rudimentares da economia doméstica, desconside rando completamente a desmobilização produtiva conseqüente do respeito que o homem primitivo tem em relação ao universo natural. Nesta perspectiva, o aparecimento de um crescimento pro dutivo e, por decorrência, da "ideologia do cacicado", seriam somente indicativos de uma transformação mais fundamental ao nível simbólico-prático da sociedade.

Susnik coloca que a associação dos teyy no tekoha fazia com que se intensificasse "...cierta competencia econó-

mica entre los 'teýy' componentes, expresada a través de la a bundancia 'convidatoria', pero no se desarrolló una superproducción y su correspondiente redistribuición socialmente organizada"⁶⁶. Os dados etno-históricos disponíveis apontam para a interpretação de que as sociedades guarani possuíam uma circulação econômica fundamentada na Reciprocidade, ainda que Redistribuição pudesse acontecer, em algumas áreas, de forma incipiente. A inexistência de laços fortemente estabelecidos de centralização condicionaram para que, a circulação do 'Dom' se mantivesse de forma horizontal, o que igualmente restringia o desenvolvimento de qualquer empenho produtivo de mais largo alcance. Por isto, os guarani, no início do processo re ducional, foram considerados pelos missionários como produtivamente indolentes, e o desenvolvimento da Redistribuição pode ser considerado como uma das conseqüências fundamentais da tutela econômica praticada pelos jesuítas junto aos guarani reduzidos.

Tendo em vista a hipótese básica da presente exposi ção, deve-se buscar na prática ecológica e sua correspondente simbolização, uma explicação para o receio dos guarani na constituição de laços mais amplos de solidariedade. Sugere-se que a vivência animista e, por decorrência, a praxis e a simbolização dela originadas, sejam consideradas como variáveis teóricas independentes à compreensão da inexistência de laços políticos mais amplos nas sociedades guarani originais, já

que seu aparecimento acarretaria uma maior mobilização produtiva e uma mais vasta exploração dos recursos. A profunda religiosidade ecológica dos guarani é um indicativo importante no entendimento da manutenção do sistema produtivo em baixos níveis de desenvolvimento. A simbolização animista torna-se um elemento integrador das esferas econômica, política e religiosa, no que os objetivos econômicos são mantidos em níveis bastante restritos. Entretanto, este simbolismo não pode ser tomado como fator explicativo último, pois é somente a representação social de uma prática que o complementa, ambas surgindo de uma modalidade singular de experimentação do mundo natural. Em síntese, a totalidade sócio-cultural guarani seria organizada num equilíbrio de forças, com determinantes exteriores a ela própria, determinantes estes que o simbolismo humano - seja animista, religioso ou científico - é incapaz de definir completamente, ainda que sempre procure a eles se remeter. Existe uma distância profunda entre a realidade e a forma como o homem a representa, em qualquer lugar ou em qualquer tempo, e os guarani teriam a compreensão deste abismo.

A ocorrência de formas sutis de ambição política, nas sociedades guarani, demonstra que se esboçavam modalidades iniciais de alienação econômica, o que é típico de qualquer sociedade humana, mesmo nos estágios mais elementares. No entanto, nos grupos primitivos, a exploração do homem pelo homem deve ser entendida intimamente relacionada com a Recipro-

cidade: "...en todas partes del mundo la categoría indígena para la explotación es 'reciprocidad'" ⁶⁷. A ambição pelo poder é utilizada pela sociedade de maneira auto-reguladora, evitando que a concentração deste tenha por consequência uma concentração econômica. Isto porque a única justificação do poder político é o desinteresse. A distribuição de bens do povo em direção ao chefe só ocorre enquanto um momento dentro do ciclo de Reciprocidade; já que a generosidade é um dos atributos básicos da chefia indígena. De um lado, a ética da generosidade legitima a desigualdade, mas, de outro, esta mesma desigualdade não se perpetua porque o ideal de Reciprocidade a nega. No caso guarani, estando a chefia restrita ao nível da teyy-óga, o chefe só controlava politicamente seu grupo doméstico, não tendo qualquer autoridade sobre outras linhagens. A base do poder estava estabelecida sobre atributos pessoais (generosidade reconhecida, capacidade mística ou oratória, etc.), é não necessariamente sobre atributos econômicos.

A Antropologia demonstra que existe uma estreita relação entre a modalidade de organização política e a concentração populacional das sociedades. Cada tipo de organização política tem um coeficiente de densidade populacional, levando em conta, também, as capacidades ecológicas do ambiente. Por isto, Godelier coloca que a "competência social" deve ser entendida como a base de autoridade pessoal do chefe, na medida em que proporciona o principal incentivo ao desenvolvimento, a longo prazo, das forças produtivas. Este seria o princí

pal efeito da política sobre o trabalho doméstico. Roque González, em pleno início do século XVII, já havia observado esta relação no interior da organização das linhagens, quando colocou que dependendo da qualidade do "cacique", havia uma variação no número de famílias componentes da "sua" parcialidade, a qual vivia no interior de uma casa comunal de tamanho variável, segundo este número.

A documentação etno-histórica sobre a organização política dos guarani apresenta alguns pontos controversos. Os espanhóis do período colonial referiam-se aos guarani como organizados em "cacicazgos", o que tem gerado muitas confusões na bibliografia, seja porque é um termo exógeno à realidade política guarani, ou porque aplicavam o termo para traduzir agrupações próximas umas das outras, de tamanho e distribuição bastante irregulares. Segundo Meliá, o "cacicazgo" foi utilizado, muitas vezes, para designar os téyy, ou seja, as "parcialidades" por linhagem", compostas de um número não fixo de famílias. Neste sentido, cada "cacique" ou principal encabeçava um número variado de "fogos" (ou famílias), distribuídos no interior de uma mesma casa. Às vezes, um conjunto de casas comunais formavam uma nucleação mais compacta, com certas características de "pueblecillos" (os tekoha), o que não significa que as casas estivessem contíguas. Os missionários jesuítas também difundiram bastante este termo, o que é interpretado por Rafael Eladio Velásquez, a partir de uma

perspectiva política importante:

"Os jesuítas, quando fundam seus 'povos', contrapõem ao xamã (ao qual proscurem) a figura política do cacique. O cacique é quase uma criação dos espanhóis, conquanto existisse entre os Guarani pré-hispânicos. O cacique não tinha a importância que lhe foi atribuída depois. No fundo, é criar um poder nativo que se contraponha ao poder nativo hostil, o dos xamãs" 68.

Há de se tentar depurar a política guarani das projeções coloniais. Sendo do teyy-rú um chefe de linhagem, não existiam impedimentos para que ele desempenhasse, também, o papel de tuvichá nas relações intervicinais, desde que estivesse representando um grande número de pessoas. Segundo Susnik, os tuvichá possuíam o poder de realizar uma união orgânica entre muitas casas comunais, alargando os laços de solidariedade e restringindo a força centrífuga das unidades domésticas. A partir de propícias condições econômicas, a realização de alianças sócio-políticas mais abrangentes mantinha-se sobre a base do parentesco. Vara coloca que, entre os Protocolos, a poligamia do chefe e a instituição do tovayá (cunhado) apareciam como fundamento político de aliança, solidariedade e Reciprocidade. Assim, o chefe de um tekoha, o Avá eté, não era o simples condutor de sua linhagem, mas um mburuvi-chá, líder de uma multilinhagem, com muitos parentes e uma extensa rede de alianças.

A formação e manutenção da associação tekoha (linhagens reunidas numa comunidade) criou, com o tempo, intensas

rivalidades entre os tuvichá, na medida em que todos competiam pela realização do status de tuvichá ruvichá. Estas rivalidades, ao lado de fatores de ordem ecológica e econômica, provocaram fricções intercomunitárias, sendo elementos dissociativos no aparecimento de uma estruturação política maior. Na medida em que os tuvichá lutavam pelo poder, as rivalidades estendiam-se aos agrupamentos sociais. No caso dos pequenos chefes sócio-políticos das casas comunais, havia uma subordinação à volição oratória do tuvichá, ou, pelo contrário, um afastamento e marginalização de sua linhagem, a qual mudava para novas roças ou associava-se com outros teýy pequenos em busca de um simples tekó-porâ existencial. Nesta circunstância, era comum a tendência em direção à separação-fragmentação do tekoha. Para se oporem a esta tendência, os Avá-eté recorriam à violência potencial (através de ameaças) ou efetiva de provocar a antropofagia ritual com algum membro do teýy resistente. Isto criava um contexto de pendengas vingativas, que acarretava exatamente o oposto desta iniciativa dos tuvichá em direção a uma maior estruturação sócio-política. A cultura Guarani não possuía o substrato fundamental para o desenvolvimento desta maior estruturação, e a iniciativa individual do tuvichá, movido pela ambição pessoal, não tinha a força aglutinadora necessária para superar os fatores dissociantes originados do arranjo econômico e simbólico.

Seja na esfera familiar ou aldeã, o chefe era a autoridade que resolvia os litígios internos e liderava o grupo

nas expedições de guerra. Devia ser um profundo conhecedor das tradições culturais, mantendo um contato constante com os anciãos e com os chefes das linhagens (no caso dos tuvichá). A liderança política tradicional dos guarani não pode ser considerada em separado da esfera religiosa, pois esta liderança sempre aparece relacionada com as atribuições terapêuticas e feiticeiras dos pajé. Segundo Borelli e Luz, o poder político tradicionalmente coincide com a liderança carismática do chefe religioso, e a personificação, num único indivíduo, do papel de "cacique-pajé", é um fenômeno freqüente tanto nos documentos coloniais, quanto entre os guarani do atual Paraguai. Haubert também coloca esta confluência possível entre as atribuições políticas e mágicas dos líderes guarani. Portanto, "... o cacique era um *primum inter pares* e o guia político, econômico e religioso escolhido espontaneamente pelas qualidades de seu poder pessoal carismático, tenha sido este natural ou mágico" ⁶⁹.

Em grupos mais recentes, constatou-se a ocorrência de assembléia rudimentar ou conselho formado pelos anciãos e chefes das famílias-grande, com função deliberativa ou consultiva. Difícil é dizer em que medida tal ocorrência seja de origem guarani. Entretanto, sabe-se que, nas sociedades tradicionais, a hierarquia social está baseada na noção de "anciandade", permitindo que as pessoas de idade mais avançada e maior experiência existencial exerçam uma autoridade sobre o

grupo, concretizando-a pelo seu papel na redistribuição dos produtos. Segundo Meillassoux, a autoridade dos anciãos está assentada na detenção de conhecimentos, e a aquisição do saber realiza-se com o tempo, acompanhando a idade fisiológica, ainda que não de forma absoluta:

"A aquisição de conhecimentos técnicos dá àquele que os possui uma autoridade efectiva sobre os profanos, pois é deles que depende a perpetuação do grupo. A liderança mais ou menos durável estabelece-se em favor daqueles que manifestam a sua superioridade em determinada técnica. Todos os observadores puderam verificar a importância social reconhecida 'aquele que sabe' 70.

Variando de atributos de sociedade para sociedade, o prestígio está no fundamento da chefia indígena. O reconhecimento de um líder pela comunidade, se dá pela confiança que deposita nas qualidades que ele coloca a serviço da sociedade. Deve-se evitar o erro de confundir prestígio com poder, já que, entre os primitivos, os chefes não possuem os meios coercitivos necessários para uma hegemonia política. Mesmo nos casos das chefias hereditárias, Godelier coloca que os líderes primitivos não possuem nenhum meio de exercer violência física sobre seus subalternos. Nas ilhas Trobriand, por exemplo, Malinowski estudou a forma que reveste o poder dos chefes, e a justificação ideológica destes poderes provém, em primeiro lugar, de seu controle sobre os grandes rituais de fertilidade da Terra e do Mar, aparecendo como intermediários entre os clãs, seus antepassados e seus Deuses.

Nas sociedades segmentárias melanésicas, um indivíduo deve construir sua autoridade acumulando um "fundo de poder", o qual é redistribuído numa "generosidade calculada, criando uma rede de agradecimentos e constituindo uma verdadeira facção. Sua autoridade foi inaugurada na Reciprocidade, gerando uma rede de obrigações, que possibilitam manter pressão sobre os membros da sua facção. Assim, a lógica do "dom" coloca-se na base do prestígio, o que também é válido para as sociedades guarani:

"Es interesante observar lo que ocurría con la caza: cuando la o las cazas eran pequeñas las consumía directamente el cazador o su familia, pero cuando se trataba de un pecarí, por ejemplo, el cazador que habia atrapado la pieza comenzaba entonando un canto de agradecimiento al pecarí, por haberse dejado atrapar y al 'pecaríyara'=dueño del pecarí, por guiado el animal hacia la trampa o la semda del cazador. Cuando este canto era escuchado en la aldea, la parentela empezaba a juntarse y preparar la fiesta. A su llegada, el animal era paseado por la aldea entre cantos rituales y alegrías. Una vez cocinado, se distribuían diversas partes del animal según la edad y sexo de los comensales. El cazador, admirado por todos, contemplaba satisfecho a su parentela devorando integralmente el animal. En su propio estómago no habia más gramos de carne que en el de cualquiera de sus parientes, pero en su conciencia y en la de toda aldea su figura estaria por mucho tiempo henchida de prestígio" ⁷¹.

Sendo a liderança uma extensão imediata das relações de parentesco, a generosidade do chefe é um exemplo entre parentes, representada simbolicamente como uma cópia fiel da generosidade da natureza. O líder tem grande interesse no processo de dis-

tribuição de dádivas econômicas, já que o seu poder político está fundamentado na consecução de "dons" (seja pelo seu conhecimento técnico, seja pelo seu sucesso no contato espiritual com a fonte das dádivas), e, de outro, a distribuição tes no interior da sociedade. O discurso do caçador é ilustrativo neste duplo significado, na medida em que a entoação do canto é ao mesmo tempo dirigida aos espíritos e aos parentes.

O discurso não é um fenômeno de ocorrência exclusiva entre os caçadores, estando mais difundido na sociedade. Segundo Susnik, a oratória é mesmo a expressão guarani do poder político, cumprindo a função social de juntar e dispor a população indígena. Montoya já havia comentado este significado político da eloquência no falar, pois é através dela que "...agregam gente e vassallos: com o que ficam nobres eles e os seus descendentes" ⁷². Este "enobrecimento" dos tuvichá pela oratória, seria decorrente da estima que os guarani possuíam pela sua Língua, e são muitas as referências etno-históricas sobre a ligação entre poder e discurso na sociedade guarani. A tática oratória possui três dimensões extensivas no controle social: em primeiro, a poligamia do tuvichá; em segundo, a luta pelo poder e o próprio poder centrados na prática do momboyá; e, em terceiro, a utilização, pelos tuvichá, da violência potencial ou real para intimidar os teýy-rú resistente ao seu domínio.

Na oratória do chefe, entretanto, as palavras ja-

mais são palavras de comando. Como em outras sociedades indígenas, o chefe guarani não formula ordens, principalmente porque ninguém as obedeceria. Nestes povos a educação não está baseada na formação de uma personalidade submissa, e consequentemente, a pessoa guarani não aceita a relação mando-obediência. Neste sentido, da boca do tuvichá escapa o discurso da própria sociedade sobre ela mesma, na medida em que ele é somente um veículo da sociedade, "...através do qual ela se proclama comunidade indivisa e desejosa de perseverar neste ser indiviso" ⁷³.

Os documentos jesuíticos coloniais revelam a poligamia dos tuvichá como uma das mais tradicionais das instituições sociais dos guarani. Era tão arraigada, que os missionários dos "pueblos" de Loreto e San Ignacio não chegaram a problematizá-la de início, guardando em silêncio o sexto mandamento. Montoya a descreve por diversas vezes:

"... sendo bárbaros, ... faziam consistir a sua autoridade e honra em ter muitas mulheres e criadas: o que, aliás, vem a ser uma falta não pouco comum entre os gentios" ⁷⁴.

Este mesmo missionário descreve ter conhecido alguns "caciques" que possuíam até 15, 20 e 30 mulheres, o que foi interpretado pelos valores cristão da época como "desonestidade". Ainda segundo Montoya, os guarani desconheciam virtudes como a "virgindade", a "castidade" e o "celibato", identificando-as com a infelicidade. Os primeiros missionários foram "tenta

dos pelo demônio", quando alguns "caciques" ofereceram-lhes algumas de suas mulheres, alegando que consideravam contrária à natureza masculina a ocupação em trabalhos domésticos.

A profundidade tradicional desta instituição é revelada pela reação dos tuvichá guarani, quando os religiosos começaram a perturbar as uniões poligínicas. Na medida em que os jesuítas foram exigindo que os índios se adaptassem aos casamentos monogâmicos, isto foi criando "sentimentos" de revolta, originando, inclusive, na redução de San Ignácio, várias reuniões e assembléias. É ilustrativo, neste sentido, o discurso do "cacique" Miguel aos seus, o qual foi reproduzido por Montoya:

"Irmãos e filhos meus, já não mais é tempo de sofrermos tantos males e calamidades, como nos vêm através do que chamamos padres. Encerraram-nos eles numa casa - dir-se-ia igreja - e ali nos falam e dizem o contrário do que fizeram e nos ensinaram os nossos antepassados. Tiveram eles muitas mulheres, sendo que estes (padres) nô-las tiram e querem que apenas nos contentemos com uma. Isto não nos fica bem. Busquemos pois o remédio de tais males" ⁷⁵.

Deve-se analisar antropologicamente a dificuldade dos missionários em compreenderem a poliginia guarani afora uma limitada perspectiva de libertinagem sexual. Por isto, combateram-na sem qualquer preocupação de entendê-la como uma forma essencial e tradicional de cultura.

Hoje, a Antropologia revela que a poligamia tem profundo sentido econômico nas sociedades indígenas. Montoya já

havia relacionado a poligamia com a economia, ao dizer que os "caciques" "sierven sus plebeyos de hacerles rozas, sembrar y coger las mieses, hacerles casas, y darles sus hijas cuando ellos las apetecen" ⁷⁶. Em citação reproduzida acima, observa-se que Montoya também indica que a autoridade e honra de um "cacique" tem direta relação com o número de esposas e criadas. Meliá, a partir de uma conclusão de F. Fernandes, aponta a existência de uma conexão causal entre a poliginia e o sistema de relações econômicas, sendo razões de ordem econômica que impulsionavam um homem a procurar atrair outras mulheres ao seu convívio. No geral das sociedades primitivas, o "privilégio" da poliginia do chefe explica-se em direta relação com o sistema de Reciprocidade, no qual ele deve ser um exemplo em termos de generosidade. Assim, "a força de trabalho das esposas suplementares é utilizada pelo marido tendo em vista produzir os excedentes de bens de consumo que distribuirá à comunidade" ⁷⁷.

A poligamia dos tuvichá também se explica como tática de controle social, na relação entre as linhagens guarani. Segundo Susnik, a poliginia facilitava, inicialmente, aos te-yy-rú ou tuvichá a integração de mulheres à sua própria linhagem, contrariando a regra de união ñandevá que é uxorilocal. Estando as mulheres integradas na própria casa comunal do varão, este possuía o direito sobre a prole. A poliginia surgia, igualmente, como forma do tuvichá estabelecer relações

com as teýy vizinhas. As moças saíam de seu teýy original, unido-se em matrimônio com varões da tuvichá-óga (casa da linhagem do cacique), constituindo um eficiente mecanismo de controle e imposição social, na medida em que debilitava social e biologicamente outros teýy, controlando-os e mantendo-os indiretamente dependentes do tuvichá de "mais qualidade". Tal estratégia viabilizava uma coesão social mais abrangente que as linhagens, aparecendo o vínculo aldeão (tekoha).

Deve-se fixar os aspectos econômicos relacionados com a organização política guarani. Não só entre os guarani, mas na maior parte das sociedades primitivas, a generosidade é uma das qualidades formais da instituição da chefia. Segundo Haubert, o chefe que não soubesse dar com generosidade era abandonado pela sociedade, para a qual a liberdade tinha um valor maior que a autoridade. A obrigação de generosidade coloca o equilíbrio entre o político e o social, onde a sociedade "oferece" prestígio e reconhecimento ao seu líder, e este adquire-os em troca de "dons". Este quadro torna-se mais claro, como coloca Clastres, quando se utiliza a categoria "dívida" para compreender a instituição da chefia indígena. Na base de relação de poder está uma relação de dívida. Para ser líder, um indivíduo encontra-se em situação de dívida para com a sociedade, e esta dívida é permanente durante todo o tempo em que ele continuar a ser líder. Assim, a sociedade continua detentora do poder, evitando que surjam órgãos separados de dominação política.

No entanto, a perspectiva da dívida é apenas uma forma de abordar o assunto. Na verdade, o prestígio do chefe está fundamentado na lógica do "dom". Nas sociedades primitivas, o poder político é compreendido como continuidade do poder da força vital da natureza, como se viu em relação ao caçador guarani. A eficiência de um homem na criação de riquezas é medida de seu prestígio, sendo esta eficiência uma ação reflexa, uma recriação, das dádivas advindas da natureza em direção à sociedade. O poder de dar vida se converte, então, no poder político de um homem, tornando-se medida do seu crédito na sociedade. Desta maneira, abordar a questão a partir da generosidade do chefe é somente uma forma de torná-la inteligível pelos parâmetros da Ciência política. Para os guarani, entretanto, não há como analisar o político desligado do econômico ou mesmo do religioso, já que todos estes níveis aparecem unificados pela dialética do "dom".

Através das observações etnográficas de Schaden, constata-se que, ainda hoje, as sociedades guarani apresentam um rudimentar desenvolvimento da idéia de autoridade civil ou política. Considerando-se os sucessivos contatos culturais dos últimos séculos, há de se supor a quase inexistência desta idéia entre os guarani originais. Segundo os padrões tradicionais guarani, a chefia política confundia-se com a liderança do sacerdote religioso ou rezador, demonstrando o pouco relevo dado ao exercício do poder político. Como coloca Nimuen-

dajú, "outrora os Guaraní não conheciam chefe que não fosse o seu médico-mago" ⁷⁸, sendo o ñanderú o responsável pela iniciativas mais incisivas na vida civil, toda vez que fossem necessárias (mudanças de aldeia, organização de migrações, etc). Sendo a sabedoria e a moderação outros dos qualificativos básicos à autoridade política, não se pode pensá-la dissociada de seus trabalhos religiosos:

"Se esperaba de él que reuniera todas as condiciones de experiencia de la vida en la selva y tuviera al menos una moderada capacidad para comunicarse con los espíritus e influir en ellos favorablemente. De allí que frecuentemente el Ñande Rú fuera también un payé-sacerdote" ⁷⁹.

Se, por um lado, os estudos etnográficos apontam para a inexistência da dicotomia entre o político e o religioso nas sociedades guarani originais, por outro, os documentos etno-históricos do período colonial sugerem o contrário. Alguns fatores podem ser apresentados à compreensão deste contradição: em primeiro, os colonizadores, religiosos ou leigos, viam de sociedades nas quais as instituições religiosas e políticas estavam bastante dissociadas umas das outras, o que teria condicionado para que fossem incapazes de perceber sua unidade entre os guarani; em segundo, a crise dos contatos poderia ter ocasionado uma fissura entre o poder político dos tuvichá e o poder religioso dos payé; e, em terceiro, a ação missionária poderia ter incentivado prática e ideologicamente tal fissura, já que dela dependia a aceitação, pelos indíge-

nas, dos jesuítas como chefes religiosos. Seja como for, o es tudo etno-histórico de Susnik coloca que, no interior do teko ha, o poder político dos tuvichá coordenava-se com o poder má gico dos payé, de tal forma que "...los'tuvichá-ruvichá' bus- caban alianza con los 'payé', y éstos, a su vez, apoyaban o incitaban contra tal o cual 'avá-eté'; el gentío se enfrenta- ba con dos poderes: el de 'palavra' y el de 'tuvichó'" ⁸⁰. Se ao nível aldeão existia, de forma mais marcante, esta separa- ção, isto não permite dizer que o mesmo fosse equivalente ao nível das linhagens guarani, onde poderia vigorar uma maior unidade política-religiosa. De maneira contrária à interpreta- ção de Susnik, Gadelha coloca que os "caciques" mais podero- sos podiam acumular as prerrogativas de xamãs, feiticeiros ca- pazes de se comunicarem com os espíritos e elementos sobrena- turais. "Não raro eram os xamãs os únicos senhores e cuja au- toridade abrangia inúmeras parcialidades" ⁸¹. Espera-se que futuras investigações tematizem esta problemática, já que sua definição não apresenta importância imediata para a compreen- são do sistema econômico guarani. Deixa-se a sugestão para que se procure trabalhá-la tendo em vista o profundo simbolis- mo religioso-ecológico dos guarani, o qual tem interferência sobre todos os subconjuntos da totalidade sócio-cultural.

Um aspecto importante no estudo da relação entre a organização econômica e a organização política entre os guara ni, é a questão da existência ou não de diferenciações em seg

mentos no interior da sociedade. Um primeiro ponto a ser abordado é a hereditariedade do papel político do tuvichá, e suas possíveis conseqüências sociais. Desde os primeiros relatos coloniais, o "cacicado" guarani foi descrito como hereditário:

"Tinham eles os seus caciques, em quem todos reconhecem nobreza herdada de seus maiores, com o fundamento de que haviam tido vassallos e governado povo" ⁸².

Há que se depurar, entretanto, a terminologia política dos primeiros missionários, quando descreveram a realidade social guarani, o que não tem sido realizado, de maneira freqüente, pela bibliografia secundária e terciária, e termos como "nobreza", "súditos" e "vassallos" são reproduzidos como se estivessem traduzindo, entre os guarani, o mesmo significado válido para a realidade européia da época. Tal fato tem gerado muita confusão.

A hereditariedade da chefia guarani é incontestável, ainda que deva ser entendida de uma perspectiva antropológica. Como coloca Gadelha, apesar da autoridade do chefe guarani freqüentemente passar de pai para filho, esta autoridade dependia bem mais da qualidade e do mérito pessoal do que um poder hereditário. Na sociedade guarani, os "caciques" tinham seu poder ordinariamente reduzido à proporção do seu prestígio social, independente da sua aptidão hereditária. Assim, nada impedia que um chefe, tendo recebido o seu poder do pai, fosse arrebatado por outro de mais espírito e sabedoria;

de igual forma, como coloca Furlong, existia a possibilidade de certos indivíduos capazes ou valentes tornarem-se caciques. Segundo Schaden, o princípio de chefia hereditária guarani foi constatado tanto por Montoya quanto por Nimuendajú, mas adverte que esta chefia herdada era ao mesmo tempo civil e religiosa. Para Gadelha, teriam sido, os espanhóis, os responsáveis pela mais profunda institucionalização da hereditariedade na chefia guarani:

"Foram os espanhóis que transformaram o posto de 'cacique' em cargo hereditário, dando aos chefes guarani o título de 'don',... O título de 'cacique', no entanto não era hereditário, embora pudesse ser transmitido a um dos filhos do antigo principal. O cacique era escolhido sobretudo devido a suas qualidades pessoais, sua coragem e sabedoria. Um conselho geral, composto pelos chefes e demais homens adultos da aldeia, decidia as questões que interessavam ao conjunto da tribo. Da mesma forma, era o conselho que elegia o chefe que os conduziria às guerras" ⁸³.

O fato do "cacique" guarani ser escolhido, sobretudo, por suas qualidades pessoais, independente do seu direito hereditário, coloca a inadequação da interpretação formulada por Cardiel, Lozano e Charlevoix, para não citar autores mais recentes, quando apresentaram a quase total autoridade do "cacique" sobre os seus, "disponiendo y ordenando como monarcas absolutos" ⁸⁴. A relação mando-obediência inexistia na sociedade guarani original, a não ser, talvez, em casos extremos como a guerra. Não há como admitir a formulação de que os "caciques" tinham uma "ação autoritária" sobre seus representados,

principalmente considerando a não ocorrência de aparelhos coercitivos capazes de fortalecer tal ação no interior das sociedades guarani.

Os relatos etno-históricos também referem que os "caciques" guarani possuíam uma "nobreza" herdada ou adquirida pela eloquência no falar. Bruxel chegou a coletar quase duas dezenas de passagens, na documentação, onde se refere esta "nobreza". Montoya apresenta que estes "nobres" agregavam ao seu lado "vassalos", os quais seriam seus "súditos". A difusão destes termos, nos relatos coloniais, para a descrição da realidade sócio-política guarani, não é, entretanto, por si mesmo, um indicativo seguro da sua veracidade. Numa análise simbólica, a Antropologia demonstra que estas categorias, típicas da Cristandade Ocidental, foram inúmeras vezes projetadas sobre o contexto das sociedades abaladas pelo colonialismo (na América, na África e na Ásia), representando uma distorção e simplificação da realidade à qual se referiam. Ainda que tais categorias projetadas estejam tentando traduzir uma diferenciação inerente à sociedade guarani original, certamente o seu significado não é o mesmo válido à sociedade europeia, na qual estas categorias tiveram seu aparecimento histórico. Coloca-se, então, a necessidade de uma relativização antropológica das descrições coloniais feitas sobre a organização sócio-política guarani, tentando perceber ao que elas estavam se referindo.

Na medida em que a temática sócio-política não é o objetivo do presente trabalho, aguarda-se que futuras investigações venham a abordá-la. Sugere-se, desde já, o caminho metodológico de analisar as categorias simbólicas da Língua Guarani, que estão associadas ao sistema social classificatório típico desta sociedade. Na presente análise, é necessário, entretanto, que se procure esboçar as conseqüências econômicas da taxionomia social guarani.

A inexistência de uma relativização das descrições coloniais em muitos estudos recentes, tem feito com que seus autores realizem inferências parciais e sem uma segura base documental. Se, por um lado, a nobreza européia desfrutava de privilégios econômicos advindos de seu status social, por outro, nada permite dizer o mesmo em realção aos "nobres caciques" guarani. No entanto, há quem diga que os tuvichá guarani teriam "privilégios" econômicos, como o direito a "corvéia de seus liderados", ou até que os "caciques" guarani "não precisavam trabalhar porque os seguidores os sustentavam" ⁸⁵. Em relação aos serviços prestados aos tuvichá, entendê-los como "privilégio" é simplificar demasiadamente os mecanismos de Reciprocidade que fundamentam a organização política guarani. A concentração de riquezas pelo chefe é somente um dos momentos da circulação de "dons" nas sociedades primitivas, ocorrendo o movimento inverso complementar de distribuição destas riquezas em direção à coletividade; caso o segundo momento não e-

xista, o chefe demonstra falta de generosidade e, por decor-
rência, é deposto do cargo de liderança. Assim, a concentra-
ção do poder político não teria correspondência na concentra-
ção econômica.

De igual forma, é demasiadamente apressada a conclu-
são de que os "caciques" guarani não trabalhavam para o seu
sustento. Ainda que isto pudesse estar acontecendo, de manei-
ra esporádica, em relação aos tuvichá ruvichá, nada permite
dizê-lo em relação aos teyy-rú. A organização doméstica da
produção guarani encontrava-se em níveis elementares de desen-
volvimento, e seria contraditório que alguns indivíduos tiras-
sem proveito do trabalho de sua parentela. O exemplo do caça-
dor guarani, referido acima, é demonstrativo que o reconheci-
mento político de um homem (seu prestígio) está diretamente
proporcional à sua eficiência na consecução de dádivas, isto
é, ao seu trabalho e ao seu conhecimento. Em muitas socieda-
des primitivas, o chefe participa diretamente no trabalho pro-
dutivo. Malinowski relata sua surpresa, nas ilhas Trobriand,
com o trabalho cotidiano do chefe To'uluwa, o qual empenhava-
se nas atividades de plantio e colheita de sua terra, com a
mesma minuciosidade e precisão de qualquer um de seus repre-
sentados.

A inferência de que os "caciques" guarani não traba-
lhavam advem da confusão e da má interpretação realizada so-
bre os documentos etno-históricos. Montoya refere que os "ca-

ciques", além de agregarem "vassalos", também eram servidos por um certo número de "plebeus", os quais trabalhavam nas suas roças, semeando e colhendo as safras, construindo casas e dando aos "caciques" as suas filhas. Este quadro só pode ser interpretado quando se ter presente o processo expansivo guarani em direção ao território de outras sociedades indígenas, surgindo como mecanismo de expansão e repressão de outras etnias. É o que se poderia chamar de uma estratégia de guaranização. O que Montoya conceituou como "plebeus" é, na verdade, o status de tapí'í, o qual implicava diretamente uma discriminação étnica e social do indivíduo "cativo - vencido" ("el agararo"), o que pertencia a "seu dono". Segundo Susnik, o termo tapí'í é uma estratificação discriminatória, tanto ao nível étnico quanto ao nível social:

"La práctica de tal 'tapii-zación' de la inmediata periferia servía a las nucleaciones guaraníes más densas de un verdadero mecanismo del poder expansivo de la sociedad neolítica; sujetaban a los grupos 'tapii-zados' con su firme 'presencia', vigilábanlos mediante el 'Avá-ñêê' y servíanse de ellos si las circunstancias substanciales así lo exigían" ⁸⁶.

Esta circunstância explicaria a resistência ativa dos guarani frente aos serviços de "yanaconato", junto aos espanhóis da primeira metade do século XVI. Numa pauta de comparações mentais, isto significava uma "tapii-zação" dos próprios Avá.

Afora os aspectos abordados, as referências etno-históricas são limitadas para uma maior definição das modalidades de concentração econômica nas sociedades guarani origi-

nais, e as suas possíveis conseqüências sociais. Neste ponto, a bibliografia secundária sobre o tema formula interpretações bastante diversas, desde aquelas que apresentam a existência de segmentos sociais bem definidos, sendo alguns mais "privilegiados" economicamente do que outros, até aquelas que colocam a sociedade guarani composta de uma única "...clase social, absolutamente democrática y comunista" ⁸⁷. Diversos fatores podem ser apontados como responsáveis por esta diversidade interpretativa: a própria heterogeneidade regional na organização social dos grupos guarani, ora dispersamente assentados em linhagens autônomas (teýy-óga), ora concentrados em aldeias mais populosas (tekoha); a variação, dos documentos utilizados na interpretação, já que estes reproduzem, em parte, aquela heterogeneidade; e, não menos importante, os diferentes quadros conceituais utilizados no estudo.

Uma conclusão provisória impõe-se, entretanto, quando se tem em consideração tudo o que foi abordado na exposição sobre o sistema econômico guarani. Se o sistema produtivo guarani estava baseado na unidade doméstica, o teýy, se a circulação de riquezas estava centrada no princípio da Reciprocidade e se, fundamentalmente, a lógica do "dom" era dominante no interior da sociedade, seria ilógico pensar as desigualdades sociais como um traço típico destas sociedades. Marcada por uma profunda religiosidade ecológica, a conduta econômica guarani não prevê espaço para a existência de uma explo-

ração acentuada dos recursos ambientais. Portanto, a concentração de riquezas estaria refreada na sua origem, suspendendo o desenvolvimento de desigualdades. De igual maneira, o elementar desenvolvimento produtivo não sustentaria tal concentração, bastando somente para satisfazer as moderadas necessidades econômicas da sociedade. Entretanto, mesmo quando houvesse o aparecimento de uma taxa de produção acima do consumo normal, este "excedente" não era armazenado e apropriado particularmente, mas sim era completamente utilizado em rituais coletivos de sobreconsumo. Estando a organização política da chefia fundamentada pela Reciprocidade, impossível seria ao líder guarani tirar qualquer proveito econômico de seu papel social; pelo contrário, em sociedades horticultoras, muitas vezes, o "cacique" é aquele indivíduo que mais energia gasta em favor da coletividade. A não ser que se ponha em questão a validade de cada uma destas colocações no que tange às sociedades guarani, é inevitável a conclusão de que, na maior parte destas sociedades, as desigualdades econômicas não era uma característica inerente à sua constituição. A constatação histórica na permanência inabalável da conduta ecológica, e da sua equivalente representação animista em grupos guarani atuais, mesmo após os sucessivos séculos de contato com a dominação branca, nem ao menos permite a afirmação de que estas sociedades estariam evoluindo originalmente para um estágio onde essas desigualdades econômicas seriam marcantes. Na tipologia de Clastres, as sociedades guarani seriam sociedades indi

visas, possuidoras de estratégias eficientes na manutenção desta não-divisão.

Entretanto, pode-se extrepolar os dados etno-históricos de algumas poucas Províncias guarani mais densamente populosas, e inferir que nelas já se esboçava o desenvolvimento de desigualdades sociais. Neste contexto, ter-se-ia, lado a lado, o crescimento na abrangência dos tekoha, o empenho expansivo levado pela ambição dos tuvichá ruvichá, a origem da estratificação discriminatória no status de tapí'í e o aumento do nível produtivo que permitiria todas estas transformações. Assim, o estudo antropológico dessas Províncias confirmaria a tese fundamental de Marx e Engels sobre a aparição das classes sociais, que apresenta o desenvolvimento das desigualdades sociais como forma de proteger os interesses coletivos das comunidades primitivas, constituindo-se num fator essencial para o progresso delas:

"La desigualdad social y económica representa pues, hasta cierto punto, una ventaja para el desarrollo de la vida social y prácticamente aboca a que los intereses de la comunidad se identifiquen real e ideológicamente con los de determinados individuos. La desigualdad en este estadio puede aparecer como una condición normal de desarrollo social, si no como la norma de ese desarrollo" ⁸⁸.

Recorde-se, neste ponto, que a coesão aldeã entre as linhagens guarani era um processo bastante incipiente, como atestam os documentos do período colonial. Seguindo a tese apresentada acima, a estabilidade na instituição dos tekoha

só teria sido possível com um significativo desenvolvimento produtivo, fazendo surgir uma superprodução bem acima dos níveis de consumo. No entanto, se este processo já estivesse em evolução no caso das regiões de maior concentração populacional, deve-se procurar analisá-lo a partir da perspectiva central desta exposição. Considerando a hipótese básica de que, a conduta ecológica e sua simbolização animista constituem a variável explicativa para a permanência do sistema econômico guarani, em níveis rudimentares de desenvolvimento, deve-se explicar a partir dela o desencadeamento desse processo de evolução social em determinadas áreas mais populosas. A única forma de admitir a evolução social e o desenvolvimento produtivo, em certas parcialidades guarani, é considerar que tenha havido uma transformação fundamental na forma tradicional como a sociedade guarani relacionava-se com o ambiente natural, e como simbolizava esta relação. Em última análise, deve ter ocorrido uma ruptura na prática ecológica e no animismo correspondente, a partir do que os mecanismos básicos de contenção de uma superexploração dos recursos ambientais ficaram completamente anulados. Por decorrência, ter-se-ia iniciado um processo de crescimento econômico e de concentração de riquezas, no qual ocorreria o surgimento de uma segmentação da sociedade.

Torna-se difícil dizer em que medida estas especulações seriam válidas para o caso das sociedades guarani pré-

históricas e coloniais. Para as primeiras inexistem informações, e para as segundas, quando existem, são bastante restritas ou superficiais. Mesmo assim, as observações etnográficas sobre grupos recentes atestam grandes possibilidades na validade do que foi exposto. A conduta ecológica e a marcante religiosidade guarani não parecem surgir de outra matriz que o passado tradicional do grupo. Neste contexto, poder-se-ia levantar a hipótese de que o desenvolvimento social presenciado em algum tekoha, no início do processo colonial, já seria decorrência dos primeiros contatos hispano-guarani, no qual os indígenas teriam entrado em contato e assimilado, em parte, a racionalidade utilitária dos colonizadores. Se isto não é efetivo para o início do processo colonial, o é durante o processo reducional, no qual os missionários jesuítas implantaram um processo aculturativo de substituição da prática ecológica e da religiosidade animista guarani, pela prática utilitária e sua correspondente racionalização, típicas da Europa da Modernidade. Só assim foi possível transformar os povoados missioneiros em núcleos de relativa prosperidade econômica. É lastimável que os colonizadores e os cronistas da época, marcados por um profundo egocentrismo, tenham sido incapazes de perceber a profundidade ecológica da religiosidade guarani.

NOTAS

1. Para uma definição de horticultura veja-se Childe, 1975: 82, 83 e 92. Sobre a consideração das sociedades cultivadoras como sociedades nas quais a quantidade de trabalho é maior do que nas de caça, veja-se Sahlins, 1977: 18, 49 e 50 e Godelier, 1978c: 36. Na caracterização do Sistema de roças e da coivara, veja-se Brochado, 1977: 24 e 30; Gadelha, 1980: 177; Meliá, 1986b: 145 e 146; Sahlins, 1977: 56 e 62. Sahlins (1977: 34, 56-61) trabalha com a avaliação da capacidade de produção do sistema de roças. Sobre a organização social da produção guarani, veja-se Haubert, s/d: 15; Meliá, 1986b: 146; Schaden, 1974: 76 e 77; Schmitz, 1985b: 20 e 21; Susnik, 1979-80: 107. Em relação aos vegetais cultivados pelos Guarani, veja-se Brochado, 1975: 95; Brochado, 1977: 23-29; Clastres, 1978: 50 e 102; Haubert, s/d: 15 e 104; Meliá, 1986b: 138; Montoya, 1985: 89; Schaden, 1974: 40-45. Sobre o ciclo anual do cultivo, veja-se Montoya, 1985: 53; Schaden, 1974: 38, 39; Schmitz, 1985b: 20. Para uma compreensão das diferenças entre aparato técnico e conhecimento técnico, veja-se Sahlins, 1977: 97; sobre o conhecimento técnico dos horticultores guarani, veja-se Brochado, 1977: 8; Furlong, 1962: 60; Montoya, 1876. Em relação à temática da subprodução do Sistema de roças, veja-se Childe, 1975: 91; Clastres, 1978: 93; Furlong, 1962: 402; Kern, 1982b: 75; Meillassoux, 1982: 269; Sahlins, 1977: 62, 63; Schmitz, 1985a: 7; Schmitz, 1985b:

19.

2. Segundo Montoya, 1876 (Parte I).
3. Rambo, 1956: 261-263.
4. Malinowski, 1977: 101. Desde a página 30 o autor refere que a produção de cultivo dos trobriandeses é realizada num sistema que exige muito mais trabalho que o estritamente necessário para obter a colheita: "se dedica mucho tiempo y trabajo a los objetivos estéticos, a mantener los huertos ordenados, limpios, sin ninguna clase de desechos; (...) todas estas cosas son hasta cierto punto necesarias para el crecimiento de la planta, pero no puede haber la menor duda de que los indigenas llegan su esmero mucho más allá de los límites de lo puramente necesario. El componente no utilitario de su trabajo en los huertos resulta aún más claramente perceptible en las diversas tareas que llevan a cabo con el exclusivo propósito de decorarlos, en conexión con las ceremonias mágicas y de acuerdo con la costumbre tribal" (Malinowski, 1977: 30).
5. Sobre o levantamento das espécies vegetais nas florestas subtropicais subcaducifólia, veja-se Fibge, 1977: 86-88; Kern, 1982c: 158 e 184; Kern, 1986a: 7 e 8; Kern, 1986b: 10; 11 e 12; Maixner e Ferreira, 1976: 3-19; Maixner e Ferreira, 1977-8: 3-27; Poenitz, 1981: 25 e 26; Porto, 1954: 331 e 332; Rambo, 1956: 155, 156, 169-176, 192, 221, 222, 256-260, 268-276, 320 e seguintes; Tarragó, 1976: 21. Sobre o aproveitamento e uso indígena da erva-mate, leia-

se, Garavaglia, 1983: 36, 37 e 44; Montoya, 1985: 40, 41, 43; Popescu, 1967: 158; Porto, 1954: 333-336. Em relação ao aproveitamento de outros recursos florestais, veja-se Bruxel, 1959: 106; Clastres, 1978: 107; Furlong: 1962:42, 43, 44, 45, 47, 61, 62, 286, 287; Ladeira, 1984: 132e135; Montoya, 1985: 116, 127, 143 e 144; Schaden, 1974: 29,46, 61, 62, 80, 83-66. Para o levantamento das espécies animais, leia-se Furlong, 1962: 47-48; Kern, 1982c: 186; Kern 1985e: 23; Kern, 1986b: 10 e 15; Leitão, 1980: 447-460 , 555-581; Rambo, 1956: 184-191, 282-306; Silva, 1984. Sobre a atividade de caça e os guarani, leia-se Borelli e Luz, 1984: 15; Furlong, 1962: 287; Montoya, 1985: 147, Rambo, 1956: 288, 289; Santos, 1950; Schaden, 1974: 37, 46 , 47; Vara, 1985: 11; Haubert, s/d: 19. Sobre os recursos pluviais e marítimos e suas formas de obtenção, veja-se Bertoni, 1922; Ferrari, 1983: 107 e 108; Furlong, 1962: 36, 38, 40; Montoya, 1985: 141; Nadal de Masi e Schmitz, 1985: 11, 12; Rambo, 1956: 303; Schaden, 1974: 47 e 48; Susnik, 1979-80: 24. Sobre evidências faunísticas em sítios tupiguarani, veja-se Jacobus, no prelo: 18-20.

6. Santos e Lucas, 1982: 250.

7. Godelier, 1978: 12 e 13.

8. Montoya, 1985: 43.

9. Romero, citado por Porto, 1954: 334.

10. Montoya, 1985: 116.

11. Bertoni, 1922: 14. Veja-se, também, Haubert, s/d: 15.

12. Sobre a definição de técnica e tecnologia, em relação a totalidade sócio-cultural, veja-se Childe, 1977: 10, 12, 17, 20-24; Clark, 1985: 80, 106 e 107; Godelier, 1978a: 73; Koyré, 1982: 234; Montoya, 1876; Munford, 1982: 246; Ribeiro, 1975: 116; Ribeiro, 1981: 1 e 5; Sahlins, 1977: 95-97; Santos e Lucas, 1982: 199, 214, 216, 225-227. Em relação à caracterização da tecnologia tradicional dos grupos horticultores guarani, leia-se Borelli e Luz, 1984: 16; Brochado, 1977: 23, 24; Bruxel, 1959: 166; Childe, 1975: 20, 21, 91; Clark, 1985: 96; Furlong, 1962: 78, 384; Haubert, s/d: 15; Ladeira, 1984: 142; Meillassoux, 1982: 269; Meliá, 1986b: 145; Montoya, 1876; Montoya, 1985: 59, 116, 119, 124, 134, 135, 165, 167, 199; Popescu, 1967: 167; Porto, 1954: 138; Sahlins, 1977: 95, 96; Schaden, 1974: 26, 29, 77, 93; Schmitz, 1985b: 20, 21; Sepp, 1973. Sobre a temática arqueológica da tecnologia guarani, veja-se Bertoni, 1922: 14, 64, 65; Brochado, 1974: 25; Brochado, 1975: 90, 91, 95; Brochado, 1977: 8, 29, 30; Brochado, 1984: 249, 252-256, 260, 264-275, 279-282, 299-303, 309-314, 327, 328, 394; Childe, 1975: 96; Ferrari, 1983: 108-110; Haubert, s/d: 92; Nadal de Masi e Schmitz, 1985: 12, 13; Ribeiro, 1981: 90-93; Schmitz, 1985b: 17, 18, 19; Schmitz e Brochado, 1981: 153-156.

13. Childe, 1977: 12. O grifo é do autor.

14. Ribeiro, 1975: 116, cita um trecho da nota que Marx fez ao primeiro Volume de O Capital, no qual reclamava por

uma "história crítica da tecnologia".

15. Mauss citado por Santos e Lucas, 1982: 216. Veja-se, também, Ferrater Mora, 1981: 3199.
16. Childe, 1977:22.
17. Sahlins, 1977: 97.
18. Mumford, 1982: 246.
19. Montoya, 1985: 134.
20. Montoya, 1985: 168.
21. Brochado, 1975: 95.
22. Brochado, 1984: 271. A tradução é nossa.
23. Brochado, 1984: 302. O grifo é do autor, a tradução é nossa.
24. O referencial bibliográfico utilizado, para dar suporte a parte inicial da temática sobre o sistema econômico dos guarani, inclui as seguintes obras e respectivas páginas: Borelli e Luz, 1984: 16; Brochado, 1977: 24; Cardoso, 1975: 62-66, 75; Childe, 1975: 94; Childe, 1977: 19; Clastres, 1978: 36, 37, 65, 67, 95; Clastres, 1982: 98, 129-135, 144; Furlong, 1962: 78, 287, 397, 398, 412; Godelier, 1978a: 69, 71, 72, 77; Godelier, 1978c: 23, 31, 33, 35, 36, 54, 55, 57; Haubert, s/d: 160, 260; Kern, 1982b: 39, 76; Kern, 1985a; Lapa, 1982: 10-16; Mauss, 1971: 252; Meliá, 1986a: 110; Meliá, 1986h: 158; Meliá, 1986i: 192; Montoya, 1985: 52, 53; Sahlins, 1977: 55, 64, 67-73, 82, 84, 88, 89, 92-94, 99, 102-105, 107, 110-117, 147, 205, 206; Santos e Lucas, 1982: 250; Schaden, 1974: 25, 37, 38, 50, 51, 54, 55,

- 56, 71-75, 88, 138; Schmitz, 1985b: 22-25; Susnik, 1979-80: 15, 18; Vainfas, 1984; Valensi, 1978: 16, 21; Vara, 1985: 6, 10, 12, 14.
25. Godelier, 1978: 3.
26. Clastres, 1982: 131.
27. Godelier, 1978c: 75.
28. Lapa, 1982: 10.
29. Vainfas, 1984: 65-6.
30. Godelier, 1978: 4.
31. Sahlins, 1977: 92.
32. Haubert, s/d: 260.
33. Schaden, 1974: 56.
34. Sahlins, 1977: 11.
35. Carneiro citado por Sahlins, 1977: 114.
36. Furlong, 1962: 397.
37. Schaden, 1974: 183.
38. Schmitz, 1985b: 22.
39. Furlong, 1962: 412.
40. Santos e Lucas, 1982: 250.
41. Sahlins, 1977: 102.
42. Sahlins, 1977: 70.
43. A bibliografia referencial, utilizada para desenvolver a análise desta parte é a seguinte: Back, 1982: 87; Bertoni, 1922: 197; Borelli e Luz, 1984: 16; Brochado, 1984: 302; Bruxel, 1959: 140; Clastres, 1978: 32, 45, 58, 69, 76-78, 96, 100, 101, 108-111; Clastres, 1982: 100. 101.108,

- 109, 136, 137, 140; Furlong, 1962: 77, 78; Gadelhs, 1980: 114, 213, 260; Godelier, 1978: 14; Godelier, 1978a:66-68, 123; Godelier, 1978c: 34, 37, 48, 47, 48; Haubert,s/d:16, 86; Kern, 1982b: 38, 39, 43, 60; Kern, 1985a; Malinowski, 1977: 15, 32, 61, 66, 67; Mauss, 1971: 147, 157, 223,246, 252, 253; Meliá, 1986a: 109, 110, 111; Meliá, 1986b: 142, 148, 149, 152; Meliá, 1986e: 79, 80; Montoya, 1876; Montoya, 1985: 52, 53, 56, 57, 58, 60, 84, 87, 168, 169; Randles, Wachtel et alii, 1978: 11; Ribeiro, 1981: 134; Romano e Tenenti, 1980: 129; Sahlins, 1977: 91, 98, 100, 112, 117, 118, 129. 140-158, 167, 202-221. 251. 252; Schaden, 1974: 65, 95, 96; Schmitz, 1985b: 07, 21; Susnik, 1979 - 80: 13, 18-22; Temple, 1986: 5-18, 21, 22, 27-45; Valensi, 1978: 15-22; Vara, 1985: 6, 10-12.
44. Mauss, 1971: 246. O grifo é do autor.
45. Mauss, 1971: 223.
46. Mauss, 1971: 246.
47. Temple, 1986: 8.
48. Foi somente mais tarde (na obra "The great transformation") que Polanyi apresentou um quarto conceito, o qual reporta à produção: "house-holding" ou economia doméstica.
49. Valensi, 1978: 18. Os grifos são do autor.
50. Best, citado por Temple, 1986: 15.
51. Meliá, 1986b: 152.
52. Sahlins, 1977: 151.
53. Vara, 1985: 11.

54. Clastres, 1978: 100.
55. Sahlins, 1977: 205, Nota 2.
56. Montoya, 1985: 168-9. Não fica claro se Montoya está se referindo ao momento anterior ou ao do processo de redução.
57. Popescu, 1967: 141-2.
58. Godelier, 1978a: 123.
59. Temple, 1986: 40-1.
60. Valensi, 1978: 18.
61. Temple, 1986: 31.
62. Susnik, 1979-80: 20.
63. Freitas, 1983: 34.
64. Roque González citado por Meliá, 1986b: 142.
65. Sahlins, 1977: 158.
66. Susnik, 1979-80: 19.
67. Sahlins, 1977: 152.
68. Velásquez, citado em Back, 1982: 87.
69. Kern, 1982b: 43. O grifo é do autor.
70. Meillassoux, 1982: 267. O grifo é do autor.
71. Vara, 1985: 11.
72. Montoya, 1985: 52.
73. Clastres, 1982: 108-9.
74. Montoya, 1985: 56. Veja-se, também, as páginas 52, 53, 57, 87, etc.
75. Montoya, 1985: 60.

76. Montoya, citado por Meliá, 1986a: 110.
77. Clastres, 1982: 137.
78. Nimuendajú, citado por Schaden, 1974: 96.
79. Vara, 1985: 12.
80. Susnik, 1979-80: 21.
81. Gadelha, 1980: 213.
82. Montoya, 1985: 52.
83. Gadelha, 1980: 260.
84. Segundo Furlong, 1962: 78.
85. Schmitz, 1985b: 07.
86. Susnik, 1979-80: 13.
87. Bertoni, 1922: 197.
88. Godelier, 1978c: 38. O grifo é do autor.

5 - Conclusão e sugestões de pesquisa.

A especialização disciplinar das ciências humanas sofre uma reorientação epistemológica. A crescente consciência da complexidade da realidade humana, acarreta uma substituição dos modelos interpretativos estáticos, guiados por objetivos imediatistas de uma sociedade utilitária, por modelos mais dinâmicos. Sendo o pensamento humano limitado, o próprio conhecimento científico não escapa dos condicionantes que definem qualquer modalidade de conhecimento. Evidencia-se a falência total dos esquemas históricos evolutivos, baseados em ideologias hierarquizantes. O entrosamento entre as diferentes Ciências humanas permite uma complementação das parciais reconstituições históricas, apontando para uma relativização dos valores etnocêntricos.

A historiografia americana escapa, gradativamente, de um europocentrismo que legitima a dominação exercida pelas sociedades industrializadas. Critica-se a ética do individualismo competitivo das sociedades burguesas, a qual justifica uma prática etnocidária das sociedades ameríndias. A abordagem antropológica coloca uma nova perspectiva de pensar a diferença, evitando a realização de projeções simplificadas. Reescrevendo a história do Novo Mundo segundo a identidade autônoma das sociedades americanas, supera-se a ideologia de dominação imperialista, permitindo a recriação de condições históricas de auto-suficiência. Define-se a importância de pesqui-

sas monográficas sobre a história da Bacia Platina, tornando conhecida a verdadeira faceta dos antagonismos iberoamericanos.

Ao nível teórico, coloca-se uma oposição aos fundamentos simbólicos do extermínio cultural, sem propor um ingênuo retorno ao "bom selvagem", ou recair num sentimental etnocentrismo ao contrário. Somente a diversidade é capaz de dar continuidade ao enriquecimento constante das sociedades e das culturas. A generalização dos padrões das sociedades industrializadas de origem greco-romana, judaico e cristã ocidental, e sua crença na unicidade destes padrões, reforçam uma postura egocêntrica na interpretação das diferenças. Assim, tornam-se imperceptíveis o contraste na forma de relação entre as sociedades humanas, e os seus ambientes naturais específicos. Quando estes padrões são relativizados, torna-se nítida a incoerência da relação estabelecida entre as sociedades industriais modernas e as condições ecológicas progressivamente degradadas. As sociedades guarani são um exemplo vivo da possibilidade de criação e manutenção de uma relação harmoniosa entre o sistema econômico e a natureza, ponto tão mal solucionado nas sociedades desenvolvidas.

O resgate histórico-antropológico da técnica e da economia guarani originais, só é viável, quando se complementam as informações arqueológicas com os dados etno-históricos e etnográficos. A Arqueologia apresenta limites para uma in-

terpretação completa do sistema econômico e da tecnologia. Existe uma ligação inquestionável entre os guarani pré-históricos e os históricos, validando a aplicação cuidadosa do recurso da analogia etnográfica. Pela abordagem do possibilismo ambiental, analisa-se a adaptação geográfico-ecológica das sociedades guarani. Os dados arqueológicos e lingüísticos confirmam sua origem amazônica, bem como permitem reconstituir o processo de expansão e colonização gradativa das florestas subtropicais da Bacia Platina. A dispersão populacional é uma característica comum dos horticultores de floresta, sendo decorrência da anarquia na organização do sistema produtivo e de estratégias adaptativas. A tendência em direção à dispersão das populações guarani, é esclarecida pelos sentidos ecológico e econômico da procura mítica e vivencial da Yvy marañe'y. Pode-se apresentar a sociedade guarani como muito bem sucedida na adaptação ao ambiente florestal, com práticas de preservação das condições ecológicas.

Os guarani conquistaram quase todas as florestas tropicais e subtropicais dos rios formadores da Bacia do Prata. Nesta conquista, criou-se um processo de contatos e choques culturais com outros grupos indígenas, o que deve ser abordado detalhadamente por futuras pesquisas. A horticultura condicionou a ocupação dos ambientes mais quentes e úmidos desta vasta região. As particularidades regionais foram importantes para definir o desenvolvimento de especificidades só-

cio-culturais, compreendidas em parte até o momento. No interior das florestas, a sociedade estava organizada sobre a base da família-grande (teýy), que podia estar associada a outras num vínculo aldeão (tekoha). Inexistiam instituições sócio-políticas mais amplas, com exceção da identidade Avá e da figura do karai. A complexidade no padrão de assentamento dos sítios guarani não pode ser analisada somente de uma perspectiva diacrônica, mas também, a partir do enfoque complementar da variabilidade funcional de ocupações praticamente contemporâneas. A instabilidade no assentamento é um traço inerente ao modus vivendi guarani original.

É infundada a generalização de que os grupos guarani atravessassem um período de decadência nos séculos XIV-XVII o qual teria sido resolvido pela ação civilizatória dos missionários jesuítas. Para os guarani localizados nas áreas aluvionais dos rios maiores, não existe nenhuma sugestão de escassez de recursos, ainda mais quando se tem presente as estratégias adaptativas utilizadas nestas sociedades que mantêm e perpetuam um equilíbrio com o ambiente. É neste sentido que se compreende o animismo guarani, o qual faz surgir uma tendência prática de preservar a natureza, de toda a destruição excessiva, formando regras para o melhor, aproveitamento dos recursos. O animismo configura uma conduta ecológica baseada num profundo conhecimento do meio ambiente. Esta é a chave para a análise do sistema econômico guarani, da qual sur

gem os fatores básicos para a compreensão da exploração dos recursos, da organização produtiva e da circulação e consumo. A prática econômica guarani aparece, muito mais, condicionada pela busca consciente de um equilíbrio com a natureza, do que a equivalente em sociedades ditas desenvolvidas. Há, entretanto, a necessidade de relativizar o conceito de animismo, quando aplicado à realidade guarani, na medida em que inclui uma faceta vivencial, além da simbólica.

A horticultura era o setor básico de produção econômica guarani, com uma economia marcada pela auto-suficiência em termos de alimentos, tecnologia e matérias-primas. A produção de vegetais estava muito associada à esfera religiosa, já que as fases do cultivo eram demarcadas potencialmente por cerimônias ritualizadas. Futuras investigações devem continuar o levantamento sobre as técnicas, práticas e conhecimentos aplicados neste setor, assim como procurar encontrar resultados efetivos, sobre o cálculo quantitativo da capacidade crítica de contenção populacional, do sistema de roças guarani. A coleta, a caça e a pesca, eram atividades complementares no sustento material da sociedade. Estas atividades são consideradas como pré-econômicas (setor zero), inexistindo uma interferência direta na reprodução dos recursos. Ainda que sejam poucas as informações, os estudos etno-históricos e etnográficos evidenciam um profundo conhecimento florístico e faunístico dos guarani, o que merece ser mais detalhado no futuro. De

igual forma, deve ter continuidade o levantamento das espécies, vegetais e animais, típicas do ambiente freqüentado por estas populações, definindo seus respectivos significados, econômico e simbólico, na cultura. Sabe-se que a atividade de caça guarani era guiada por princípios sociais, éticos e religiosos, tanto durante a expedição, quanto na distribuição dos seus rendimentos. Existiam regras que regulavam a quantidade de animais a serem abatidos (estratégia ecológica), e outras incentivavam o aproveitamento coletivo da carne da caça (Reciprocidade). Assim, a "satisfação das necessidades" não é um dado objetivo, variando de sociedade a sociedade, segundo as representações sócio-culturais vigentes.

A tecnologia tradicional dos guarani era simples, de pequena escala e de confecção caseira. A maior parte dos utensílios era feita de fibras e de madeira, complementada com as indústrias lítica e cerâmica. As sociedades guarani não possuíam uma "fixação" tecnológica, e a técnica estava mais adaptada às coisas, do que procurava adaptar as coisas a si. Os guarani possuíam, originalmente, grande habilidade técnica, demonstrando que a cultura material, estudada pela Arqueologia, é somente uma parcela da cultura técnica desenvolvida por estes grupos. Portanto, parte-se de uma ampla conceituação de tecnologia, onde o aspecto prático define a "técnica", em contraste ao "instrumento", que é somente sua parte materializada. Investigações próximas devem dar continuidade ao levanta

mento dos gestos técnicos de origem guarani, relacionando-os à cultura material correspondente e à totalidade sócio-cultural da qual faziam parte. Assim, complementam-se as abordagens funcional-utilitária e simbólico-cultural.

O sistema doméstico guarani de produção e consumo tinha a família-grande como unidade básica, não correspondendo ao conceito clássico de "economia de subsistência". A linhagem era a comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa, numa verdadeira economia parental. A associação aldeã de linhagens, pouco ou nada interferia na organização doméstica, surgindo em condições ecológicas favoráveis, onde os núcleos familiares criavam uma produção econômica acima de suas necessidades. Enquanto a produção se mantinha quase exclusivamente ao nível da linhagem, o consumo podia, além de atender as exigências domésticas, satisfazer, também, necessidades aldeãs. A organização do trabalho dava-se, predominantemente, pela divisão sexual, com a organização coletiva (entre parentes) de certas atividades. Sendo uma economia comunitária do tipo cooperativista, o indivíduo não era reconhecido como sujeito econômico, nem havia o padrão de competição. O espírito religioso e o pensamento finalista dos guarani, freavam o desenvolvimento de uma ética econômica baseada na noção de lucro, o que não foi compreendido pelo racionalismo utilitarista dos missionários no período colonial.

O sistema de produção doméstico guarani era caracter

rizado por uma fragmentação econômica, criando fraqueza e instabilidade na coesão aldeã. Havia a ausência de vínculos políticos duradouros, capazes de vencer os limites dispersivos impostos pela forma anárquica de organização da produção. A base familiar restringia os objetivos econômicos, configurando o caráter sub-produtivo do sistema. A economia estava definida pelos valores de consumo, inexistindo uma preocupação, dos guarani, com necessidades econômicas. Isto foi interpretado, sumariamente, no período colonial, como "imprevidência", o que pode ser melhor entendido, atualmente, pelos parâmetros analíticos da Antropologia econômica.

A circulação de riquezas, nas sociedades guarani, dava-se em conformidade com a lógica do "dom", que é o princípio da sua economia política. O "dom" é melhor entendido enquanto um fenômeno social total, na medida em que não é feita uma distinção profunda entre pessoas e coisas, o que cria um circuito de trocas, ao mesmo tempo, econômicas, sociais, religiosas e morais. O "dom" é identificado com o princípio vital e com a fecundidade na natureza, e a circulação social de bens e serviços é representada como continuidade da circulação cósmica e natural de dádivas. Estas dádivas circulam na sociedade sem uma mensuração precisa, num funcionamento geral assimétrico. A lógica do "dom" é considerada como estando na origem do prestígio social, configurando, assim, a matriz inicial de desenvolvimento das relações políticas nas sociedades guarani.

Fundamentada na dialética do "dom", a Reciprocidade é um mecanismo integrador mais socialmente elaborado, estando baseada no modelo institucional de simetria na organização social (movimentos de vice-versa). Existem diferentes tipos de Reciprocidade, sendo que, nas sociedades guarani originais a grande extensão dos laços de parentesco fazia com que ela tendesse a sua forma generalizada. Ainda que os dados sejam restritos, as referências existentes apontam para sua ocorrência, pela ética coletiva do mborayu, a qual estabelecia uma absoluta igualdade social. A Reciprocidade era a ideologia operativa da organização política guarani, seja porque criava uma circulação de riquezas que definia alianças entre grupos distanciados entre si (laços de solidariedade), seja, também, por estar na base de sustentação social da instituição de chefia. Neste quadro, as beberagens rituais guarani surgiam como forma de expressão do prestígio político dos líderes, e os tu vichá centralizavam as facções de interesses existentes nas rivalidades intercomunais. Em contrapartida, os laços de Redistribuição, que constituem movimentos centralizados de riquezas, eram frágeis entre os guarani originais, na medida em que era incipiente a constituição de uma organização sócio-política mais ampla e estável.

Entre os guarani, havia um "receio" na criação de laços mais amplos de solidariedade, além dos limites da linhagem. Ocorriam estratégias eficientes no domínio sobre a ambi-

ção pessoal de alguns indivíduos, restringindo o aparecimento de estímulos produtivos acima dos objetivos econômicos dos núcleos domésticos. Este receio pode ser explicado como decorrência da vivência animista, da prática ecológica, e da simbolização religiosa dos guarani, o que criava uma desmobilização produtiva e mantinha subexplorados os recursos. É particularmente significativo, neste sentido, que a liderança política tradicional guarani fosse, igualmente, religiosa e mágica.

Inúmeras projeções, feitas pelos cronistas coloniais, dificultam uma análise sobre as conseqüências econômicas da organização sócio-política guarani. Tendo como base, entretanto, a organização doméstica da produção, a prática do mborayu e a religiosidade ecológica dos guarani, pode-se chegar à conclusão da inexistência de desigualdades sócio-econômicas no estado original destas sociedades, com exceção, talvez, das províncias mais densamente populosas. Considerando que o aparecimento de desigualdades sociais é um fator fundamental para o desenvolvimento produtivo e o progresso da coletividade, tal fenômeno só poderia ter acontecido, entre certas parcialidades guarani, como resultante de uma transformação radical na forma tradicional de relacionamento da sociedade com o meio ambiente. Uma ruptura na prática ecológica e no animismo correspondente teriam configurado, nestes casos, a possibilidade de uma superexploração dos recursos e, conseqüentemente, de uma concentração econômica e segmentação da

sociedade. Ainda que seja quase impossível definir, em que grau se encontrava esta ruptura entre certos grupos guarani pré-históricos, tal processo foi, sem dúvida, radicalizado no período colonial, já que estes indígenas teriam assimilado, em parte, a racionalidade utilitarista dos colonizadores europeus, e sua prática correspondente.

Em síntese, os guarani haviam descoberto meios de chegar a um fim que, segundo Sahlins, ainda escapa da civilização ocidental: o controle pela sociedade do controle da sociedade sobre a natureza.

Inúmeras sugestões de pesquisa foram apresentadas no decorrer da exposição. Referem-se, agora, as mais importantes. Inicialmente, é necessário dar continuidade ao desenvolvimento de pesquisas monográficas sobre as particularidades históricas da Bacia Platina, ao menos desde suas origens indígenas. Este detalhamento permitirá, a médio prazo, chegar-se a um melhor entendimento de todo amplo processo de ocupação desta região e, também, de sua realidade presente. Além desta evidente e genérica sugestão, pode-se, futuramente, procurar definir, com precisão, a rota de migração das populações Proto-Guarani para fora da Amazônia, já que duas possibilidades foram levantadas. De igual forma, poder-se-á aprofundar o estudo do complexo processo de contatos e choques culturais, ocasionado pela expansão e colonização guarani das florestas da Bacia do Prata. É merecedora da maior atenção, a análise

comparativa das especificidades sócio-culturais guarani, no que seria possível definir a abrangência e os limites das diferentes unidades regionais identificadas.

Em relação à Arqueologia, sugere-se reorganizar as seriações feitas sobre sítios Guarani, levando em consideração a variabilidade possível no padrão de assentamento, a partir da organização doméstica da produção destas populações. No que se refere à abordagem etno-histórica, é necessário aprofundar a análise do enfoque vivencial envolvido na procura guarani da Terra sem Mal, e não exclusivamente da perspectiva mitológica, como se tem realizado. Esta análise deve, também, tematizar os traços básicos do animismo guarani, tentando definir suas características singulares, e o grau de validade da conceituação antropológica tradicional apresentada para o animismo. Da mesma maneira, pode-se dar continuidade ao levantamento sobre as técnicas, práticas e conhecimentos aplicados na horticultura, coleta, caça e pesca dos guarani, utilizando a definição mais ampla de Tecnologia apresentada. Uma mesma continuidade pode ser executada sobre o levantamento das espécies animais e vegetais do ambiente freqüentado por estas sociedades, procurando demarcar as particularidades microambientais e sua relação com as especificidades regionais das populações guarani. No que tange à horticultura, seria importante tentar efetivar o cálculo quantitativo da capacidade crítica de contenção populacional do sistema de roças guarani. Final-

mente, sugere-se dar prosseguimento no inventário da técnica e dos gestos tradicionais, valendo-se das informações etno-históricas, arqueológicas e, mesmo, etnográficas não levantadas diretamente por este trabalho.

BIBLIOGRAFIA

ANTUNES, Celso.

- 1981 - Geografia Geral: A América e outros Continentes.
Petrópolis, Vozes.

ARAMBOURG, C.

- 1976 - A Gênese da humanidade. (s.l.), Publicações Europa-América. 172p.

AZARA, Félix de.

- 1979 - Paraguai e Província Platina em fins do século XVIII. In: A América Latina de colonização espanhola: Antologia de textos históricos. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. p.134-139.

AZEVEDO, Fernando de.

- 1958 - A cultura brasileira. São Paulo, Melhoramentos.
3 v.

BACK, Silvio.

- 1982 - República Guarani. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

BELLOTO, Manoel Lelo e CORRÊA, Anna Maria Martinez.

- 1979 - A América Latina de colonização espanhola: Antologia de textos históricos. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

BERTONI, Moises Santiago.

- 1922 - La civilizacion Guarani. Parte I: Etnologia (Ori-

gen, extensión y cultura de la raza Karáí- Guarani y protohistoria de los guaraníes). Puerto Bertoni, Ex Sylvis. 546 p.

BORELLI, Silvia Helena S. & LUZ, Mara L. Manzoni.

1984 - Introdução ao livro: Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração. Vários autores. São Paulo, Yankatu. p.9-19.

BOXER, C. R.

1981 - A Igreja e a expansão ibérica. Lisboa, Edições 70. 155 p.

BROCHADO, José Proenza.

1975 - Desarrollo de la tradición cerámica tupiguarani (A. D. 500-1800). In: Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missionários. Santa Rosa. p.76-154.

1977 - Alimentação na floresta tropical. Porto Alegre, IFCH/UFRGS (Caderno nº 2). 103 p.

1984 - An ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South América. Urbana, Universidade do Illinois. (Com resumo em português: p. 563-574).

BRUM, Argemiro J.

1985 - O desenvolvimento econômico brasileiro. Petrópolis, Vozes. 220 p.

BRUXEL, Arnaldo.

- 1959 - O sistema de propriedades das reduções guaraníti-
cas. In: Pesquisas. Porto Alegre, Instituto Anchie-
tano de Pesquisas, nº 3. p.29-198.

CARDOSO, Ciro F. S.

- 1975 - Sobre os modos de produção coloniais da América.
In: SANTIAGO, Théo A. América colonial: ensaios.
Rio de Janeiro, Pallas. p.61-88.

CARDOSO, Ciro F. S. & BRIGNOLI, Hector Pérez.

- 1983 - Os métodos da história. Rio de Janeiro, Graal.

CHAUNU, Pierre.

- 1969 - A América e as Américas. Lisboa, Cosmos. 505 p.

CHILDE, V. Gordon.

- 1975 - A evolução cultural do homem. Rio de Janeiro, Za-
har Ed.
1977 - O que aconteceu na História. Rio de Janeiro, Za-
har Ed. 292 p.

CLARK, Grahame.

- 1985 - A identidade do homem: uma exploração arqueológi-
ca. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 178 p.

CLASTRES, Hélène.

- 1978 - Terra sem mal (o profetismo tupi-guarani). São
Paulo, Brasiliense. 123 p.

CLASTRES, Pierre.

- 1982 - Arqueologia da Violência (Ensaio de Antropologia Política). São Paulo, Brasiliense. 243 p.

COPANS, J. et alii.

- s.d. - Antropologia: ciência das sociedades primitivas?
Lisboa, Edições 70.

CRUZ, Beatriz A. Mânica P. da.

- 1986 - Santo Ângelo: Um município em construção - das Missões até 1930. Santo Ângelo, Gráfica Santo Ângelo

DIAS, Carlos A.

- 1981 - O indígena e o invasor. In: Revista de encontros com a civilização brasileira. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira. (28): 201-225.

FERRARI, Jussara Louzada.

- 1983 - O povoamento tupiguarani no Baixo Ijuí, RS, Brasil
São Leopoldo, Instituto Anchietano. (35): 131 p.

FERRATER MORA, José.

- 1981 - Diccionario de Filosofia. Barcelona, Alianza Ed.

FREITAS, Décio.

- 1982 - O socialismo missioneiro. Porto Alegre, Movimento.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

- 1977 - Geografia do Brasil (Região Sul). 5 vol. Rio de Janeiro, SERGRAF-IBGE.

- 1980 - Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes

(Adaptado do mapa de Curt Nimuendajú - 1944).

FURLONG, Guillermo.

1962 - Misiones y sus pueblos de guaranies. Buenos Aires
Imprenta Balmes.

GADELHA, Regina Maria A. F.

1980 - As Missões Jesuíticas do Itatim - Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai, séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GARAUDY, Roger.

1983 - O ocidente é um acidente: por um diálogo das civilizações. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária.

GAVAVAGLIA, Juan Carlos.

1983 - Mercado interno y economía colonial. México, Grimalmo.

GODELIER, Maurice.

1978 - Economia, fetichismo y religion en las sociedades primitivas. Madrid, Siglo XXI Editores. 391 p.

1978a - La Antropologia Economica. In: Godelier, 1978.
p. 59-131.

1978b - El concepto de tribu: crisis de un concepto o crisis de los fundamentos empiricos de la antropologia? In: GODELIER, 1978. p. 198-222.

1978c - El pensamiento de Marx y Engels sobre las socieda-

dades primitivas: intento de balance critico. In:

GODELIER, 1978. p. 19-58.

HALE, J. R.

1983 - A Europa durante o renascimento: 1480-1520. Lisboa, Editorial Presença. 283 p.

HAUBERT, Maxime.

s.d. - A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas. Lisboa, Ed. Livros do Brasil.

HERSKOVITS, Melville.

1963 - Antropologia Cultural (Man and his works). São Paulo, Ed. Mestre Jou. 2 vol.

JÁCOBUS, André Luiz.

(no prelo) A utilização de animais e vegetais na pré-história do RS. In: KERN, Arno A. (org.). RS: Arqueologia pré-histórica. Porto Alegre, Ed. Mercado Aberto.

KERN, Arno Alvarez.

1982a - As tendências atuais da ciência histórica. In: Ciências e Letras. Porto Alegre, FAPA. (2):61-68.

1982b - Missoões: uma utopia política. Porto Alegre, Mercado Aberto. 275 p.

1982c - Paleo-paisagens e povoamento pré-histórico do Rio Grande do Sul. In: Estudos Íbero-Americanos. VIII vol. (2): 153-187. Porto Alegre, PUCRGS.

1985a - O processo histórico platino no século XVII: da al

- deia guarani ao povoado missioneiro. In: Estudos Íbero-Americanos. Porto Alegre, PUCRGS. vol. XI , (1): 23-41.
- 1985b - Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missioneiro. Montoya e as Reduções num tempo de fronteiras. (Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos missioneiros). Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco. p. 27-42
- 1985c - A Arqueologia histórica, a História e os trinta povos das Missões. In: Anais do Primeiro Simpósio de Arqueologia Histórica. Rio de Janeiro, (s.e.)
- 1985d - A importância da pesquisa arqueológica na Universidade. In: Revista do CEPA. Vol.12 (14): 5-11. Santa Cruz do Sul, (s.e.).
- 1985e - Relatório da pesquisa histórica (Pesquisa histórica, arqueológica e arquitetônica da Missão de São Lourenço, RS). Porto Alegre, FNPM/SPHAN-UFRGS-PUC-FISC.
- 1986 - Relatório da pesquisa arqueológica (Pesquisa histórica, arqueológica e arquitetônica da Missão de São Lourenço, RS). Porto Alegre, FNPM/SPHAN-UFRGS-PUC-FISC.
- 1986a - 2º Relatório da pesquisa histórica e arqueológica. (Projeto "Pesquisa histórica, arqueológica e arquitetônica da Missão de São Lourenço, RS). Porto A-

legre, SPHAN/FNPM-UFRGS-PUCRGS-FISC.

- 1986b - Relatório da pesquisa arqueológica (Projeto de pesquisa histórica, arqueológica e arquitetônica da Missão de São Lourenço, RS). Porto Alegre, FNPM/SPHAN-UFRGS-PURGS-FISC-FUNDAMES/FISA.

KOYRÉ, Alexandre.

- 1982 - Do mundo do "mais-ou-menos" ao universo da precisão. In: SANTOS & LUCAS. Antropologia: paisagens, sábios e selvagens. Porto Alegre, Porto Ed. p. 234-240.

LADEIRA, Maria Inês Martins.

- 1984 - Aldeias livres guarani do litoral de São Paulo e da periferia da Capital. In: MONTEIRO, J. M. et alii. Índios no estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração. São Paulo, Yankatu. p.123-144.

LAPA, José R. Amaral.

- 1982 - O antigo sistema colonial. São Paulo, Brasiliense 110 p.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de.

- 1984 - Brevíssima relação da destruição das índias. (O paraíso destruído). Porto Alegre, L&PM Ed.

LEACH, Edmund.

- 1985a - Anthropos. In: Enciclopédia Einaudi. Vol.5:Anthropos-Homem. Vila da Maia, Imprensa Nacional/ Casa

da Moeda. p. 11-66.

- 1985b - Etnocentrismo. In: Enciclopedia Einaudi. Vol. 5: Anthropos - Homem. Vila da Maia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda. p. 136-151.

LEITÃO, C. de Mello.

- 1980 - Zoogeografia do Brasil. Mossoró, Escola Superior de Agricultura/Fundação Guimarães Duque.

LINDMAN, C. A. M. & FERRI, M. G.

- 1974 - A vegetação no Rio Grande do Sul. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

LIPSCHÜTZ, Alejandro.

- 1974 - Marx y Lenin en la America Latina y los problemas indigenistas. Cuba, Casa de las Americas.

LUGON, C.

- 1976 - A República "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MAEDER, Ernesto J. A.

- 1984 - Cartas anuas de la Provincia del Paraguay - 1637-1639. Buenos Aires, FECIC.

MAIXNER, Alberto Emilio & FERREIRA, Lair Angelo Baum.

- 1976 - Contribuição ao estudo das essências florestais e frutíferas nativas no estado do Rio Grande do Sul.

In: Trigo e Soja. Porto Alegre, (18): 3-20.

- 1977/ - Contribuição ao estudo das essências florestais e
1978

frutíferas nativas no Estado do Rio Grande do Sul,
(2ª Parte). In: Trigo e Soja. Porto Alegre, (28):
3-27.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1977 - El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand (Los jardines de coral y su magia. Primera parte.). Barcelona, Editorial Labor. 508 p. (Introdução de E.R. Leach)

MATTA, Roberto da.

1981 - Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis, Vozes.

MAUSS, Marcel.

1971 - Ensayo sobre los dones. Razon y forma del cambio en las sociedades primitivas. In: MAUSS. Marcel. Sociologia y Antropologia. Madrid, Editorial Tecnos. p. 153-253. (Publicado originalmente em 1923/24).

MEILLASSOUX, Claude.

1982 - Interpretação global do fenómeno económico nas sociedades tradicionais. In: SANTOS & LUCAS. Antropologia: paisagens, sábios e selvagens. Porto, Porto Ed. p. 264-279.

MELIÁ, Bartomeu.

- 1986a - El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuitica (1594-1639). In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 93-116.
- 1986b - Roque Gonzalez en la cultura indígena. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 127-155.
- 1986c - La utopia imperdonable: la colonia contra la socialización de los guaraníes. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p.117-126.
- 1986d - Los guaraní del tape en la etnografía misionera del siglo XVII. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 42-47. (Publicado inicialmente em 1977 nos Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros - Santa Rosa)
- 1986e - La población guaraní del antiguo guaira en la historia primera (1541-1632). In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 63-90. (Publicado originalmente em Anais do V Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros - Santa Rosa)
- 1986f - La demografía del Tape: una aproximación. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 48-62. (Publicado originalmente nos Anais

do IV Simpósio Nacional de Estudos Missionários - Santa Rosa).

1986g - La entrada en el Paraguay de los otros karai. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 17-30.

1986h - De la religion guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p. 156-169-

1986i - Las reducciones jesuíticas del paraguay: un espacio para una utopia colonial. In: _____. El guaraní conquistado y reducido. Asunción, CEADUC. p.188-201.

MILLER, Eurico Theofilo.

1983 - História da cultura indígena do Alto Médio-Guaporé (Rondônia e Mato Grosso). Porto Alegre, PUCRGS

MONTEIRO, John M.

1984 - Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: MONTEIRO, John et alii. Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transformação. São Paulo, Yankatu. p. 21-44.

MONTEIRO , John M. et alii.

1984 - Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transformação. São Paulo, Yankatu.

MONTOYA, P. Antonio Ruiz de.

1876 - Vocabulario y tesoro de la lengua guarani. Ó mas

bien Tupi. (2 Partes) Viena/Paris, Faesy y Frick/
Maisonnevve y Cia.

- 1985 - Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor. 263 p. (1ª Edição - Madrid, 1639)

MORNER, Magnus.

- 1985 - Actividades politicas y economicas de los jesuítas en el Rio de la Plata. Buenos Aires, Hyspamérica.

MUMFORD, Lewis.

- 1982 - O "Homem pós-histórico". In: SANTOS & LUCAS. Antropologia: paisagens, sábios e selvagens. Porto, Porto Ed. p. 241-7. (exerto do livro: The Transformations of Man. Nova Yorque, 1956).

NADAL DE MASI, Marco Aurélio & SCHMITZ, Pedro Ignacio.

- 1985 - Implantação dos sítios no relevo e aproveitamento dos recursos naturais pela Tradição Tupiguarani em Itapirange, SC. In: Bolêtim do MARSUL. Taquara, MARSUL, (3): 9-20.

NIRMER, E.

- 1977 - Clima. In: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). vol.5: 35-79.

NISBET, Robert.

- 1985 - História da idéia de progresso. Brasília, Ed.Uni-

versidade de Brasília.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de.

- 1978 - A sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro, Editora Universidade de Brasília.

POENITZ, Erich Edgar.

- 1981 - La ruta oriental de la yerba: Navegación y comercio en el Alto río Uruguay. In: Separata do Cuadernos de estudios regionales. Concordia, Instituto Regional de Investigaciones Científico-Culturales, (1): 25-59.

POPESCU, Oreste.

- 1967 - El sistema economico en las misiones jesuiticas. Barcelona, Ediciones Ariel.

PORTO, Aurélio.

- 1954 - História das Missões Orientais do Uruguai. Porto Alegre, Livraria Selbach. 2 v.

POVILLON, François. (org.)

- 1978 - A Antropologia Econômica (correntes e problemas). Lisboa, Edições 70.

RAMBO, P. Balduino.

- 1956 - A fisionomia do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Livraria Selbach.

RANDLES, W. G. L. et alii.

- 1978 - Para uma história antropológica (A noção de reciprocidade). Lisboa, Edições 70.

RIBEIRO, Darcy.

- 1975 - Configurações histórico-culturais dos povos americanos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
159 p.

RIBEIRO, Pedro Augusto Mentz.

- 1981 - O Tupiguarani no vale do rio Pardo e a Redução Jesuítica de Jesus Maria. Porto Alegre, PUCRGS.
(Dissertação de Mestrado).

ROMANO, Ruggiero.

- 1973 - Mecanismos da conquista colonial. São Paulo, Ed. Perspectiva. 126 p.

ROMANO, Ruggiero & TENENTI, Alberto.

- 1980 - Los fundamentos del mundo moderno. Madrid, Siglo Veintiuno Editores. 11ª ed. 327 p.

SAHLINS, Marshall D.

- 1966 - A cultura e o meio ambiente: o estudo de ecologia cultural. In: Panorama da Antropologia. São Paulo, Editora Fundo de Cultura. p. 100-110.
- 1977 - Economia de la edad de piedra. Madrid, Akal Ed.
- 1979 - Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro, Zahar.
258 p.

1983 - Sociedades tribais. Rio de Janeiro, Zahar Ed.

SANTIAGO, Théo Araujo (org.).

1975 - América colonial: Ensaio. Rio de Janeiro, Pallas.
180 p.

SANTOS, Eurico.

1950 - Caças e caçadas. Rio de Janeiro, F. Briguiet e
Cia.

1979 - Da emã ao beija-flor. Belo Horizonte, Itatiaia.

SANTOS, M. Helena Valera & LUCAS, Antônio M. Rollo (org.).

1982 - Antropologia: paisagens, sábios e selvagens. Por-
to, Porto Editora. 519 p.

SCHADEN, Egon.

1969 - Aculturação indígena. São Paulo, Pioneira Editora
/EDUSP.

1974 - Aspectos fundamentais da cultura Guaraní. São Pau-
lo, EDUSP.

SCHMITZ, Pedro Ignácio.

1979/80 - A formação da cultura indígena brasileira. In:
Revista do IFCH. Porto Alegre, UFRGS. p.249-60.

1985a - A história do Brasil: Reflexões de um arqueólogo.
São Leopoldo, UNISINOS - Institutđ Anchietano de
Pesquisas. (texto mimeografado)

1985b - O guarani no Rio Grande do Sul. In: Boletim do
MARSUL. Taquara, (2): 5-42.

- 1985 - "Território de domínio" em grupos tupiguarani (Considerações sobre o Médio e Alto Jacuí, RS). In: Boletim do MARSUL. Taquara, Marsul, (3): 45-52.

SCHMITZ, Pedro Ignácio & BROCHADO, José Proenza.

- 1981 - Datos para una secuencia cultural del Estado de Rio Grande do Sul (BRASIL). In: Pesquisas. São Leopoldo, Instituto Anchietano, (32): 131-160.

SEPP, Antonio.

- 1973 - Continuación de las labores apostólicas. (Edição crítica da obra do Padre Antonio Sepp S. J., a cargo de Werner Hoffmann). Buenos Aires, Eudeba, Tomo II.

SILVA, Flavio.

- 1984 - Mamíferos silvestres (Rio Grande do Sul). Porto Alegre, Fundação Zoobotânica do Rio Grande do Sul.

SMITH, Alan G. R.

- 1973 - A revolução científica nos séculos XVI e XVII. Lisboa, Editorial Verbo. 215 p.

SOUZA, Lécio Gomes de.

- 1978 - Bacia do Paraguai: Geografia e História. Brasília Departamento de Documentação e Divulgação.

SUNKEL, Oswaldo & PAZ, Pedro.

- 1975 - Um ensaio de interpretação do desenvolvimento latino-americano. Rio de Janeiro, DIFEL/FORUM. 151p.

SUSNIK, Branislava.

- 1979-80 - Los aborígenes del Paraguay. Tomo 2: Etnohistoria de los guaraníes (época colonial). Asunción Museo Etnográfico "Andrés Barbero". 334 p.

TARRAGÓ, Maria Tereza.

- 1976 - O cultivo da erva mate. In: Trigo e Soja. Porto Alegre, (18): 21-22, nov/dez 1976.

TASSONE, V. Giancotti

- 1980 - Pré-história e história. In: CLIO (Revista de Mestrado em História). Pernambuco, Universidade Federal de Pernambuco, (III): 65-72.

TELLES, Norma Abreu.

- 1984 - Cartografia brasílica ou: esta história está mal contada. São Paulo, Ed. Loyola. 156 p.

TEMPLE, Domingo.

- 1986 - La dialectica del don (Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas). La Paz, Hisbol, Aumm y R&C.

TERRAY, Emmanuel.

- 1979 - O marxismo diante das sociedades primitivas. Rio de Janeiro, Ed. Graal.

VAINFAS, Ronaldo.

- 1984 - Economia e sociedade na América espanhola. Rio de Janeiro, Ed. Graal. 112 p.

VALENSI, Lucette.

- 1978 - História e Antropologia Econômica: a obra de Karl Polanyi. In: RANGLES, Wachtel et alii. Para uma história antropológica. Lisboa, Ed. 70. p. 13-26.

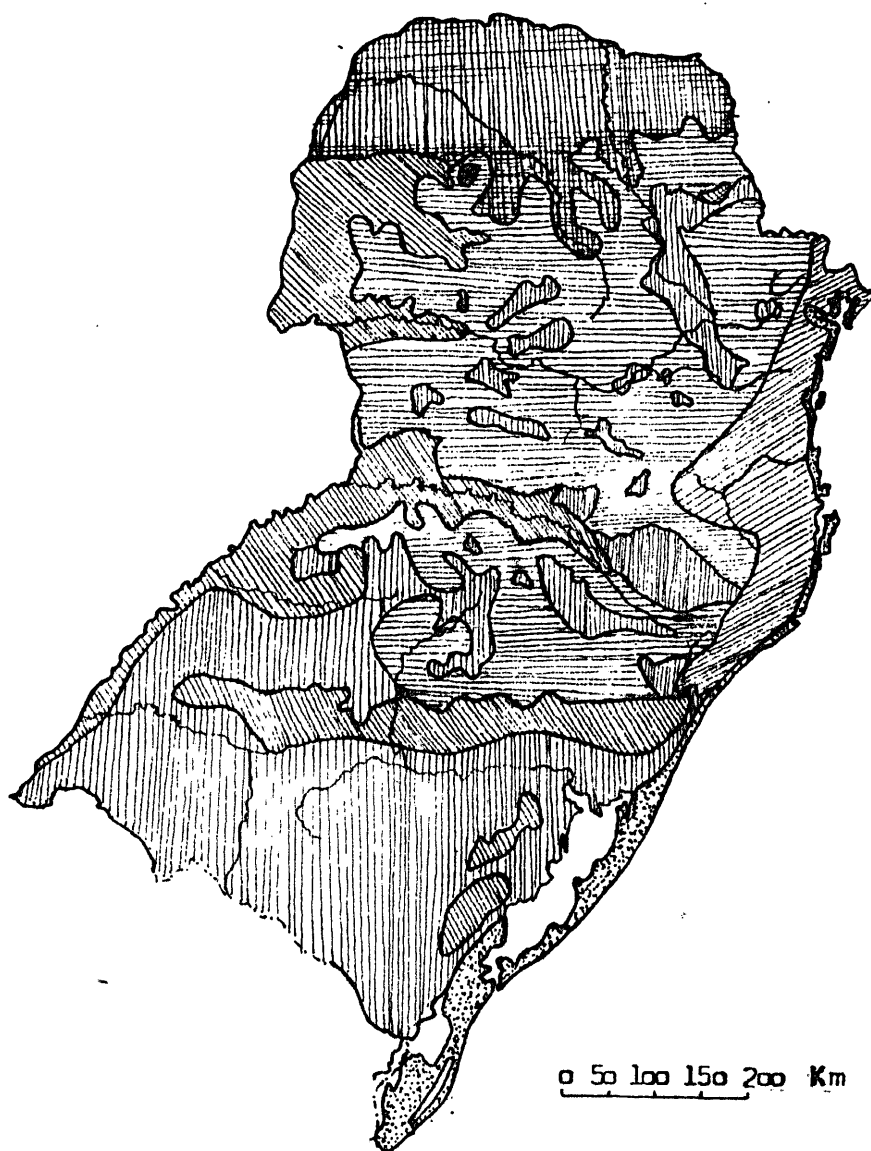
VARA, Alfredo.








- 1985 - Corrientes en el mundo guaraní. In: Todo es historia. Buenos Aires, Ed. Emilio Perina, (3):3-34.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo.

- 1986 - Araweté: Os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

ESBOÇO DA VEGETAÇÃO - REGIÃO SUL



-  Floresta Perenifólia Higrófila Costeira
-  Floresta Subcaducifólia Tropical
-  Floresta Subcaducifólia Subtropical
-  Floresta Subcaducifólia Subtropical com Araucária Augustifólia
-  Cerrado
-  Campo
-  Vegetação Litorânea

obs: os limites esquematizados não devem ser considerados de forma tão precisa, mas somente como aproximações.

Figura 1 - Distribuição da vegetação na Região Sul do Brasil (FIBGE, 1977:107).

PROVÍNCIAS ZOOGEOGRÁFICAS DA AMÉRICA DO SUL

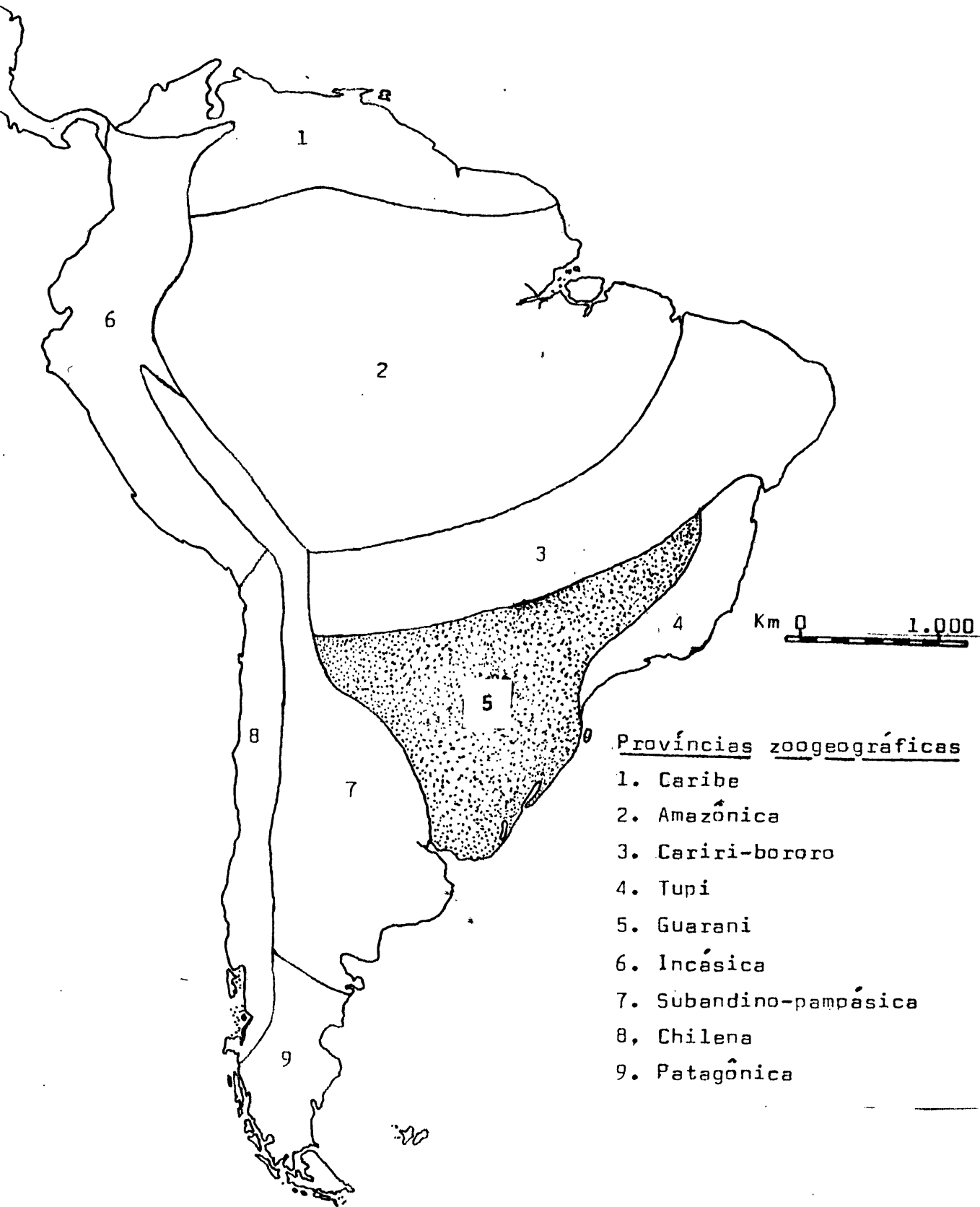


Figura 2 - Distribuição faunística na América do Sul, com destaque da Província Guarani (LEITÃO, 1980:421).