**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
USP**

JOSÉ ROBERTO DE ANDRADE

ALMA, VALOR, PINGA E ENUNCIAÇÃO
abordagem semiótica do discurso guarani

Volume I

Análise

São Paulo
2000

JOSÉ ROBERTO DE ANDRADE

ALMA, VALOR, PINGA E ENUNCIÇÃO

abordagem semiótica do discurso guarani

Volume I

Análise

Dissertação de Mestrado em Semiótica e Lingüística Geral apresentada, em 2000, ao Departamento de Lingüística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Waldemar Ferreira Netto.

São Paulo
2000

RESUMO

ANDRADE, José Roberto de. **Alma, Valor, Pinga e Enunciação: uma abordagem semiótica do discurso guarani**. Dissertação de Mestrado, orientada pelo professor Dr. Waldemar Ferreira Netto, e apresentada à FFLCH-USP, 2000.

Esta dissertação é constituída de dois volumes: i) um *corpus* em que estão transcritas e traduzidas as falas proferidas por cerca de quarenta índios guaranis durante uma reunião realizada em dezembro de 1996 na A. I. Ribeirão Silveira, localizada no município de São Sebastião, em São Paulo. O material é inédito e foi coletado por mim durante a pesquisa de campo. ii) uma análise de alguns aspectos do nível narrativo e do nível discursivo das falas, procurando relacioná-los à visão de mundo guarani, às concepções que esse grupo tem de alma e discurso. Analisa-se: a projeção da categoria de pessoa — utilização dos pronomes pessoais e designativos de parentesco — procurando explicitar os efeitos de sentido que dela decorrem. Aborda-se o valor para mostrar como os objetos que circulam entre os sujeitos — o palmito, a pinga, etc. — vão sendo enquadrados em categorias diferentes à medida que a reunião vai transcorrendo, e como as falas se relacionam umas às outras para formar uma “teia discursiva”. Num capítulo dedicado às bebidas alcoólicas trata-se da temática mítica e da tradição da “cauinagem” entre os grupos tupi-guaranis.

Palavras-chave: guarani, semiótica, discurso, lingüística, enunciação

ABSTRACT

ANDRADE, José Roberto de. **Soul, Value, Pinga and Enunciation: a semiotic approach to speech Guarani**. Master Thesis, supervised by Professor Dr. Waldemar Ferreira Netto and submitted to FFLCH-USP, 2000.

This dissertation consists of two volumes: i) a *corpus* in which they are transcribed and translated the speeches made by some forty Guarani Indians during a meeting in December 1996 in A. I. Ribeirão Silveira, located in São Sebastião, São Paulo. The material is unpublished and was collected by me during the fieldwork. ii) an analysis of some aspects of the narrative level and the level of discursive statements, trying to relate them to the worldview Guarani, the conceptions that group have soul and speech. It is analyzed: the projection of the category of person - use of personal pronouns and kinship designative - trying to explain the meaning effects that flow from it. Discusses the value to show how objects moving between the subjects - the palm, the drip, etc.. — Are being grouped in different categories as the meeting goes elapsed, and how the lines relate to each other to form a "web discourse". In a chapter devoted to alcoholic beverages it is the mythic themes and the tradition of "cauinagem" among the Tupi-Guarani groups.

Keywords: guarani, semiotic, speech, linguistics, enunciation

Sumário

Volume I

Agradecimentos	9
Introdução.....	10
1. Escolha do <i>corpus</i>	26
2. Reunião e contextualização.....	28
3. Teoria e análise	34
4. Guaraní ou guaranis	38
 Cápítulo I. Sociedade de palavra e de alma	 42
 Cápítulo II. Uma questão de valor	 58
 Cápítulo III. Pinga, uma questão de alma	 152
1. Imagem que os <i>juruas</i> fazem dos guaranis	161
2. Costumes não assimilados	171
3. As brigas decorrentes da bebedeira.....	180
 Cápítulo IV. Alma e enunciação	 194
1. Papéis sociais e história.....	213
2. Suavização das críticas.....	234
3. Funai <i>kuéry</i>	251
4. Quando o conflito ressurge	254
5. E40 e a remissão do dizer	260
 Bibliografia	 278
Notas à Introdução	284
Notas do Cápítulo I.....	286
Notas do Cápítulo 2	293
Notas do Cápítulo 3	302
Notas do Cápítulo 4	306

Volume II

Introdução ao Volume II	iv-xxi
--------------------------------------	--------

Fita 1

Lado A

E1	2
----------	---

Lado B

E1 ((continuação))	27
E2	29
E1 (2 ^a)	30
E2 (2 ^a)	31
E3	32
E1 (3 ^a)	37
E4	38
E1 (4 ^a)	46
E5	47
E1 (5 ^a)	47
E6	48
E4 (2 ^a)	48
E4 (3 ^a)	48
E4 (4 ^a)	50
E1 (6 ^a)	50

<u>Notas</u>	51
--------------------	----

Fita 2

Lado A

E7	61
E1 (7 ^a)	70
E8	71
E9	72
E1 (8 ^a)	75
E10	76
E11	76
E12	79
E13	80
E1 (9 ^a)	83

E14.....	83
E15.....	83
E16.....	84
E17.....	84
E1 (10 ^a).....	87
E5 (2 ^a).....	88
E18.....	88

Lado B

E19.....	90
E20.....	90
E21.....	93
E22.....	97
E23.....	97
E5 (3 ^a).....	97
E24.....	97
E1 (11 ^a).....	104
E25.....	104
E26.....	105
E27.....	105
E28.....	105
E29.....	105
E30.....	107
E31.....	107

<u>Notas</u>	110
--------------------	-----

Fita 3

Lado A

E31 ((continuação))	117
E1 (12 ^a).....	118
E32.....	118
E1 (13 ^a).....	118
E33.....	123
E5 (4 ^a).....	129
E34.....	132
E2(3 ^a).....	140
E2 (4 ^a).....	143

Lado B

E2 (4 ^a) ((continuação))	145
E5 (5 ^a)	146
E5 (6 ^a)	147
E5 (7 ^a)	147
E1 (14 ^a)	159
E5 (8 ^a)	159
E1 (15 ^a)	160
E1 (16 ^a)	160
E1 (17 ^a)	161
E23 (2 ^a)	161
E13 (2 ^a)	161
E36	162
E13 (3 ^a)	162
E13 (4 ^a)	162
E13 (5 ^a)	162
E13 (6 ^a)	163
E13 (7 ^a)	163
E37	165
E38	168
E39	168
E40	168
E13 (8 ^a)	168
E13 (9 ^a)	168
<u>Notas</u>	174

Fita 4

Lado A

E40 ((continuação))	180
E1 (18 ^a)	194
E1 (19 ^a)	195
<u>Notas</u>	206

Agradecimentos

Entre todos aqueles que colaboraram para a realização deste trabalho, agradeço a:

Jijoko, dona Jandira, Sebastião, Kambá, Zé Duda e todos os guaranis que me acolheram sempre com gentileza e me permitiram conhecer, entre tantas outras coisas, sua língua, sua maneira de pensar e sua paciência.

Celina, minha esposa, que soube ser paciente comigo.

professor Waldemar, que me apresentou aos guaranis de Ribeirão Silveira e orientou a elaboração deste trabalho.

Ricardo Jensen de Oliveira, que, além das valiosas sugestões, leu e releu repetidas vezes os originais, corrigindo os erros que pareciam reproduzir-se por geração espontânea, cujos vestígios ainda devem estar se espalhando.

Kilza Setti, que me fez conhecer os guaranis da cidade de São Paulo e — talvez não imagine — soube me incentivar nos momentos em que eu estava para desistir.

Introdução

“Na verdade, não existe teoria que não seja um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia” (Valéry, 1991, p. 204).

Na frase acima, Valéry não menciona projetos de pesquisa ou teses de mestrado. Parece-me, entretanto, que o seu conteúdo pode ser estendido a todos os objetos construídos em algum momento de nossa própria trajetória. Não importa se os produtos de nosso labor são romances, peças de teatro, dissertações de mestrado ou projetos de pesquisa: eles serão sempre “um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia”. Pensando nisso, decidi, correndo o risco de parecer enfadonho e pouco objetivo, revelar alguns trechos do negativo em que está gravada minha trajetória em busca de um objeto de estudo que, à medida que o tempo correu, foi se tornando cada vez mais sujeito, ainda de estudo, mas cada vez mais interferente em minha maneira de pensar o mundo e encaminhar o meu próprio trabalho.

Ao ingressar no curso de mestrado, pensava que poderia abraçar o mundo, qualquer que fosse seu tamanho. O mundo, no meu caso, eram as narrativas míticas guaranis. Não por acaso, o título que propus para minha pesquisa foi “Análise semiótica de narrativas míticas guaranis”. É bem verdade que impus dois limites a esse imenso universo. Um espacial: as narrativas teriam de ser recolhidas entre os guaranis¹ da Área Indígena Guarani de Ribeirão Silveira, localizada no município de São Sebastião, em São Paulo. Outro temporal: as narrativas deveriam ser gravadas durante o tempo que eu ficasse na área.

Esses dois limites, porém, não foram suficientes para diminuir o mundo nem as dificuldades para conhecê-lo.

Em outubro de 1994, fui apresentado aos guaranis pelo professor Waldemar Ferreira Netto, amigo antigo dos guaranis de Ribeirão Silveira e profundo conhecedor da cultura e da língua guarani. Expliquei minhas intenções, fiz alguns contatos e, numa curta estada de três dias, consegui gravar minha primeira fita e aprender algumas palavras que me foram pacientemente ensinadas e, meio desajeitadamente, arriscava-me a balbuciar.

Na segunda visita, de quinze dias, em janeiro de 1995, tive oportunidade de aprofundar alguns contatos e de gravar alguns *porais*, cantos entoados nas cerimônias diárias, também denominadas *porais*, e toda uma cerimônia anual em que o pajé atribui nome às crianças, designada *nhemongarai* ou *ykarai*.

Em julho do mesmo ano, estive na área novamente. Durante vinte dias, pude gravar alguns *porais* e uma das reuniões, *aty guaxu*, que se fazem semanalmente para discutir os mais diversos assuntos. Em dezembro de 1995 e janeiro de 1996, durante os cerca de trinta dias que fiquei na área, registrei um *nhemongarai*, vários *porais*, duas reuniões e algumas histórias contadas a meu pedido por um pajé. Em julho de 1996, numa curta estada de cinco dias, nada gravei.

Voltei à área em janeiro de 1997 e fiquei por trinta dias. Gravei vários *porais*, uma reunião, algumas conversas informais e dois dos três *nhemongarais*. As três cerimônias de batismo em janeiro de 1997 deveram-se ao fato de haver, dentro A. I. Ribeirão Silveira, três casas de reza em localidades diferentes. A possibilidade de divisão de uma área em vários núcleos religiosos já havia sido apontada por Schaden no cap. III do seu consagrado *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Segundo o antropólogo, o único centro de uma aldeia é a “*oy guatsu*” — *opy*, *opy guaxu* ou *oo guaxu* para os guaranis de Ribeirão Silveira

—, pois é para esse espaço que convergem as atividades sociais e religiosas. Em aldeias maiores, esse centro pode se decompor em tantos outros núcleos básicos quantos forem os chefes religiosos. Na A. I. Ribeirão Silveira, há vários anos vivem dois líderes religiosos e as atividades mais importantes sempre ocorreram numa mesma *opy*. Só recentemente — 1997 —, um deles sentiu necessidade de construir sua própria casa de rezas (a terceira) e realizar o *nhemongarai*. A existência de mais uma *opy*, além das duas construídas pelos chefes religiosos, está relacionada à presença de uma família vinda recentemente — 1995 — do Espírito Santo. Como em quase todas as famílias guaranis, seus membros fazem das obrigações religiosas sua principal atividade. O grupo oriundo do Espírito Santo se estabeleceu num espaço distante, cerca de quarenta minutos de caminhada pela mata, dos dois outros núcleos religiosos, por isso construiu uma *opy* para celebrar os *porais* diários e o *nhemongarai* anual. Este constitui a cerimônia mais importante de todas,² e, apesar de todos os guaranis possuírem inclinação religiosa, poucos são considerados aptos para presidi-la; por isso a família capixaba sempre solicitou a presença da mais antiga das outras duas lideranças religiosas para fazê-lo.

Depois de janeiro de 1997, visitei a área em seis ou sete ocasiões, em estadas que variaram de um a quinze dias, e nada gravei.

Ao fim de todas essas visitas, eu tinha em mãos aproximadamente sessenta horas de gravações e vários cadernos preenchidos com palavras e expressões que fui aprendendo; material suficiente para encher de texto centenas de páginas. E foi o que comecei fazer. As leituras que já havia realizado (Schaden, Ferreira Netto, Nimuendaju, Cadogan, Inês Ladeira) ensinaram-me que, se eu quisesse ter acesso às narrativas míticas, deveria centrar minhas atenções nos discursos proferidos durante as cerimônias diárias — os *porais* — e

nas cerimônias anuais — os *nhemongarais* —, já que é nessas ocasiões que as narrativas míticas ganham espaço.

Transcrevi alguns trechos das falas dos participantes dos *porais* e de um dos *nhemongarais* que havia gravado e logo percebi que precisaria de ajuda. Recorrendo a manuais de fonética e fonologia, dicionários e gramáticas da língua guarani, consegui resolver alguns dos problemas que as transcrições me impunham. No entanto, além de muitas dúvidas a respeito do significado das palavras e expressões que os dicionários existentes não traziam, sobraram vários problemas com a qualidade das gravações:

— as primeiras gravações foram feitas sem microfone. Quem já fez trabalho de campo sabe como é importante ter um microfone para melhorar a qualidade de captação da voz;

— os guaranis, quando falam durante as cerimônias e reuniões, têm o hábito de andar de um lado para outro da *opy*. Como eu sempre permanecia fixo em algum canto e o falante, ao se deslocar, afastava-se da fonte de captação, há trechos inteiros das fitas em que o volume da voz é extremamente baixo;

— em alguns momentos, há muito ruído de fundo: crianças chorando, cães latindo, carros e motos passando e objetos sendo remexidos;

— habitualmente os guaranis falam baixo, por isso não foram poucas as vezes em que, durante as gravações, os meus ouvidos, acostumados ao alto volume das conversas paulistanas, não conseguiam captar a presença das ondas sonoras. E, se eu não conseguia ouvir, os gravadores não foram menos surdos do que eu.

Esses problemas exigiam a presença de alguém com conhecimento dos conteúdos dos discursos e o ouvido habituado à fala guarani. A relativa facilidade para realizar as gravações me fez pensar que essas barreiras seriam logo deixadas para trás, pois

encontraria quem se dispusesse a me ajudar. Em julho de 1995 e em janeiro de 1996, durante as visitas que fiz à área, conversei com alguns guaranis sobre a possibilidade de me auxiliarem nas transcrições que já estava fazendo. Eles até foram simpáticos às minhas solicitações, no entanto quase nunca se dispuseram a ficar ao meu lado por mais de vinte minutos. Em geral, havia sempre algo muito mais interessante ou importante a fazer: caçar, roçar algum trecho de mata, semear milho, coletar palmito ou taquara, cuidar dos afazeres da casa, jogar bola, nadar, visitar alguém ou simplesmente dormir. No que diz respeito aos significados de algumas palavras e expressões, a resposta era, com algumas variações, quase sempre a mesma: “Ah, isso é da reza e eu não sei”.

“Ser da reza” não significa somente fazer parte dos “hinos sagrados”. Nos parágrafos anteriores me referi a *porais* como “cantos” e “cerimônia religiosa”, pois assim os guaranis também o fazem. No entanto, *porai* é muito mais uma designação de todo um ritual — incluía-se aí o *nhemongarai* — do que simplesmente um canto. Há *porais* — as cerimônias — em que os *oporaiva’e* (um dos vários termos que os guaranis usam para nomear os que possuem contato com os deuses; poderia ser traduzido por “os que têm e/ou são e/ou participam dos *porais*”) somente entoam seus cantos; o mais comum, porém, é que nessas ocasiões, ocorram — muitas vezes simultaneamente — sessões de cura e/ou discursos com as mais diversas finalidades.³ Quando os guaranis dizem “Isso é da reza e eu não sei”, não estão se recusando a explicar palavras presentes nos cantos propriamente ditos, mas qualquer palavra que tenha sido pronunciada numa dessas cerimônias e esteja relacionada ao universo mítico-religioso.

Inicialmente, atribuí essa resistência à dificuldade que os guaranis tinham de entender o que eu queria e ao fato de a transcrição ser uma atividade profundamente irritante para eles; muitas vezes, se dispunham a ouvir a fita inteira e, até, a fazer alguns

comentários curtos a respeito dos conteúdos, mas, quando se tratava de passar a fala para o papel, era impossível não perceber a inquietação demonstrada. Passei, então, a fazer perguntas indiretas para tentar esclarecer um ou outro significado; poucas vezes obtive sucesso.

As leituras que vinha realizando e as conversas que fui mantendo com outros pesquisadores que já trabalhavam havia bastante tempo com os guaranis me indicaram outras possibilidades para compreender as barreiras impostas a minha sede de perguntas e respostas.

Os guaranis não fizeram objeção à minha presença na área e poucas vezes impediram a utilização do gravador para registrar as reuniões ou as cerimônias religiosas. No entanto, a maneira como escolhi para realizar minha pesquisa foi determinante nas negativas de informações. Eu me agregava à família de algum morador da área, em geral à de Samuel Bento Jijoko, considerado uma das lideranças político-religiosas mais importantes entre os guaranis do litoral brasileiro e das aldeias do estado de São Paulo. Chegando à aldeia, armava uma barraca ao lado da casa, ou uma rede dentro dela, e procurava participar das atividades diárias: cortar lenha, roçar, coletar palmito e taquara, plantar bananas, caçar, rezar, dançar, fumar cachimbo. Como eu comia com a família, fumava o seu fumo e tomava o seu mate, procurava levar alguns mantimentos para contribuir com as despesas da casa; mais tarde, por solicitação das pessoas que me hospedavam, passei a levar só fumo e mate — produtos consumidos em quantidade, mas mais caros no litoral — e a contribuir com algum dinheiro para que a família pudesse comprar o que necessitasse: a mistura para o almoço, um fogão a gás ou um rádio-gravador. Consegui, com esse expediente, alguma simpatia: eu não era somente mais um *jurua* (leia-se /*djuruá*/) — termo que eles usam para designar os não-índios e que doravante passarei a utilizar com a mesma

finalidade — presunçoso e perguntador, mas alguém que participava e via com respeito suas atividades cotidianas. Essa minha maneira meio malinowskiana de realizar a pesquisa de campo não foi, porém, suficiente para apagar a imagem do “*jurua* interessado em alguma coisa”: a barraca, a rede, o caderno de anotações e, principalmente, as perguntas e o uso constante do gravador eram os ingredientes que provocavam o distanciamento e garantiam que eu fosse classificado como mais um interessado em se beneficiar com o convívio. Não foram poucas as vezes em que o fluxo de perguntas foi invertido: em várias ocasiões tive de me explicar em público, durante as reuniões semanais. E, se eu era alguém que tentava tirar proveito da convivência, nada mais justo do que os guaranis esperassem para verificar se eu mereceria sua confiança e o que eu ofereceria em troca.

Sabia que as minhas escolhas no campo garantiam o distanciamento, mas não eram os únicos elementos que o produziam. Algumas leituras que havia feito forneceram-me pistas para compreender melhor a situação. Nimuendaju e Cadogan, por exemplo, viveram anos entre os guaranis e, apesar de terem tido muito mais sucesso do que eu, não tiveram menos dificuldades. O primeiro viveu dois anos como um guarani entre os guaranis e fixou duas narrativas. O segundo publicou *Ayvu Rapyta*, um conjunto de textos míticos que os guaranis do Paraguai lhe narraram, depois de aproximadamente dez anos de convivência; e não foram poucos os percalços. Alguns sugeriram a Cadogan que os textos míticos faziam parte de uma categoria de narrativas que deveria ser dada somente aos iniciados. Diz ele:

“Los anales religiosos de los Mbyá — y en ésto se asemejan a los de los Apapokúva, según Nimuendaju — pueden dividirse en dos categorías: las comunes, asequibles a todo el que quiera dedicarse a recopilarlos, y los sagrados, llamados Ñe’ẽ o Ayvu Porã

Tenonde, las primeras palabras hermosas, divulgadas éstas únicamente entre miembros de las tribus y a los que gozan de la plena confianza de los Indígenas. Debo agregar que son comprensibles únicamente a quienes se hayan impuesto la tarea de aprender la lengua mbyá-guaraní; y las dificultades que deven vencerse para obtener datos fidedignos referentes a éstos últimos son grandes (...)” (1959, p. 8).

Tão grandes eram as dificuldades para obter informações sobre as práticas e concepções religiosas dos guaranis, que, mesmo depois de anos de convivência e de estudos, Cadogan deparou-se com uma situação inusitada:

“[acompanhando] al Profesor Dr. Egon Schaden al tapýi del Cacique Pablo Vera; y en una conversación referente a la couvade el Cacique, espontáneamente, le reveló al amigo datos referentes al alma recién encarnada que yo, con muchos años dedicados al estudio del tema, ignoraba totalmente!” (1959, p. 11).

Além de Cadogan e Nimuendaju, encontrei autores mais recentes que relatavam dificuldades no contato e no registro de informações.

Márcio Silva, no texto “Educação e linguagem segundo os guarani-mbyá”, afirma que obteve mais sucesso quando deixou de perguntar e passou a “não mais fazer trabalho lingüístico de campo”. Depois das primeiras visitas à aldeia guarani Tekoa Porã, localizada no Espírito Santo, diz:

“não voltei a procurá-los para tentar encontrar novos dados que pudessem diminuir a quantidade grande de ‘buracos’ no *corpus* coletado durante as viagens anteriores, nem tinha em mente qualquer questão lingüística ou tupinológica específica. Tudo o que procurei fazer (...) foi ficar à toa, e aproveitar o tempo para praticar o guarani. [Só assim] pareceu óbvio para eles que eu estava mesmo com vontade de conhecer aquela língua” (1983, p. 144).

Marilda C. Cavalcanti, no texto “Interação guarani/não-guarani: etnocentrismo naturalizado na questão do silêncio inter-turnos”, preocupa-se em mostrar as dificuldades de comunicação existentes entre um grupo de pesquisadores da Unicamp envolvidos em um projeto de educação indígena e os guaranis da aldeia de Barragem, em São Paulo. Depois de aproximadamente dois anos de contatos e de estudos, ela escreve:

“Uma destas questões, por exemplo, é o tempo relacionado às datas que marcamos para aulas e reuniões. Parece ser sempre uma eterna espera. E para nós isso, assim como o silêncio, representava, no início, pouco caso e, às vezes, até levava a interpretações errôneas. Na verdade já não marcamos mais hora, marcamos o dia e mesmo assim pode ser que as atividades não aconteçam. Hoje nossas idas à aldeia são pautadas pela tranquilidade em relação ao resultado: a ocorrência ou não de uma reunião ou aula, a espera

inevitável pela chegada ou pelo agrupamento dos jovens, o trabalho pedagógico realizado até que eles sinalizem cansaço” (1991, p. 106).

Em sua tese de doutoramento, *Os índios e a alfabetização: aspectos da educação escolar entre os Guaraní de Ribeirão Silveira*, o professor Waldemar Ferreira Netto narra os seus encontros com os guaranis de Ribeirão Silveira:

“Para eles, eu oscilava entre dois pólos, do amigo ao inimigo, quando esse caminho se tornava mais curto pela bebedeira da pinga branca que lhes embaçava a fome e o pensamento. Nesse momento, como inimigo, eu era severamente criticado em português, mas, como amigo que precisava aprender a língua e a maneira de ser do grupo, recebia as palavras que me eram ditas lenta e cuidadosamente. A hostilidade no convívio, nessas horas, diluía-se, entretanto, na participação mútua dos segredos, oferecidos em confiança. A língua, objeto inicial da pesquisa, ia sendo oferecida aos poucos, em todas as situações: das falas corriqueiras do dia claro aos mistérios noturnos de todas as origens” (1994, p. 112).

Esses relatos me permitiram concluir o que — para mim e para todo pesquisador que mantém contato com sujeitos de qualquer etnia — deveria ser um truísmo: i) os interessados em conhecer o universo guarani deveriam levar em consideração que o

estabelecimento de uma relação de confiança entre o pesquisador e o grupo não é suficiente para apagar a desconfiança adquirida durante anos de convívio com a sociedade *jurua*; ii) as informações só seriam dadas quando os guaranis sentissem vontade; iii) há certas informações que só devem ser dadas aos iniciados; iv) o conhecimento da língua — expressão e, principalmente, conteúdo — não pode se dar senão aos poucos, no cotidiano.

As leituras também sugeriram-me a possibilidade de que, em alguns momentos, eu pudesse estar sendo enquadrado num estágio próprio de um adolescente, ou de uma criança que deveria passar por todo um ritual de aprendizado. Essa hipótese foi reforçada pela leitura do texto de Anthony Seeger *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. No primeiro capítulo, há um trecho que explicita de forma belíssima a maneira como foi “criado pelos Suyá”:

“Retrospectivamente, dou-me conta de que, de certa forma, fui criado pelos Suyá. Quando lá chegamos pela primeira vez, trataram-me como uma criança — o que eu era, já que não sabia falar ou ver como eles viam. Levei meses, por exemplo, para ver a sombra ou as ondulações de um peixe rápido na água e para atirar com presteza para atingi-lo com a flecha. Não sabia distinguir os sons que os Suyá ouviam, pois não os entendia e sequer os conhecia. No início, não me deixaram fora de vista. Nunca saí sozinho numa canoa e nunca vaguei desacompanhado pela floresta, embora caminhasse pelas roças. Aprendi a pisar exatamente onde eles pisavam para evitar pôr os pés em espinhos, arraias e formigueiros, e aprendi lentamente onde era bom pescar e

como fazê-lo. Não compensava para os adultos despender seu tempo me ensinando, e por isso me mandavam sair com os meninos que sabiam mais do que eu” (1980, p. 34).

Embora os *suyás* sejam, segundo a classificação proposta por Aryon Rodrigues (1986), um grupo da família linguística *jê*, com características bastante diversas dos grupos pertencentes à família *tupi-guarani*, em determinados momentos, as atitudes dos *guaranis* de Ribeirão Silveira pareceram-se muito com as narradas por Seeger em seu texto.

Como os *suyás* com Seeger, os *guaranis* também tiveram muito cuidado comigo e me trataram como um adolescente quando tentavam encaminhar meus passos em direção ao conhecimento que eu buscava. Poucas foram as vezes em que rasguei meu corpo em espinhos — já que era sempre avisado antecipadamente de sua presença — e, ao roçar um trecho de mata, uma capoeira ou uma plantação de banana, nunca encontrei uma jararaca, muito embora elas existissem e as pessoas aparecessem com alguma para me mostrar, já com a cabeça devidamente esmagada. Também não foram poucas as ocasiões em que o *pajé* aspergiu fumaça sobre a minha cabeça, com a intenção de amenizar alguma situação de desconforto orgânico. No que diz respeito ao aprendizado, sempre me foi sugerido — verbalmente ou não — que participasse das atividades realizadas pelos adolescentes, como se eu fizesse parte dessa categoria de homens que aspira a um conhecimento que só os *xeramoĩ* (termo que usam para os homens mais velhos e, portanto, conhecedores da tradição) possuem: ficavam contentes quando eu pegava o cachimbo e acompanhava os jovens, dando três voltas em torno da casa para enfumaçá-la, ou quando me colocava junto aos jovens para —desajeitadamente — dançar *xondaro* (dança que é realizada antes ou depois dos *porais* e tem como objetivo demonstrar a força e a destreza do corpo), ou

pegava o *mbaraka-mirĩ* (chocalho feito de cabaça) para acompanhar o pajé durante a reza. Várias foram as vezes em que me perguntaram se eu já havia recebido um chamado divino através do sonho e que me chamavam, em tom de brincadeira, de *yvyra'ija*, termo utilizado, principalmente, para designar aqueles que tencionam obter os conhecimentos próprios dos líderes espirituais.

Se as leituras fizeram-me compreender que minha atividade na área não garantia confiança suficiente para que os guaranis me revelassem os significados das “palabras hermosas” e se os relatos de pesquisadores que viveram experiências similares à minha não me faziam sentir mais um cascudo fora d’água, eu ainda tinha um problema, que me deixava desesperado, para resolver: fazer análise semiótica de narrativas míticas guaranis significa ter as narrativas míticas guaranis para analisar. Eu precisava fixar o texto, pois sem isso não existiria análise.

Procurei, então, estabelecer contato com os habitantes das duas áreas guaranis localizadas no município de São Paulo, a de Barragem, em Parelheiros, zona sul da cidade, e a do Jaraguá, na zona oeste, em busca do auxílio que não obtive em Ribeirão Silveira.

A oportunidade de visitar essas duas áreas apareceu em outubro de 1996. Kilza Setti, compositora, professora e pesquisadora com excelentes trabalhos publicados sobre a expressão musical indígena e caiçara, apresentou-me aos guaranis da A. I. de Barragem e da A. I. do Jaraguá. Na Barragem — talvez por não ter me empenhado muito — não encontrei quem se dispusesse a me ajudar. No Jaraguá, no entanto, dona Jandira, liderança da área desde a morte, em 1991, de seu marido, Joaquim, mostrou interesse em me ensinar guarani. Dona Jandira viveu até os doze anos em Mongaguá. Casada, passou a morar em São Paulo, primeiro nas regiões de Santo Amaro e depois na área do Jaraguá, demarcada em 1987. Ela já havia trabalhado, em conjunto com os filhos, com um grupo de

antropólogos e linguistas, e estava mesmo procurando alguém que estivesse disposto a estudar a língua. Tratei o preço e passei a fazer uma ou duas visitas semanais, dependendo da disponibilidade de tempo, minha e de minha professora. As aulas que se seguiram e se seguem até hoje não podem ser entendidas no mesmo sentido em que se tomam as tradicionais aulas de colégio. Comentando as minhas visitas com o professor Waldemar Ferreira Netto, cheguei a dizer que não tinham um padrão, ao que ele imediatamente chamou minha atenção para algo que eu já sabia, mas não tinha percebido: “Tem sim, só que é um padrão guarani”. Com algumas modificações, uma vez que a dinâmica da relação não era a mesma, o que acontecera em Ribeirão Silveira estava ocorrendo no Jaraguá. Para se ter uma idéia do padrão guarani a que o professor Waldemar se referia, relato resumidamente os acontecimentos: quando visito a área ou quando sou visitado, minha professora narra trechos de sua vida pessoal, em guarani e em português, dá algumas informações a respeito da língua e da cultura guarani e, às vezes, auxilia-me na transcrição de algumas fitas gravadas. Não poucas vezes, as aulas foram substituídas por uma viagem de carro — quando eu ainda tinha um — até o posto médico para levar algum doente, por uma ida até um depósito de gás para trocar um bujão vazio, por uma conversa informal sobre os mais diversos assuntos — para pôr as “fofocas em dia” — ou por uma simples espera, enquanto minha professora tratava de problemas referentes à área e seus moradores. No caso das falas que traziam algum conteúdo religioso, encontrei resistência desde o começo; dona Jandira dava a resposta que eu já ouvira antes: “Ah, isso é da reza, eu não sei”.

Se as aulas no Jaraguá não me ajudaram a alcançar meu objetivo, elas produziram um bom número de fitas: 29 que cobrem o período de janeiro de 1996 a maio de 1997;

quinze gravadas entre janeiro de 1997 e março de 1998; e cinco gravadas em 25 de janeiro de 1998, durante o primeiro *nhemongarai* realizado na área.

Além das fitas, também pude, por um período curto, ter “aulas” com Sebastião, genro de dona Jandira, que passou a habitar a área do Jaraguá recentemente — final de 1997 —, onde exerce a função de líder religioso. Até então havia morado em várias aldeias de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro. Foi Sebastião quem, juntamente com seu tio José Fernandes, líder espiritual da aldeia de Barragem, atualmente também morando no Jaraguá, presidiu o primeiro *nhemongarai* realizado desde a chegada da família de dona Jandira à região. As aulas com Sebastião começaram no final de 1997, depois de alguma insistência de minha parte, e transcorreram até janeiro de 1998, mais ou menos como todas as outras com dona Jandira.

As aulas no Jaraguá produziram dois fatos bastante importantes que merecem ser relatados.

Começar a me relacionar com dona Jandira ajudou a estreitar relações com o sr. Gumercindo, ex-cacique da extinta aldeia de Mboi-Mirim (cf. Ladeira, 1988, pp. 35-36). Atualmente é um dos habitantes mais idosos de Ribeirão Silveira, e, até 1997, eu nunca havia conseguido estabelecer com ele uma conversa amigável que durasse mais de cinco ou seis minutos, conversa em que quase só eu falava. Em janeiro de 1997, visitei o sr. Gumercindo e contei-lhe que estava tomando aulas no Jaraguá e que uma casa de reza estava para ser construída. Imediatamente começou a perguntar sobre dona Jandira, sobre seus filhos, sobre as perspectivas de se construir a *opy*. Em comparação com os cinco minutos anteriores, a duração dessa conversa foi bastante longa, e o sr. Gumercindo ainda se dispôs a gravar uma fita para que eu guardasse comigo e mostrasse em outras áreas que porventura visitasse. São duas narrativas, uma em que o ex-cacique comenta os antigos

costumes guaranis e outra em que exorta as pessoas a viver bem e diz que lá, no Silveira, se reza pelas outras aldeias.

O outro fato ocorrido durante as minhas visitas ao Jaraguá envolveu a obra *Ayvu Rapyta*, de Cadogan. Em janeiro de 1996, antes de dona Jandira tornar-se minha professora, levei, por solicitação de um habitante de Ribeirão Silveira interessado em estudar espanhol, trechos do *Ayvu Rapyta* para que ele pudesse usar o guarani para ter acesso à língua espanhola. De início estranhou o fato de eu ter nas mãos um livro que narrasse histórias dos guaranis que só os guaranis deveriam saber. Estranhou, mas ficou com os textos e, em outra ocasião, mostrou-me uma fita que havia gravado com sua própria voz lendo um dos trechos do capítulo VIII, “Pa’i Rete Kuaray”. Segundo ele, várias pessoas haviam reconhecido, com necessidade de modificações para aproximar da versão corrente na área a fixada por Cadogan, as histórias que a sua voz narrava. Insisti para que comentasse essas modificações, mas ele não quis detalhá-las. Como eu ainda estava procurando um meio de obter informações mais precisas a respeito das narrativas míticas, esse acontecimento inspirou-me a levar alguns trechos da obra de Cadogan para o Jaraguá e ler para dona Jandira.⁴ Do único texto de conteúdo mítico-religioso que ela ouviu e comentou, pode-se dizer que reconheceu mais de 80%, as exceções ficam por conta de expressões próprias do guarani falado pelos grupos do Paraguai e de alguns conteúdos que se perderam ou ganharam outro plano de expressão que, no momento da leitura, nem eu nem ela conseguimos lembrar. Dos textos que envolviam o cotidiano da aldeia ou das relações humanas, ela reconheceu quase 100% dos dois que li. Algumas vezes, ao tentar corrigir minha horrível pronúncia, dona Jandira antecipava a frase inteira do texto de Cadogan, antes mesmo de eu tê-la lido.

1. Escolha do *corpus*

Talvez tardiamente, eu tenha decidido abandonar as tentativas para transpor as dificuldades e procurar um caminho alternativo para o estabelecimento do *corpus*. Os ventos que os guaranis mandavam indicavam um rumo diferente para minha caravela. Se existiam os conteúdos acessíveis a todos os que quisessem conhecê-los e os que eram restritos aos iniciados, e se eu não havia conseguido vencer as barreiras para tornar-me digno de ter acesso à alma guarani, deveria começar a pensar em alternativas. Uma decisão eu já havia tomado, o núcleo central do *corpus* a ser analisado teria de ser constituído por textos produzidos pelos guaranis de Ribeirão Silveira. Essa decisão foi tomada porque queria me manter minimamente fiel: i) à proposta inicial de meu projeto; ii) ao compromisso que penso ter assumido com os guaranis de Ribeirão Silveira.

O segundo motivo pode parecer insignificante, mesmo para os guaranis. Não seria difícil ouvir deles que eu estaria cumprindo minhas obrigações se simplesmente os visitasse e participasse de suas atividades cotidianas com mais frequência. No entanto, talvez ingenuamente, acredito que, ao me debruçar sobre seus discursos, posso produzir um trabalho útil para que outros *juruas* — que, como eu, mantêm contato com eles — encaminhem mais adequadamente suas relações com os habitantes daquela área.

Pensando na possibilidade de constituir um *corpus* que não fosse de narrativas míticas, comecei a ouvir e transcrever as outras fitas. As experiências anteriores mostraram-me que a fixação das falas gravadas fora dos contextos de reza era vista com mais simpatia pelos meus professores. Ainda que não prontamente, nas vezes em que

solicitei ajuda para transcrever trechos que envolviam histórias de vida ou conversas informais, sempre fui atendido.

Além dos *porais*, as reuniões eram as únicas ocasiões em que eu poderia encontrar material suficiente para a formação de um *corpus*. Além disso, os discursos proferidos durante as reuniões ganhavam legitimidade maior porque, como os realizados durante os *porais*, eram públicos, ditos para todo o grupo de pessoas presentes. Mesmo que, durante as reuniões e os *porais*, os guaranis soubessem que eu estava presente e gravando e, por isso, pudessem me incluir no grupo de interlocutores, ou me tomar como um interlocutor individualizado, as palavras proferidas durante essas ocasiões não se destinavam a contentar a curiosidade individual do pesquisador. Essa característica tem importância porque as falas produzidas a pedido do pesquisador sofrem determinadas coerções — das quais tratarei na Introdução ao Volume II — que justificam a escolha de mecanismos discursivos diferentes daqueles usados numa conversa entre guaranis. Como eu não estava interessado em analisar esses mecanismos específicos utilizados no contato com o pesquisador *jurua*, preferi dar mais atenção às reuniões.

De todas as que havia gravado, eu teria, por questões de tempo para fixar e traduzir o texto, de escolher uma que pudesse servir como núcleo central do *corpus*. Depois de alguma meditação, escolhi uma reunião ocorrida em dezembro de 1996.

Embora tenha sido mais simples conseguir ajuda para transcrever os discursos proferidos durante essa reunião, não foram poucos os obstáculos. Não vou tratar deles aqui. As questões — técnicas ou não — referentes ao processo de transcrição/tradução foram abordadas numa breve introdução que precede o *corpus*, que, para facilitar a consulta e o manuseio, optei por trazer num segundo volume intitulado “Transcrição e tradução”. Não tive coragem de chamá-lo “anexo” ou “apêndice”, pois qualquer uma dessas duas

designações emprestaria, no meu entender, um caráter acessório à transcrição. Característica que ela não tem. Foi só a partir dela que a análise pôde ser realizada e, levando-se em consideração o seu ineditismo, é também dela que podem surgir estudos mais relevantes do que o meu.

2. Reunião e contextualização

A escolha da reunião realizada em dezembro de 1996 se deu pelos seguintes motivos: importância do tema: o corte de palmito; as circunstâncias que envolveram o acontecimento: era a terceira reunião realizada a respeito do mesmo tema; presença maciça dos moradores da área.

Essa reunião, *aty guasu*, foi a terceira que se fez em dois meses para discutir o mesmo tema: o corte de palmito. Nela, diferentemente das anteriores, estavam presentes várias lideranças e grande parte dos habitantes da área. Todos os interessados em dar sua opinião a respeito do corte de palmito falaram, até mulheres, que, apesar terem o direito à voz nas decisões importantes e de — algumas — cortarem palmito, não costumam se pronunciar quando o tema envolve atividade predominantemente masculina. A presença maciça de moradores garante ao *corpus* representatividade suficiente para que as conclusões do trabalho possam ser estendidas a toda a comunidade.

A insistência em se tratar do assunto está, a meu ver, fundamentada nas seguintes circunstâncias:

i) O espaço que o palmito ocupa na economia guarani. O palmito, *jejy* para os guaranis, tem extrema importância econômica. O juçara, *Euterpe edulis*, é a principal

variedade coletada na área. Além de fornecer material para construção de casas e de servir como alimento, o palmito é um produto apreciadíssimo pelos *jurua*s e tem, por isso, valor de mercado relativamente alto e saída fácil nas cidades próximas e nas margens da rodovia Rio—Santos, onde os guaranis costumam expor os objetos que produzem ou coletam nas matas; há famílias inteiras que sobrevivem somente coletando palmito para vender aos *jurua*s.

ii) O corte que se discute é aquele que os guaranis fazem além dos limites da área demarcada no final da década de 80. Como não há plantio de mudas, a atividade depende dos ciclos de recuperação da própria mata nativa. Com o fim das árvores crescidas em suas terras, os guaranis são obrigados a adentrar as fazendas contíguas para buscá-las. Se, como disse no item anterior, há um grupo *jurua* que aprecia e consome o palmito cortado pelos guaranis, há outro que é contrário ao corte. São as autoridades encarregadas de garantir a preservação da serra do Mar — Polícia Florestal,⁵ por exemplo — e os fazendeiros que pressionam para que o corte pare.

iii) Na época da reunião, os guaranis estavam reivindicando a anexação de alguns hectares de terra contíguos à aldeia, demarcada no final da década de 80. Um trecho dessas terras já estava ocupado, havia vários anos, por famílias guaranis. Armando Peralta, suposto proprietário, movia uma ação de reintegração de posse contra os guaranis. Um dos argumentos usados para fundamentar o despejo era o de que os índios estavam, com o corte de palmito, destruindo a mata. Essas acusações garantiram a Armando Peralta o direito de colocar um portão na estrada que corta as terras reivindicadas e a área guarani, separando os dois terrenos. O portão veio acompanhado de uma guarita e de três jagunços, que controlavam o fluxo de carros e impediam o trânsito de guaranis para pescar ou coletar material necessário à confecção de artesanato.

iv) O chefe de posto da Funai, chamado Márcio, sentindo a pressão externa — ele próprio estava sendo acusado por Armando Peralta de trazer guaranis de outras regiões para ocupar suas terras —, solicitava o fim do corte de palmito e a execução de projetos que pudessem garantir a subsistência dos habitantes da área. Márcio pressionava as lideranças, que, por sua vez, tentavam encontrar uma solução para o problema.

O conhecimento dessas circunstâncias não é somente fruto da observação de campo. A importância do corte de palmito como meio de subsistência e a pressão de fazendeiros e de autoridades estão presentes em quase todas as falas reunião. As solicitações do chefe de posto e o conflito com Armando Peralta vão se delinear ao longo da discussão, quando os guaranis citam o nome deles ou reproduzem seus discursos.

Mesmo participando da reunião e conversando, depois, com um ou outro falante, não consegui atinar com o mecanismo que gerou a decisão final: parar de cortar palmito. Transcritas as falas, minhas dúvidas aumentaram; ficou-me a impressão, que não se desfez ainda, de que tudo fora antecipadamente decidido. A proposta inicial era de que todos falassem a favor ou contra, para que, no final, as lideranças tomassem sua decisão (p. 17; 334-346) [entenda-se página 17 da transcrição, da linha 344 à 346. Para saber a respeito das notações usadas na transcrição, cf. a Introdução ao Volume II]. A julgar pelas falas e mesmo pela “contagem de votos” feita por um dos participantes (p. 160; 938-944), a decisão teria de ser favorável à continuidade e não pelo fim do corte. Até nas considerações finais, E1, o cacique, demonstra certo constrangimento por ter de pedir que todos parem de ir à mata para cortar palmito. Reitera várias vezes que precisará tomar a decisão, mesmo contrariando a vontade da maioria (p. 195; 345-349). A pergunta que eu me fazia era: por que a insistência em discutir um tema sobre o qual já se havia antecipadamente tomado uma decisão?

No meu entender, três poderiam ser as respostas: i) precisava-se dar uma satisfação ao chefe de posto; ii) queria-se que todos tivessem conhecimento da decisão para, assim, ninguém mais alegar não saber da interdição; iii) necessitava-se consolidar a incipiente liderança de E1.

Contentar o chefe de posto certamente seria uma boa política, uma vez que na época ele havia conseguido que a prefeitura de São Sebastião mantivesse a doação de cestas básicas para as famílias guaranis que tivessem filhos. Como deixa claro um dos falantes, E11 (p. 78; 373-377), as doações se limitavam a “arroz ruinzinho”, “feijão durinho” e leite, mas não traziam quantidade suficiente de açúcar nem os outros produtos consumidos pelos guaranis: fumo, bolacha, sabão, etc. A ameaça de interromper o fluxo de ajuda poderia ser um dos motivos para a insistência em realizar a reunião. Corroboraria essa hipótese o fato de E1 afirmar em sua fala final que as lideranças iriam se reunir com o chefe de posto da Funai, para compor, no papel, os termos do acordo (p. 205; 565-568).

A etiqueta guarani não permitiria que o encontro fosse substituído por uma visita das lideranças à casa dos que cortam palmito para comunicar a decisão tomada nas outras duas ocasiões em que o tema foi discutido. A necessidade de todos conhecerem a decisão das lideranças seria, pois, um excelente motivo para convocar a reunião; mesmo que a “audição de todos” não significasse obediência imediata. É o que se pode inferir de alguns trechos da fala de E1:

*Ha'e gui "PEJU nhamba'eapo aguã
rã..." amonGUE OU... amonGUE
NDOUL... amonGUE jeJY re oo...*

*Então [quando digo] "VENHAM para
trabalharmos..." alGUNS VÊM...
alGUNS NÃO VÊM... alGUNS vão*

<i>amongue supermercado katy oo...</i>	<i>[tirar] palmito... alguns vão lá para o</i>
<i>amongue pirajopoi () vy rive oo...</i>	<i>supermercado... alguns simplesmente vão</i>
(p. 200; 451-455)	<i>() pescar...</i>

Como o próprio E1 reconhece, suas reiteradas convocações para o trabalho — “*PEJU nhamba’eapo aguã rã*” (VENHAM para trabalharmos) — não são atendidas pelos que ouvem. Uns não comparecem, alguns vão cortar palmito, outros vão ao supermercado e outros ainda vão pescar. O pedido não fere a individualidade do guarani; o que a fere é a obrigação de comparecer.⁶ Tive oportunidade de observar vários pedidos serem feitos, ajudas serem prometidas e não cumpridas, sem que isso ocasionasse problemas. Numa das pausas da reunião (entre a fala de E40 e a última intervenção de E1), destinou-se uma tarefa a cada um dos presentes. Incumbiram-me de acompanhar um grupo de dez pessoas para roçar um terreno e prepará-lo para o plantio. Como se a fala de E1 constituísse o trecho de uma peça a ser repetido: no dia seguinte, “*amongue ou*” (alguns vêm), “*amongue ndoui*” (alguns não vêm). Não sei se os demais foram pescar, fazer compras no mercado ou tirar palmito, mas sei que, durante os quatro dias que passamos roçando, o número de participantes foi diminuindo e, ao final, éramos três. O não-cumprimento das atribuições, embora tenha gerado algum descontentamento entre os que ficaram, não fez o trabalho parar nem acarretou sanções. Como não acarretaria no caso de alguém não cumprir a ordem de não cortar palmito:

<i>xee apenas ha’e rami... japytu’u ranhẽ...</i>	<i>eu penso assim... vamos parar por</i>
<i>ha’e gui... napendui ramo ma... pende</i>	<i>enquanto... e... se vocês não</i>
<i>jeupe ae avi... xe eỹ rã... xee ndaikuaavei</i>	<i>obedecerem... é para vocês mesmos</i>

<i>ma... Ha'e gui ju xeayvuve aguã</i>	<i>também... não será para mim... eu não</i>
<i>ndae'vevei ma... xee ndaikuaavei ma...</i>	<i>sei mais... Disso novamente para eu falar</i>
(p. 203; 513-518)	<i>mais não vai dar... eu não sei mais...</i>

Embora E1 deseje e solicite a interrupção da extração de palmito, se os participantes não derem atenção às suas palavras — “*napendui ramo ma...*” (se vocês não obedecerem) —, ele só poderá falar, ou melhor, não falar: “*Ha'e gui ju xeayvuve aguã ndae'vevei ma... xee ndaikuaavei ma...*” (Disso novamente para eu falar mais não vai dar... eu não sei mais...).⁷

Atender ou não ao pedido de uma liderança depende de vários fatores, entre eles da estratégia de convencimento empregada e do prestígio pessoal; daí a última resposta possível. E1, em pouco tempo, passou de liderança secundária a vice-cacique e, como ele próprio esclarece (p. 7; 124-128), poucos meses antes de dezembro de 1996, fora alçado pela comunidade ao posto de cacique, no lugar de E33, enteado de E40, antigo cacique e desde sempre liderança espiritual. A presença de várias lideranças que se manifestavam contrárias ao corte daria força à decisão de E1 e explicaria sua insistência em que todos estivessem presentes para ouvir os outros. Explicaria também a ordem e o conteúdo de algumas falas. Por exemplo, E1 faz reiteradas referências à atuação de E40 na luta pela demarcação da terra; além disso, um elogia o trabalho do outro. E1 também enaltece a atuação de E33 e E5 (outra importante liderança) e explicita seus vínculos familiares com este último. A decisão de E1 pelo fim do corte só é tomada depois da fala de E33, E5 e E40. Até esse ponto da reunião, ele ainda estava propenso a formalizar um acordo em que se estabeleceriam cotas semanais a cada palmiteiro. A sequência das falas e das decisões, no entanto, só poderia ser considerada como índice de que a reunião foi realizada para

fortalecer a liderança de E1 se se repetisse em outras ocasiões em que se discutem temas polêmicos como esse — será que é sempre a mesma sequência?. Também os elogios, como tento mostrar no último capítulo, podem não decorrer da necessidade de estabelecer alianças, mas de coerções da própria concepção que os guaranis têm do ato enunciativo.

3. Teoria e análise

Não é minha intenção responder às questões que formulei e/ou verificar se as respostas que esbocei são válidas. Embora eu as tenha levado em consideração e a análise forneça elementos que podem ajudar a esclarecê-las, responder às perguntas e confirmar as respostas dependeria de um conhecimento — que não possuo — mais profundo das relações de poder entre os guaranis e destes com os *juruas*. Referi-las tem como objetivo contextualizar minimamente o discurso guarani, sem o que talvez seja impossível compreender alguns dos aspectos analisados.

Minhas ambições são mais modestas, pois considero que minhas análises são muito mais indicações de caminhos possíveis do que um profundo reconhecimento de todos os aspectos da configuração discursiva das falas. Acredito até que, com algumas modificações, os três capítulos em que abordo os discursos proferidos durante a reunião — II, III e IV — poderiam ser considerados ensaios independentes. No Capítulo II, procuro mostrar como os objetos que circulam entre os sujeitos — o palmito, a pinga, etc. — vão sendo enquadrados em categorias diferentes à medida que a reunião vai transcorrendo, e como as falas se relacionam umas às outras para formar o que chamei de “teia discursiva”. No Capítulo III, tento relacionar as bebidas alcoólicas à temática mítica e à tradição da

“cauinagem” entre os grupos tupi-guaranis. No Capítulo IV, analiso a utilização dos pronomes pessoais e designativos de parentesco e os efeitos de sentido que dela decorrem. Todos esses “ensaios” estão relacionados ao Capítulo I, em que discuto as concepções que os guaranis têm de alma e discurso e tento mostrar que, apesar de fazer uso da escrita, o grupo guarani de Ribeirão Silveira poderia ser considerado como “sociedade oral”.

A necessidade de ultrapassar o nível da frase para buscar o sentido do texto fez-me escolher a teoria semiótica greimasiana para guiar meu olhar sobre o discurso guarani. Segundo Barros, a semiótica assume o texto como seu objeto de estudo, procurando “descrever e explicar o que o texto diz e como ele faz para dizer o que diz”. Na tentativa de “construir o sentido do texto, a semiótica concebe o seu plano de conteúdo sob a forma de um percurso gerativo” (1994, pp. 7-8).

A expressão “percurso gerativo”, segundo Greimas e Courtès, designa “a economia geral de uma teoria semiótica (ou apenas lingüística), vale dizer, a disposição de seus componentes uns com relação aos outros, e isso na perspectiva da geração, isto é, postulando que, podendo todo objeto semiótico ser definido segundo o modo de sua produção, os componentes que intervêm nesse processo se articulam uns com os outros de acordo com um ‘percurso’ que vai do mais simples ao mais complexo, do mais abstrato ao mais concreto” (s.d., p. 206).

O percurso gerativo tenta descrever como o discurso é organizado anteriormente à sua manifestação numa língua natural qualquer ou em um sistema semiótico não lingüístico. Por isso, diz respeito ao estudo do discurso no plano do conteúdo, que engloba as estruturas sêmio-narrativas e as estruturas discursivas.

Para que o sentido do texto possa ser apreendido, a semiótica estabelece, no percurso gerativo, três etapas, ou níveis de profundidade diferente: fundamental, narrativo e

discursivo. Cada um desses níveis de profundidade contém um subcomponente sintático e um semântico. As estruturas sêmio-narrativas englobam os níveis fundamental e narrativo; as estruturas discursivas estão mais próximas da manifestação textual, e organizam, “a partir da instância da enunciação, a colocação em discurso (ou discursivização) das estruturas narrativas” (Greimas & Courtès, s.d., p. 165).

Um esquema presente no *Dicionário de semiótica* de Greimas e Courtès dá uma idéia melhor desses três níveis:

PERCURSO GERATIVO			
	Componente sintático		Componente semântico
Estruturas sêmio-narrativas	nível profundo	SINTAXE FUNDAMENTAL	SEMÂNTICA FUNDAMENTAL
	nível de superfície	SINTAXE NARRATIVA DE SUPERFÍCIE	SEMÂNTICA NARRATIVA
Estruturas discursivas	SINTAXE DISCURSIVA Discursivização (actorialização, temporalização, espacialização)		SEMÂNTICA DISCURSIVA Tematização Figurativização

(Greimas & Courtès, s.d., p. 209)

Dos três níveis citados, a análise está fixada principalmente no nível narrativo e no nível discursivo. As razões para isso encontram-se no próprio *corpus*. Trata-se de um grupo de falas proferidas num contexto em que está instaurada a polêmica e, por isso, os enunciadores fazem uso de mecanismos para persuadir os enunciatários a crer em seu discurso. Para a semiótica, esses mecanismos de persuasão devem ser verificados nas projeções das categorias de pessoa, espaço e tempo — as *debreagens* e *embreagens* — e nas relações argumentativas entre enunciador e enunciatário, dois “desdobramentos do sujeito da enunciação que cumprem os papéis de destinador e destinatário do discurso” (Barros, 1994, p. 62). Esses mecanismos de projeção e as relações entre enunciador e enunciatário constituem o nível discursivo do percurso gerativo de sentido e são analisados no último capítulo.

Muito embora o *corpus* tenha importância pela sua configuração discursiva, a análise da instância narrativa — principalmente dos sujeitos e dos objetos que compõem os programas narrativos e dos percursos de destinadores *juruas* e destinatários guaranis que estruturam as narrativas presentes nas falas individuais — pode fornecer pistas para se compreender melhor o nível discursivo.

Por exemplo, o palmito que se menciona nas falas é sempre um objeto que vai proporcionar àqueles que o possuem a possibilidade de obter outros objetos. A descrição dos programas narrativos e de sua hierarquia pode explicitar os verdadeiros valores investidos no objeto *jejy* e mostrar como entender melhor a figurativização do nível discursivo. É o que tento realizar no Capítulo II, em que procuro mostrar, com a análise do valor do palmito, as relações entre as falas na construção de uma “teia discursiva”.

Para que todos esses aspectos fossem verificados com propriedade, fez-se necessário levar em conta as formações discursivas em que as falas estão inseridas. Segundo Fiorin,

“a linguagem é, ao mesmo tempo, autônoma em relação às formações sociais e determinada por fatores ideológicos. Por isso, o lingüista deve distinguir níveis e dimensões em que existe relativa autonomia e níveis e dimensões que sofrem coerções ideológicas” (1993, p. 76).

Os conteúdos textuais analisados seriam, portanto, determinados por uma ideologia — entendida aqui como visão de mundo — guarani cujas marcas estariam espalhadas pelas falas individuais da reunião.

A verificação da ideologia guarani, ou melhor, de um recorte desse universo ideológico, embora perpassasse todo o trabalho, é realizada com mais profundidade nos Capítulos I e IV. Como essa análise não poderia estar fundamentada somente em minha — ínfima — experiência de campo, foi necessário especificar um *corpus* de textos que iriam formar as bordas limítrofes do oceano intertextual em que se teria de buscar a visão de mundo guarani. Esta é essencialmente mítico-religiosa, por isso pareceu-me que os textos de Cadogan, pela legitimidade que adquiriram depois das experiências que relatei anteriormente, e os outros textos que coletei — tanto em Ribeirão Silveira quanto no Jaraguá — e transcrevi devem constituir o núcleo central desse *corpus*. Os textos fixados por pesquisadores do SIL (Summer Institute of Linguistics) a partir da década de 70 também servem como elemento de comparação. Além desses, produzidos por guaranis e fixados por *juruas*, a análise leva em conta as obras de autores como Schaden, Nimuendaju, Inês Ladeira, Kilza Setti, Waldemar Ferreira Netto, Márcio Silva. Todos fornecem informações essenciais para quem quer reconstituir a visão de mundo guarani, mesmo quando “reproduzem mais o pensamento que constrói do que o objeto construído” (Meliá, 1992, p. 57).

4. Guarani ou guaranis

Segundo Schaden, os guaranis do Brasil, Paraguai e Argentina “pertencem a um dos três subgrupos caracterizados pelo Padre Müller sob os nomes de Mbyá, Pañ e Xiripá” (1963, pp.83-84). Os mesmos subgrupos que aparecem em seu célebre trabalho *Aspectos fundamentais da cultura guarani* como Mbüa, Kayová e Ñandeva, respectivamente.

Embora pequenas, segundo o próprio Schaden, as diferenças podem ser consideradas significativas: presença ou ausência da cruz no altar; diferentes trançados para a cestaria; níveis variados de influência jesuítica; divergências na concepção de reencarnação; variação lingüística, nas narrativas míticas e nas práticas educacionais são as marcas que permitiriam a diferenciação.

As distinções mencionadas por Schaden não tornam mais fácil a tarefa do estudioso que quer verificar se uma aldeia, ou um indivíduo, pertence a um desses três subgrupos. Uma das dificuldades decorreria do “arraigado hábito migratório dos Guarani”, que leva à convivência de elementos característicos de um ou doutro subgrupo numa mesma aldeia. Segundo Schaden, “os vários grupos guarani outrora isolados passaram, nestes últimos séculos, por intenso processo de aculturação mútua, que evidentemente obliterou grande parte das diferenças originais” (1963, p. 84).

A dificuldade de caracterizar os subgrupos guaranis também foi notada por outros pesquisadores. Netto, por exemplo, afirma que “Os grupos guaranis são tratados, inequivocadamente, como um só grupo que habita uma extensa região que compreende pelo menos quatro países (Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina) e que se subdivide em vários outros, dificilmente caracterizáveis com o rigor necessário para uma análise etnológica” (1994, p. 91).

No litoral brasileiro e nas aldeias paulistanas (Barragem e Jaraguá) convivem, com maior ou menor intensidade, os subgrupos mbya e nhandeva. Na A. I. de Ribeirão Silveira, segundo Ladeira, eles estão em contato desde os anos 40; foi ali que “a ‘mistura’ entre os Mbyá e os remanescentes Ñandeva que hoje se verifica em algumas aldeias teve seu início” (1988, p. 38).

Durante a pesquisa de campo e nas sessões de transcrição com a ajuda de informantes, os próprios guaranis procuraram marcar algumas fronteiras. Usavam, por exemplo, denominações diferentes: aos nhandevas chamavam xiripás ou tupi-guaranis, e aos mbyas, nhandevas ou mbyas; apontavam diferenças etnográficas: a presença da cruz no altar nhandeva em oposição à ausência desta no altar mbya; indicavam a atitude geral nos momentos em que se entoavam os cantos: maior introspecção (cantos mais contidos e mais chorosos) dos mbyas em oposição à maior extroversão (cantos entoados com um maior volume de voz) dos nhandevas; faziam distinções lingüísticas: *kaxuru* (cachorro) para os nhandevas e *jagua* (cachorro) para os mbyas, presença do português na fala daqueles em contraposição a um purismo lingüístico na fala destes.

As observações que fiz, no entanto, mostraram que as diferenças apontadas nunca distinguiam, de forma rigorosa, o limite entre um grupo e outro. No Silveira, pajés mbyas rezam diante da cruz nhandeva, e pajés nhandevas rezam diante do altar mbya. No Jaraguá, o pajé é um mbya, mas tem a cruz como um dos elementos de seu altar. Também os cantos pertencentes a pajés (o canto é individual, recebido, em geral, em sonhos) nhandevas e mbyas são entoados de forma muito parecida por integrantes de ambos os grupos. No que diz respeito à língua, a distinção também não é muito clara. Foi possível verificar que algumas expressões tidas como exclusivas de um dos grupos presentes no Brasil ou no Paraguai eram usadas indistintamente. Também, em vários momentos, os informantes ficaram surpresos ao saber que as falas, marcadas por uma incidência muito grande de expressões portuguesas, que eles reconheciam como pertencentes a um nhandeva, eram de um parente mbya muito próximo, e vice-versa. A resposta que davam para a confusão era sempre a mesma: na aldeia de Ribeirão Silveira a longa convivência tornou muito próximos os dois subgrupos.

Se para eles os limites não são muito claros, para mim pareceu inútil tentar esboçá-los. Por isso resolvi tratá-los como um grupo lingüístico-cultural homogêneo. Em nenhum momento, faço referência aos falantes como pertencentes aos subgrupos nhandeva ou mbya: trato todos como falantes do guarani, pertencentes a um grupo guarani.

Essa minha opção pela homogeneidade não significa, porém, que não estou levando em conta as diferenças existentes dentro do grupo guarani. Quando estabeleço relações entre os conteúdos das falas da reunião e conteúdos de outros textos, procuro utilizar estudos sobre um dos dois subgrupos presentes na A. I. Ribeirão Silveira. Os trabalhos de Cadogan, Dooley e Schaden sobre os kayovas, embora mostrem muito mais proximidade do que distância, quase não são utilizados durante a análise, e, quando o são, tenho o cuidado fazê-lo com parcimônia.

CAPÍTULO I

Sociedade de palavra e de alma

“E AQUEle pessoa que os:: BRANCO... se ACREDITAR MESMO... um dia vocês vão soNHAR... aí... vocês vão se acreditar.... MAIS... reza do índio... porque esse aí é verdade.... e a gente não.... não É PELO PAPEL... a gente é o deus...” (trecho do discurso de Sebastião, líder religioso da aldeia do Jaraguá, por ocasião do *nhemongarai* realizado em janeiro de 1998).

Quando trata das sociedades orais africanas, Vansina diz que “um estudioso que trabalha com tradições orais deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso” (1982, p.155). O estudo dessa atitude tem várias razões, entre elas estaria a diferença de postura de uma sociedade letrada e de uma sociedade oral em relação ao discurso. Essa postura é

“totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de preservação de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar de elocuções-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser

definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas” (1982, p. 155).

Não tenho certeza de que o grupo formado pelos guaranis de Ribeirão Silveira e do Jaraguá são exatamente o que se pode chamar “sociedade oral”. Muitos deles, principalmente os mais jovens, são alfabetizados, e a prática da leitura e da escrita já faz parte do seu cotidiano. Esse contato com o texto escrito, porém, ocupa um espaço pequeno e diferenciado entre as práticas lingüísticas do grupo. Um dos aspectos que mais chamam a atenção é a predominância, no texto escrito, da língua portuguesa, ou *juruá*, como eles preferem. Quando se trata de escrever ou de ler, as letras que eles aprenderam não vão compor as palavras guaranis, mas as palavras portuguesas. O português está presente até mesmo na correspondência que, às vezes, enviam e recebem de outras aldeias, ou no registro, em atas, de algumas das decisões tomadas em reuniões.

Uma das razões para essa predominância da língua portuguesa no texto escrito pode ser encontrada nas duas funções principais que o domínio da leitura e da escrita tem para o grupo: i) como meio de acesso aos textos escritos produzidos pela sociedade *juruá* (leis, decretos, rótulos de produtos, etc.) que os afetam diretamente; ii) como instrumento de reivindicação (redação de abaixo-assinados, solicitações, requerimentos, etc.). Essas duas funções decorrem do contato constante com a parcela letrada da população nacional e com os produtos consumidos e produzidos por ela; contato que tem exigido dos guaranis práticas de leitura e escrita.⁸

Enquanto o português serve como instrumento de contato com a sociedade nacional, o guarani é predominantemente usado nas relações internas, entre os membros do grupo. A

grande maioria, principalmente dos homens, conhece as duas línguas e, dentro da aldeia, dificilmente usa apenas o português para conversar, ralar com os miúdos e amar, e quase nunca para rezar. Na *opy* ou *ooguaxu*, termos com que eles designam a casa onde se realizam as cerimônias religiosas, pode-se até falar português, sobretudo quando, por gentileza, querem que algum *juruá*, como eu por exemplo, entenda — ou melhor, *amoĩ xe akã my* (coloque em minha cabeça) — alguma coisa dos complexos ensinamentos que o pajé se encarrega de transmitir àqueles que o ouvem. No entanto, no momento da reza, do canto e dos ensinamentos de *Nhanderu* — um dos termos que empregam para se referir a Deus e significa “nosso pai” —, é o guarani que está presente. Nem mesmo permitem que a característica interjeição *hê*, usada durante os cantos, seja pronunciada com sotaque português.

Essa exigência é tão forte que, na aldeia do Jaraguá, bairro da periferia de São Paulo, ocorrem cenas bastante significativas. Lá, a *opy* só foi construída recentemente, no final de 1997, e a maior parte de seus habitantes, por conta das circunstâncias históricas,⁹ não fala o guarani. Sebastião, genro de dona Jandira, o qual coordenou a construção da *opy*, aceitou a incumbência de, como reconhecido pajé que é, preencher as noites paulistanas com a fumaça de cachimbo, os discursos e os belíssimos cantos religiosos. Embora tenha bom domínio do português, quando está na *opy* e fala aos seus ouvintes, o faz sempre em guarani. Algumas vezes chega a transpor alguns conteúdos para o português, mas a beleza e a ênfase das palavras proferidas em guarani contrastam, muitas vezes, com a pouca eloquência dos discursos “em *juruá*”. Além disso, Sebastião se esforça e faz questão de que os moradores da área, netos, netas, filhos, filhas, genros e noras de dona Jandira, que demonstram interesse e aptidão para os cantos, aprendam e usem o guarani durante a reza. Ele chegou, durante alguns meses, a manter uma escola em sua própria casa. Embora não

tivesse domínio da escrita, usava lousa, giz e cadernos, para que os interessados aprendessem o guarani “à maneira *juruá*”: escrevendo. O seu objetivo, todavia, sempre foi muito claro: que o guarani estivesse presente na fala cotidiana e fosse usado nas relações entre os indivíduos e, sobretudo, nas relações destes com *Nhanderu*.

Essas práticas definem duas funções bastante distintas para as duas línguas. O guarani constitui os discursos inflamados, os ditos amorosos, os cantos religiosos e, principalmente, permite o relacionamento com *Nhanderu*. Já o português, embora possa ser parte de alguns desses mesmos discursos, tem a função precípua de integrar grupos distintos e gentilmente pôr os conteúdos religiosos à disposição daqueles que não conhecem o guarani. Além disso, a concessão feita por Sebastião para que o guarani fosse aprendido “à maneira *juruá*” permite inferir que o guarani e o português são concebidos diferentemente. Este, ainda que seja falado, é a língua que está ligada a práticas diferenciadas de aprendizado e de interação;¹⁰ aquele, embora possa ligar-se, excepcionalmente, a essas mesmas práticas, não foi feito para ser fixado num papel que não será “lido” por *Nhanderu*. Tal distinção entre o guarani e o português indica concepções diferentes de fala, ou linguagem: uma guarani, outra *juruá*. Enquanto esta submeteria a palavra a uma fixação inútil do ponto de vista das práticas discursivas cotidianas e religiosas do grupo, aquela conceberia a linguagem como algo que aproxima e aglutina os homens e os faz se revelarem aos deuses.

Não obstante Netto, Cadogan, Schaden, Ladeira e Meliá — só para citar os mais importantes — tenham mostrado que a concepção de linguagem dos guaranis está calcada na relação entre palavra e alma, vou abordar o assunto novamente. Tentarei, primeiro, verificar como essa concepção se estabelece numa narrativa mítica colhida por Cadogan entre os guaranis do Paraguai e, depois, mostrar como, apesar da distância e das cinco

décadas que os separam do texto de Cadogan, os guaranis que hoje vivem aqui mantêm uma relação estreitíssima com os conteúdos expressos na narrativa.

Ao inverter as prioridades catequéticas, procurando se acercar da visão de mundo dos guaranis, fixando-lhes textos e estudando-lhes a língua e a cultura, Cadogan percebeu a complexidade da relação dos guaranis com sua fala, o *ayvu*. Foi essa percepção que o levou a atribuir grande importância à narrativa homônima de sua obra *Ayvu rapyta*. Segundo ele, os versos em que se narram a criação do *ayvu rapyta* (o fundamento da linguagem humana) “constituyen, a mi parecer, el capítulo más importante de la religión mbyá-guarani” (1959, p. 23). Essa importância dada à narrativa deve-se, segundo Cadogan, ao fato de que as palavras “*ayvu* = lenguaje humano; *ñe’eng* = palabra; y *e* = decir encierran el, para nosotros, doble concepto de: expresar ideas — porción divina del alma” (1959, p. 23).

No texto fixado por Cadogan, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* — divindade que corresponde a *Nyanderuvusu* das narrativas coletadas por Nimuendaju entre os apapocuvás e que Schaden classificou como “*deus otiosus*” (Schaden, 1989, p. 123) — gera todos os elementos que tornarão possível a existência dos deuses que serão os pais das palavras-alma (*ñe’eng*). Os elementos são cinco: *tataendy* (chamas sagradas), *tatachina* (neblina), *mborayú* (amor ao próximo, dignidade, generosidade), *mba’e-a’ã* (hino sagrado) e *ayvu rapyta* (fundamento da linguagem humana).

Depois de engendrará-los, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* divide-os com seus quatro filhos: *Ñamandu Py’a Guachu*, *Tupã Ru Ete*, *Karai Ru Ete* e *Jakaira Ru Ete*. Essas quatro divindades tomam, então, “conhecimento da essência divina” daquelas que seriam suas esposas: *Ñamandu Chy* (mãe) *Ete*, *Tupã Chy Ete*, *Karai Chy Ete* e *Jakaira Chy Ete*. Em seguida, assimilam a sabedoria divina de seu pai, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua*,

incorporam os cinco elementos criados por ele (*tataendy*, *tatachina*, *ayvu rapyta*, *mborayú* e *mba'e-a'ã*) e adquirem a capacidade de eles próprios dividi-los. Ao final, serão reconhecidos como verdadeiros pais das palavras-alma, *ñe'eng*, que vão enviar “para que encarne en la criatura próxima a nacer” (Cadogan, 1959, p. 25).

O encadeamento proposto no texto para os programas narrativos sugere uma relação de pressuposição entre os elementos que vão sendo criados, como se o pressuposto modalizasse o pressuponente com um poder-fazer e um poder-ser. As chamus sagradas (*tataendy*), por exemplo, são criadas para que a neblina (*tatachina*) possa existir. A relação de pressuposição entre chama e neblina pode ser mais bem compreendida quando se procura verificar a correspondência entre o universo divino e o universo humano.

Como Platão, os guaranis que emergem da obra de Cadogan consideram que há um universo em que todas as coisas são perfeitas — o *Ñanderu retãre*, “lugar dos deuses” — e o universo terreno — *ko yvy re*, “nesta terra”, o lugar criado pelos deuses para os homens —, que reflete imperfeitamente o espaço das divindades.¹¹ Neste, produzem-se *tataendy* e *tatachina* e naquele, as suas imagens: a fumaça do cachimbo, *tatachina reko achy*, e o fogo, *tata*.

Tataendy, palavra composta por *tata* (fogo) e *endy* (brilho, luz), é a “manifestación visible de la Divinidad” percebida nas “personas a quines los dioses dispensan la gracia divina, les aparecen llamas: *tataendy* en las palmas de las manos y las plantas de los piés” (1959, p. 26).

A neblina, *tatachina*, palavra composta por *tatachi* (fumaça) e *na* (semelhante a), é a “tenue capa de neblina que aparece a principios de la Primavera, considerada en consecuencia por los Mbyá que infunde vitalidad en todos los seres” (1959, p. 26) e “engendra las palabras inspiradas” (1959, p. 31).

Segundo a narrativa mítica “Yvy tenonde” (pp. 28-33), também coletada por Cadogan, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* atribuiu a seus filhos *Karai Ru Ete* e *Jakaira Ru Ete* a função de cuidar e levar aos homens as “chamas sagradas” e a neblina. *Karai* foi, de acordo com as palavras do próprio *Ñamandu* fixadas no texto, encarregado de fazer “que las llamas sagradas — *tataendy* — se alojen en nuestros amados hijos, en nuestras amadas hijas”, enquanto *Jakaira* foi incumbido de alojar “en primer lugar en la coronilla de nuestros hijos y nuestras hijas la neblina vivicante” — *tatachina* — e, a cada primavera, fazer “circular (...) la neblina por la morada terrenal” (1959, p. 33).

Embora circulem entre os homens, *tataendy* e *tatachina* são elementos que continuam a ser engendrados pelos deuses. O mesmo não acontece com o fogo (*tata*) e a neblina (*tatachina*).

De acordo com o mito “Yvy pyau”, “La nueva tierra”, também fixado por Cadogan (1959, pp. 63-66), dar aos homens a posse do fogo foi uma das primeiras providências de *Ñande Ru Tenonde Gua*.¹² Este enviou um de seus filhos, *Papa Mirĩ*, à terra para, com a ajuda do sapo, *kururu*, roubá-lo dos urubus, únicos seres que o tinham, e entregá-lo aos homens.

Com o conhecimento do fogo, os homens poderão produzir a fumaça do cachimbo: *tatachina reko achy*. Essa expressão é composta por *tatachina* (neblina), *reko* (modo de ser) e *achy* (imperfeito, doença), e significa, segundo Cadogan, “la neblina mortal, imperfecta” (1959, p. 67); se se considerar *achy* um adjetivo que, por proximidade, está modificando *reko*, a expressão *tatachina reko achy* poderia ser traduzida por “a neblina de nossa vida imperfeita”. Essa “neblina de nossa vida imperfeita” obtém-se com o uso do *tatachinakãgã*, expressão que significa literalmente “ossos de (onde brota a) neblina” e é composta de *tatachina* (neblina) e *kãgã* (ossos). Segundo Cadogan, os guaranis paraguaios

usam-na para designar o cachimbo, objeto que os guaranis de Ribeirão Silveira e do Jaraguá denominam *petỹgua*. Assim como faz a neblina circular sobre a terra “para infundir “vitalidad en todos os seres”, *Jakaira* também cria o cachimbo, para “que nuestros hijos puedan defender-se” produzindo a fumaça (Cadogan, 1959, p. 62).

Tataendy e *tatachina* são, portanto, manifestações perfeitas das divindades e apontam para suas imagens terrenas, manifestações imperfeitas dos homens: a fumaça do cachimbo, *tatachina reko achy*, e o fogo, simplesmente *tata*. Da mesma forma que a existência deste é condição necessária para a produção daquela, pode-se inferir que a neblina só se permite engendrar depois da criação das “chamas sagradas”.

Depois de criar *tataendy* e *tatachina*, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* gera o fundamento da linguagem humana, *ayvu rapyta*, expressão formada por *ayvu* (linguagem humana, fala) e *rapyta* (esteio, base, cimento, origem). O *ayvu rapyta* será alimentado, vivificado e inspirado pela neblina, assim como as palavras-alma, *ñe’eng*, dos guaranis são alimentadas e revitalizadas pela fumaça do cachimbo. A neblina, *tatachina*, como já afirmei, engendra as “palavras inspiradas”. Já a fumaça do cachimbo, *tatachina reko achy*, é aspergida sobre os instrumentos de culto e sobre as pessoas, principalmente sobre a “coronilla”,¹³ o cocuruto, o alto da cabeça, por onde, segundo Cadogan, penetram na alma as palavras enviadas pelos deuses (1959, p. 46).

Uma vez criado *tataendy* que permite o aparecimento de *tatachina* e que alimenta o *ayvu rapyta*, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* engendra o *mborayú*, o amor ao próximo, generosidade, dignidade. Esse elemento só tem existência possível depois da criação da linguagem, já que é por meio da fala que os guaranis podem externá-lo. O amor ao próximo terá lugar privilegiado na expressão nos hinos sagrados, *mba’e-a’ã*.¹⁴

A existência desses cinco elementos torna possível a criação dos outros quatro deuses (*Ñamandu*, *Jakaira*, *Karai* e *Tupã*), uma vez que, segundo o mito, só depois de incorporá-los e adquirir a capacidade de dividi-los é que poderão ser considerados como verdadeiros pais das palavras-alma, *ñe'eng*.

A partir do mito, poder-se-ia pensar que *ñe'eng* é a imagem imperfeita do *ayvu rapyta*. Enquanto este é um elemento que constitui os deuses, aquele é o que anima os homens. A sequência dos programas narrativos indica tal possibilidade. Também, no mito, as palavras-alma, *ñe'eng*, não são criadas nem por *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* nem por seus filhos; resultam da incorporação e da divisão dos elementos criados pelo primeiro. É como se os filhos de *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua*, ao se constituírem de *tatachina*, *tataendy*, *ayvu rapyta*, *mborayú* e *mba'e-a'ã* e adquirirem a capacidade de dividi-los, fossem capazes também de criar imagens, ainda que imperfeitas, de si próprios.

Se essa é uma das possibilidades de leitura do texto, há outra que leva em conta a oposição entre universo terreno e universo divino e o fato de os guaranis usarem a palavra *ayvu* e não *ñe'eng* para se referir à fala. As manifestações dos deuses são a fonte das manifestações humanas e, por isso, algumas das criações de *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* apontam para suas imagens terrenas: *tatachina* para *tatachina reko achy* e *tataendy* para *tata*. Pensando-se desse modo, *ayvu rapyta* é a base, o esteio, ou o fundamento do *ayvu*. Aquele é o elemento que constitui os deuses, enquanto este é a imagem ou a manifestação da divindade perceptível no homem.

Essa leitura explicaria o fato de Cadogan ter considerado *ayvu* e *ñe'eng* como palavras que traduzem conceitos afins: “expresar ideas — porción divina del alma” (1959, p. 23). O reconhecimento dos filhos de *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* como pais das palavras-alma, *ñe'eng*, que ocorre no final da narrativa, só se dá porque os guaranis sabem

que os deuses enviam almas para se encarnar em seres capazes de continuar a expressar idéias, ou o *ayvu rapyta*. Essa interpretação é confirmada por outras passagens da obra de Cadogan. Embora traduza *ñe'eng* por “la palabra-alma, la porción divina del alma que se encarna en el ser humano una vez engendrado”, o estudioso das tradições guaranis concorda que *ñe'eng* pode referir, no cotidiano, tanto o som produzido por animais como o espírito que se encarna nestes e nas plantas (1959, p. 25). Considerando-se *ñe'eng* como espírito dos seres vivos, poder-se-ia dizer que a única diferença entre o espírito dos animais e o dos homens é justamente o fato de o *ñe'eng* destes manifestar o *ayvu*, capacidade que o *ñe'eng* daqueles não tem. Não por acaso, um dos informantes de Cadogan definiu o *ayvu rapyta* como “medula” do *ñe'eng* (1959, p. 23); este é o sopro que anima, aquele é o núcleo fundamental. Um dos guaranis com quem conversei e para quem a palavra *ñe'eng* tem os mesmos sentidos arrolados por Cadogan chegou a afirmar que os mudos — *ijayvu eỹ va'e* (os que não têm *ayvu*) —, embora não possuam *ayvu*, não deixam de ter *ñe'eng*. Ou seja, embora tenham alma, os mudos não conseguem manifestar o *ayvu*. De acordo com esse mesmo guarani, a criança nasce sem a fala porque os deuses quiseram castigar os pais: “É para a criança não falar dos erros dos pais, mas eles saberem que Deus já conhece todos”. Usando-se a terminologia semiótica, pode-se dizer que o *ñe'eng* enviado para se encarnar nos homens já está modalizado com um poder-fazer, isto é, já adquiriu competência para realizar sua performance: manifestar o *ayvu*.

Qualquer que seja a interpretação, a narrativa recolhida por Cadogan mostra que os guaranis não concebem sua própria linguagem, o *ayvu*, apenas como instrumento de comunicação ou como objeto que os *juruás* desejam aprender (acadêmicos para fazer teses, estudantes secundaristas para elaborar trabalhos de escola, sacerdotes para catequizá-los),

mas sobretudo como algo que é parte da manifestação dos deuses e, por isso mesmo, constitui a essência divina, ou a essência divina da própria alma.

Essa concepção do *ayvu* como constituinte da essência divina não decorre apenas da leitura dos mitos fixados por Cadogan e de textos de outros autores, mas também da observação e da leitura dos textos que, atualmente, os guaranis produzem entre eles.

No primeiro *nhemongarai*, a cerimônia de nomeação, realizado no Jaraguá, em 25 de janeiro de 1998, Sebastião, que a presidia pela primeira vez, fez um longo discurso de que transcrevo um trecho para ilustrar o que afirmei no parágrafo anterior:¹⁵

*anhete AE MA PO RAMI oreayvu...
orejuru gui teĩ ko:: yvate gui... ko ayvu
rapyta APY oĩ... () po rami ore ayvu'i
aguã, (pe)teĩ teĩ rojou... NHAMAE APY...
pepy oĩ ayvu rapyta... pekaty... ograva...
Tupã Kuery... ha'e va'e ma Tupã retãre
ogueraa... Karai retãre ougueraa... Mirĩ
kuery retã re ougueraa... ha'e py ndaxyi...*

*é verdade MESMO isso que nós
falamos... ainda que saia de nossa boca
isto:: é [o que vem] do alto [do espaço
dos deuses]... AQUI está este esteio do
ayvu... para nós [que rezamos] falarmos
assim, cada um de nós achamos [nossa
fala]... OLHEMOS AQUI... ali está o
esteio do ayvu... para lá... ele grava... os
Tupã... em virtude disso, levam para o
lugar de Tupã... para o lugar do Karai...
para o lugar dos Mirĩ... lá, não há
imperfeição...*

Esse excerto do discurso proferido na *opy*, cheia de guaranis que haviam chegado de várias aldeias e de *juruás* convidados para a cerimônia, foi acompanhado de farta gesticulação. Um dos gestos não pude esquecer. Quando diz “aqui está este esteio do *ayvu*” — *ko* (este) *ayvu* (fala) *rapyta* (esteio, base, apoio) *apy* (aqui) *oĩ* (está) —, Sebastião, como se abraçasse um grosso tronco de árvore, estende os dois braços para o canto em que os guaranis costumam se postar para rezar, levanta-os em direção ao céu e abaixa-os duas vezes, indicando que o esteio do *ayvu* estava ali plantado e era a via de comunicação concreta, aliás concretíssima, com as divindades. A imagem que ficou em minha mente é também confirmada pelas palavras de Sebastião, que diz logo em seguida: o esteio do *ayvu* está ali “para assim, nós os que rezamos, falarmos” — *po* (referência anafórica ao que foi dito) *rami* (assim) *ore* (1ª pess. pl.)¹⁶ *ayvu* 'i (fala) *aguã* (para).

Essa base de sustentação da fala guarani é uma via de mão dupla. Afinal, como o próprio Sebastião afirma, a palavra, “ainda que saia de nossa boca, vem de cima” — *ore* (1ª pess. pl.) *juru* (boca) *gui* (de) *teĩ* (ainda que) *ko::* (demonstrativo) *yvate* (alto, referência ao lugar dos deuses) *gui* (de). O *ayvu rapyta* é a manifestação divina que permite a cada um dos guaranis que ali rezam “achar sua fala” — *(pe)teĩ teĩ* (cada um) *ro* (1ª pess. pl.) *jou* (achar). Os guaranis têm, então, seu *ayvu* “gravado” — *o* (3ª pess. sing. ou pl.) *grava* (gravar) — e levado para o lugar de *Tupã*, de *Karai* e dos *Mirĩ* — *Tupã retãre* (lugar de Tupã) *o* (3ª pess. sing. ou pl.) *gueraa* (levar); *Karai retãre ogueraa*; *Mirĩ kuery* (o grupo de) *retãre ogueraa* —, deuses que, embora em quantidade menor e com um dos nomes diferente, poderiam ser considerados os mesmos dos textos fixados por Cadogan.¹⁷ A comunicação é tão concreta que os guaranis que têm o *ayvu* gravado e levado para o lugar

dos deuses sabem que “lá, não há imperfeição” — *ha'e py* (lá) *nd* (negação) *axy* (doença, imperfeição) *i* (negação).

A esse discurso feito em guarani, Sebastião agregou um trecho em português, com a finalidade de explicar aos presentes que não entendiam a sua língua o que ele acabara de dizer:

*E AQUEle pessoa que os:: BRANCO... se ACREDITAR
MESMO... um dia vocês vão soNHAR... aí... vocês vão se
acreditar... MAIS... reza do índio... porque esse aí é verdade...*

Kamba: kuaxia eỹ...¹⁸

*e a gente não... não É PELO PAPEL... a gente é o deus... tá
vendo Helena aqui () aqui ((apontando o mesmo lugar que
indicou ao falar do ayvu rapyta)) a gente não tá vendo nada...
aqui... mas.... um canto no outro tem igual::: igual juruá...
igual telefone... É através dele que a gente fala... certo?... e
quando bate AQUI ((neste momento ele faz um sinal de soar
de campainha, como querendo dizer que o telefone toca)) a
gente fala... “fala aí, fala aí pra...” é assim... não é pelo
papel...*

A referência ao telefone é um verdadeiro achado de Sebastião e uma extrema gentileza discursiva para com os *juruás* e guaranis que não conheciam a língua. Que imagem explicaria melhor o *ayvu rapyta* aos *juruás* senão a do telefone que transporta, de forma concreta, o nosso *ayvu*?

Esses dois trechos do discurso de Sebastião corroboram o que afirmei antes: o *ayvu rapyta* é a fonte divina de onde flui o *ayvu* humano. “A gente não vê nada”, mas ele está ali, presente, ajudando cada um a “encontrar” a sua fala, “gravando-a” e “levando-a” para os céus, junto com a própria alma. Essa divindade só pode ser percebida por aqueles guaranis que continuarem manifestando, eles próprios, o seu *ayvu*. Daí, talvez, a afirmação “e a gente não... não É PELO PAPEL... a gente é o deus...”. A linguagem humana não foi concebida para ser reduzida à escrita, mas para ser a via de concretização do *ayvu rapyta*. Em outras palavras: a linguagem humana foi engendrada para ser o fluxo permanente de manifestação das divindades.

Essa concepção de linguagem como fluxo da manifestação divina não permanece somente na esfera da religiosidade: ultrapassa os limites da *opy* e se estende às relações cotidianas. Isso ficou muito claro para mim numa ocasião em que um informante guarani me disse ter adoecido por causa de sua atividade discursiva. Como não tenho a narração gravada e como a compreensão desse episódio depende de contextualização, tentarei resumir o que ocorreu.

Talvez por pensar que eu não compreenderia os motivos da recusa ou por não querer parecer indelicado, nas primeiras vezes em que solicitei informações a respeito dos conteúdos dos *porais* gravados em Ribeirão Silveira, o informante se limitou a repetir: “Ah, isso é da reza e eu não sei”. Percebendo que não adiantaria insistir, passei a fazer, nos outros encontros que tivemos, perguntas mais gerais sobre sua vida e sobre expressões da língua guarani usadas no cotidiano das aldeias. Numa dessas ocasiões, sem que eu solicitasse, e talvez tentando me fazer entender o porquê das recusas anteriores, ele resolveu contar um episódio ocorrido anos antes de me conhecer. Disse-me que havia adoecido — “*amano rai*” (quase morri) — depois de ajudar uma pesquisadora paulista a entender as

palavras de alguns cantos gravados em Ubatuba. Segundo me relatou, a doença estava relacionada ao fato de as gravações terem sido feitas sem o consentimento do pajé. Numa verdadeira demonstração de generosidade, ou do *mborayú*, o mesmo pajé cujos cantos foram gravados tratou do informante, que melhorou. Aproveitei o momento e o relato para falar-lhe sobre as gravações que eu havia realizado em Ribeirão Silveira. Expliquei-lhe que, no meu caso, obtivera o consentimento prévio dos falantes para ligar o gravador, apresentei-lhe evidências disso, mas ele não se mostrou disposto a travar outra batalha com a vontade divina. Quando eu desviava a conversa para conteúdos religiosos, ele dizia: “Ah, isso é da reza e eu não sei.”

O relato desse guarani revela que a ligação da fala com o sujeito é entendida como algo que interfere na própria relação entre o corpo e o universo divino. Enunciar, nesse caso específico, não significa simplesmente instaurar um enunciado, mas estabelecer uma continuidade entre o corpo, o enunciado e os demais elementos que formam o universo e interferem na relação do indivíduo com eles. Ao darem o seu discurso para que seja fixado, os guaranis cedem uma parte de si próprios, de suas próprias almas, de sua essência divina.

Se a presença da escrita no cotidiano não permite tratar os guaranis de Ribeirão Silveira e do Jaraguá como “sociedade oral”, certamente o que foi exposto não autoriza também considerá-los como “sociedade não-oral”, uma vez que, para eles — ou ao menos para uma parcela deles —, as palavras são um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais: o *ayvu* não só “cria coisas”, mas é a própria manifestação da criação.

A tradição, no que respeita à concepção do *ayvu*, se manteve sem que os guaranis tenham recorrido à escrita para fixá-la. Aliás, eles mantiveram uma concepção de linguagem que se parece bastante com aquela que, segundo Hampatê Bâ, outro estudioso das tradições orais, existia nas sociedades africanas tradicionais. Nestas, segundo ele, “a

palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas, não era utilizada sem prudência” (1982, p. 182)

CAPÍTULO II

Uma questão de valor

KO YVY PY meme... onhotỹ va'e kue gui que jurua

kuéry ogueraa supermercado py... (Trecho da fala de

E1, p. 201; 484-486)

Considerar, em alguma medida, a sociedade guarani como “oral” significa encontrar na fala de seus membros o que Vansina chamou de “elocuições-chave”. É claro que as falas da reunião não estarão repletos de conteúdos ontogenéticos. Os discursos proferidos por cerca de quatro horas não deixam, porém, de ser parte de uma tradição, mesmo que quase todo seu conteúdo esteja ligado a condutas individuais — quem corta palmito, por que corta, etc. De acordo com o próprio Vansina, as tradições particulares podem ser consideradas oficiais, pois podem esclarecer questões de história política geral (1982, p. 164). Além disso, como procurarei mostrar, as falas não deixam de remontar às origens mítico-religiosas da sociedade guarani para explicar ou justificar comportamentos atuais. Parece-me que não seria um disparate considerá-las, como fez Gallois com alguns discursos waiãpis, como “discurso-explicação”. A autora de *Mairi revisitada* entende que determinados acontecimentos podem suscitar uma série de narrativas para explicá-los. Segundo ela, “uma narrativa sobre determinado episódio da história de contato só é recolocada em circulação quando um evento pertinente exige sua reinterpretação”. Essas narrativas — míticas e históricas —, que chamou de “discurso-explicação”, surgem “como

expeculações circunstanciadas em torno de acontecimentos da história do contato. Especulações que são, por sua vez, utilizadas em ‘discurso-ação’ através das quais os Waiãpi afirmam sua posição no jogo de relações interétnicas” (1994, p. 18).

Os discursos proferidos durante a reunião são, em grande parte, uma tentativa de (re)interpretar o contato com os *juruás*. A questão da terra, as relações comerciais, a necessidade de adquirir produtos não tradicionais nos mercados próximos, por exemplo, são temas discutidos pelos participantes. Temas que, como afirmei na Introdução, foram suscitados por eventos — alguns também discursivos — próximos passados.

Não é minha intenção transformar este capítulo em uma análise da tradição oral propriamente dita. Procurarei evidenciar como as falas da reunião vão formando uma espécie de teia — que se constitui na intertextualidade: as primeiras introduzem os assuntos que serão comentados nas seguintes — urdida para ligar os fios de um discurso que constrói e (re)explica o fazer guarani em um contexto de contato com os *juruás*.

Mostrar essa característica talvez fosse mais fácil se eu me referisse aos temas e às figuras que se repetem nos discursos. No entanto, vou fazê-lo recorrendo ao valor. Essa escolha se deve a uma questão prática: quando iniciei o trabalho, naqueles momentos em que se olha para o texto, decorando-o e sonhando com ele à noite, tratei de explicar os programas narrativos e o valor dos objetos. Como já havia começado a análise, procurei aproveitá-la.

Toda a atividade discursiva dos falantes fundamenta-se, até certo ponto, no valor do palmito — um valor que os próprios guaranis atribuem ou percebem ser atribuído pelos *juruás* — e no valor dos objetos adquiridos com a sua venda. Não é meu objetivo contrapor os argumentos usados pelos guaranis durante a reunião ao que os *juruás* dizem sobre do palmito, por isso não vou tratar do valor que cada uma das duas partes diz dar a esses

objetos. Verificarei, do ponto de vista da semiótica greimasiana, como o valor está manifestado nas falas da reunião.

Segundo Greimas e Courtès, os valores atribuídos aos actantes-objetos que circulam entre os sujeitos no nível narrativo podem ser separados em duas grandes classes: os “descritivos (objetos consumíveis e entesouráveis, prazeres e ‘estados de alma’, etc.) e os valores modais (querer, poder, dever, saber-ser/fazer) (...). Os valores descritivos podem ser divididos, por sua vez, em valores subjetivos (ou ‘essenciais’, freqüentemente conjugados ao sujeito nas línguas naturais pelo copulativo ‘ser’) e valores objetivos (ou ‘acidentais’, freqüentemente atribuídos ao sujeito com o auxílio do verbo ‘ter’ ou de seus parassinônimos)” (s.d., p. 483).

Investidos nos objetos, os valores dessas duas classes diferenciarão, nos programas narrativos (doravante PNs) complexos, os PNs de uso dos PNs de base. Os PNs complexos são programas em que a realização de determinada tarefa exige a realização prévia de outra. A fim de ilustrar esses PNs, Greimas dá o exemplo do macaco que procura uma vara para pegar a banana. Conseguir esse instrumento é o programa de uso, exigência prévia para realizar o programa de base, a performance propriamente dita: pegar a banana. A posse da vara modifica a competência modal do sujeito. Este, ao entrar em conjunção com aquela, é modalizado com um poder. A banana, por sua vez, é um objeto consumível investido de valor descritivo. Nos programas de uso, a posse dos objetos dota os sujeitos de modalidades (poder, querer, etc.), ao passo que nos programas de base os objetos estão investidos de valores descritivos. Por isso os objetos que circulam nos programas de uso são também denominados objetos modais ou de uso, enquanto os objetos que circulam nos programas de base são chamados objetos descritivos ou de base.

Os tipos de objeto e, conseqüentemente, os tipos de valor neles investidos podem variar de uma narrativa para outra. A mesma vara que, no exemplo dado por Greimas, está investida de valor modal, em outra narrativa poderia estar investida de valor descritivo.

A análise do nível narrativo de vários trechos das falas da reunião revela que o palmito, que figurativiza, no nível discursivo, os actantes-objetos do nível narrativo, está investido de valor modal para os guaranis e de valor descritivo para os *juruás*. Para estes, o palmito é, na maioria das vezes, apresentado como objeto consumível ou entesourável, ou seja, tem valor como objeto em si, cuja posse não é necessária para a realização de uma performance posterior. Já para os guaranis, dota o sujeito com um poder-fazer; é sempre um objeto que deve ser conseguido numa etapa anterior à realização da performance principal, ou seja, cortar palmito é sempre um PN de uso que compõe um PN complexo e modifica a competência modal do sujeito, permitindo-lhe realizar o PN de base, ou a performance.

Como pretendo explicitar as relações entre as falas, tentarei, mesmo correndo o risco de ser enfadonho, listar e comentar a maioria dos exemplos do texto em que o valor do palmito e dos objetos adquiridos com sua venda puder ser verificado.

Os exemplos seguirão a organização dada ao texto: primeiro os da fita 1, depois os da fita 2, e assim sucessivamente. Eles estarão acompanhados da respectiva tradução — ao lado — e da indicação da página e das linhas — sempre no final do exemplo. Os trechos que forem repetidos nos comentários estarão em itálico e entre aspas; a sua tradução estará em redondo:

- i) se o trecho for curto, a tradução estará entre parênteses;
- ii) se o trecho for relativamente longo ou for um segmento em guarani de um trecho em português, a tradução estará no rodapé (para que não houvesse confusão com as notas de fim de capítulo, usei letras como sinais de referência).

O uso desses critérios se deve a escolhas anteriores à própria análise. Ao traduzir as falas, optei por repetir, na tradução, os mesmos sinais da transcrição (parênteses para trechos não compreendidos, colchetes para comentários ou conteúdos implícitos, etc.); para evitar confusão entre os sinais e não prejudicar o fluxo da leitura, coloquei a tradução de alguns trechos no radapé. Esse padrão será seguido nos capítulos seguintes.

Exemplo 1

*Que... fora da reserva jejy pemboi ramo
é muito arriscado... pejearrisca pende ae,
se um dia ijyvy (va'e) pende rexa ramo,
com certeza... certeza pereko que jivai...
Jurua kuéry ma opensa muito diferente...
Eu SEI que nhande kuéry nhapassa
dificuldade... mas... mas é arriscado
fazenda rupi jaa nhamboi:: vender por
aí... Então essas coisa e/ eu me preocupo,
já pensou se:: nhanderegua kuéry apy,
onhemachuca, se levou:: tiro de
fazendeiro
(p. 19; 378-390)*

*Que... quando vocês vão tirar palmito
fora da reserva é muito arriscado... vocês
mesmos estão se arriscando, se um dia o
(o que é) dono da terra vir vocês, com
certeza... vocês tenham certeza que ele
vai ficar irado... Os juruás pensam muito
diferente... Eu SEI que nós todos
passamos dificuldade... mas... mas é
arriscado irmos tirar:: [palmito] pela
fazenda... vender por aí... Então essas
coisa e/ eu me preocupo, já pensou se::
nossos parentes aqui se machucarem, se
levou:: tiro de fazendeiro*

Ao dizer “*eu sei que nhandekuéry nhapassa dificuldade mas... mas é arriscado
fazenda rupi jaa nhamboi:: vender por aí*”,¹ E1¹⁹ faz referência a um dos argumentos que
estarão presentes em quase todas as falas: o corte do palmito nas fazendas contíguas à área

¹ eu sei que todos estamos passando dificuldade mas... mas é arriscado irmos tirar:: [palmito] pela
fazenda... vender por aí.

guarani não deve parar, uma vez que essa atividade garante o sustento do indivíduo e de sua família. A dificuldade — e isso ficará claro nos exemplos seguintes — não é a de conseguir palmito para vender, mas obter dinheiro para comprar, nos mercados e empórios próximos, produtos, mormente alimentos, comercializados pelos *juruás*. Supera-se tal dificuldade com o corte e a venda do palmito. Este é um objeto cuja posse modifica a competência modal do sujeito: dá a ele um poder.

El menciona também a defesa que os fazendeiros fazem dos palmitais. Ao ultrapassarem os limites da área, os guaranis despertam a ira dos *juruás*: “*se um dia ijyvy (va’e) pende rexa ramo, com certeza... certeza pereko que jivai*”.² A ira dos fazendeiros justificaria atirar em um índio: “*já pensou se:: nhanderegua kuéry apy, onhemachuca, se levou:: tiro de fazendeiro*”.³ A defesa do palmito permite inferir que os *juruás* lhe atribuem um valor. No entanto, nessa e em muitas outras falas, não ficam claros os motivos da “afeição” dos *juruás* pelo *jejy*. Toda tentativa de esboçar essas razões extrapolaria por demais o conteúdo das falas; assim, limitar-me-ei a dizer que o palmito vale, para os *juruás*, como objeto entesourável e está, pois, investido de valor descritivo.

Exemplo 2

eu quero que vocês FAla sobre palmito, é

bom que PÁra, ou vamos tirar:: mais palmito...

Então eu vi que:: tem muitas pessoa que

FAla que PAssa fome, é:: ta’y oaxa

fo::me, é:: mba’emo kue oipota::...

(pp. 20-21; 422-427)

eu quero que vocês FAla sobre palmito, é

bom que PÁra, ou vamos tirar:: mais

palmito... Então eu vi que:: tem muitas

pessoa que FAla que PAssa fome, é:: o

filho passa fo::me, é:: querem:: as

coisas...

² se um dia o (o que é) dono da terra vir vocês, com certeza... vocês tenham certeza que ele vai ficar irado.

³ já pensou se:: nossos parentes aqui se machucarem, se levou:: tiro de fazendeiro.

Segundo E1, o corte de palmito é defendido por quem afirma — eles próprios (*tem muitas pessoa que FAla que PAssa fome*) ou os filhos (*ta'y oaxa fome*) — passar fome ou querer satisfazer a vontade dos filhos: “*mba'emokue oipota*” (eles, os filhos, querem as coisas). Embora não cite o fato de a fome não ser de palmito, E1 usa a expressão *mba'emokue* (as coisas) e o radical verbal *pota* (querer). O palmito tem denominação própria, *jejy*, e não está inserido na categoria “coisas”. Coisas são os produtos — bolachas, doces, leite, açúcar, etc. — que se comprem nos empórios e mercados próximos. “*Mba'emokue oipota*”, portanto, é uma referência aos produtos que os filhos pedem aos pais e que estes se vêem obrigados a adquirir com o dinheiro conseguido com ações anteriores: cortar e vender o palmito. Essas ações alteram a competência modal do sujeito, atribuindo-lhe um poder. A primeira dá o poder necessário para a realização da segunda, que, uma vez concluída, põe o sujeito em conjunção com o dinheiro, objeto que dá a ele poder para comprar os produtos que saciarão sua fome ou satisfarão a vontade infantil. Cortar e vender palmito são, portanto, dois PNs de uso encadeados que o sujeito deve realizar antes da performance principal.

No exemplo 1, mencionam-se os dois PNs de uso — o corte e a venda — que modificam a competência modal do sujeito. Nesse exemplo e em vários outros, citam-se apenas o corte de palmito e as necessidades alimentares do sujeito, ou seja, a performance principal e um PN de uso necessário a sua realização. Por agora, levantarei duas hipóteses para interpretar os efeitos de sentido da implicitação de um dos PNs de uso:

i) economia discursiva: quem ouve sabe do que se está falando, por isso, saberá construir as etapas anteriores e logicamente pressupostas à realização da performance;

ii) deixar implícito um dos PNs de uso reforça o PN de base, ou, dito de outra maneira, a performance ganha importância com a diminuição do tempo que se gasta narrando as etapas anteriores à sua realização. Não por acaso, as falas da reunião, algumas vezes, parecem compor uma grande discussão mais sobre hábitos alimentares do que sobre o corte de palmito.

Exemplo 3

Então essas coisas que ore roje preocupa... já PENSOU se kuatiapara ã:: florestal kuéry ápy oĩ ramo, pe oo jejy pemboi fora... ônibus rupi penderexa, ou tape py, penderexa jejy reve... qualquer polícia chega lá e PRENde... E aí? Pende ra'y kuéry pemongaru aguã pejaya?... Mas ao mesmo tempo tá se arriscando a ficar na cadeia...

(p. 22; 453-462)

Então essas coisas que nós [as lideranças] nos preocupamos... já PENSOU se documento ã:: se estiver nas polícias florestais, vocês vão tirar palmito fora... no ônibus vêem vocês, ou na estrada, vêem vocês com palmito... qualquer polícia chega lá e PRENde... E aí? Para sustentar os seus filhos que vocês cortam?... Mas ao mesmo tempo tá se arriscando a ficar na cadeia...

Quando pergunta se os ouvintes cortam para alimentar os filhos — “*Pende ra'y kuéry pemongaru aguã pejaya?*”⁴ —, E1 revela o valor investido no palmito. Cortá-lo põe o sujeito em conjunção com um objeto investido de um valor modal, o poder, que lhe permite realizar a performance: alimentar os filhos. Como no exemplo anterior, apenas o corte é referido, deixando-se implícita a venda.

⁴ Para sustentar os seus filhos que vocês cortam?

E1, mais um vez, discorre sobre a atuação dos *juruás* em defesa dos palmitais: “*penderexa jejy reve... qualquer polícia chega lá e PRENde*”.⁵ Para os *juruás*, o palmito é uma propriedade como outra qualquer e precisa ser defendido tanto pelos fazendeiros quanto pela polícia por eles constituída. O palmito vale, portanto, como objeto entesourável e está investido de valor descritivo.²⁰

Exemplo 4

*eu não tô contra venda de palmi::to...
que, aikuaa que kyrĩgue okaruxe, xee
akaruxe, todo mundo, jakaruxe... Tá
difícil vender artesanato... tá difícil pra
todos... não é só pra uma família... Mas
eu quero dizer bem claro, eu vou deixar
bem claro pepensa aguã... vocês prefere
tirar palmito?... é:: ou não?... ou vamos
preservar o que nós temos, jadeixa:: tove
ta tuvixa pa ranhẽ, ha'e gui ma ae ma
javolta ju jajaya...*

(p. 24; 498-509)

*eu não tô contra venda de palmi::to...
que, eu sei que as crianças querem
comer, eu quero comer, todo mundo, nós
queremos comer... Tá difícil vender
artesanato... tá difícil pra todos... não é
só pra uma família... Mas eu quero dizer
bem claro, eu vou deixar bem claro para
vocês pensarem... vocês prefere tirar
palmito?... é:: ou não?... ou vamos
preservar o que nós temos, vamos
deixar:: que cresça tudo primeiro, e
voltamos novamente a cortar...*

E1 diz não ser contra a venda de palmito, pois sabe que “*kyrĩgue okaruxe, xee akaruxe, todo mundo jakaruxe*”.⁶ Palmito e artesanato estão investidos de valor modal; vendê-los significa conseguir dinheiro para comprar os produtos necessários à subsistência.

⁵ vêem vocês com palmito... qualquer polícia chega lá e PRENde.

⁶ as crianças querem comer, eu quero comer, todo mundo, nós queremos comer

No entanto a venda do artesanato, como lembra E1, não está fácil: “*tá difícil vender artesanato*”. Essa dificuldade permite inferir que palmito e objetos artesanais não ocupam o mesmo lugar na escala de valores *jurua*. Embora para os *juruás* que os comprem ambos valham como objetos de consumo, o valor do palmito é maior do que o do artesanato.

Nesse exemplo, E1 também aborda a questão da preservação do palmito existente nos limites da área: “*tove ta tuvixa pa ranhẽ, ha’e gui ma ae ma javolta ju jajaya*”.⁷ Respeitando-se o ciclo de crescimento da planta, pode-se novamente usá-la com a mesma finalidade: conseguir dinheiro para adquirir os produtos necessários ao sustento da família. A preservação proposta por E1 não altera o valor investido no objeto, ou seja, o palmito continuaria a modalizar o sujeito com um poder.

Exemplo 5

*nhande reserva jareko, NÓS TEMos de
TUdo, não vai morrer de fome... Só que
nhande kuéry, kyrĩgueve nhande ra’y
kuéry nhambo’e vai... aỹ nhandembo’e...
Funai kuéry nhandembo’e... alguma
entidade kuéry nhandembo’e... porque::
todo ano jaiporu... (nhande kuéry)
jaiporu pa... Juruamba’e anho nhe/. nhe/
até nhandeayvu ápy jepe jurua::mba’e
jaiporu, até xee aiporu... tembi’u ja’u
aguã... todas essas coisas... então aexa*

*nós temos nossa reserva, NÓS TEMos de
TUdo, não vai morrer de fome... Só que
nós, [que somos] mais jovens, nossos
filhos nós ensinamos mal... agora nós
aprendemos... as Funais nos ensinaram...
alguma[s] entidade[s] nos ensinaram...
porque:: todo ano nós usamos... (nós)
usamos tudo... Somente as coisas do
jurua nhe/ nhe/ até lá na nossa fala nós
usamos as coisas do jurua:: até eu uso...
alimento para comermos... todas essas*

⁷ que cresça tudo primeiro, e voltamos novamente a cortar.

*avi peteĩ kuatiare... que fala que:: é::
 massa::re:: bem m/ meditado, e'ia rami...
 que oestuda jurua kuéry... Então tá:: eu
 acho que xee acredita avi ha'e nunga
 (re)... Funai kuéry... omoĩ nhande re
 ocuida aguã, o que que eles fizeram?
 fizeram... roubaram... roubaram tudo, e::
 jogou a gente num canto que não tem
 nada... Só que nhandembo'e:: ja/ jakaru
 aguã, nhandembo'e:: jareko aguã...
 juruamba'e... jareko aguã toca-fi::tas,
 num sei o quê:: sei lá... mas até agora
 nanhandeajudaporãi, só que agora
 cortou tudo... Funai kuéry jipovei,
 ndoguerekovei dinheiro...
 ndoguerekovei:: AGOra... fica desse jeito
 todo mundo...*

(pp. 24-27; 515-543)

*coisas... então eu também vi um
 documento... que fala que:: é::
 massa::cre:: bem m/ meditado, diz-se
 assim... que os juruás estudam... Então
 tá:: eu acho que eu também acredito
 nisso... As Funais... foram feitas para
 cuidar de nós, o que que eles fizeram?
 fizeram... roubaram... roubaram tudo, e::
 jogou a gente num canto que não tem
 nada... Só que nos ensinaram:: ja/ a
 comer, nos ensinaram:: a ter as coisas...
 do jurua... a ter toca-fi::tas, num sei o
 quê:: sei lá... mas até agora não nos
 ajudaram muito, só que agora cortou
 tudo... As Funais não há mais, não tem
 mais dinheiro... não tem mais:: AGOra...
 fica desse jeito todo mundo...*

Segundo E1, não é necessário cortar palmito porque “*nhande reserva jareko*,”⁸ *NÓS TEMOS de TUDO, não vai morrer de fome*”. A terra poderia suprir todas as necessidades dos guaranis se não tivesse ocorrido uma incorreção nos caminhos seguidos no ensino: “*Só que*

⁸ nós temos nossa reserva

nhandekuéry, kyrĩgueve nhande ra'y kuéry nhambo'e vai".⁹ O mau ensino é decorrência de um mau aprendizado: "*Funai kuéry nhamembo'e... alguma entidade kuéry nhamembo'e*".¹⁰

O contato com a Funai e outras entidades teve como consequência a aquisição do *juruamba'e* (as coisas do *jurua*), isto é, objetos e práticas cuja posse atribui ao sujeito aquilo que chamarei de "jurualidade". A lista desses objetos e práticas, como se verá ao longo da análise, é bastante extensa e vai da comida ao toca-fitas. E1 começa a listá-los: "*Só que nhamembo'e:: ja/ jakaru aguã, nhamembo'e:: jareko aguã... juruamba'e... jareko aguã toca-fi::tas, num sei o quê:: sei lá*".¹¹

Nos outros exemplos (1, 2, 3 e 4), E1 adotou a perspectiva da sobrevivência para falar sobre os produtos *juruás*. Agora, ele se refere a esses mesmos produtos como empréstimos resultantes do contato. O *juruamba'e* (as coisas do *jurua*) entrou na vida guarani como estratégia de um "massacre meditado", promovido pela Funai, ou melhor pelo dinheiro que a entidade não tem mais: "*Funai kuéry jipovei, ndoguerekovei dinheiro... ndoguerekovei:: AGOra... fica desse jeito todo mundo*".¹²

Tanto a questão do *juruamba'e* quanto a do dinheiro são centrais na reunião, uma vez que as falas seguintes à de E1 vão retomar esses dois motes para tentar separar, ou melhor, explicar o que deve ou não ser considerado hábito guarani dentro de um novo universo que — talvez por ironia dos deuses — passou a incluir os *juruás*.

⁹ Só que nós, [que somos] mais jovens, nossos filhos nós ensinamos mal.

¹⁰ as Funais nos ensinaram... alguma[s] entidade[s] nos ensinaram.

¹¹ Só que nos ensinaram:: ja/ a comer, nos ensinaram:: a ter as coisas... do *jurua*... a ter toca-fi::ta, num sei o quê:: sei lá.

¹² As Funais não há mais, não tem mais dinheiro... não tem mais:: AGOra... fica desse jeito todo mundo.

Exemplo 6

ha'e gui jejy... anheite kueue kueue rupi...
pavẽ jajaya... amo/ amongue ma::...
amongue ma ojaya vy... ojaya::
ovende::... Mba'e re pa ojaya?... (Ha'e)
okaruxe vy, ojaya'i, ara/ amongue
ma::... ko::... yytata re rive, anheite:: ko::
ipire va'e ojou... omombo pa rive, (he'ia
rami)... Ha'e gui xee... x/ amongue
kunhãgue ma ojaya, (anheite::) ojejopy
(okaruxe vy) ojaya okuapy... (anheite::)
ojejopy (okaruxe vy) ojaya okuapy...
Ha'e gui ko:: guyrapa, ajaka ojapo
ma::... okaru aguã rei vy ojou ae,
anheite... ha'e gui jejy... jejy:: opytu'u
ramo ma, pavẽ jajouvai... Ha'e gui::...
amongue ma ojaya vy... ojaya::
ovende::... xee ma:: xee ma:: jejy re ae
amba'eapo:: ha'e gui xeamba'eapo::
akaruxe vy rive... E... aỹ ma:: (xee
ajejopy aikovy)... Ha'e, ha'e ramo ma
mba'e sa:: mba'e sa:: akaru::? akaru::?
mba'esa pa aiko? mba'e sa,
anhemongeta, (nda'u) aikovy ipire va'e
ajou? () Aí eu acho que a maioria

e palmito... é verdade que antigamente...
todos cortávamos... amo/ alguns::...
alguns quando cortam... cortam::
vendem::... Para que eles cortam?...
(Eles) cortam um pouquinho, porque
querem comer, ara/ alguns::... é:: [todos
sabem] somente por causa da água de
fogo [pinga], é verdade:: é:: [todos
sabem] o dinheiro que conseguem...
simplesmente jogam tudo fora, (como se
diz)... Então eu... x/ algumas mulheres
cortam, (é verdade::) estão apuradas,
(porque querem comer), estão
cortando... (é verdade::) estão apuradas,
(porque querem comer), estão
cortando... E fazem:: os:: [todos sabem]
arco, cesto... somente para conseguir
alguns quando cortam... cortam::
vendem::... Para que eles cortam?...
qualquer coisa para comer, é verdade...
então palmito... palmito:: se parar, todos
vamos ficar insatisfeitos... Então::... eu
mesmo:: eu mesmo:: trabalho:: com
palmito, então eu trabalho:: somente

*(nhapensa) ha'e rami... () kunumingue'i
 ha'e rami... amongue jejy ojaya vy
 okaruxe, ojaya... Ha'e gui pe:: Silveira
 py... é:: orekuai... xee ma anhemongeta::
 jejy opytu'u rã:: ramo ma... acho que::
 jaca ijaju jave ma:: ha'e va'e ju anoẽ rã
 tape py tu:: avende aguã, ha'e rive ju
 xee:: porque ndaikuavei mba'eisapa
 (aiko aguã)... ((alguns riem))
 (pp. 32-33; 644-673)*

*porque quero comer... E... agora::
 (estando apurado)... Então, então como::
 como eu vou comer::? vou comer::?
 como eu vou viver? como, eu ficava
 refletindo, como vou conseguir dinheiro?
 () Aí eu acho que a maioria (nós
 pensamos) assim... () os jovens é a
 mesma coisa... alguns cortam palmito,
 porque querem comer, cortam... Então
 lá:: no Silveira... é:: nós [que] estamos
 lá... eu mesmo reflito:: se pararmos:: o
 palmito... acho que:: quando for tempo
 de jaca madura:: então eu vou colher [e
 levar] na estrada:: para vender, somente
 por isso eu:: porque não sei mais como
 vou fazer (para viver)... ((alguns riem))*

E3 pergunta-se: “Mba'e re pa ojaya?” (Para que eles cortam?). Ao responder, expõe dois dos principais motivos: a fome, “okaruxe vy” (porque querem comer), ou a sede de água-de-fogo, a pinga, “yytata re rive” (somente por causa da pinga). O corte de palmito modifica, portanto, a competência modal do sujeito, atribuindo-lhe um poder.

E3 retoma o mote proposto por E1 para iniciar a distinção do que é do não é essencial. A pinga, embora só mereça o advérbio *rive* (simplesmente), começa a se opor à subsistência. O poder adquirido com o corte de palmito seria, segundo E3, melhor utilizado na compra dos alimentos que atenuam a fome.

O valor modal do palmito também aparece na pergunta “*mba’e sa, anhemongeta, (nda’u) aikovy ipire va’e ajou?*”,¹³ em que E3 expõe sua dúvida a respeito de como arrumar dinheiro para comprar os produtos necessários à subsistência. Se não puder cortar palmito — “*jejy opytu’u rã:: ramo ma*” (se pararmos:: o palmito) —, há dois caminhos a seguir: esperar as jacas madurarem para vendê-las na estrada ou fazer artesanato.

Essa última atividade, como lembra E3, já tem a finalidade de mitigar a fome: “*Ha’e gui ko:: guyrapa, ajaka ojapo ma::... okaru aguã rei vy ojou ae, anhete*”.¹⁴ Já a proposta de vender os frutos da jaqueira é motivo de risos dos participantes da reunião: “*jaca ijaju jave ma:: ha’e va’e ju anoẽ rã tape py tu:: avende aguã, ha’e rive ju xee:: porque ndaikuavei mba’eisapa (aiko aguã)... ((alguns riem))*”.¹⁵

Os risos, muito provavelmente, devem-se à possibilidade de entender-se a afirmação de E3 como ironia. Esta pode ser percebida na maneira como o falante constrói o raciocínio. No início do trecho, ele assevera que algumas pessoas cortam e vendem palmito — “*amongue ma ojaya vy... ojaya:: ovende*” (alguns quando cortam... cortam:: vendem) —, tornando explícita, portanto, a relação entre o corte de palmito e a obtenção do dinheiro. No entanto, a partir da pergunta “*Mba’e re pa ojaya?*” (Para que eles cortam?), E3 deixa a venda sempre pressuposta e passa a relacionar o corte do palmito e a confecção do artesanato diretamente à subsistência e/ou ao prazer da bebedeira. Somente no final do exemplo, E3 volta a se referir à necessidade da venda para a realização da performance, mas não à venda do palmito ou do artesanato, e sim à da jaca. Esse jogo de implicação da

¹³ como, eu ficava refletindo, como vou conseguir dinheiro?

¹⁴ E fazem:: os:: [todos sabem] arco, cesto... somente para conseguir qualquer coisa para comer, é verdade.

¹⁵ quando for tempo de jaca madura:: então eu vou colher [e levar] na estrada:: para vender, somente por isso eu:: porque não sei mais como vou fazer (para viver)... ((alguns riem)).

venda de palmito e artesanato e explicitação da venda da jaca pode ser lido de dois modos:

- i) como maneira de intensificar a dificuldade de adquirir competência vendendo jaca;
- ii) como maneira de opor produtos tradicionalmente guaranis a produtos *juruás*: a jaca, fruto de origem asiática trazido por *juruás*, e palmito e artesanato, produtos guaranis.

Deixar implícito um dos PNs de uso, como mencionei, dá maior destaque à performance. Já tornar explícitos os mesmos PNs muda o foco para a aquisição de competência. Ao mencionar o PN de uso, E3 procura mostrar que, comercializando jaca, será difícil obter o poder para realizar a performance.

Cortar palmito e fazer artesanato são duas atividades que já faziam parte do cotidiano guarani antes mesmo de elas serem destinadas à obtenção do dinheiro *jurua*. Já a coleta da jaca não faz parte dessa tradição. Nesse sentido, é interessante observar a expressão *anhemongeta*, que traduzi como “reflito” e é composta pelos seguintes morfemas:

- *a* (1^a pess. sing.);
- *nhe* (reflexivo);
- *mongeta* (admoestar, aconselhar).

Anhemongeta, segundo E3 me revelou em certa ocasião, é uma espécie de conversa com a própria consciência, procurando-se as respostas que nela os deuses colocam. Embora essa reflexão implique contato com os deuses, fonte do saber coletivo, a auto-admoestação é uma forma de saber individual. É nessa fonte individual que E3 encontra uma resposta não muito tradicional — colher e vender jaca para conseguir dinheiro — para uma pergunta tradicionalíssima: como sobreviver sendo guarani? Daí também o riso ter sido uma manifestação posterior à menção ao saber viver: “*porque ndaikuavei mba’eisapa*

(*aiko aguã*)... ((*alguns riem*))”.¹⁶ A coleta da jaca, assim como a do palmito, é atividade que os guaranis vêm realizando há muito tempo e para a qual o sujeito já possui o saber. O dinheiro e a jaca, porém, são produtos *juruás* que deslocam do universo de respostas tradicionais guaranis as questões relacionadas à sobrevivência e à satisfação de vontades individuais para inseri-las num universo de respostas exclusivamente *juruás*. De certa forma, é como se E3 fizesse a seguinte afirmação: “Vou vender jaca para conseguir dinheiro e me tornar *jurua* de vez”. Afirmação que deve ser entendida como negação, o que configura a ironia.

A proposta de E3 de coletar jaca torna-se mais inusitada quando contraposta ao que disse E1 a respeito da terra no exemplo anterior: a fome não ameaçaria os guaranis, uma vez que possuem uma reserva que os proveria dos elementos necessários à subsistência. Segundo o que afirma E3, isso não é necessariamente verdadeiro, pois a questão não é viver como guarani em um universo guarani, mas viver como guarani em um contexto em que os *juruás* se impõem. É curioso notar que na própria fala de E1 a presença *jurua* é motivo de contradição. No início do exemplo 5, afirma-se que os guaranis não morrerão de fome porque “*nhande reserva jareko*” (nós temos nossa reserva). Algumas linhas depois, E1 se contradiz: “*Funai kuéry... omoĩ nhande re ocuida aguã*,¹⁷ o que que eles fizeram? fizeram... roubaram... roubaram tudo, e:: jogou a gente num canto que não tem nada”. A presença e a atividade *juruás* transformaram o “espaço da fartura” no “canto que não tem nada”. E são essas contradições que os guaranis vão ter de (re)interpretar.

¹⁶ porque não sei mais como vou fazer (para viver)... ((alguns riem)).

¹⁷ As Funais... foram feitas para cuidar de nós

Exemplo 7

*Xapyarei ramo... amongue uvixa ijayvu
rã... como (eles chamam) aỹ ko:: jeý je/
jeý jajayaa re gua (minhã ha'e rami)...
florestal ruvixa ijayvu rã... "Pende kuéry
ma não pode mais pejaya jeý..." Só que
porém, ha'e va'e py, mas tem que
nharõ:: nharõ resposta mba'e/ mba'e
nunga rupi pa ha'e rami...*

(p. 39; 792-799)

*Se de repente... algum cacique falasse...
como (eles chamam) agora o:: [todos
sabem] palmito je/ (como) a respeito do
corte de palmito... se o cacique da
Polícia Florestal falasse... "Vocês não
pode[m] mais cortar palmito..." Só que
porém, por isso, mas tem[mos] que
esperar:: vamos esperar resposta mba'e/
do porquê disso ser assim...*

E4 afirma que, se os *juruás*, qualquer um deles, solicitarem aos guaranis que parem de cortar palmito, deveriam também dar explicações: "*florestal ruvixa ijayvu rã... 'Pende kuéry ma não pode mais pejaya jeý...' Só que porém, ha'e va'e py, mas tem que nharõ:: nharõ resposta mba'e/ mba'e nunga rupi pa ha'e rami*".¹⁸ A explicação que os *juruás* precisariam acrescentar ao pedido feito aos guaranis revelaria o valor atribuído por aqueles ao palmito. Como E4 não apresenta essa razão, nem mesmo a possível, direi que, aos *juruás*, o palmito continua interessando como objeto entesourável; o seu valor é, pois, descritivo.

A solicitação dos *juruás* insere um novo componente na discussão: o rompimento do contrato que está estabelecido com os guaranis. Pelo contrato vigente, estes cortam palmito para vender àqueles. Há, no entanto, um grupo *juruá* que quer estabelecer um novo contrato

¹⁸ se o cacique da Polícia Florestal falasse... 'Vocês não pode[m] mais cortar palmito...' Só que porém, por isso, mas tem[mos] que esperar:: vamos esperar resposta mba'e/ do porquê disso ser assim.

em que, no lugar do corte, se propõe a preservação. O que E4 quer saber é o que seria dado em troca.

Exemplo 8

*“Só que é o seguinte, a gente vai pedir
essa aqui... Eu vou, eu vou, toda
comunidade (oendua py)... eu vou, eu
vou pedir essa... só que guirami jeý
pemombytu'u ri vy... é:: ko:: é:: tembi'u
suficiente peru apy pra todo mundo, ni
mava'eve pe oata aguã rami eỹ... ni
pekaty tembi'u reka () aguã rami eỹ,
PEJAPO rã KATU... ha'e va'e
peMOSTRA... roexa ma vy katu, aí
rojapo ta, ha'e rami eỹ ramo... nem
adianta insistir... (ha'e rami eỹ) ndoro/
ndoro/ (ndorojapomo'ãi)... Só que
TEMBI'U... peru apy suficiente, peru,
nem kyrĩgue pe, nem pra ninguém oata
eỹ aguã, () pejapo rã, aí sim... aí sim...
tá certo, aí rojapo... eu vou parar, vamos
parar...*

(p. 40; 810-827)

*“Só que é o seguinte, a gente vai pedir
essa aqui... Eu vou, eu vou, (na audição
de) toda comunidade... eu vou, eu vou
pedir essa... só que se vocês quiserem
fazer parar com o palmito... é:: é::[todos
sabem] é:: vocês trazem aqui alimento
suficiente pra todo mundo, de tal
maneira que não falte para ninguém...
nem para sair pra lá à procura de
alimento (), MAS VOCÊS FAÇAM... isso
vocês MOSTREM... quando nós virmos
mesmo, aí nós faremos, caso contrário...
nem adianta insistir... (caso contrário)
ndoro/ ndoro/ (nós não vamos fazer de
maneira nenhuma)... Só que
ALIMENTO... vocês trazem aqui
suficiente, vocês trazem, nem para as
crianças, nem para faltar pra ninguém.,
() se vocês fizerem, aí sim... aí sim... tá
certo, aí faremos... eu vou parar, vamos
parar...*

Dando continuidade ao raciocínio iniciado no exemplo anterior, E4 propõe uma estratégia de troca: “*só que guirami jejy pemombytu’u ri vy... é:: ko:: é:: tembi’u suficiente peru apy pra todo mundo, ni mava’eve pe oata aguã rami eỹ... ni pekaty tembi’u reka () aguã rami eỹ, PEJAPO rã KATU*”.¹⁹ O palmito, ou melhor, o corte de palmito seria substituído por doações feitas pelos *juruás*. A proposta de E4 fundamenta-se em duas circunstâncias:

- i) existem dois grupos *juruás* distintos. Para um desses grupos, o palmito tem valor como objeto de consumo (na salada, por exemplo); para outro, como objeto entesourável. Para ambos, o palmito está, portanto, investido de um valor descritivo;
- ii) há igualdade de valores investidos nos objetos buscados por *juruás* e guaranis. O valor descritivo que os *juruás* investem no palmito é o mesmo que os guaranis investem nos produtos comprados no mercado.

A troca é uma dupla doação que só pode acontecer se os sujeitos estabelecerem um contrato fiduciário e se os objetos trocados tiverem valor idêntico (ou, desde que se estabeleça no contrato, um maior valor) para os sujeitos. No momento da reunião, o contrato dos sujeitos guaranis se estabelece com o grupo de *juruás* que consome o palmito cortado. O que E4 propõe é o rompimento desse contrato para que se estabeleça outro com o grupo que quer a preservação. A percepção de E4 também mostra que, para esses *juruás*, o palmito vale como objeto entesourável, ou seja, o valor é descritivo, o mesmo que está investido nos produtos que os guaranis comprem no mercado.

¹⁹ só que se vocês quiserem fazer parar com o palmito... é:: é::[todos sabem] é:: vocês trazem aqui alimento suficiente pra todo mundo, de tal maneira que não falte para ninguém... nem para sair pra lá à procura de alimento (), MAS VOCÊS FAÇAM.

Embora signifique mudar o percurso do sujeito, a troca não altera o investimento feito no objeto. Explico melhor: para entrar em conjunção com os produtos *juruás*, os guaranis precisam, primeiro, estar modalizados com um poder; por isso cortam e vendem palmito. Os *juruás*, ao menos do ponto de vista de E4, já estão em conjunção com os produtos dos mercados, ou com o dinheiro que dá o poder de comprá-los; por isso o falante propõe que tais produtos sejam trocados pela preservação do palmito. Essa dupla doação faria os guaranis deixar de cumprir uma etapa de seu percurso: cortar e vender *jejy* para obter poder. Na nova configuração do percurso dos sujeitos guaranis, no entanto, o palmito seria trocado pelos produtos *juruás*, ou seja, ainda modificaria a competência modal dos guaranis e continuaria investido de valor descritivo para os *juruás*.

Exemplo 9

*amongue jurua kuéry ma ha'e rami gua
amonGUE::... minoria (ha'e javi) ha'e
kuéry ayvu... olha... só amongue ma
ikuai (rã) "E4, tal lugar:: (qualquer
lugar)... tem um lugar jejy remboi aguã...
vai lá cortar pra mim... eu pago pra
você... Emboi tudo..." A gente VAI, a::té
eu vou... Ha'e rami gua rupi xee aa jepi
amongue py... Eu vou mesmo... Daí
que::... ko:: aa ri ae tudo dia, tudo dia
(aa vy eỹ)... ah, qualquer lugar rupi aa
amongue py... Barra do Una katy aa*

*alguns juruás:: alguns juruás e que tais,
alGUNS::... minoria (de todos) dizem...
olha... só alguns seriam [assim] "E4, tal
lugar:: (qualquer lugar)... tem um lugar
para você tirar palmito... vai lá cortar
pra mim... eu pago pra você... tire
tudo..." A gente VAI, a::té eu vou... por
isso que eu estou indo algumas vezes...
Eu vou mesmo... Daí que::... é::[todos
sabem] eu vou mesmo tudo dia, tudo dia
(eu não vou)... ah, pra qualquer lugar eu
vou às vezes... Lá para Barra do Una eu*

*aikovy... agora daí que:: anhemonga'u::
daí que:: () opa ma rã guaxu aiko vy eỹ...
aprecisa... Eu acho que nessa parte todo
mundo oprecisa... Que aRROZ:: arroz
ipiru kue anho'i tudo dia
ndaja'uxemo'ãi., nem eu:: EU CREIO
que não... EU CREIO que não... Uma
parte, peteĩ endapy pee tovaja E2 aipo
e'ia rami... "AH EU TÔ comendo arroz
puro tudo dia, tudo dia::" mas tá certo,
tudo dia, xea'py xea'u rã, sendo
obriGADO tem que xea'u... Ha'e re teĩ,
ah, eu acho que:: () ndajajecostumai
rã ()... eu creio que não...
(pp. 42-43; 856-882)*

*estou indo... agora daí que:: eu vou me
embebedar:: daí que:: () eu não vou
para fazer arruaça... eu preciso... Eu
acho que nessa parte todo mundo
precisa... Que aRROZ:: somente arroz
seco tudo dia nós não queremos comer,
nem eu:: EU CREIO que não... EU
CREIO que não... Uma parte, o meu
cunhado, E2, fez uma colocação, ele
disse assim... "AH EU TÔ comendo
arroz puro tudo dia, tudo dia::" mas tá
certo, tudo dia, em casa eu comeria,
sendo obriGADO tem [tenho] que
comer... ainda que seja assim
[obrigado], ah, eu acho que:: () nós não
nos acostumaríamos ()... eu creio que
não...*

Segundo E4, não faz parte da tradição guarani comer arroz, muito menos seco: "*Que aRROZ:: arroz ipiru kue anho'i tudo dia ndaja'uxemo'ãi., nem eu:: EU CREIO que não*".²⁰

O corte de palmito é o PN de uso que modaliza o sujeito com o poder necessário para incrementar sua alimentação.

Conforme já se podia inferir do exemplo 1, em que E1 menciona a vontade infantil, e do exemplo 5, em que E3 fala da pinga, os produtos comprados pelos guaranis não

²⁰ Que aRROZ:: somente arroz seco tudo dia nós não queremos comer, nem eu:: EU CREIO que não.

têm somente a finalidade de garantir a subsistência do indivíduo e de sua família. São, ou podem ser, produtos que garantem a satisfação de um prazer gustativo ou a manutenção de um hábito alimentar. Ainda que não se diga quais sejam esses produtos, ou quais os prazeres obtidos, as negações “*ndaja’uxemo’ãi*” (nós não queremos comer) e “*ndajajeacostumai rã*” (nós não nos acostumaríamos) mostram que a busca guarani vai além da subsistência conseguida com o “arroz seco”.

Como nos outros exemplos, a pinga é criticada: “*agora daí que:: anhemonga’u:: daí que:: () opa ma rã guaxu aiko vy eỹ... precisa... Eu acho que nessa parte todo oprecisa*”.²¹ E4 nega cortar palmito porque quer se embriagar. Ele vai a “qualquer lugar” porque — como todo mundo — precisa dos produtos que satisfazem os prazeres gustativos adquiridos no contato com os *juruás*.

E4 assevera também que os *juruás* pedem aos índios que cortem palmito: “*E4, tal lugar:: (qualquer lugar)... tem um lugar jeje remboi aguã... vai lá cortar pra mim... eu pago pra você... Emboi tudo*”.²² E4 nem sequer menciona se os *juruás* em questão pagam para que os guaranis tirem e levem o palmito ou se pagam somente para que o colham. Não obstante, é possível inferir que, mesmo para esses *juruás*, o palmito continua tendo valor descritivo, é um objeto fungível, de que se querem ver livres.

²¹ agora daí que:: eu vou me embriagar:: daí que:: () eu não vou para fazer arruaça... eu preciso... Eu acho que nessa parte todo mundo precisa.

²² “E4, tal lugar:: (qualquer lugar)... tem um lugar para você tirar palmito... vai lá cortar pra mim... eu pago pra você... tire tudo”.

Exemplo 10

*Ha'e trabalho ramo:: amongue te'i nha/
nhanerembiapokuaa va'e rive'i jajou
amongue'i py... Xee rei minhã... ajaka
ajapokuaa va'e ri::... até agora nenhum
centavo ndarekovei... Por causa mba'e
xa? porque navendei... Amongue'i ajaka
oipota va'e kue... jurua oporandu,
ojogua pa ma, ni ndoipotavei... Agora
JEJY NÃO... algum dia que jaju,
ndajajouvei ma vy nha/ nhanoẽ
nhavende:: ha'e va'e kue gui jaru'i ju
ma (ngua'u)... ja'u kuaa va'e, trigo::...
há'e rami gua rive'i jajogua... Só ha'e
gui vy ae ma py amongue an hete ngua'y
kuéry omongaru'i okuapy...
(pp. 49-50; 1013-1029)*

*Porque:: trabalho, alguns nha/ somente
nós que sabemos fazer vamos conseguir
[dinheiro] às vezes... Como eu... eu sei
fazer cesto mas::... até agora não tenho
mais nenhum centavo... Por causa de
quê? porque eu não vendo... Os poucos
que queriam cesto... o jurua que pediu,
comprou tudo, e não quer mais... Agora
PALMITO NÃO... algum dia que a gente
vem, quando não conseguimos mais
nada nha/ tiramos e vendemos:: e disso
trazemos (pelo menos) [algum
mantimento]... o que sabemos comer,
trigo::... somente isso que compramos...
Só dessa forma mesmo que alguns
conseguem estar alimentando os filhos...*

E6 opõe a venda do palmito à do artesanato, que os guaranis costumam denominar de “trabalho” e, como já foi dito antes, é outro dos objetos que se vendem aos *juruás*. Para estes, palmito e artesanato valem enquanto objetos de consumo; para aqueles, porém, garantem o poder para comprar produtos que “sabem comer” ou para alimentar os filhos: “ha'e va'e kue gui jaru'i ju ma (ngua'u)... ja'u kuaa va'e, trigo::... há'e rami gua rive'i jajogua... Só ha'e gui vy ae ma py amongue an hete ngua'y kuéry omongaru'i okuapy”.²³

²³ e disso trazemos (pelo menos) [algum mantimento]... o que sabemos comer, trigo::... somente isso que compramos... Só dessa forma mesmo que alguns conseguem estar alimentando os filhos.

Para fazer artesanato, o sujeito precisa modalizar-se com um saber: “*Ha’e trabalho ramo:: amongue te’i nha/ nhanerembiapokuaa va’e rive’i jajou amongue’i py*”.²⁴ Segundo E6, mesmo que o sujeito esteja modalizado com o saber, não há garantia de que a posse dos “trabalhos” dote-o do poder para realizar a performance, uma vez que a aquisição de competência depende também de um querer *jurua*: “*Amongue’i ajaka oipota va’e kue... jurua oporandu, ojogua pa ma, ni ndoipotavei*”.²⁵ O mesmo querer *jurua* é necessário à venda do palmito, mas, diferentemente do artesanato, está sempre presente: “*JEJY NÃO... algum dia que jaju, ndajajouvei ma vy nha/ nhanoẽ nhavende*”.²⁶

Para comprarem palmito e artesanato, os *juruás* precisam estar modalizados com um querer. E6 esclarece que, quando se trata de artesanato, isso, muitas vezes, não acontece. Ainda que tenha valor descritivo, o “trabalho” não ocupa o mesmo grau do palmito na escala de valores *jurua*. Na estrutura narrativa, essa diferença de valores é enfatizada pelas insistentes referências à venda do artesanato: i) “*nenhum centavo ndarekovei*” (não tenho nenhum centavo), “*porque navendei*” (porque não vendo); ii) “*jurua oporandu, ojogua*” (*jurua* que pediu, comprou). São três referências contra uma do palmito: “*nhanoẽ nhavende*” (tiramos e vendemos). Quando citam o palmito, os falantes mencionam rapidamente o PN de venda, ou o deixam implícito e relacionam o corte diretamente à compra de produtos *juruás* ou ao sustento da família (exemplos 2 e 3). Quando tratam do artesanato, isso quase nunca acontece; os falantes relacionam, ou melhor, condicionam, muitas vezes de forma insistente, a compra dos alimentos à realização do PN de venda. Tal

²⁴ Porque:: trabalho, alguns nha/ somente nós que sabemos fazer vamos conseguir [dinheiro] às vezes.

²⁵ Os poucos que queriam cesto... o *jurua* que pediu, comprou tudo, e não quer mais.

²⁶ PALMITO NÃO... algum dia que a gente vem, quando não conseguimos mais nada nha/ tiramos e vendemos.

jogo de implicação/explicação do PN de venda intensifica duas imagens presentes em várias falas:

- i) palmito = facilidade/dinheiro/prazer gustativo/subsistência;
- ii) artesanato = trabalho/dificuldade.

Exemplo 11

*Então amongue py:: oporandu'i'a'i rupi,
oy oy'i rupi, oporandu, amongue py
araa:: uma dúzia'i:: meia duzia:... aỹ
comprador oiko pe:: ah, peikuaa pa ma
pe:: o:: Joca... “Ah:: uma dúzia, duas
dúzia, três dúzia”*

(p. 61; 8-13)

*Então às vezes:: pelos pedidinhos, de
casa em casa, pedem, às vezes eu levo::
uma duziazinha:: meia duzia:... agora
[mesmo] o comprador [que] mora lá::
ah, vocês todos conhecem lá:: o:: Joca...
“Ah:: uma dúzia, duas dúzia, três dúzia”*

Os *juruás* são apresentados como clientes dos guaranis: “*então, amongue py, ha'e rami gua'i py rive (ma), ha'e kue'i minhã, xee, ha'e rami gua py rive, ajaya*”.²⁷ Os *juruás* pedem palmito, os guaranis cortam, levam e recebem o dinheiro. Para os primeiros, o palmito tem valor como objeto de consumo; para os segundos, como objeto que dota o sujeito de poder. Joca, *jurua* citado por E7, faz parte do grupo que promove o corte e com o qual se estabelece o contrato fiduciário que E4 (exemplo 8) propôs romper.

²⁷ então, às vezes, somente por causa disso [eu levo], como há pouco tempo, eu, somente por causa disso [das encomendas], eu cortei.

Exemplo 12

*xee, ha'e rami gua py rive, ajaya... Nem::
ha'e num:: amongue porém:: compra'i
mba'e, ajapo:: que nem aỹ:: amboae kue
(aipo e'ia ra) minhã... que arroz puro xee
ndaja'ureguai ae ma... xee que já tá
acostumado mesmo... () tembi'u rive ae
a'u va'e eỹ, tem que ter um:: uma
mistura'i um:: um xoo'i, an hete gua, né?
ajogua'i, principalmente kyrĩgue
oguereko va'e va'e ma:: tem que::
japensa ha'e rami gua pe também, né?...
(pp. 61-62; 15-26)*

*eu, somente por causa disso [das
encomendas], eu cortei... Nem:: ele
num:: às vezes porém:: eu compro um
pouquinho [de] algumas coisas, eu faço::
que nem agora:: como outro (disse)...
que arroz puro eu não estou disposto a
comer mesmo... eu que já tá acostumado
mesmo... () que somente comida mesmo
eu não vou comer, tem que ter um:: uma
misturazinha um:: um[a] carnezinha, é
verdade, né? eu compro um pouquinho,
principalmente cada um:: que tem
criança, tem[mos] que:: pensar nisso
também, né?...*

E7 repete o que já disseram outros falantes — o palmito é vendido para que os guaranis possam incrementar a alimentação: “*compra'i mba'e, ajapo:: que nem aỹ:: amboae kue (aipo e'ia ra) minhã..., que arroz puro xee ndaja'ureguai ae ma... xee que já tá acostumado mesmo... () tembi'u rive ae a'u va'e eỹ tem que ter um:: uma mistura'i um:: um xoo'i, an hete gua, né?*”²⁸ A carne, *xoo*, é bastante apreciada pelos guaranis. Antes era conseguida com a caça, mas, hoje, além de ter sido substituída principalmente pela de vaca,

²⁸ eu compro um pouquinho [de] algumas coisas, eu faço:: que nem agora:: como outro (disse)... que arroz puro eu não estou disposto a comer mesmo... eu que já tá acostumado mesmo... () que somente comida mesmo eu não vou comer, tem que ter um:: uma misturazinha um:: um[a] carnezinha, é verdade, né?.

tem de ser comprada. É o palmito que, uma vez vendido, dá o dinheiro necessário para que o indivíduo adquira a carne e/ou a “misturazinha”. O corte do palmito é a etapa, o PN de uso, anterior à realização da performance.

Exemplo 13

*então aí xee mokoĩ gue aa... Joca ápy,
não vou mentir, eu falo (verdade
mesmo)... mas só que ndaraaretai, levei
duas dúzia::... três dúzia'i:: uma dúzia e
meia, (he'i va'e kuéry também ae ri)
ogueraa'i... Chega lá, opaga'i, oreroju...
falar verdade, ha/ kue'i minhã... roo, ore
mokoĩ, cheguemos lá, tomemos umas
duas, três cervejas, tá aqui E11 viu...
nem pinga ndoroguerui, ni cerveja,
romboapy'i, mokoĩ'i rojogua'i... certo?*
(pp. 65-66; 95-107)

*então aí eu fui duas vezes... lá no Joca,
não vou mentir, eu falo (verdade
mesmo)... mas só que não levei muito,
leveí duas dúzia::... três duziazinhas::
uma dúzia e meia, (eles também, da
mesma maneira) levaram um
pouquinho... Chega lá, pagaram um
pouquinho, nós voltamos... falar verdade,
ha/ como há pouco... fomos, nós dois,
cheguemos lá, tomemos umas duas, três
cervejas, tá aqui E11 viu... nem pinga
trouxemos, nem cerveja, bebemos um
pouquinho, compramos um pouquinho,
duazinhas... certo?*

E7, com honestidade ímpar, declara que o palmito oferece a possibilidade de comprar, ainda que pouca, a bebida que ele e outros guaranis consomem: “*Chega lá, opaga'i, oreroju... falar verdade, ha/ kue'i minhã... roo, ore mokoĩ, cheguemos lá, tomemos umas duas, três cervejas, tá aqui E11 viu*”.²⁹ Comprar e tomar as duas “cervejinhas” foi

²⁹ Chega lá, pagaram um pouquinho, nós voltamos... falar verdade, ha/ como há pouco... fomos, nós dois, cheguemos lá, tomemos umas duas, três cervejas, tá aqui E11 viu.

uma das ações que a venda do palmito permitiu. A posse deste modifica, pois, a competência modal do sujeito, dando-lhe um poder.

Embora seja honesto em relação à bebedeira, E7 não deixa de tentar suavizar o seu ato. Ele não toma cerveja, mas “cerveja’i”; o uso do diminutivo ‘i junto dos radicais *romboapy* (bebemos), *mokoĩ* (dois) *rojogua* (compramos); os numerais que se fazem acompanhar do artigo indefinido (*umas duas três*); a negação de ter trazido pinga e cerveja para a área: “*nem pinga ndoroguerui*” (nem pinga trouxemos); todos são elementos que atenuam o ato de beber.

Como já havia afirmado (exemplo 9), o valor dos produtos consumidos pelos guaranis não se resumiria apenas à subsistência. No exemplo 12, E7 fala do costume da “mistura”. No exemplo 13, o palmito é a via de acesso ao dinheiro necessário à satisfação do “vício” da bebida. O corte do palmito dá ao sujeito, portanto, poder para a manutenção de hábitos alimentares e/ou a satisfação de prazeres gustativos.

Exemplo 14

*tá certo aí que:: trabalho:: ja/ jajapo'i::
 () jajapo okuapy ()... (anhete ma)
 trabalho ajapo ma, ndajaporiaei avi...
 takua re aguã mombyry rã, xeateỹ (avi)...
 xee (ndajapoi) trabalho... De vez em
 quando:: não tem trabalho, ajaka rei
 ajapo nhavende, mas NÃO TODO dia...
 toda semana amongue py jaraa ()*

*tá certo aí que:: trabalho:: ja/ nós
 fazemos:: um pouquinho () nós estamos
 fazendo ()... (é verdade) eu faço
 trabalho, [mas] não faço sempre
 também... se é distante para [pegar]
 taquara, eu fico com preguiça
 (também)... [então] eu (não faço)
 trabalho... De vez em quando:: não tem*

*trabalho mbovy?... Um trabalho
oguereko (va'e) oo, cada:: semana oo
nonavendei ni peteĩ () nanhõmi tape
re::... Então nhande avakue ramo ha'e
rami, trabalho jajapo, nanhavendei...*
(pp. 72-73; 254-267)

*trabalho, faço um cesto qualquer vamos
vender, mas NÃO TODO dia... às vezes
levamos toda semana () quantos
trabalho[s]?... Um trabalho (os que) tem
vão, cada:: semana vão e não vendem
nenhum () escondemos [os trabalhos] no
caminho::... Então quando nós somos
homens é assim, nós fazemos trabalho,
[mas] não vendemos...*

Conforme já afirmei anteriormente, o “trabalho” a que se refere E9 é o artesanato que os guaranis fazem para vender aos *juruás*. Tanto o palmito quanto os cestos, arcos, etc. estão investidos de um valor modal: a posse atribui um poder ao sujeito. Esse poder, porém, só é conquistado se o indivíduo estiver modalizado com um saber e um querer, isto é, ele deve saber fazer os trabalhos e querer buscar o material necessário para isso. E9, como E7 em relação à bebedeira, é muito honesto em dizer que, às vezes, tem preguiça: “*trabalho ajapo ma, ndajaporiaei avi... takua re aguã mombyry rã, xeateỹ (avi)*”.³⁰ E9 possui o saber que lhe permite produzir o artesanato, muitas vezes, porém, não tem o querer.

E9 atribui sua preguiça à distância que se tem de percorrer para conseguir a taquara para a confecção dos “trabalhos”, mas a indolência também pode estar ligada à dificuldade de vender os objetos produzidos, ou seja, à falta do querer *jurua*. Nesse exemplo, como em outros, o PN de venda é citado três vezes: “*ajaka rei ajapo nhavende*” (faço um cesto qualquer vamos vender); “*nonavendei ni peteĩ*” (não vendem nenhum); “*trabalho jajapo*

³⁰ eu faço trabalho, [mas] não faço sempre também... se é distante para [pegar] taquara, eu fico com preguiça (também).

nanhavendei” (fazemos trabalho, [mas] não vendemos). A reiteração do PN de uso intensifica a ligação entre artesanato e dificuldade para realizar a performance, o que permitiria inferir que, talvez, a preguiça se deva, também, à pouca intensidade do querer *jurua*.

Embora seja um ponto de vista estritamente pessoal, não posso deixar de mencionar minha própria experiência: eu mesmo já fui várias vezes coletar taquara e palmito com os guaranis. As duas atividades são penosas para pessoas como eu, acostumadas às facilidades do asfalto, mas encontrei muito mais dificuldade na coleta de palmito do que na de taquara. Além daquele ser muito mais pesado para carregar (até hoje só consegui levar meia dúzia por vez), as árvores que serão cortadas, diferentemente da taquara, nunca estão em um único lugar, o que obriga a andar quilômetros (pelo menos assim me pareceram as distâncias) com os palmitos às costas, até juntar um número que satisfaça as necessidades do sujeito ou dos pedidos *juruás*. Para mim, portanto, soa estranho E9 ter mencionado a preguiça como agente modalizador. Parecer-me-ia mais adequado acreditar na falta de interesse dos *juruás* em comprar o artesanato. No entanto, como diria um guarani, *xe amombe’u rive*, isto é, “estou só contando”.

Exemplo 15

*Ha’e ramo ma... anhete:... jejy gui ramo
ma:: eu sei que:: todo mundo apy... pavẽ
família pereko... amongue trabalho
ndojapokuaai ãh:: ha’e nunga’i gui ae
ma ngua’y kuéry pe... ojogua mba’emo’i
o’u va’erã...*

(p. 74; 287-292)

*Então... é verdade:... porque:: do
palmito, eu sei que:: todo mundo aqui...
você todos que têm família... alguns que
não sabem fazer trabalho ãh:: é disso
somente que para os filhos... vai comprar
alguma coisinha para eles comerem*

Segundo E9, nem todos possuem o saber para produzir “trabalho”: “*amongue trabalho ndojapokuaai*” (alguns que não sabem fazer trabalho). Para confeccionarem os arcos, flechas, cestos, etc. que vendem aos *juruás*, os guaranis precisam conquistar um saber prévio. Os que não o possuem têm no corte do palmito a única possibilidade de alimentar os filhos: “*ha’e nunga’i gui ae ma ngua’y kuéry pe... ojogua mba’emo’i ho’u va’erã*”.³¹ À diferença da confecção do artesanato, o corte do palmito é relacionado diretamente à compra dos produtos alimentícios. Deixando-se implícito o PN de venda, encurta-se o caminho entre o corte e a realização da performance.

Exemplo 16

*Então xevýpe () xee:: ndaikuaai (teve),
pecorta va’e... o:: Márcio oipota:: oipo
e’i rami, (pejapo ha’e nunga)... porque
jejy ndojaYAVEI VY MA:: ndoka’uvei?...
QUE NADA, É MESMA COISA, tá
continuando... ocontinua ae (tema), jejy
ndo/ ndojayavei... ha’e rami ae tema
roo... Trabalho rogueraa ()... Ha’e rami
ramo ma, xee... xee gui ramo ma:: não
sei não, só Márcio mesmo...
(pp. 74-75; 306-316)*

*Então para mim () eu:: eu (realmente)
não sei, vocês que [querem] impedir [o
corte]... o:: Márcio quer:: ele fala assim,
(vocês fazem isso)... porque palmito
QUANDO não se corTA MAIS não se
bebe mais?... QUE NADA, É MESMA
COISA, tá continuando... (sempre)
continua, [mesmo que] ndo/ não cortem
mais palmito... assim mesmo sempre
vamos [beber]... Trabalho nós levamos
[para vender] ()... Se é assim, eu... se for
por mim mesmo:: não sei não, só Márcio
mesmo...*

³¹ é disso somente que para os filhos... vai comprar alguma coisinha para eles comerem.

Como nos exemplos 7 e 8, os *juruás* solicitam que o corte pare. Nesse exemplo, porém, os *juruás* são nomeados. Segundo E9, é o chefe de posto da Funai que pede o fim do corte: “o:: Márcio oipota:: oipo e’i rami, (pejapo ha’e nunga)”.³² O desejo de que os guaranis cessem de cortar palmito nasce da necessidade de pôr um fim ao consumo de bebidas alcoólicas; é o que indica a pergunta: “porque jejy ndojaYAVEI VY MA:: ndoka’uvei?”.³³ Embora Márcio esteja interessado em fazer-fazer, isto é, queira levar os guaranis a deixar a bebida, ele não consegue: “QUE NADA, É MESMA COISA, tá continuando.... ocontinua ae (tema), jejy ndo/ ndojayavei... ha’e rami ae tema roo... Trabalho rogueraa”.³⁴ O valor modal tanto do palmito quanto do artesanto não permitiria a realização da vontade de Márcio. Se os guaranis não puderem vender um, vendem outro: conquistam o poder e continuam bebendo.

Exemplo 17

Ha’e gui mba’e pa jejy’i:: ndojayavei
rima::? Apensa xera’y kuéry, (ha’e vy)
aa ta... Ha’e gui ko’ẽ:: ko’ẽ re () SEte
pessoa orekuai orero py... rokaru’i
aguã... xee aNHO’I... aguenta, xera’y
kuéry, ha’e javi... ha/ ha’e vy ma jypy’i
xeayvu karamboae xera’y... ãh:: xerajy
pe kyrĩve’i (va’e) haxẽ... ndarekoi

E como [vamos fazer] se não cortarmos
mais palmitinho::? Eu penso em meus
filhos, (por isso) eu irei... E ao
amanhecer:: pela manhã () somos SEte
pessoa[s] em nossa casa... para
comermos... eu soZINHO... eu agüento,
meus filhos todos... ha/ então, desde o
começo eu falei [para] meu filho... ãh::
para minha filha (a que) é mais novinha

³² o:: Márcio quer ele fala assim, (você fazem isso).

³³ porque palmito QUANDO não se corTA MAIS não se bebe mais?.

³⁴ QUE NADA, É MESMA COISA, tá continuando... (sempre) continua, [mesmo que] ndo/ não cortem mais palmito... assim mesmo sempre vamos [beber]... Trabalho nós levamos [para vender].

açúcar... kamby rive (ha'e jave) areko...

kamby rive amee ramo ma, ndo'uxei,

ogueropoxy...

(p. 76; 336-346)

[e que] grita... [porque] eu não tenho

açúcar... (quando) eu tenho somente

leite... se eu der somente leite, ela não

quer tomar, ela se enraivece...

A preocupação com os filhos é o que induz E11 ao corte: “*Ha'e gui mba'e pa jejy'i:: ndojayavei rima::? Apensa xera'y kuéry, (ha'e vy) aa ta*”.³⁵ Cortar o palmito garante o açúcar exigido pelos gritos e pela ira da filha pequena: “*ndarekoi açúcar... kamby rive (ha'e jave) areko... kamby rive amee ramo ma, ndo'uxei, ogueropoxy*”.³⁶ O corte de palmito é o programa de uso que, uma vez concluído, dá ao sujeito um poder para realizar a performance: adoçar o leite da filha para que ela se acalme.

Importante, nesse exemplo, é a menção à cólera. A expressão utilizada no texto é *ogueropoxy*, constituída pelos seguintes morfemas:

- *o* — 3^a pess. sing. ou pl.;
- *guero* (variantes *r-*; *ro-*; *er-*; *ero-*; *guer-*; *no-*; *eno-*; *gueno-*) — com verbo intransitivo, forma um radical transitivo do tipo concomitante, isto é, o sujeito participa na mesma ação em que o objeto está envolvido;
- *poxi* — raiva, cólera.

Dooley (1990, p. 119) diz que *gueropoxy* significa “enraivecer-se por causa de algo”; que parece ser o significado da expressão no exemplo, uma vez que a filha de E11 se enraivece porque não há açúcar para adoçar o leite. Há, no entanto, uma questão interessante relacionada ao morfema *guero*. Quando tenta esclarecer a noção de

³⁵ E como [vamos fazer] se não cortarmos mais palmitinho::? Eu penso em meus filhos, (por isso) eu irei.

³⁶ [porque] eu não tenho açúcar... (quando) eu tenho somente leite... se eu der somente leite, ela não quer tomar, ela se enraivece.

concomitância presente nesse elemento mórfico, Dooley dá este exemplo: *kavaju aronha* = “fiz o cavalo correr (acompanhando-o)”. A diferença do exemplo dado por Dooley e a construção utilizada por E11 é o objeto direto: *kavaju* (cavalo). No primeiro caso, a ação é realizada para mover o objeto (o cavalo) e acaba por mover também o agente (a primeira pessoa). No segundo, a ação só recai sobre o agente (a terceira pessoa) que “se enraivece”. A falta do objeto, no entanto, não implica perda na noção de concomitância, ou seja, ainda se poderia pensar num objeto implícito: “enraiveceu (alguém ou alguma coisa), enraivecendo-se também”. Não por acaso, no trecho seguinte ao transcrito acima (p. 74; 358-359), o falante diz que acabou também se enraivecendo porque não conseguiu satisfazer os anseios dos filhos.

Segundo Cadogan, a cólera — *pochy* ou *mboxy* — é resultante das palavras — *ayvui* — dos muitos seres — *mbovy katu eỹ* — enviados pelos deuses para tirá-las do caminho da boa ciência. Por isso,

“Desde edad temprana se le inculca al joven Mbyá la necesidad de dominar a *mbochy*, comenzándose a impartirsele estas enseñanzas despues de la cerimonia de darle nombre”.

Somente depois da cerimônia de nomeação, o Nhemongarai, as crianças:

“(...) dejarán de dejarse dominar por *mbochy* y lo vencerán. En otras palabras, estarán en condiciones de ir veciendo al espiritu del mal mediante las doctrinas que se les imparte” (1959, p. 41).

Embora Cadogan fale em “vencer o espírito do mal”, a questão não se resume a uma luta entre céu e inferno. Também não se trata de um elemento exterior que se incorpora no indivíduo e precisa, por isso, ser exterminado ou exorcizado. A cólera é algo que constitui o guarani e deve ser assumida como tal para que possa ser controlada. Ela está relacionada à presença de outra alma — da qual tratarei mais detidamente no próximo capítulo — no guarani: o *angue* ou *atsyýgua*. Esta é considerada como telúrica, animal e é responsável pelos instintos, desejos e atitudes anti-sociais. Segundo Schaden, essa alma, por exemplo, se alimenta daquilo que a pessoa ingere: “Considera-se, por isso, manifestação da alma animal a vontade, que às vezes nos sobrevém, de comer determinado prato — ora peixe, ora carne de vaca ou de porco, ora um frango” (1962, p. 116).

Por isso é importante a menção à colera da filha. A falta de açúcar para adoçar o leite desencadeia uma manifestação legitimamente guarani que deve ser controlada. Não por acaso, a satisfação das necessidades infantis é um dos argumentos mais fortes a favor do corte. Mesmo os que são contrários — como E1 e E40 — à sua continuidade não deixam de demonstrar preocupação com a possibilidade de as crianças passarem fome ou não terem seus desejos satisfeitos. Os gritos e/ou pedidos das crianças não são apenas manifestações que nascem da extravagância infantil; são também expressão de vontades relacionadas à própria existência anímica do guarani.

Exemplo 18

<i>jejy pecorta ete ramo ma::... ha´e gui::...</i>	<i>se:: vocês interromperem mesmo o</i>
<i>() xemonda até xenaguentavei, ni</i>	<i>[corte de] palmito... então::... () eu</i>
<i>ndarekovei xero py a´u va´e rã... arroz</i>	<i>roubo até eu não agüentar mais, [senão]</i>

vaikue'i ramo itui pe cumanda
 rãtãgue'i... ha'e rami gua ri vete
 ndaja'ui ()... Ha'u nguau va'e jepe,
 naguentavei, xekangy PA MA ()... Pe
 xerajy kyřive'i va'e kamby rive
 ndo'uxe... xoo eỹ nda'evei, tembi'u
 porã'i (nguau ho'uxe)... Ha'e vy xee
 xeayvu... dinheiro ndajouvei, "tove
 eTE... nda'evei () peapa'i rãe ma
 karuai" (ha'e) pa karamboae, ha'e gui
 ma:: amboae kuéry ojaya jejy ramo... xee
 aipoa'e, ndaikuaxemo'ãi, xee aa ta tema,
 (p. 78; 372-386)

eu não vou ter mais nada para comer em
 casa... quando há arroz ruinzinho e
 feijão durinho... essas coisas realmente
 não comemos ()... Ainda que eu coma
 sem muita vontade, [é porque] eu não
 estou agüentando mais, estou
 REALMENTE fraco ()... Aquela minha
 filha que é mais novinha não quer tomar
 somente leite... sem carne não dá, (eles
 querem comer ao menos alguma) comida
 boa... Por isso eu falo... [se] não consigo
 mais dinheiro, "deixa de uma VEZ... não
 dá () vocês todos vão passar fome"
 (isso) tudo [eu falei], então:: se os
 outros cortarem palmito... eu digo, não
 quero nem saber, eu vou continuar indo,

Não obstante fale em passar fome, E11 não atribui o mesmo valor dos produtos do mercado, qualificados de "*tembi'u porã'i*" (comida boa), ao arroz e ao feijão, respectivamente "*vaikue'i*" (ruzinho) e "*ratãgue'i*" (durinho). Isso significa que a carne — "*xoo eỹ nda'evei*" (sem carne não dá) — comprada com o dinheiro do palmito não é somente um produto de subsistência, mas também um alimento que permite entrar em conjunção com um prazer gustativo. Tanto E11 quanto os filhos estão acostumados a comer esse tipo de comida e a ter esse tipo de prazer, por isso não aceitam consumir apenas o

arroz e o feijão: “arroz vaikue’i ramo itui pe cumanda rãtãgue’i... ha’e rami gua ri vete ndaja’ui ()... Ha’u nguau va’e jepe, naguentavei, xekangy PA MA”.³⁷

Nesse exemplo, menciona-se rapidamente o PN de venda: “dinheiro ndajouvei” (se não achar mais dinheiro). No exemplo anterior (17), esse PN nem sequer é citado; relacionando-se o corte do palmito diretamente à realização da performance, intensifica-se a imagem: palmito = facilidade para obter prazer gustativo.

Exemplo 19

Tá certo que amongue é:: a/ peixa, jejy
ojaya okuapy... pinga rete ae avi
amongue ogasta okuapy avi, amongue
ojaya ngua’y kuéry re oma’ẽ (vy ete)...
(p. 79; 404-408)

Tá certo que alguns é:: a/ assim, ficam
cortando palmito... e alguns só ficam
gastando mesmo com pinga também,
alguns cortam (porque) olham (mesmo)
para seus filhos...

E12 reitera o que já disseram os outros — o palmito pode servir tanto aos que querem beber como aos que desejam dar de comer aos filhos: “pinga rete ae avi amongue ogasta okuapy avi, amongue ojaya ngua’y kuéry re oma’ẽ (vy ete)”.³⁸ O palmito está, pois, investido do poder que possibilita ao sujeito o consumo da pinga ou a satisfação das necessidades dos filhos. Esta, segundo o falante, é mais importante do que aquela. Novamente, a pinga se opõe às necessidades básicas.

³⁷ quando há arroz ruinzinho e feijão durinho... essas coisas realmente não comemos ()... Ainda que eu coma sem muita vontade, [é porque] eu não estou agüentando mais, estou REALMENTE fraco.

³⁸ e alguns só ficam gastando mesmo com pinga também, alguns cortam (porque) olham (mesmo) para seus filhos.

Exemplo 20

*SÓ AJApyxaka uvixa kuéry re rive...
que:: uvixa kuéry:: “pejaya eme...” rire
ni ndaavei avi ka’aguyre ni::... amaẽ
xera’y kuéry re teĩ ae ma, (xee xera’y
kuéry reta avi)... () uvixa kuéry odeixa
jajaya aguã:: rami... ajaya’i (jepi rã)
amongue py::... () ha’eve PA rei... omboi
uka ju ma, amboi, anãĩ rã, anãĩ... só po
rami rive (xeayvu)...*

(p. 83; 483-491)

*SÓ PREsto atenção nos caciques... que::
os caciques:: “não cortem mais...”
depois não fui nenhuma vez mais também
na mata nem::... ainda que eu olhe para
os meus filhos, (meus filhos são muitos
também)... () de tal maneira que:: [se]
os caciques deixarem nós cortarmos...
sempre irei cortar um pouquinho às
vezes::... () qualquer decisão será boa...
[se] mandarem tirar [palmito]
novamente, eu tiro, se não [mandarem],
não [tiro]... só assim é (minha fala)...*

Conquanto negue que esteja recorrendo ao corte, E14 assevera que, se os caciques deixarem, vai cortar palmito: “*amaẽ xera’y kuéry re teĩ ae ma, (xee xera’y kuéry reta avi)... () uvixa kuéry odeixa jajaya aguã:: rami... ajaya’i (jepi rã) amongue py*”.³⁹ De novo, a posse do palmito relaciona-se diretamente à realização da performance. O corte é o PN de uso que altera a competência modal do sujeito, dando-lhe o poder para cuidar dos filhos.

³⁹ ainda que eu olhe para os meus filhos, (meus filhos são muitos também)... () de tal maneira que:: [se] os caciques deixarem nós cortarmos... sempre irei cortar um pouquinho às vezes.

Exemplo 21

*porque anheite:: tra/ trabalho jajapo,
jajapo, ndajapoi:: ndajapoi, xee minhã,
ajapo nho/ ajapo rei:: opa mba'e rei
ajapo... mas só que xee::() araa uka teĩ,
amongue py, ogueraa (amongue py)
novendei ()... Então, ha'e nunga rupi::
(amongue py) aa avi ae ka'aguyre... ha'e
rami gua vy rãe py ajou (a'u va'e rã)...
(p. 84; 496-503)*

*porque é verdade:: tra/ trabalho [se]
fazemos, fazemos, não fazemos:: não
fazemos, como eu, eu faço nho/ faço
qualquer:: qualquer coisa eu faço... mas
só que eu::() ainda que mande levar, às
vezes, levam (às vezes) e não vendem
()... Então, por isso:: (às vezes) eu vou
também na mata... porque só assim eu
conseguiria [algo] (para comer)...*

Como o artesanato é o produto recusado pelos *juruás* — “*ogueraa (amongue py) novendei*” (levam (às vezes) e não vendem) —, E16 é obrigado a cortar palmito: “*Então, ha'e nunga rupi:: (amongue py) aa avi ae ka'aguyre... ha'e rami gua vy rãe py ajou (a'u va'e rã)*”.⁴⁰ Ambos, palmito e artesanato, estão investidos de um valor modal para os guaranis e descritivo para os *juruás*. Estes, porém, não atribuem ao palmito o mesmo valor que ao artesanato. Embora tenham valor descritivo, o valor de um não é igual ao valor de outro. Nesse sentido, é significativo que, no caso do artesanato, a performance dependa da confecção — “*ajapo*” (faço) —, da exposição — “*araa uka*” (mando levar) — e da venda nem sempre realizada — “*amongue py novendei*” (às vezes não vende). No caso do palmito, no entanto, a mesma performance não está sequer condicionada à posse da planta: “*aa avi ae ka'aguyre*” (eu vou também na mata). Não é somente a implicação do PN de venda que reforça a ligação entre o corte de palmito e o alimento, mas também a

⁴⁰ Então, por isso:: (às vezes) eu vou também na mata... porque só assim eu conseguiria [algo] (para comer).

concretização desse PN no nível discursivo. Enquanto nos outros exemplos, o PN de aquisição de competência é figurativizado como “corte de palmito” (às vezes seguido da venda), aqui o poder é adquirido com uma simples “ida à mata”. Essa maneira particular de concretizar o PN de venda revela outra faceta — que aparecerá em outros exemplos — do corte de palmito: essa atividade permite aos guaranis manterem-se afastados do contato com os *juruás*.

Exemplo 22

*“Então ha’e rã, ha’e py voi () então não
pode pecorta porque, ha’e rã ore ra’y
kuéry reTA::...” ja’ea aguã:: rami ma voi
rã gue raka’e...*

(p. 85; 519-523)

*“Então é assim, então também () então
não pode vocês impedirem porque é
assim nossos filhos são muiTOS::...”
deveríamos ter dito:: assim também...*

Os muitos filhos — “*ore ra’y kuéry reTA*” (nossos filhos são muiTOS) — é um dos argumentos mais fortes em favor do corte. Assim como outros falantes, E17 está se referindo ao palmito como um objeto modal que, ao ser conseguido, dá ao sujeito o poder para realizar sua performance.

Exemplo 23

*Anhete ae:: kyrĩgue’i... pereko’i...
opavẽ’i... ãh:: tuvixa kuéry ramo ha’e
rami... tembi’u... jurua rembi’u ve jepe
jepe ma já:: nhande tuvixa pa jakuapy...*

*É verdade:: as crianças... vocês [que]
têm... eles todinhos... ãh:: se [com] os
adultos é assim... alimento... nós [que]
somos todos adultos já:: estamos
conseguindo superar mais as*

*aỹ já ocomeça ju ma kyrĩgue'i ha'e
rami... Ha'e rami gua ojou va'e ae ma
amongue'i anhente ae ri:: ndoipotai (rã
ojecorta) ko:: jeju jaya gui::...*
(p. 85; 525-533)

*dificuldades [acostumar] com a comida
do jurua... agora já as crianças
começaram novamente da mesma
maneira... Os que acham isso mesmo,
alguns é verdade também:: não vão
querer [que] haja (impedimento) é::
[todos sabem] do:: corte de palmito...*

Segundo E17, algumas pessoas — adultos e crianças — já estão acostumadas à comida “*jurua rembi'u ve jepe jepe ma já:: nhande tuvixa pa jakuapy... aỹ já ocomeça ju ma kyrĩgue'i ha'e rami*”.⁴¹ Esse costume torna o palmito essencial, pois, este dá ao sujeito o poder para mantê-lo: “*Ha'e rami gua ojou va'e ae ma amongue'i anhente ae ri:: ndoipotai (rã ojecorta) ko:: jeju jaya gui::...*”.⁴² Ao abordar a questão, E17 o faz adotando o ponto de vista do costume e não da necessidade. Atribui aos hábitos aquilo que outros atribuíram à falta. Dessa perspectiva, o alimento *jurua* oferece um prazer gustativo e não uma opção de sobrevivência.

Exemplo 24

*yma orekuai ague rami (eỹ)... aỹ
ndakaruAI merami, xevýpe ramo...
porque tembi'u:: jurua rupi:: cumanda
oju eỹ (va'e), arroz vaikue ikue'i::...*

*nós (não) vivemos como antigamente...
agora não passo mais necessiDADE, em
minha opinião... porque alimento:: pelo::
jurua, feijão (que) não cozinha, arroz*

⁴¹ nós [que] somos todos adultos já:: estamos conseguindo superar mais as dificuldades [acostumar] com a comida do *jurua*... agora já as crianças começaram novamente da mesma maneira.

⁴² Os que acham isso mesmo, alguns é verdade também:: não vão querer [que] haja (impedimento) é:: [todos sabem] do:: corte de palmito...

omee já, xevýpe, já tembi'u ma merami...
 orevýpe ramo... Ha'e rami eỹ va'e jepe
 jepe (), mba'e an hete ae, ()... tembi'u
 ko:: ko:: ko nhanereko rupi (gua eỹ)...
 kyrĩgue ha'e rami gua jepe py... começa
 voi o:: ha'e rami gua py ae py ojou vai
 pe/ pecorta rã... ko:: jejy jaya...
 (p. 86; 542-553)

ruim ruinzinho::... eles dão já, em minha
 opinião, já é alimento assim... em nossa
 opinião... Os que não estão superando as
 dificuldades (), coisa [que] é verdade
 mesmo, ()... alimento é:: é:: [todos
 sabem] que não é do nosso costume...
 porque as crianças... começaram cedo [a
 comer alimento jurua] o:: por isso
 mesmo que acham ruim pe/ [que] vocês
 vão impedir... é:: [todos sabem] o corte
 de palmito...

E17 volta a mencionar os hábitos alimentares para opor um passado de fome a um presente em que, se não comem bem, pelo menos não passam necessidade. O falante dá aos alimentos *juruás* — o “arroz ruinzinho” e o “feijão durinho” — um valor de subsistência, o qual atribui para si mesmo tanto quanto para o seu grupo:²¹ “*cumanda ojy eỹ (va'e), arroz vaikue ikue'i::... omee já, xevýpe, já tembi'u ma merami... orevýpe ramo*”.⁴³ Para os outros guaranis, o palmito é o objeto cuja posse vai garantir o consumo de produtos *juruás* que não fazem parte dos costumes guaranis: “*tembi'u ko:: ko:: ko nhanereko rupi (gua eỹ)... kyrĩgue ha'e rami gua jepe py... começa voi o:: ha'e rami gua py ae py ojou vai pe/ pecorta rã... ko:: jejy jaya*”.⁴⁴ Embora, para ele e seu grupo, não seja importante o consumo da “comida boa”, como mencionou E11, E17 distingue, claramente, dois grupos guaranis: um

⁴³ feijão (que) não cozinha, arroz ruim ruinzinho::... eles dão já, em minha opinião, já é alimento assim... em nossa opinião.

⁴⁴ alimento é:: é:: [todos sabem] que não é do nosso costume... porque as crianças... começaram cedo [a comer alimento *jurua*] o:: por isso mesmo que acham ruim pe/ [que] vocês vão impedir... é:: [todos sabem] o corte de palmito.

consome produtos *juruás* para subsistir e outro para manter um hábito. É curioso que E17 opõe subsistência a prazer gustativo. Este, para o falante e seu grupo, tem importância menor do que aquele, uma vez que é resultado da interação com os *juruás*.

Exemplo 25

*Ha'e gui:... trabalho ha'e rami gua ha'e
rami... xee ajapo... trabalho ri ae ajapo...
amongue py xee katuve ma nhan/ araa
vy, navendei... tem que arojevy pa ju...
Amongue py xera'y kuéry reve aa tape py
() ni navendei trabalho:: ajaka'i kuéry
araa, ha'e vy xera'y kuéry anoĩ ka'aru
peve:: navendei... e:: ha'e gui ajevy rive
ju... Ha'e rami rã mba'exa xera'y kuéry
ikuai rã?... Kamby o'uxe... açúcar oata
rã, nda'evei... opa mba'e... ha'e gui petỹ
oata... kavõ oata... ha'e rami ramo, ha'e
rami gua xee apensa... Ha'e gui, peixa
anhete ae () xeyvu avi, porque:: já
nda'evei ae ma... anhete ae ma, tembi'u'i
()... (juruá kuéry ogueru'i, amongue py)
tembi'u ogueru'i ramo... ja'u... Ha'e ae
ri teĩ ha'e va'e py minhã oata PA... ()...
oata petỹ... oata:: juky... oata açúcar...*

*Então::... trabalho e que tais é assim... eu
faço... eu faço sempre trabalho... mas às
vezes quanto mais eu nhan/ quando eu
levo, eu não vendo... tem [tenho] que
trazer tudo de volta... Às vezes eu vou
com meus filhos na estrada () não vendo
nenhum trabalho:: levo os cestinhos, e
por isso fico [com] meus filhos até:: a
tarde, e não vendo... e:: então eu
simplesmente volto... E como é que meus
filhos vão viver?... Querem tomar leite...
se faltar açúcar, não dá... todas as
coisas... então falta fumo... falta sabão...
se é assim, por isso que eu penso...
Então, assim é verdade mesmo () eu falo
também, porque:: já não é possível
mesmo... é verdade mesmo que um
pouquinho de alimento ()... (os juruás
trazem um pouquinho às vezes) quando
eles trazem um pouquinho... nós*

*ha'e rami ramo nhande kuéry mba'esa
pa (jajou rã)?... Tem que jajapo
trabalho... () nhavende'i vy jevy ave...
nanhavendei vy, ndajajoguai rã:: pavẽ...
(pp. 90-91; 592-616)*

*comemos... Mas no que [trazem] falta
TUDO... ()... falta fumo... falta:: sal...
falta açúcar... e se [falta] nós, como
(vamos conseguir)?... Tem[mos] que
fazer trabalho... () Ainda se vendermos
também... se não vendermos, não vamos
comprar::, todos [não vão comprar]...*

E20 tenta expor a fragilidade dos argumentos de E17: “*anhete ae ma, tembi'u'i ()... (jurua kuéry ogueru'i, amongue py) tembi'u ogueru'i ramo... ja'u... Ha'e ae ri teĩ ha'e va'e py minhã oata PA... ()... oata petỹ... oata:: juky... oata açúcar*”.⁴⁵ Ainda que tragam um pouquinho (*ogueru'i*) de comida (*tembi'u*), os *juruás* não abastecem os guaranis de sabão, açúcar, sal e fumo, produtos que estes adquirem com o dinheiro do palmito ou do artesanato. Este depende da venda: “*nhavende'i vy jevy ave... nanhavendei vy, ndajajoguai rã:: pavẽ*”.⁴⁶ O corte do palmito ou a confecção de artesanato não ocupam o mesmo grau na escala de valores *jurua*, mas têm a mesma função na economia narrativa guarani: dar ao sujeito o poder para comprar os produtos para satisfazer suas necessidades.

Como mencionei, as falas vão se relacionado umas com as outras, formando uma espécie de teia discursiva. As primeiras introduzem as questões que são comentadas nas seguintes, que, por sua vez, trazem novas questões ou novos pontos de vista para se entender o que foi dito anteriormente. Nesse sentido, a fala de E20, além de uma resposta à de E17, tenta fechar um ciclo de discussão cujo mote consistia na seguinte questão: quais

⁴⁵ É verdade mesmo que um pouquinho de alimento ()... (os *juruás* trazem um pouquinho às vezes) quando eles trazem um pouquinho... nós comemos... Mas no que [trazem] falta TUDO... ()... falta fumo... falta:: sal... falta açúcar.

⁴⁶ Ainda se vendermos também... se não vendermos, não vamos comprar::, todos [não vão comprar].

são, dos produtos comprados com o dinheiro do palmito ou do artesanato, os necessários à subsistência e os que satisfazem prazeres e/ou costumes alimentares adquiridos no contato com os *juruás*? E20 cita a carne (*xoo*), o sal (*juky*), o fumo (*petỹ*), o sabão (*kavõ*) e o açúcar. De todos, talvez só o fumo não possa ser considerado introdutor de costume diferente na dieta e nas práticas cotidianas, pois era consumido antes mesmo de os europeus chegarem à América; tem função mágica e não é, como para os *juruás*, um vício nocivo à saúde. Os guaranis do Silveira já tentaram plantá-lo, mas o solo parece não ser propício para esse tipo de cultivo. O uso sabão é intensificado na mesma medida em que a utilização das roupas *juruás*, que devem estar limpas para o convívio com a sociedade local (nesse sentido, ver os exemplos 37 e 40). O sal, cloreto de sódio, como ensina Mellati (1994, p. 156), chegou com as caravelas portuguesas; a sua adoção como tempero da culinária guarani, além de uma exigência do paladar, pode também ser considerada uma decorrência da necessidade de sódio. Essa substância essencial ao organismo conseguia-se com a ingestão de alimentos que, em razão da presença *juruá*, são hoje difíceis de encontrar nas matas. O açúcar, com algum esforço, até poderia ser visto como um substituto do mel, também cada vez mais raro nas proximidades da aldeia. A carne depende da sorte das armadilhas e do estilingue ou da habilidade de um cachorro caçador; ainda assim, as antas, os gambás, tatus, porcos e galinhas-do-mato são cada vez mais raros, e a caça não chega a suprir as necessidades protéicas do grupo; por isso, a carne de vaca — principalmente — comprada nos mercados substitui a da caça.

Para aclarar essa questão dos costumes alimentares guaranis, talvez valha a pena ouvir/ler alguns trechos de uma conversa que gravei, em janeiro de 1997, com o sr. Gumercindo, que foi cacique da antiga aldeia de Mboi Mirĩ, em São Paulo, e hoje vive na

aldeia de Ribeirão Silveira (para que não houvesse confusão entre este trecho e os outros retirados da transcrição, usei uma fonte diferente):

*Ymanguare guare ore kuéry, yma
yma, ore kuai va'e, oro'u, oro'u'i
va'e kue mbojape'i, oro'u va'e
ka'aguijy, oro'u va'e yxo'i, oro'u
va'e ei, oro'u'i va'e pindoro'a,
oroka'y'u guive ka'akuipy...*

(...)

*Yma yma orekuai va'e ju... juky
ndo'ui, oreramoĩ kuéry, vakarokue
ndo'ui, kure rookue ndo'ui, nhandy
ndou'ui...*

(...)

*αỹ ma jurua rembi'u re rova... Aỹ
gui kyringue'i ikuai ma nhande kuéry
rembi'u ete'i ndo'uxevei ma...
((silêncio)) Ore kuéry, tuu kuéry, ixy
kuéry... norombo'evei ma tembi'u'i
re... Ore kuéry... oro'u'i va'e... java
pa ma jurua kuéry rembi'u'i re, java
pa ma... ja'u ma arois, ja'u ma uru
rupia... opa mba'e... ja'u nhandy,*

*Antigamente, muito antigamente, o
que era nossa vida, nós comíamos, o
que nós comíamos era pão [de
farinha de mandioca assado nas
cinzas], o que nós tomávamos era
ka'aguijy [bebida fermentada de
milho], o que nós comíamos era
yxo'i [pequenas larvas], o que nós
comíamos era mel, o que nós
comíamos era pindoro'a [sementes
de uma espécie de palmeira], nós
tomávamos chimarrão na cuia...*

(...)

*Antigamente o que era nossa vida...
não se comia sal, todos os
oreramo□□□□ não se comia carne
de vaca, não se comia banha...*

(...)

*Agora, mudou-se para a comida
jurua... As crianças que vivem hoje
não querem mais comer a nossa*

*mbakarão oja'u, xoo oja'u, juky
oja'u... Ha'e rami py ma nhanderete
vy ipoyi ma... Nhanderugui rekoaxy,
ipoyi, juky nhanemo'ẽ mba...*

*verdadeira comida... ((silêncio)) Nós
todos, os pais, as mães... nós não
ensinamos mais o que é a nossa
comida. Nós... o que nós comemos...
mudou tudo para a comida jurua,
mudou tudo... Estamos comendo
arroz, ovos de galinha... todas as
coisas... estamos comendo gordura,
come-se macarrão, come-se carne,
come-se sal... É por isso que nosso
corpo está pesado... Nosso sangue
está está doente, pesado, o sal nos
salgou completamente...*

Segundo o sr. Gumercindo, o mel, o pão de farinha de mandioca, o *ka'aguijy* (bebida fermentada de milho), o *yxo'i* (pequenas larvas que consomem o tronco da palmeira) e os frutos de palmeira eram os “verdadeiros” alimentos guaranis. Em Ribeirão Silveira e mesmo nas aldeias da cidade de São Paulo (Jaraguá, Kukutu e Barragem), esses alimentos são, quando encontrados e/ou produzidos, consumidos até hoje. O abandono da comida tradicional não ocorreu há tanto tempo — embora sr. Gumercindo fale em “antigamente”, está se referindo ao seu tempo de vida, aproximadamente 60 anos — e é decorrência da presença *jurua*. A especulação imobiliária e a conseqüente diminuição das áreas de mata tornaram esses alimentos quase uma raridade. Daí a necessidade de mudar para a comida exclusivamente *jurua*: carne, banha, macarrão, arroz, ovos de galinha (por extensão, a galinha também) e sal. Comida que, segundo o sr. Gumercindo, deixa os guaranis com

corpo pesado e o sangue doente e salgado. As nossas próprias experiências talvez nos levassem a interpretar a fala do sr. Gumercindo como uma referência à gordura localizada, ao colesterol e que tais; no entanto, do ponto de vista guarani, a menção ao peso e às doenças, se interpretada pelo viés da religiosidade, remete ao mito de *Yvy Marã eỹ*, a Terra sem Males. Para chegar à terra prometida, onde habitam os deuses, é preciso estar leve e são, pois, segundo o mito, não somente a alma do indivíduo parte deste mundo, mas o corpo também. Aliás, as “reclamações” do sr. Gumercindo são muito parecidas às que os apapocuvás fizeram, no início deste século, a Nimuendaju:

“A grande massa dos Guarani está hoje totalmente convencida de que já não poderá alcançar o *Yvy marãeỹ* como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias” (1987, p. 104).

Comparado ao sr. Gumercindo, E20, embora trate das mesmas questões, adota outro ponto de vista. A alimentação *jurua* não é o peso que se adiciona ao corpo e impede a realização do desejo de chegar ao paraíso guarani; também não é o mau alimento por oposição aos alimentos verdadeiros. Talvez não tenham sido a falta de caça e mel, a necessidade de sódio e a dificuldade de obter uma boa safra de fumo que fizeram E20,

diferentemente de E17 e de outros falantes, incluir o fumo, o açúcar, o sal, o sabão e a carne no rol dos produtos de subsistência. O fato é que, para ele, a posse desses produtos significa poder antes subsistir do que entrar em conjunção com um prazer gustativo. E20 não adota a perspectiva dos costumes alimentares adquiridos dos *juruás*. Ele fala de necessidade de subsistência dos guaranis dentro um novo universo que se compõe também de *juruás* e, conseqüentemente, de seus produtos e suas práticas sociais. O problema de que os guaranis estão tratando é, pois, o da mudança. Se antes havia espaço e condições propícias para o consumo dos “alimentos verdadeiros”, agora têm que reinterpretar seus hábitos em uma luz de novos elementos: os *juruás* e seus costumes.

Com E20, inicia-se uma nova etapa na discussão. Depois dele, os falantes, mesmo os contrários à continuidade do corte, quase não criticarão mais a aquisição de produtos como açúcar, óleo, carne, etc, mas incluirão outros hábitos e objetos na lista dos que poderiam ser identificados como exclusivamente *juruás*, ou seja, que permitiriam entrar em conjunção com a “jurualidade”.

Exemplo 26

*que xero py are/ ni ndarekoi avi...
AREKOA jepe arroz, cumanda, mas só
que:: óleo:: açúcar:: ha'e rami gua, ni::
ndarekoi, eu acho... xemonda'i tema
rive... que... sexta py aa... Só que:: aỹ
ma:: amba'eapoa rã aguã rei, óleo rei
areko::...*

*que em minha casa are/ eu não tinha
nada também... ainda que EU TIVESSE
arroz, feijão, mas só que:: óleo::
açúcar:: e que tais, não tinha nenhuma::
[dessas coisas], eu acho... vou
simplesmente continuar roubando um
pouquinho [de palmito]... que... [então]
na sexta eu fui... Só que:: agora:: eu*

(pp. 93-94; 667-673)

poderia trabalhar, [porque] ao menos

óleo eu tenho::...

Para E21, a posse do palmito, independentemente de ser ou não roubado, significa poder comprar óleo e açúcar e, assim, acrescentar ao arroz e feijão *jurua* os produtos essenciais. O palmito está, portanto, investido de um valor modal, o poder.

E21 apresenta o óleo e o açúcar não mais como busca de prazer gustativo, mas como mantimentos essenciais à sua participação nos projetos coletivos: “*Só que:: aỹ ma:: amba’eapoa rã aguã rei, óleo rei areko*”.⁴⁷ Quando diz “agora eu poderia trabalhar”, E21 está se referindo à construção do tanque de peixes (ver p. 93; 666). Esse tanque, assim como outros projetos e ocupações mencionados pelos participantes da reunião, tem a função de levar os guaranis a interromper o corte do palmito. Nesse caso, a busca do palmito é a primeira etapa de um percurso que envolve a conclusão de vários programas narrativos: cortar e vender o palmito, comprar o mantimento e, depois, realizar a performance principal: trabalhar nos projetos coletivos que substituiriam a compra dos produtos *juruás*.

Exemplo 27

*só que kuri:: já E1 pe amombe’u, que::
E5 pe amombe’u... que:: petẽ:: xearyi
opyta... ha’e gui xeguyrapa re
oporandu... Ha’e ramo ma... “dez
real...” Ha’e ramo ma... kunumigue rei*

*só que há pouco:: já contei para E1,
que:: contei para E5... que:: uma:: velha
parou [o carro]... e perguntou pelo meu
arco... Então... “dez real...” Então... os
jovens [que estavam com ela] saíram [do
carro], eles me fizeram passar muita*

⁴⁷ Só que:: agora:: eu poderia trabalhar, [porque] ao menos óleo eu tenho.

oẽ, ha'e xemoĩmba, oka'u pa rei cerveja
reve... "ah:: pupu/ jejy rã gue
pevende'i:: trabalho rive rojogua ma,
peteĩ gue ajogua va'e kue, tá
esTRAGAda hoje na minha casa..." he'i
ramo, "porque:: nda'evei, tem que
ropytu'u rãe ma, já:: to:: tocesce ju
ranhẽ jejy..." Ha'e rã, "jejy reru ramo
ma, eu pago:: pelo menos meia dúzia'i
jepe, eru revende aguã xevýpe..." he'i
ramo ma, já:: já xee mba'esa pa xee::
xeayvu ta? aru ta terã::? ndaikuavei...
((risos)) Ha'e vy tu "xeguyRAPA dez
real..." Xearyi... xearyi vaimĩ ogueraaxe
ae jepe... amboaekue ju ndogueraaxei rã,
já:: tem que aupi rive ju...
(p. 95; 693-713)

vergonha, estavam todos bêbados de
cerveja... "ah:: pupu/ se fosse palmito
que vocês estivessem vendendo:: nós
compramos somente trabalho, uma vez
eu comprei, tá esTRAGAda hoje na
minha casa..." quando ele disse,
"porque:: não dá, tem[mos] que esperar
mesmo, já:: to:: que cresça o palmito
primeiro..." Então "se você trouxe
palmito, eu pago:: pelo menos meia
duziazinha, traga para você vender para
mim..." quando ele disse isso, já:: já eu o
que eu:: vou falar? vou trazer ou::? não
sabia mais... ((risos)) Então [insisti]
"meu ARCO dez real..." A velha... A
velhinha, ainda que ela quisesse mesmo
levar... os outros não quiseram, já::
tem[tive] que simplesmente pendurar
novamente...

O fato narrado nesse exemplo revela que os *juruás* atribuem um valor diferenciado ao palmito e ao artesanato. Enquanto a velha *jurua* queria levar o arco — "*xearyi vaimĩ ogueraaxe ae jepe*" (A velhinha, ainda que ela quisesse mesmo levar) —, os jovens que a acompanhavam queriam o palmito — "*jejy reru ramo ma, eu pago*" ("se você trouxe palmito, eu pago"). Qualquer que seja o motivo que leva os *juruás* a comprar esses

produtos e a função que dêem a ambos, o artesanato e o pamito são, para eles, objetos de consumo; estão investidos, pois, de um valor descritivo.

É significativa nesse exemplo a menção à vergonha: “*Ha’e ramo ma... kunumigue rei oẽ, ha’e xemoxĩmba*”.⁴⁸ Esse sentimento de E21 decorreria, principalmente, do desdém dos *juruás* pelo artesanato em oposição ao desejo de consumir palmito: “*ah:: pupu/ jeju rã gue pevende’i:: trabalho rive rojogua ma, peteĩ gue ajogua va’e kue, tá esTRAGAda hoje na minha casa*”.⁴⁹ A desqualificação do artesanato — que “está estragado hoje na minha casa” — poderia ser considerada uma desqualificação do próprio indivíduo e, em certa medida, da sociedade guarani; daí a vergonha sentida por E21.

A menção à vergonha, além de aumentar a lista de motivos usados pelos sujeitos para qualificar a confecção do artesanato como atividade disfórica, permite que se junte mais um efeito de sentido ao já referido (ver exemplo 10 e seguintes) jogo de implicitação/explicitação de PNs de uso. Quando se trata do artesanato, a aquisição de competência é insistentemente condicionada à realização prévia de dois PNs de uso, o da confecção e, principalmente, o de venda. No caso do palmito, o PN de venda é quase sempre mantido implícito, e a aquisição de competência é figurativizada como “corte de palmito” ou como uma simples “ida à mata” (exemplo 21). A venda do artesanato, justamente por exigir que se passe mais tempo na estrada ou se converse mais com os *juruás*, obriga à exposição do sujeito e de seus costumes; já a venda do palmito, por ser uma exigência quase permanente do querer *jurua*, permite que os guaranis não se

⁴⁸ Então... os jovens [que estavam com ela] saíram [do carro], eles me fizeram passar muita vergonha.

⁴⁹ “*ah:: pupu/ se fosse palmito que vocês estivessem vendendo:: nós compramos somente trabalho, uma vez eu comprei, tá esTRAGAda hoje na minha casa*”.

exponham tanto a situações vexatórias, mantendo-se íntegros, entrando na mata, em vez de sair dela.

Exemplo 28

*Ha'e rã kuNHÃ GUE va'e rire sim...
"xememby'i pe (rima), açúcar repy rã'i
rima, ajaya'i ta..." an hete, porque::
kunhã GUE... o gueraa jejy'i, não fica LÁ
enchendo a cara de pinga... o'au py
onhemboarai guapixa kuéry, acho que
não... XEE jepe se eu quiser ajaya jejy,
eu vou lá vender um pouquinho, mas não
fico, kuri aju já:: aKA'U (aikovy)... opa
dinheiro, amokanhy mba (rã eỹ)... Xee
aovaẽ rã mercado py, precisa va'e
ajogua rã, aa rã xero py... Eu não fico
comprando um Ltro, dois (litro de
pinga), eu não... Agora avakue não... "ah
que:: xera'y kuéry:: poxa vida... okaruxe,
mba'e nunga nunga poreima ho'uxe... é
isso aquilo..." ih... ijapu... Xee
nacrediTAI ava kuéry não...*

(p. 98; 755-773)

*Se fossem as muLHERES sim... "se for
para meu filhinho, se for dinheiro de
açúcar, eu vou cortar um pouquinho [de
palmito]..." é verdade, porque:: as
mulheRES... levam palmitinho, não
fica[m] LÁ enchendo a cara de pinga...
caídas, ofendendo seus semelhantes,
acho que não... EU certamente se eu
quiser cortar palmito, eu vou lá vender
um pouquinho, mas não fico, daí a pouco
eu volto já:: estando BÊBADA... acabou
o dinheiro, eu não perderia todo [o
dinheiro]... Eu chegaria no mercado,
compraria o que precisasse e voltaria
para minha casa... Eu não fico
comprando um Ltro, dois (litro de
pinga), eu não... Agora os homens não...
"ah que:: meus filhos:: poxa vida...
querem comer, parece que querem comer
todas as coisas... é isso aquilo..." ih... é
mentira... Eu não acrediTO nos homens
não...*

Embora negue acreditar nos homens — *ih... ijapu... Xee nacrediTAI ava kuéry não...* (ih... é mentira... Eu não crediTO nos homens não...) — que afirmaram ser o corte de palmito fonte de alimentação para os filhos — “*ah que:: xera’y kuéry:: poxa vida... okaruxe*”⁵⁰ —, E24 não deixa de indicar o valor modal do palmito: “*xememby’i pe (rima), açúcar repy rã’i rima, ajaya’i ta...’ anhe, porque:: kunhã GUE... ogueraa jejy’i, não fica LÁ enchendo a cara de pinga... o’au py onhemboarai guapixa kuéry, acho que não*”.⁵¹ Seja um meio para tomar pinga — hábito veementemente criticado pelo falante —, seja um meio para alimentar os filhos, cortar palmito é sempre um programa de uso que modifica a competência modal do sujeito, dando-lhe um poder para a realização da performance.

Conforme afirmei, alguns dos objetos antes valorizados como prazer gustativo começam a ter o valor da subsistência. O açúcar não é mais o gosto doce que se opõe às necessidades alimentares básicas, supridas pela ingestão de arroz, feijão e leite; agora, como se se operasse uma espécie de retorno ao início da reunião, o açúcar é a necessidade que se opõe à pinga. A construção da teia discursiva pode ser, agora, percebida perfeitamente: no início da reunião (do exemplo 1 ao 10), a oposição se dava entre pinga e produtos de subsistência; a partir do exemplo 11, passou a ser entre produtos de subsistência e produtos de um costume alimentar *juruá*; agora, porém, alguns produtos *juruás* aparecem como necessários à subsistência do indivíduo e se opõem novamente à pinga.

⁵⁰ “ah que:: meus filhos:: poxa vida... querem comer”

⁵¹ “(se for) para meu filhinho, se for dinheiro de açúcar, eu vou cortar um pouquinho [de palmito]...’ é verdade, porque:: as mulheRES... levam palmitinho, não fica[m] LÁ enchendo a cara de pinga... caídas, ofendendo seus semelhantes, acho que não.

Exemplo 29

anhete xendarekoreTAI xepi'a kuéry::
 ha'e gui jejy ko:: Ava:: ko:: E3 ma oiko...
 ore ápy, TEI MA ndojayavei avi ae ma...
 YMA MA ndojayavei... jejy re
 nomba'epovei nhemo'ã AE MA...
 okuapy'i ramo, xee::... mba'emo rupi
 rive'i, aiko xee xero rupi amba'eAPO'I,
 ACAPÍ... ha'e va'e tema amomBEU'I avi
 rã ta vy xee... Xero py:: ikuai xeserviço'i
 aỹ voi acarpi va'e rã itui avi...
 mandioty'i anhotỹ va'eKUE'I::... ha'e
 rami rima ha'e py xee:: xero py... Ha'e
 va'e rive'i avi xeretarã kuéry
 amombe'u'i...

(p. 106; 928-941)

é verdade que eu não tenho muiTOS
 filhos meus:: então palmito o:: [todos
 conhecem] Ava:: o:: [todos conhecem]
 E3 vive... em nossa casa, MAS não corta
 mais [palmito] mesmo... HÁ MUITO
 TEMPO ele não corta mais [palmito]...
 não está mais trabalhando mais MESMO
 com palmito, coitado... eu::... somente
 por [essas] coisas, eu vivo pela minha
 casa trabaLHANDO um pouquinho,
 CAPINANDO... dessas coisas eu vou
 estar conTANDO um pouquinho
 também... Em minha casa:: há meu
 servicinho, agora também há [um
 pedaço] que eu vou capinar também...
 um mandiocalzinho que eu plantei há
 algum temPINHO::... é assim que se
 passa lá em minha casa... Simplesmente
 disso também, meus parentes, que eu
 [queria] contar um pouquinho...

Embora não atribua importância ao corte de palmito, E29 fala a respeito do trabalho que vem realizando em sua casa, das plantações que vem fazendo e do cuidado que tem com elas: “Xero py:: ikuai xeserviço'i aỹ voi acarpi va'e rã itui avi... mandioty'i anhotỹ

va'eKUE'I::... ha'e rami rima ha'e py xee:: xero py".⁵² Durante a reunião, os falantes procuram apresentar opções para substituir o corte do palmito (ver exemplo 26). Ao narrar

⁵² Em minha casa:: há meu servicinho, agora também há [um pedaço] que eu vou capinar também... um mandiocalzinho que eu plantei há algum temPINHO::... é assim que se passa lá em minha casa.

episódios relativos à prática agrícola tradicional, E29, de certa forma, está legitimando o argumento da substituição e apontando para o valor modal do palmito. Cortá-lo significa poder comprar os produtos necessários à subsistência, os quais seriam substituídos pelos produzidos na agricultura.

Exemplo 30

*“(...)ha’e gui ore py ndoroKA’UI... Ore
ma dinheiro’i rojopy pinga re::
ndorojoGUAI... açúcar’i, mba’emo’i,
uru, ha’e rami gua... caFÉ, querosene,
saBÃO oreao rejoi aguã, rima rojaya...”*
(p. 109; 986-991)

*“(...)e nós mesmos nós não BEBEMOS...
Nós mesmos com dinheirinho que
conseguimos nós não comPRAMOS
pinga::... um pouquinho de açúcar,
alguma coisinha, frango, essas coisas...
caFÉ, querosene, saBÃO para você lavar
nossas roupas, para isso nós
cortamos...”*

Repetindo a fala dos filhos, E31 esclarece que o corte de palmito se justifica pelo seu valor modal: “açúcar’i, mba’emo’i, uru, ha’e rami gua... caFÉ, querosene, saBÃO oreao rejoi aguã, rima rojaya”.⁵³ O palmito é o objeto cuja posse permite a compra de café, querosene, sabão, frango, etc. O valor modal justifica o corte, mas não o uso do poder obtido com o palmito para comprar a pinga: “pinga re:: ndorojoGUAI” (nós não comPRAMOS pinga). Como nos outros exemplos, a oposição se dá entre a pinga e as necessidades básicas, que aparecem sob o rótulo de “mba’emo’i” (coisinha).

⁵³ um pouquinho de açúcar, alguma coisinha, frango, essas coisas... caFÉ, querosene, saBÃO para você lavar nossas roupas, para isso nós cortamos.

Exemplo 31

Porque nó/ muitas gente, a gente SÓ aproVElta das coisas da natureza, que a natureza DÁ, porque:: é:: ah, só ha'e py rive já/ jaike va'e aproveita da natureza sem ajudar a natureza, porque a natureza também precisa de ajuda ()... Então outro lado xee a:: apensa avi... é:: faZENDA re nhanemonda, fazenda re, jaa:: jajaya... e sendo que:: já não adianta dizer que:: é:: jurua kuéry ndoikuaai... ja'e, peje rive, xee até areko prova, Márcio oguereko prova... que foto... até juiz py ogueraa karamboae foto... marã pa apygua, nhandekuai, apy reserva, nhandekuai jejy re nhanemonda va'ekue, (Peralta kuéry) então:: yvy re... jaDESTRUI natureza, ha'ea RAMI ae javi katu'i' i omoĩmba va'e kue (minhã)... (p. 124; 151-168)

Porque nó/ muitas gente, a gente SÓ aproVElta das coisas da natureza, que a natureza DÁ, porque:: é:: ah, só lá que nós entramos ja/ [para] aproveita[rmos] da natureza sem ajudar a natureza, porque a natureza também precisa de ajuda ()... Então outro lado eu eu:: eu penso também... é:: nós roubamos da faZENDA, da fazenda, nós vamos:: cortamos... e sendo que:: já não adianta dizer que:: é:: os juruás não sabem... dizermos, vocês dizerem somente [isso], [porque] eu tenho até prova, Márcio tem prova... que foto... até no juiz levaram foto... de como daqui, nós que estamos aqui na reserva, nós que estamos [aqui], há tempo nós roubamos palmito, (os Peraltas) então:: na terra... (como) nós destruimos a natureza, mas ISSO tudinho há tempo eles colocaram tudo [na foto]...

O palmito das fazendas é roubado pelos guaranis; os juruás, para protegê-lo, denunciam-nos à Justiça: “até juiz py ogueraa karamboae foto... marã pa apygua, nhandekuai, apy reserva, nhandekuai jejy re nhanemonda va'ekue, (Peralta kuéry) então::

yvy re... *jaDESTRUI natureza*”.⁵⁴ O palmito vale, para os *juruás*, como objeto entesourável, por isso precisa ser preservado. Os guaranis, porque não conseguem preservá-lo e o roubam, são considerados destruidores das riquezas naturais.

De certa forma, a fala de E33 indica que os *juruás*, ao outorgarem aos índios a posse da terra, imaginavam estar celebrando um contrato de preservação, em que estaria estabelecido que os guaranis, novos proprietários, saberiam como:

- i) preservar o palmito existente em sua terras e “ajudar a natureza” a se regenerar;
- ii) manter-se sem a necessidade de “roubar” o palmito das áreas contíguas.

A terra seria o objeto que modalizaria os guaranis com o poder para cumprir todas as determinações contratuais. Em troca da terra, dariam o saber para que a preservação da natureza, tornando-se os agentes de uma performance que os *juruás* não sabiam como realizar. A constatação de que os guaranis não possuem o saber para trocar com o poder *juruá* permitiria o rompimento do contrato.

Simplificando-se bastante a questão, pode-se ver nas asserções de E33 a mesma lógica que fundamenta certo tipo de discurso preservacionista: a natureza precisa de ajuda, por isso deve-se dar a posse da terra onde ela ainda existe para quem sabe preservá-la. A racionalidade *juruá* propõe uma dissociação entre sujeito possuidor e objeto possuído, mas os guaranis, ao utilizarem a própria racionalidade, tratam a questão diferentemente: a natureza não pode ser dissociada do sujeito, faz parte dele e de sua vida, pertence-lhe tanto quanto ele pertence a ela. Se tiverem de preservá-la, será porque ela impõe ciclos de crescimento (ver exemplo 4). A lógica dos guaranis, porém, não está de acordo com a dos *juruás*, e estes, julgadores daqueles, aplicam sanções como a perda do direito à terra.

⁵⁴ até no juiz levaram foto... de como daqui, nós que estamos aqui na reserva, nós que estamos [aqui], há tempo nós roubamos palmito, (os Peraltas) então:: na terra... (como) nós destruímos a

Exemplo 32

ago/ eu nu/ eu não vou dizer:: a:: a terra
tá garanTIDA... aỹ nhaneMBA'E... a
gente vamos:: aproveiTAR, vamos
roubar por aí ()... e sendo que promotor
vê aquilo lá... “É tão roubando mesmo,
tão:: (há uma) incapacitação...” () a
gente não tem nenhum:: na/ é::
capaCIDADE de:: jaje::reproduzir, javy
aguã reko rã, (nhamaẽ vy eỹ ae avi)
nhandekuai ramo... eles TIra... “Ah:: eles
não têm mais direito” e'i ramo... que que
vale?... roubou?... que que vale é::
jarouba jaikovy a:: tem direito?... Sim...
mas o que vale depois mais tarde japerde
pa ramo...

(p. 127; 215-229)

ago/ eu nu/ eu não vou dizer:: a:: a terra
tá garanTIDA... agora ELA É nossa... a
gente vamos:: aproveiTAR, vamos
roubar por aí ()... e sendo que promotor
vê aquilo lá... “É tão roubando mesmo,
tão:: (há uma) incapacitação...” () a
gente não tem nenhum:: na/ é::
capaCIDADE de:: nos:: reproduzir, para
o futuro, se nós que vivemos [aqui] (não
cuidamos [disso] também)... eles TIra...
“Ah:: eles não têm mais direito” se
falarem[assim]... que que vale?...
roubou?... que que vale é:: ficarmos
roubando a:: tem direito?... Sim... mas o
que vale depois mais tarde se perdermos
tudo...

Da mesma forma que no exemplo anterior, o palmito vale para os *juruás* como objeto entesourável que deve ser protegido, aplicando-se sanções contra aqueles que o destroem: “e sendo que promotor vê aquilo lá... ‘É tão roubando mesmo, tão:: (há uma) incapacitação...’ () a gente não tem nenhum:: na/ é:: capaCIDADE de:: jaje::reproduzir, javy aguã reko rã, (nhamaẽ vy eỹ ae avi) nhandekuai ramo... eles TIra”.⁵⁵ Uma vez que os

natureza.

⁵⁵ e sendo que promotor vê aquilo lá... ‘É tão roubando mesmo, tão:: (há uma) incapacitação...’ () a gente não tem nenhum:: na/ é:: capaCIDADE de:: nos:: reproduzir, para o futuro, se nós que vivemos [aqui] (não cuidamos [disso] também)... eles TIra.

guaranis, que, acreditava-se, possuíam o saber para preservá-la, destroem a natureza, os *juruás* devem aplicar sanções. A mais grave seria o rompimento do contrato referido no exemplo anterior e a conseqüente retirada do direito de permanecer na terra. É interessante observarmos que, desse ponto de vista, os *juruás*, além de deter a posse permanente da terra, detêm também o *status* de julgadores; eles é que devem reconhecer se são ou não adequadas as atitudes dos guaranis com quem estabeleceram um contrato temporário e, depois, aplicar as sanções.²²

Exemplo 33

*as pessoa:: é:: só quer saber:: de:: de
diNHEIRO... entendeu?... Colocou
dinheiro aí, saiu por aí:: fa/ gastando e
tal:: no snoo::ker, ou na cerve::já, ou::
ou chamando os ami::gos aí pá:: é::
cigarrinho e tal:: e:: chokolatinho, mas...
sem... sem... sem ter condi/ condições...
Aí, aí que tá, é:: é:: essa é a cultura,
né?...*

(p. 128; 241-249)

*as pessoa:: é:: só quer saber:: de:: de
diNHEIRO... entendeu?... Colocou
dinheiro aí, saiu por aí:: fa/ gastando e
tal:: no snoo::ker, ou na cerve::ja, ou::
ou chamando os ami::gos aí pá:: é::
cigarrinho e tal:: e:: chokolatinho, mas...
sem... sem... sem ter condi/ condições...
Aí, aí que tá, é:: é:: essa é a cultura,
né?...*

E33 diz que o corte do palmito é defendido por aqueles que procuram entrar em conjunção com o dinheiro que seria gasto no “snooker”, no “cigarrinho” e no “chocolatinho”. O valor investido no palmito é o poder.

Nesse exemplo, vale destacar a menção ao dinheiro: “é:: só quer saber:: de:: de *diNHEIRO... entendeu?*”. A afirmação, seguida da pergunta e da pausa, e o aumento do

volume da voz na palavra “dinheiro” dão, de certa forma, um *status* diferente a esse objeto. A sua posse não garantiria ao sujeito somente um poder-fazer. Ao lado do “chocolatinho”, do “cigarrinho” e do “snooker”, o dinheiro é o próprio objeto de desejo; possuí-lo, portanto, significa entrar em conjunção com um poder-ser. Daí a menção à “cultura”. O termo guarani para esse conceito *jurua* é *nhandereko*, que, nas falas da reunião, traduzi por “nossos costumes”. Tanto em “cultura” quanto em *nhandereko* estão incluídos comportamento, crenças, instituições, valores espirituais e materiais transmitidos coletivamente e característicos de uma sociedade; ou seja, cultura e *nhandereko* equivalem, respectivamente, a “ser *jurua*” — que chamei de “jurualidade” — ou “ser guarani” — que, por oposição, chamarei de “guaranidade”. É significativo que E33 tenha usado “cultura” e, também, não tenha se referido, por exemplo, ao açúcar, à carne, ao óleo e ao fumo, mas ao “snooker”, ao “chocolatinho” e ao “cigarrinho”. Os quatro primeiros objetos parecem ter sido definitivamente incorporados à “guaranidade”, dando lugar aos três últimos, que, agora, são identificados com a “jurualidade”. A discussão amplia-se: a oposição entre subsistência guarani e vício da pinga passa a incluir, novamente, objetos e costumes investidos de um poder-ser *jurua*. Por isso, também, o alçamento do dinheiro à categoria de objeto de desejo é significativo; de todos que apareceram nas falas, ele é o único objeto que poderia ser considerado exclusivamente *jurua*. É uma espécie de fio central que costura as falas da reunião. Não por acaso, mais adiante, outro falante, ao retomar esse mesmo mote, não vai falar em dinheiro, mas em querer ser rico para parecer *jurua*.

Exemplo 34

*Por que () (Peralta portão omoĩ uka)?...
peikuaapota () E33 tá de prova aí...
Peralta (foto ogueraa pa)... lei federal
o:: o:: omee a favor do Peralta, por isso
que o portão tá lá... Que que o Peralta
falou em cima da gente?... NÓS tava
matando tudo palmito pra lá...
(pp. 132-133; 337-343)*

*Por que () (Peralta mandou colocar o
portão)?... vocês querem saber () E33 tá
de prova aí... Peralta (levou todas as
foto[s])... lei federal o:: o:: deu a favor
do Peralta, por isso que o portão tá lá...
Que que o Peralta falou em cima da
gente?... NÓS tava matando tudo palmito
pra lá...*

O palmito, mais uma vez, tem, para os *juruás*, valor como objeto entesourável e deve, por isso, ser preservado: “*lei federal o:: o:: omee a favor do Peralta,*⁵⁶ *por isso que o portão tá lá... Que que o Peralta falou em cima da gente?... NÓS tava matando tudo palmito pra lá*”. Armando Peralta, ex-proprietário dos supermercados Peralta, ganhou o direito de colocar um portão que obsta a passagem dos índios a suas terras, porque, segundo E36, a Justiça entendeu que, como o contrato mencionado no exemplo anterior fora rompido, era preciso aplicar sanções para proteger os palmitais.

Exemplo 35

*Como Márcio mesmo já ijayvu
nhandevýpe “se um índio for morto lá na
fazenda?... a Funai vai lá fazer o quê?...”
Vai:: VAI:: Funai lá pra brigar com o::
com o dono... da terra mesmo? Não vai...
não vai... () agora se for da reserva*

*Como Márcio mesmo já falou para nós
“se um índio for morto lá na fazenda?...
a Funai vai lá fazer o quê?...” Vai::
VAI:: Funai lá pra brigar com o:: com o
dono... da terra mesmo? Não vai... não
vai... () agora se for da reserva aqui:: na*

⁵⁶ lei federal o:: o:: deu a favor do Peralta

apy:: reserva py ae, aí é outra coisa...
 nhande ae ju jaresolve aguã () mas fora
 da reserva... não adianta porque lá:: às
 vezes fazendeiro só de judiaxe vy rive::
 mboka py:: ndeapi mirami rive:: ndejuka
 eỹ aguã, se:: algum:: quiser matar, mata,
 se algum quiser judiar, dá um tiro na sua
 perna já deixa você uma semana (no
 mato sofrendo)... sofren::do lá, é isso que
 eu tô falando...

(p. 136; 413-429)

reserva mesmo, aí é outra coisa... é para
 nós mesmos resolver () mas fora da
 reserva... não adianta porque lá:: às
 vezes fazendeiro só porque quer judiar,
 com espingarda:: somente:: dá um tiro
 em você, para não matar, se:: algum::
 quiser matar, mata, se algum quiser
 judiar, dá um tiro na sua perna já deixa
 você uma semana (no mato sofrendo)...
 sofren::do lá, é isso que eu tô falando...

A preservação dos palmitais legitimaria ações sádicas — “se algum quiser judiar, dá um tiro na sua perna já deixa você uma semana (no mato sofrendo)... sofren::do lá” — e, até, o assassinio — “se:: algum:: quiser matar, mata”. Os juruás não possuem somente o querer para comprar o palmito; estão também em conjunção com o querer para “judiar” e “matar” aqueles que destroem os palmitais.

A ações dos fazendeiros seriam vistas, até certo ponto, como naturais pela Funai, que não teria nada a fazer se um índio fosse morto: “Como Márcio mesmo já ijayvu nhandevýpe ⁵⁷ ‘se um índio for morto lá na fazenda?... a Funai vai lá fazer o quê?...’ Vai::

⁵⁷ falou para nós

VAI:: *Funai lá pra brigar com o:: com o dono... da terra mesmo? Não vai... não vai*". Os argumentos de Márcio, repetidos por E36, teriam a função de evitar que um índio sofresse ou fosse morto. No entanto, esses mesmos argumentos podem ser interpretados como uma defesa dos palmitais. De todas as sanções possíveis — o rompimento do contrato que permite a posse da terra, os tiros, a morte —, somente a colocação do portão que impede a passagem dos índios foi efetivada; todas as outras foram relatadas como hipóteses.²³ É significativo também o fato de que essas suposições já estavam na fala introdutória de E1 (ver pp. 19-24), que fez várias referências a enunciações anteriores do chefe de posto. É como se as ameaças fossem construções hipotéticas deste último que agora são repetidas por alguns dos participantes da reunião na tentativa de explicá-las.

Exemplo 36

Por que Márcio ijayvu "pô jeý peýaya, peýaya só:: pe'yu pekuapy, agora peamba'EAPOA rupi pe'yu ramo, xee ma napenâmo'âi... peamba'eapo (tema)... agora jeý peru:: pevende ha'e gui, ha'e va'e kuere... pe'yu ramo, inté xee direito aperde pa..." Então uma coisa que tem que pensar, colocar na cabeça... Xee po rami rive xee xeyvu... ((palmas))
(p. 142; 557-567)

Por que Márcio falou "pô vocês cortam palmito, vocês cortam só:: ficam bebendo, agora se vocês bebessem [com o dinheiro] do trabalho, de maneira nenhuma eu faria conta... [se] vocês estivessem (sempre) trabalhando... agora vocês trazem:: palmito, vocês vendem e disso [do palmito]... se vocês bebem, inté eu perco todo o direito..." Então uma coisa que tem que pensar, colocar na cabeça... Somente assim que eu vou falar... ((palmas))

O palmito não deve ser cortado para que o sujeito entre em conjunção com a pinga, sob pena de todos perderem os direitos conquistados: “*agora jejy peru:: pevende ha’e gui, ha’e va’e kuere... pe’yu ramo, inté xee direito aperde pa*”.⁵⁸ É o que, segundo E34, diz Márcio, o chefe de posto da Funai. Embora não se possa asseverar que o palmito tem valor para Márcio, pode-se inferir que ele está, em alguma medida, aliado ao discurso do grupo *jurua* que pressiona para que o corte cesse. Essa interpretação é possível porque, somada ao que se disse no exemplo anterior, a fala de Márcio, repetida agora por E34, parece desmentir, até certo ponto, o que antes parecia ser uma simples necessidade de levar os índios a parar de beber (ver o exemplo 16). Segundo E34, para Márcio, mesmo a pinga poderia ser consumida: “*agora peamba’EAPOA rupi pe’yu ramo, xee ma napenãmo’ãi... peamba’eapo (tema)*”.⁵⁹ O que distinguiria a boa bebedeira da má bebedeira é a fonte do dinheiro. Desde que a competência não seja adquirida com o corte do palmito, ou seja, desde que não se firam os interesses *juruás*, os guaranis podem se embriagar.

Exemplo 37

Agora:: todo mundo fala “pô, xera’y, xera’y...” ATÉ EU penso nos meus filhos... Pô, eu penso também nos meus filhos... Pô:: mas o que é que eu vou fazer?... Se eu pensasse nos meus filhos, eu já tinha:: mi::lho... eu já tinha::

Agora:: todo mundo fala “pô, meu filho, meu filho...” ATÉ EU penso nos meus filhos... Pô, eu penso também nos meus filhos... Pô:: mas o que é que eu vou fazer?... Se eu pensasse nos meus filhos, eu já tinha:: mi::lho... eu já tinha::

⁵⁸ agora vocês trazem:: palmito, vocês vendem e disso [do palmito]... se vocês bebem, inté eu perco todo o direito

⁵⁹ agora se vocês bebessem [com o dinheiro] do trabalho, de maneira nenhuma eu faria conta... [se] vocês estivessem (sempre) trabalhando.

*bana::na, eu já tinha manDIO::ca, eu já
tinha batatinha, tudo... Mas não, eu não
penSEI... Eu pensei igual os outros, só
em andar com TÊNis boNI::to... calça
limpa, dinheiro no bolso, tomando
pin::ga, cerve::já, jogando snoo::ker, é
isso que eu pensei...*

(p. 149; 673-685)

*bana::na, eu já tinha manDIO::ca, eu já
tinha batatinha, tudo... Mas não, eu não
penSEI... Eu pensei igual os outros, só
em andar com TÊNis boNI::to... calça
limpa, dinheiro no bolso, tomando
pin::ga, cerve::ja, jogando snoo::ker, é
isso que eu pensei...*

O corte do palmito, segundo E2, não permite que o sujeito sustente os filhos; a satisfação das necessidades das crianças só seria conseguida se houvesse interesse em roçar e plantar, ou seja, em substituir o corte do palmito e a compra dos produtos *juruás* pela produção agrícola tradicional. O sujeito corta palmito para mudar sua competência modal e adquirir o poder que lhe permitirá beber cerveja, pinga, jogar snooker, andar de calça limpa e com dinheiro no bolso. Objetos que, como vai ficar explícito no próximo exemplo, dão ao sujeito a possibilidade de entrar em conjunção com a “jurualidade”.

Exemplo 38

*se nós achar CINQÜENta, quarenta
real... pô:: vai lá no mercado, compra
uns:: negocinho, pô... já traz, no outro
dia já tá trabalhan::do... Pô s/ terça,
quarta, quinta, sexta... dia de semana,
tem gente andando de tênis, de:: de calça
limpa... pô, passean::do, mesma coisa...*

*se nós achar CINQÜENta, quarenta
real... pô:: vai lá no mercado, compra
uns:: negocinho, pô... já traz, no outro
dia já tá trabalhan::do... Pô s/ terça,
quarta, quinta, sexta... dia de semana,
tem gente andando de tênis, de:: de calça
limpa... pô, passean::do, mesma coisa...*

a gente:: nós temos um costume feio... quer andar igual jurua, pô... quer ter bicycle::ta... quer ter:: tênis bom:: quer ser RIco... É ISSO que nós pensa... Nós pensa igual jurua, nós queremos se/... nós queremos ser rico...

(p. 150; 697-709)

a gente:: nós temos um costume feio... quer andar igual jurua, pô... quer ter bicycle::ta... quer ter:: tênis bom:: quer ser RIco... É ISSO que nós pensa... Nós pensa igual jurua, nós queremos se/... nós queremos ser rico...

Não obstante fale em “achar” cinqüenta reais, E2 está se referindo ao dinheiro conseguido com o palmito. Esse dinheiro deveria, segundo o falante, servir para comprar os mantimentos necessários à manutenção da família enquanto os seus membros participam do trabalho diário: “*vai lá no mercado, compra uns:: negocinho, pô... já traz, no outro dia já tá trabalhan::do*”. Os guaranis, no entanto, estariam interessados em outros objetos: “*nós temos um costume feio... quer andar igual jurua, pô... quer ter bicycle::ta... quer ter:: tênis bom:: quer ser RIco... É ISSO que nós pensa... Nós pensa igual jurua, nós queremos se/... nós queremos ser rico*”. Para E2, a riqueza *jurua* se resumiria ao tênis bom, à bicicleta e ao dinheiro, que, embora não seja citado, aparece no adjetivo “rico”. Esses objetos ensejariam a possibilidade de o sujeito entrar em conjunção com a “jurualidade”.

Exemplo 39

naquela época tinha palmito... e o JOCA vinha... e o Joca não:: vinha... em quinze em quinze dias, ele vinha de:: se::mana... semana por semana ele:: vinha, enCHIA aquele caminhãozinho só de PALMIto...

naquela época tinha palmito... e o JOCA vinha... e o Joca não:: vinha... em quinze em quinze dias, ele vinha de:: se::mana... semana por semana ele:: vinha, enCHIA aquele caminhãozinho só de PALMIto...

*E por que que ninguém penSOU
naquele:: naquela:: naquela época?... Se
todo mundo pensasse naquela ÉPOca... é
claro que estaria rico até hoje... tinha
dinheiro no ban::co... calça lim::pa,
tê::nis... alguém acho que ia até:: ia ter
um carro já... Mas não... os cara só
pensava de beber pin::ga... só:: jogar
tudo fora o:: dinheiro... Era só isso
que::... NÓS pensamos... né?...*

(pp. 154-155; 794-808)

*E por que que ninguém penSOU
naquele:: naquela:: naquela época?... Se
todo mundo pensasse naquela ÉPOca... é
claro que estaria rico até hoje... tinha
dinheiro no ban::co... calça lim::pa,
tê::nis... alguém acho que ia até:: ia ter
um carro já... Mas não... os cara só
pensava de beber pin::ga... só:: jogar
tudo fora o:: dinheiro... Era só isso
que::... NÓS pensamos... né?...*

Esse trecho da fala de E2 mostra que o palmito sempre teve um valor modal para os guaranis. Desde há muito, estes cortam palmito para entrar em conjunção com o poder para adquirir a pinga *jurua*. E2 tenta mostrar que os guaranis não souberam usar o dinheiro obtido com o corte do palmito para acumular os objetos necessários ao seu reconhecimento como ricos, ou seja, como sujeitos em conjunção com a “jurualidade”. Embora estivessem modalizados por um poder, não o estavam por um saber. Não por acaso, ele se referiu, no exemplo 38, a um querer ser rico — “*nós queremos ser rico*” — e a um querer ser *jurua* — “*quer andar igual jurua*”. A vontade latente não significa poder e saber ser. É interessante como a oposição entre cultura e *nhandereko* se mostra claramente na fala de E2: os guaranis querem, mas não possuem o saber, por isso não são *juruás*. Eles podem temporariamente ostentar objetos que os aproximam da “jurualidade”; esta, porém, é sempre uma aparência que se desfaz quando contraposta à essência da tradição guarani.

Exemplo 40

pô, E36 que é maiOR PINGU::ço... ele acha cinco reais, ele vai lá no Renato, daqui a pouco ele TÁ BOM... é:: faLAN::do um mon::te de coisa:: mas ele tá trabalhan::do lá... ele tem as suas coisas... e ore, que ore pyaukue... que nem Zi/ os cara que é:: “xee ma aka’u eỹ va’e, eu não compro pinga...” mas n::ão... o cara... QUER dinheiro é pra:: comprar ciga::rro... é:: mas... não faz NAda... não traBALha... NISSO que tá:: não dá certo... né?... joga snoo::ker... compra... compra tê::nis... o:: E8 rei minhã... entregou palmito, que que ele comprou?... Comprou:: tênis novo... comprou uma mochila nova... e:: cadê... ijaryi precisa... cadê que ele deu?... Gastou tudo... ()... primeira coisa que nós temos que pensar... pô:: vendeu:: uma dúzia, duas dúzia de palmito... cin::qüenta, cem reais... pô, vamos pensar de comprar aliMENTO... chegou na nossa casa tudo bem... comprou guaraNÁ, boLACHA, pros fi::lhos, tudo bem...

(pp. 156-158; 850-875)

pô, E36 que é maiOR PINGU::ço... ele acha cinco reais, ele vai lá no Renato, daqui a pouco ele TÁ BOM... é:: faLAN::do um mon::te de coisa:: mas ele tá trabalhan::do lá... ele tem as suas coisas... e nós, nós que somos jovens... que nem Zi/ os cara que é:: “eu não sou dos que bebem, eu não compro pinga...” mas n::ão... o cara... QUER dinheiro é pra:: comprar ciga::rro... é:: mas... não faz NAda... não traBALha... NISSO que tá:: não dá certo... né?... joga snoo::ker... compra... compra tê::nis... o:: como o E8... entregou palmito, que que ele comprou?... Comprou:: tênis novo... comprou uma mochila nova... e:: cadê... a avó dele precisa... cadê que ele deu?... Gastou tudo... ()... primeira coisa que nós temos que pensar... pô:: vendeu:: uma dúzia, duas dúzia de palmito... cin::qüenta, cem reais... pô, vamos pensar de comprar aliMENTO... chegou na nossa casa tudo bem... comprou guaraNÁ, boLACHA, pros fi::lhos, tudo bem...

O palmito está investido de um valor modal. Dá ao indivíduo poder para comprar pinga, guaraná, bolacha, tênis, mochila, etc. Vale notar que E2 insere outros produtos na lista daqueles que se podem comprar. Ele critica a aquisição dos objetos da “jurualidade” — tênis, mochila, etc. —, mas não a busca do prazer gustativo das bolachas e dos guaranás. Até a pinga pode ser desculpada, desde que o sujeito tenha as “coisinhas” (ver exemplo 30) que mostrem sua “guaranidade”.

Os sujeitos guaranis não investem o mesmo valor nos objetos conseguidos com o corte do palmito ou a confecção de artesanato. Levando-se em conta o valor que lhes foi atribuído ao longo da reunião, esses objetos poderiam ser classificados, temporariamente, da seguinte maneira:

i) objetos que permitem ao sujeito entrar em conjunção com a “guaranidade”:

- subsistência e/ou prazer gustativo: arroz, feijão, açúcar, carne, óleo, sal, bolacha, guaraná, etc.;
- manutenção de costumes: sabão e fumo;

ii) objetos que permitem entrar em conjunção com a “jurualidade”: tênis novo, calça limpa, chocolatinho, cigarrinho, cafezinho, snooker e dinheiro;

iii) as bebidas alcoólicas.

Inserir as bebidas alcoólicas num item à parte se justifica, pois, embora sua aquisição tenha sido criticada, até agora elas não foram investidas da “jurualidade”. Mesmo E2, que no exemplo 37 listou a pinga e a cerveja ao lado dos produtos da “jurualidade”, nesse último exemplo, deixou a pinga à parte.

Exemplo 41

Que nem o E4 fala... “Pô, tem jurua que se o/ oferece a fazenda dele pra cortar palmito...” né?... Ele oferece pra cortar palmito... mas ele não tá nem aí... Tem:: gente que só quer complicar a gente... só pensa em:: fazer o índio de paLHAÇO... só isso que ele fala... ele fala ele:: faz também... Só pra complicar mesmo... A gente não sabe qual jurua que é:: esse que fala... de repente é do Peralta, sei lá... tem muita gente do Peralta aí... Aqui em JURÉIA mesmo, aqui é:: a Juréia inteiri::nha... é tudo DELE, é tudo Peralta

(p. 158; 883-897)

Que nem o E4 fala... “ Pô, tem jurua que se o/ oferece a fazenda dele pra cortar palmito...” né?... Ele oferece pra cortar palmito... mas ele não tá nem aí... Tem:: gente que só quer complicar a gente... só pensa em:: fazer o índio de paLHAÇO... só isso que ele fala... ele fala ele:: faz também... Só pra complicar mesmo... A gente não sabe qual jurua que é:: esse que fala... de repente é do Peralta, sei lá... tem muita gente do Peralta aí... Aqui em JURÉIA mesmo, aqui é:: a Juréia inteiri::nha... é tudo DELE, é tudo Peralta

Contrapondo-se ao argumento de E4 apresentado no exemplo 9, E2 afirma que o *jurua* que cede a terra para que os índios cortem palmito tem a intenção de enganá-los. Nesse caso, não é o palmito que interessa ao *jurua*, mas a possibilidade de usar o corte das árvores para “fazer o índio de palhaço”. E2 não explica, nem em outra parte do texto, o que seria “fazer de palhaço”, no entanto a relação de sua fala com as outras (exemplos 31, 32 e 33) permite inferir que ele está se referindo à possibilidade de os *jurúas* usarem o corte de palmito para apresentar à sociedade um índio destruidor, que arrasa a natureza. Se essa interpretação é pertinente, o palmito continuaria tendo valor como objeto entesourável.

Mesmo que solicite o corte de algumas árvores, o objetivo do *jurua* mencionado por E2 seria defender os palmitais.

Exemplo 42

*petẽigue Joca... jejy oencomenda jave,
roo karamboae, Boi/ Boiçucanga py jejy
rojaya, xee:: E2, ha'e gui pe Mariano...
ha'e gui oo avi nguau (pe::) é:: já (Tino)
oo avi karamboae, rire... ha'e py jejy
minhã (aju) rojaya jurua yvyre, jejyre
rojaya iporangue, rojaya ramo, rovende
Joca pe... Rire ma jurua ou karamboae
pe orecobra ma... ha'e vy minhã aipo e'i
xevýpe karamboae... é:: aipo e'i xevýpe...
“Ha'e py ju reo um dia, ha'e py ju roexa
ramo ma... ajaya rã... ndejyryvi rive...”
((risos))*

(p. 167; 1069-1082)

*uma vez, Joca... quando ele encomendou,
nós fomos, Boi/ cortamos palmito em
Boiçucanga, eu:: E2, e o Mariano... e foi
também (o::) é:: já (Tino) foi também,
depois... lá (cheguei) cortamos palmito
na terra do jurua, cortamos palmito
bonito, quando nós cortamos, nós
vendemos para o Joca... Depois o jurua
chegou lá e nos cobrou... então,
conforme ele disse para mim... é:: disse
para mim... “Você vai voltar lá um dia e
quando eu os vir lá... eu simplesmente
vou cortar... sua garganta...” ((risos))*

A ameaça, antes presumida nas hipóteses formuladas pelo chefe de posto, torna-se real na fala de E37. Um *jurua* teve os palmitos de sua propriedade cortados e, ao encontrar o responsável, falou abruptamente: “*Ha'e py ju reo um dia, ha'e py ju roexa ramo ma... ajaya rã... ndejyryvi rive*”.⁶⁰

⁶⁰ Você vai voltar lá um dia e quando eu os vir lá... eu simplesmente vou cortar... sua garganta.

Exemplo 43

tá:: cer::to... kyřigue'i... pereko va'e...
pereko va'e an hete... agora se fosse
kyřigue'i pe, amongue ma... ta axa que::
jaexa ma, né?... Tem amongue'i que::
otrata ngua'y kuéry... e tem amongue
que:: ta/ ngua/ ngua'y ndoguerekoi
va'e... podia aproveitar kova'e (re)...
Então se kova'e ta'y eỹ va'e... o:: o::
opena uma coisa... é::... tyvy'i ra'y'i...
ha'e rami eỹ... tyke'y ra'y... ha'e rami eỹ
vy... sei, sei lá o que vai... acontecer...
ojaya jejy, ogueraa, o vende... Ha'e
ndoguerekoi família ramo aipo e'i
"kova'e:: cinco:: cinco real amee ta...
xera'y kyřĩ'i:: pe... amee ta dez real::...
jaxype'i pe..." () Kova'e rami gua'i...
açu::car... bola::cha ojogua'i aguã...
Tem:: tem pra discutir isso aqui
também... Xapyarei... o:: pe/ pejevy TA
AE jejy pejaya fazenda py ramo... acho
que tem ser assim...
(pp. 170-171;1144-1165)

tá:: cer::to... as crianças... vocês que
têm... vocês que têm, é verdade... agora
se fosse para as crianças, algum... vou
passar [o] que:: nós vemos, né?... Tem
alguns poucos que:: tratam dos seus
filhos... e tem alguns que:: ta/ ngua/ os
que não têm filhos... podia aproveitar
disso... Então se esses que não têm
filhos... o:: o:: pensassem uma coisa...
é::... os sobrinhos mais novos... ou
senão... os sobrinhos mais velhos... ou
senão... sei, sei lá o que vai... acontecer...
cortaram palmito, levaram, venderam...
Se ele que não tem família dissesse
"estes:: cinco:: vou dar cinco real...
para o meu sobrinhozinho::... vou dar
dez real::... para minha
sobrinhazinha..." () Esse pouquinho... é
para eles comprarem um pouquinho de
açu::car... bola::cha... Tem:: tem pra
discutir isso aqui também... Se de
repente... o:: pe/ se vocês voltarem
MESMO a cortar palmito na fazenda...
acho que tem ser assim...

E40, com toda sua sabedoria, dá ao dinheiro um valor temporariamente descritivo: “*Ha’e ndoguerekoi família ramo aipo e’i ‘kova’e:: cinco:: cinco real amee ta... xera’y kyĩ’i:: pe... amee ta dez real::... jaxype’i pe*”.⁶¹ O dinheiro — e não os produtos comprados com ele — deve ser dado aos sobrinhos e sobrinhas, ou seja, é o objeto de valor que vai circular entre os sujeitos, figurando ao lado de todos os outros objetos que dão ao sujeito a possibilidade de entrar em conjunção com a “guaranidade”. É bem verdade que essa é uma condição temporária. A doação do dinheiro deve ser feita com a recomendação expressa de que ele seja usado para dotar o sujeito de poder para comprar os produtos investidos de “guaranidade”: “*Kova’e rami gua’i... açu::car... bola::cha ojogua’i aguã*”.⁶²

Embora a condição de objeto de consumo seja passageira, a forma encontrada por E40 para se referir ao dinheiro é bastante interessante. Ao propor que esse objeto, ainda que temporariamente, circule entre os sujeitos guaranis, E40 arranca-lhe a marca *jurua* — que manteve durante toda a reunião — e desfaz um dos “nós” do discurso guarani. O dinheiro buscado com a venda do palmito e do artesanato foi considerado como indicação de “jurualidade”, ao lado do “chocolatinho”, da “calça limpa”, do “snooker”, etc.. Sua posse, porém, também garante a compra de todos os produtos necessários à subsistência dos guaranis. E40 desfez essa contradição e alçou, ainda que temporariamente, o dinheiro à categoria dos objetos que dão ao sujeito a possibilidade de entrar em conjunção com a “guaranidade”.

A distribuição proposta no exemplo 40 merece, portanto, uma revisão. O dinheiro, que lá figurava entre os objetos da “jurualidade”, deveria figurar entre os que permitem

⁶¹ Se ele que não tem família dissesse “estes:: cinco:: vou dar cinco real... para o meu sobrinhozinho::... vou dar dez real::... para minha sobrinhazinha”.

⁶² Esse pouquinho... é para eles comprarem um pouquinho de açú::car... bola::cha.

entrar em conjunção com a “guaranidade”, e entre os objetos que permitem entrar em conjunção com a “jurualidade” colocaríamos a “ostentação da riqueza”:

i) objetos que permitem ao sujeito entrar em conjunção com a “guaranidade”

— subsistência e/ou prazer gustativo: arroz, feijão, açúcar, carne, óleo, sal, bolacha, guaraná;

— manutenção de costumes: dinheiro, sabão e fumo;

ii) objetos que permitem entrar em conjunção com a “jurualidade”: tênis novo, calça

limpa, chocolatinho, cigarrinho, cafezinho, snooker e ostentação da riqueza;

iii) as bebidas alcoólicas.

Exemplo 44

como xeramoĩ... oikoa rami, xee aiko...

anhotỹ'i mba'emokue'i... tembi'u jipoi rã

xe ae avy voi... aa ajovaei yakã my

ajovaei... ha'e gui ajopy roçadeira...

enxada mirami'i avi... tempo'i õi jave ja,

akarpi, anhotỹ'i mba'emokue... mandio'i

ygue ygue'i anhotỹ... avaxi'i anhotỹ'i...

ENTÃO KO HA'E NUNGA tem que

nhaprende... Nha/ nhande kuéry

nhaprendei vy rima... nhanemboríau...

Xee xeayvu... SUPERMERCADO PY MA

IKUAI va'e mamó gui pa ou?... Ha'e

como xeramoĩ [E40]... vive, eu vivo... eu

planto alguma coisinha... se não tiver

comida eu levanto cedo... vou lavar o

rosto no rio, lavo o rosto... e pego a

roçadeira... enxadinha também...

enquanto há um tempinho, eu fico

carpindo, plantando um pouquinho de

alguma coisa... planto umas raminhas de

mandioca... planto um milhozinho...

ENTÃO ESTAS COISAS tem[mos] que

aprender... Nha/ nós não aprendemos

isso... [então] somos pobres... Eu falo...

de onde veio o que TEM NO

<i>va'e jepe... peikuaa rã... KO YVY PY</i>	<i>SUPERMERCADO?... Isso... vocês [tem</i>
<i>memé... onhotỹ va'e kue gui que jurua</i>	<i>que] saber... É DESTA TERRA também...</i>
<i>kuéry ogueraa supermercado py...</i>	<i>do que eles plantaram no passado, [o]</i>
(p. 201; 472-486)	<i>que os juruás levam no supermercado...</i>

Nesse último exemplo retirado da fala que encerra a reunião, E1 afirma que procura viver como *xeramoĩ*: “*como xeramoĩ... oikoa rami, xee aiko*”.⁶³ Viver como *xeramoĩ* significa, segundo E1, levantar cedo (*avy voi*), pegar a roçadeira (*ajopy roçadeira*) e a “*enxadinha*” (*enxada mirami'i avi*) e plantar as “*coisinhas*” (*mba'emokue'i*). Essa mesma “*coisinha*” que E1 diz plantar para viver à maneira de um *xeramoĩ*, foi usada por E2 para “perdoar” a bebedeira de E36 (exemplo 37); também foi a “*coisinha*” que E31 utilizou para explicar o fato de os filhos cortarem palmito (exemplo 30). Parece-me que não seria absurdo dizer que há uma tradição guarani ligada à “*coisinha*” ou, mais precisamente, à “*pequenez*”. É sempre a “*cervejinha*”, a “*plantaçãozinha*” e o “*palmitinho*”. Até no momento de “*guaranizar*” o dinheiro *jurua* — aliás, várias vezes denominado “*dinheiro'i*” (*dinheirinho*) — não se pôs de lado o diminutivo (ver exemplo anterior).

Darcy Ribeiro narra um episódio da “*pacificação*” dos kaingagues que talvez auxilie a compreender essa quase obsessão dos guaranis pelo pequeno. “Depois de quase dois anos de convívio pacífico, os Kaingáng continuavam a receber do Inspetor as ferramentas, os panos, os adornos que ele lhes dava com a atitude de quem recebe tributos. E viviam a sua própria vida, orgulhosos de seus cantos, seus costumes.” Essa altivez, esse brio, esse orgulho em relação aos seus próprios costumes só mudou depois de um dos inspetores do SPI resolver trazer a São Paulo três dos principais chefes kainganges:

⁶³ como *xeramoĩ* [E40]... vive, eu vivo.

“Entraram no carro e tomaram acento (sic), mostrando-se loquazes e alegres enquanto atravessavam a mata. Ao chegarem à primeira estação, observando o vaivém dos passageiros que embarcavam e desembarcavam, ainda trocaram comentários. As estações foram se sucedendo, cada qual mais cheia de gente, porque já então percorriam regiões mais densamente povoadas. Uma tristeza e um acabrunhamento cada vez maior foi se apossando dos índios; deixaram de falar, já nem respondiam às perguntas do pacificador. Assim embasbacados desembarcaram em São Paulo e assim fizeram todas as visitas programadas, ao Governador, ao Diretor do Museu Paulista — que duvidara da possibilidade de serem pacificados — e outras. E assim regressaram ao Posto.

Essa experiência operou uma mudança radical na postura de cada um dos chefes, logo transmitida à tribo inteira. Agora conheciam em toda a extensão o quanto eram insignificantes diante da tribo imensa dos brancos. Era o desencanto de um povo tribal diante de uma sociedade nacional, de uma magnetude esmagadora, em relação à sua pequenez” (1982, pp.268-269).

É difícil asseverar que a mesma reação dos kaingangues ante o gigantismo da antiga “tribo inimiga” é a dos guaranis ante as “coisas *juruás*”. Talvez a pequenez que constitui o mundo e, principalmente, o discurso guarani tenha nascido da mesma percepção que tiveram os kaingangues da sociedade *juruá*: “uma sociedade nacional, de uma magnetude esmagadora, em relação à sua pequenez”. Se as explicações para essas questões só podem

ficar na esfera das conjecturas, é impossível não perceber que, durante a reunião, a crítica à ostentação da riqueza esteve fundamentada numa necessidade de censurar também a “jurualidade”. Mesmo E2 que (exemplo 39) mencionou a possibilidade de os guaranis possuírem a riqueza — “ia ter até um carro” —, se contradisse ao criticar a necessidade de alguns guaranis quererem “a calça limpa, o tênis e o dinheiro no banco” (exemplo 38). Parece-me que não seria absurdo considerar que há dois mundos percorrendo a reunião: o da grandeza e ostentação *jurua* e o da pequenez e simplicidade guarani. Quando aquele tenta se impor pelo seu gigantismo, este, para não ser destruído, é realçado e revitalizado. É justamente isso que E1 faz no exemplo acima. Ao dizer que vive como *xeramõi*, E1 retoma a tradição guarani para explicar a presença dos produtos *juruás*: “KO YVY PY meme... onhotỹ va’e kue gui que jurua kuéry ogueraa supermercado py”.⁶⁴ Diferentemente do que havia feito no início da reunião — quando usou a palavra “reserva” (ver exemplo 5) —, E1 fala da *yvy*. Esse termo pode-se interpretar tanto como “solo sobre o qual se planta” quanto “universo criado pelos deuses”. O primeiro significado decorre das práticas agrícolas referidas pelo falante; o segundo, da relação com o termo *xeramõi*. Este não é simplesmente o responsável por resguardar as tradições agrícolas, mas também o depositário das práticas religiosas. Interpretado pelo viés da religiosidade, *yvy* retoma a própria criação do universo guarani. É esse mesmo termo que está presente nos mitos da criação — no mito que analisei no Capítulo I, por exemplo, *yvy* é o lugar dos homens criados pelos deuses. *Yvy* também é o universo que E4 (ver p. 45; 929-932) afirmou não ter sido criado somente para ele ou para os *juruás*, mas para todos.

⁶⁴ É DESTA TERRA também... do que eles plantaram no passado, [o] que os *juruás* levam no supermercado.

A explicação dada por E1 para aquilo que “*jurua kuéry ogueraa supermercado py*” dá ao *juruamba’e* — ao menos a parte dele — um *status* de “guaranidade”. Afinal, se o que “os *juruás* levam ao supermercado” brota do mesmo universo criado pelos deuses guaranis, o *juruamba’e* é também guarani.

É interessante que, nesse caso, E1 não opôs a “pequenez guarani” à “grandeza *jurua*”. Ele procurou nivelar os dois universos. A magnificência contida na criação dos deuses guaranis é o que explica também o *juruamba’e*. Daí a referência ao aprendizado. Segundo E1, da tradição não aprendida decorre a pobreza guarani: “*ENTÃO KO HA’E NUNGA tem que nhaprende... Nha/ nhande kuéry nhaprendeí vy rima... nhanemboriau*”.⁶⁵ A pobreza guarani não é resultado de uma incapacidade cultural, mas de uma inabilidade para perceber e aproveitar as dádivas divinas contidas nas práticas tradicionais. Os *juruás* souberam tirar do universo criado pelos deuses guaranis — a *yvy* — aquilo que levam ao supermercado, por isso os guaranis também devem encontrar na tradição os caminhos para extrair desse mesmo universo aquilo de que necessitam.

Para fechar este longo e — por que não dizer? — cansativo capítulo, farei as últimas considerações.

Durante toda a reunião, o valor investido pelos *juruás* no palmito foi sempre descritivo, mas em nenhum momento significou subsistência. O palmito teve valor para os *juruás* mencionados na reunião, principalmente, como objeto entesourável. É claro que esse é o ponto de vista guarani; se tivesse levado em conta o discurso *jurua* a respeito do corte de palmito, chegaria a outras conclusões. O curioso é que, para todos os guaranis, a visão do *jurua* poderia ser considerada como uma tradição que remonta aos primeiros contatos

⁶⁵ ENTÃO ESTAS COISAS tem[mos] que aprender... Nha/ nós não aprendemos isso... [então] somos pobres.

entre os europeus e as sociedades indígenas: como os portugueses do séc. XVI, somos os sujeitos em busca da acumulação; só mudamos de pau-brasil para palmito.

Se a nós, *juruás*, nos resta o caminho da acumulação, aos guaranis são apresentados quatro percursos para que satisfaçam as vontades e/ou necessidades. Esses percursos poderiam ser esquematizados da seguinte maneira:

Percurso 1 (palmito)

Aquisição de competência	cortar palmito
	vender palmito
Realização da performance	comprar os produtos necessários à subsistência e/ou à satisfação de vontades

Percurso 2 (artesanato)

Aquisição de competência	aprender a fazer artesanato
	fazer artesanato
	vender artesanato
Realização da performance	comprar os produtos necessários à subsistência e/ou à satisfação de vontades

Percurso 3 (agricultura tradicional)

Aquisição de competência	aprender a plantar
	preparar a terra
	plantar
	cuidar das plantações
	colher
	(vender os produtos)
Realização da performance	alimentar-se e/ou comprar os produtos necessários à subsistência e/ou à satisfação de vontades

Percurso 4 (projetos de desenvolvimento: tanque de peixes, por exemplo)

Aquisição de competência	conseguir recursos para realizar o projeto
	aprender como lidar com as novas atividades
	realizar os projetos
	(vender os produtos)
Realização da performance	alimentar-se e/ou comprar os produtos necessários à subsistência e/ou à satisfação de vontades

Os esquemas evidenciam as diferenças entre os percursos que o sujeito deve percorrer se quiser adquirir a competência para realizar a performance, que seria, em última instância, a compra dos produtos *juruás* nos mercados próximos e/ou a subsistência. A diferença começa na quantidade de PNs necessários à aquisição de competência: três para a

confeção do artesanato, cinco para a agricultura tradicional, quatro para projetos de desenvolvimento e apenas dois para o corte do palmito.

No caso da agricultura tradicional e dos projetos de desenvolvimento, a venda dos produtos conseguidos só seria feita ocasionalmente (por isso está entre parênteses), uma vez que a sua finalidade precípua — caso do tanque de peixes e das plantações de banana, mandioca ou milho — seria fornecer alimento para o grupo.

A produção de bananas, batata e produtos afins, feita à maneira guarani, dificilmente produziria excedentes. Segundo Ladeira, “hoje observa-se que a outrora exuberante Mata Atlântica não oferece senão pequenos pontos de confinação para os Mbya [um dos subgrupos que mencionei na Introdução]. As condições precárias de subsistência das aldeias do litoral são, muitas vezes, piores que as aldeias do interior (Brasil, Paraguai, Argentina)” (1992, p. 41). A área que habitam, além de pequena, tem poucos locais próprios para o plantio, e a produção em larga escala dependeria de utilização de insumos (adubo, por exemplo) e aplicação de tecnologias que os guaranis não dominam.

Para exemplificar como essa questão é complexa, vou relatar um episódio ocorrido em uma de minhas visitas à área e comentar um vídeo produzido no Espírito Santo.

Numa das ocasiões em que estive em Ribeirão Silveira, percebi vários sacos empilhados ao relento, perto do local onde seria construída a escola. Perguntei a E40 se eram de cimento. Ele disse que não, eram de adubo que os *juruás* haviam trazido — havia meses — para os guaranis usarem nas roças. Indaguei-lhe então por que não o faziam, e me respondeu com a singeleza de sempre: “Não sabemos”. A mesma resposta foi dada por outros guaranis.

No vídeo *Tekoa Porã*, produzido na aldeia guarani do Espírito Santo, E12, um dos jovens guaranis que hoje assiste em Ribeirão Silveira, aparece relatando sua estada numa

escola *jurua* para formação de técnicos agrícolas. Segundo ele, o saber adquirido não o dotou de competência para agricultar à maneira *jurua*.

Embora os guaranis falem em “não saber”, o descarte de técnicas *juruás* poderia ser interpretado como recusa ou, mais propriamente, resistência em transformar o seu *tekoa* (o lugar dos costumes guaranis) num lugar muito diferente do ideal. Segundo Ladeira,

“‘fundar’ um *tekoa*, ou recuperá-lo ou reconstruí-lo através das unidades familiares, é realizar um projeto coletivo de reconstrução do mundo Mbya através da reprodução, nos diversos *tekoa*, dos elementos originais existentes em *yvy apy*. *Yvy apy* é o lugar exemplar criado por Nhanderu, onde desceram seus filhos, na terra, e de onde é possível retornar ao infinito” (1992, p. 86).

A busca dos guaranis não se resume à produção abundante. Segundo Ladeira, eles procuram reconstruir os primeiros elementos que os deuses fizeram existir na terra — *yvy*. Por isso, não estão preocupados com a fartura ou com a acumulação, mas com a qualidade dos elementos que devem (re)produzir o lugar dos deuses:

“Quando os Mbya transportam, onde quer que vão, as sementes do milho verdadeiro (*avaxi etei*) eles não estão preocupados em produzir grandes roças mas sim em perpetuar sua produção através do mesmo ciclo, reproduzindo a origem do mundo. Nunca, ou quase nunca, os Mbya guardam sementes do milho híbrido comum (*avaxi tupi*) após a colheita, o que indica que as coisas verdadeiras

criadas por Nhanderu nunca devem acabar, o que não é o caso do milho comum” (1992, pp. 86-87).

A visão mítica do mundo e do fazer cotidiano só permitiria aos guaranis reproduzir o seu mundo originário, onde a abundância não é irrelevante, mas é menos importante do que a própria manutenção dos elementos originários existentes em *yvy apy*. Não é por acaso que, durante a reunião, fala-se insistentemente nas “coisinhas” que se deve plantar. Alterar o sistema produtivo significaria modificar a relação mítico-religiosa com a agricultura. Talvez por isso eles se recusem a aplicar as técnicas de produção *juruás*. Talvez também seja essa razão de os projetos de desenvolvimento pensados para a área não darem muito resultado. Alguns desses projetos originam situações jocosas: recentemente, conseguiu-se com a Petrobras sementes e ferramentas para a produção de uma horta que, ao menos no discurso, seria “para a comunidade”. Ora, os guaranis entendem que a roça — ou a horta — é de “propriedade” e de responsabilidade da família que a planta, muito embora outras pessoas possam eventualmente auxiliar na preparação e na manutenção e os produtos sejam distribuídos por quase todo o grupo. Como os encarregados da horta patrocinada pela Petrobras eram o chefe de posto e um guarani que o auxiliava, os outros habitantes da área consideravam que ela não “pertencia à comunidade”. Além de não reconhecerem a horta como sua, alguns guaranis não estavam dispostos a consumir as alfaces, as couves e queijos que brotavam nos canteiros. Quando perguntava por que, me diziam: “Quem come folha é *mbii*”. *Mbii* é uma espécie de lagarta que os guaranis dizem ser uns dos ancestrais dos *juruás*.

No caso do tanque de peixes referido na reunião, a questão é mais complexa. Os guaranis até que apreciam o peixe e muitos deles participam dessa atividade. Eles não têm, no entanto, como dar continuidade à produção, pois não chegam a comercializá-la e

dependem sempre de *juruás* dispostos a comprar novos alevinos e ração para alimentá-los. Se podem contar com a boa vontade *juruá*, continuam criando e consumindo os peixes, se não, voltam a pescar os pequenos *pikys* (lambaris) e bagres nos rios próximos.

Como se pode perceber no esquema 1, não mencionei o saber necessário para o corte de palmito. Embora seja necessário, esse saber não foi relacionado, porque não foi citado em nenhuma das falas da reunião; diferentemente da confecção do artesanato, em que a aquisição do saber é referida várias vezes. É como se cortar palmito fosse uma habilidade adquirida por hereditariedade por todos os guaranis: homens, mulheres e crianças. Quem já cortou palmito sabe muito bem que isso não é verdade. Assim como aprendemos a pressionar o interruptor para acender a luz e a manipular o garfo e a faca, a criança guarani, quando atinge a idade suficiente para acompanhar os adultos pela mata, aprende quais caminhos percorrer para encontrar o palmito, quais árvores deve cortar, em que ponto do caule, como e com que tipo de cipó amarrar para carregá-lo, etc. Todas essas habilidades aprendidas com a convivência são também necessárias à busca dos materiais para a confecção do artesanato: onde encontrar taquara, a embira, o cipó, etc.; se um guarani adquire competência para executar uma atividade, adquire também para a outra. O saber para confeccionar o artesanato depende, portanto, de outras habilidades. Estas são mencionadas por Netto em sua tese de doutoramento:

“A cestaria artesanal guarani, conhecida já por sua excelência, tão logo alguém mostre aptidão para confeccioná-la, os mais hábeis se apressam para, ao lado do principiante, realizar seus trançados lenta e visivelmente, a fim de apresentar as técnicas utilizadas, ou, ao contrário, havendo alguma rivalidade, evitam realizá-los frente a

eles. O mesmo cuidado ocorre nas plantações, no manuseio, na construção de casas, na confecção e mistura de farinhas para fazer o pão e em outras habilidades próprias da vida do grupo” (1994, p. 148).

Nas falas da reunião, as aptidões referidas por Netto são citadas uma única vez:

<i>Xee anho'i avi trabalho ajapokuaa...</i>	<i>Eu sozinha também sei fazer trabalho...</i>
<i>Xekyrĩgue ma onhopi ae jepe</i>	<i>Minha crianças ainda que raspem [a</i>
<i>nomboparai... Ha'e rami gua rupi xee</i>	<i>taquara] não trançam... Por isso eu estou</i>
<i>aikoaxy (re)...</i>	<i>sofrendo...</i>

(p. 107; 959-963)

Antes de ser usada para trançar os cestos, arcos, etc., as taquaras são raspadas, desfiadas e, algumas vezes, tingidas. E31 diz que os seus filhos, adolescentes ainda, só participam da primeira etapa do trabalho: “*onhopi ae jepe nomboparai*” (ainda que raspem não trançam). Muito provavelmente, já que cortam palmito, cortam também a taquara que, com uma faca, raspam (*onhopi*). Eles não têm, no entanto, a competência necessária para trançar os fios que vão compor os desenhos (*para*) característicos da cestaria guarani.

A aquisição de competência para confecção do artesanato depende, portanto, da coleta dos materiais na mata e da aptidão para realizar os trançados característicos da cestaria guarani. Essa disposição inata, uma vez notada, deve ser desenvolvida com a observação e a participação mais efetiva nas atividades do grupo, participação que não é exigida — ao menos não na mesma intensidade — no aprendizado do corte de palmito.

A competência, que só o conhecimento mais profundo das tradições possibilita, está marcada nas próprias palavras usadas durante a reunião para referir o corte de palmito e a

confeção de artesanato. Na reunião, quando mencionam o primeiro, os falantes ou usam o verbo “cortar” ou os radicais *-jaya* (cortar), *-mboi* (tirar); quando mencionam o segundo, empregam “trabalho” ou *apo* (fazer). Este último radical compõe a expressão guarani *mba’eapo*, utilizada também para “trabalho”²⁴ e composta pelos morfemas *mba’e* (coisa) e *apo* (fazer).

Como sugere a composição, *mba’eapo* é “a coisa que se faz, que se manipula”. Se levarmos em conta que *po* também significa “mão”, poderíamos considerar *mba’eapo* e *apo* como referências à ação das mãos sobre um objeto para dar-lhe outra forma. Embora *mba’eapo* não seja a palavra mais comumente usada para figurativizar a confecção do artesanato, os guaranis empregam *apo* e a portuguesa “trabalho”.

O radical *mba’eapo* também é empregado para as atividades agrícolas (ver, por exemplo a fala de E29, exemplo 29) e/ou nos projetos coletivos (fala de E21, exemplo 26). O emprego das palavras “trabalho” e *apo* para o artesanato e *mba’eapo* para a agricultura aproxima essas duas atividades, indicando, como bem mostrou Netto, que o saber necessário à execução de uma é o mesmo saber necessário à de outra.

Se para confeccionar o artesanato e trabalhar na agricultura são necessárias habilidades que pressupõem um conhecimento mais profundo das tradições, é possível inferir que essas duas atividades aproximam o sujeito da “guaranidade”, enquanto o corte do palmito o afasta dela — não por acaso, alguns falantes que defendem o fim do corte propõem como alternativa a volta às práticas agrícolas tradicionais. Essa leitura, de certa forma, opõem-se às interpretações que fiz do percurso do indivíduo que busca no corte de palmito a satisfação de suas necessidades. Como vimos, os PNs de aquisição de competência são figurativizados de maneiras diferentes. No percurso 1, a aquisição de competência é figurativizada freqüentemente por ações correlatas: “corte”, “ir à mata”,

“tirar”, que, às vezes, vêm acompanhadas de “vender”. No percurso 2, a aquisição de competência é, na maior parte das vezes, figurativizada pela seqüência do “saber”, “fazer” e “vender”. Segundo o que afirmei, tornar a venda explícita, no caso do artesanato, intensifica a imagem de dificuldade para se obter o poder, enquanto, no caso palmito, deixar implícito o mesmo PN intensifica a facilidade. Além disso, a venda do artesanato exige uma relação mais próxima com os *juruás*. Essa particularidade permitiria afirmar que, por paradoxal que possa parecer, o corte do palmito afasta os guaranis dos *juruás*, ao passo que a produção do artesanato e a agricultura os aproximam deles.

A incoerência entre as duas interpretações tem, a meu ver, dois motivos:

- i) uma incorreção da própria análise: o tratamento em bloco das falas, que opõe *juruás* a guaranis, não permitiu que se verificassem as diferenças individuais. Assim como os *juruás* não formam um bloco homogêneo, os guaranis também são diferentes e, por isso, vão adotar estratégias diferentes para (re)interpretar a presença e o discurso *jurua*.
- ii) a figurativização do PN de corte de palmito como “ir à mata” e “tirar” permite interpretar a atividade como afastamento dos *juruás*. A relação dos guaranis com a mata é extremamente íntima e necessária. Eles afirmam que os deuses a criaram justamente para que nelas vivessem os índios; os campos foram destinados aos *juruás*. É também o que assevera Ladeira: as caminhadas em busca de *Yvy marã eỹ* (Terra sem Males) “vai se dar entre os morros e planos, sendo reservado aos índios, os matos e morros. Nos lugares planos, depois, seriam construídas as cidades pelos brancos”. Na mata, a hidrografia, o relevo, os vegetais e animais “fazem parte do universo material e espiritual guarani.

Quando eles partem em busca de seus verdadeiros lugares, a orientação divina para o assentamento das famílias se dá em consonância também, embora não de forma exclusiva, com os recursos naturais existentes, e as condições para o sustento do grupo. Por isso as matas, cada vez mais raras, vão se tornando mais significativas para os Mbya” (1992, pp. 168-169). O palmito está no mato e, portanto, no ambiente guarani. O corte é uma das atividades dos antepassados que os guaranis precisam e devem manter. Além disso, a extração de *jejy* é uma excelente substituição da caça. O que parece acontecer — e daí também um dos motes da discussão — é que a finalidade dada a essa atividade não é a tradicional. Tirar palmito para conseguir dinheiro não deixa de configurar uma prática *jurua*. Não por acaso, boa parte da reunião foi dedicada à (re)interpretação das tradições.

Aliás, (re)analisar tradições parece ter sido uma das funções mais importantes da reunião. Um dos seus fios condutores foi justamente a construção das categorias das coisas *juruás* (*juruamba’e*) e das coisas guaranis. Os objetos conseguidos com o corte do palmito ou com a confecção de artesanato foram caracterizados como:

- i) coisas guaranis: tudo o que desejam as crianças, as comidas, material de higiene, isto é, tudo o que garante a sobrevivência do grupo de maneira etnicamente diferenciada;
- ii) coisas *juruás*: tênis, roupas novas, toca-fitas, isto é, tudo o que dê margem à mudança étnica, de guarani para *jurua*;
- iii) pinga: é o dado mais polêmico e mais difícil de ser interpretado, por isso vou tratar dela num capítulo à parte.

A construção dessas categorias foi realizada aos poucos durante as falas, bem como a interpretação dada a cada uma delas:

- se é para conseguir coisas guaranis, então se deve cortar;
- se é para conseguir coisas *juruás*, então não se deve cortar;
- se é para comprar pinga, então os guaranis não sabem como pensar.

Além dessas interpretações, existe outra que envolve a comunidade não-guarani:

— cortar palmito pode levar a sanções, então não se deve cortar ou se deve propor alterações no contrato estabelecido com os *juruás* (exemplos 7 e 8).

Essas categorias e interpretações não são extremamente rígidas, pois os objetos podem fluir facilmente de uma para outra e os sujeitos podem interpretar de maneira diferente. Entretanto, há um certo consenso sobre o que pertence a que categoria e sobre os objetos com os quais os guaranis querem entrar em conjunção (coisas guaranis e, algumas vezes, pinga) ou, ao contrário, não querem entrar em conjunção (as sanções dos fazendeiros, da Funai, etc.). Há também consenso sobre a aceitação do corte para satisfazer os desejos das crianças. Estas foram continuamente citadas nos argumentos a favor do corte; e, mesmo os falantes contrários à extração de *jejy*, não deixaram de mencionar a necessidade de levar em consideração os desejos dos filhos, netos e sobrinhos. Não seria absurdo afirmar que grande parte da recategorização dos objetos, promovida pelos adultos ao longo da reunião, foi decorrência das necessidades e desejos dos *kyrĩgue* (crianças). Em parte da reunião, o corte do palmito esteve ligado ao poder ser *jurua*. No final, vários elementos que constituíam o *juruamba'e* (as coisas do *jurua*) foram definitivamente incorporados aos objetos da “guaranidade”. Assim, o guaraná, a bolacha, o sabão, o leite, o açúcar e até o dinheiro foram “guaranizados”; e a “jurualidade” ficou reduzida ao

“chocolatinho”, ao “cigarrinho”, ao “tênis novo” e à “calça limpa”, ou seja, à superfluidade que não permite nem a subsistência, nem a satisfação dos desejos infantis, nem a manutenção dos guaranis como grupo etnicamente diferenciado.

Os discursos proferidos durante a reunião mostram que não é, de fato, a tradição explicitada nas coisas que está em jogo, mas a sua (re)interpretação. A continuidade de um grupo étnico dá-se pela sua continuidade física, no decorrer das gerações. Isso não pode ser desconsiderado. Não é o fato de comprar toca-fitas e tênis que importa, mas o valor que essas coisas adquirem no grupo. Os guaranis usam violões, bujão de gás, e isso não é mal interpretado. E se, antes da chegada dos europeus, não havia violão, cordas de náilon, rabeca, etc. nos elementos da religião guarani, isso não significa que esses objetos não são fatos da religião guarani. O mesmo se aplica à língua: *kuxa*, *ovetã* e *karo* são empréstimos do espanhol (cuchara, ventana e púcaro), só que foram incorporadas à língua. O corte de palmito é (ou era) uma atividade essencialmente masculina, como a construção de casas ou a derrubada para as roças. O plantio e a colheita são (ou eram) atividades femininas, como a cozinha, a criação dos filhos e o carregamento de água.²⁵ O contato com os *juruás*, porém, está alterando todo esse processo. E a mudança precisa de (re)interpretação. Se antes os guaranis consumiam mel e carne de caça, hoje consomem açúcar e carne de vaca. Se antes cortavam palmito para comer ou aproveitar as folhas na construção de casas, hoje o cortam também para vender aos *juruás*. Se antes as crianças — ou suas almas — choravam pelo mel, hoje gritam pelo açúcar. O que os guaranis procuram na reunião é reinterpretar essas atividades e necessidades. Como interpretar o açúcar e o sal, o óleo, o fumo comprado, etc.? Como interpretar os toca-fitas e a calça limpa? Como interpretar a imposição de um espaço exíguo em que, para sobreviverem, têm de levantar cedo, lavar o rosto e pegar a “enxadinha” para executar a atividade que antes era das mulheres? Outras perguntas são

mais sutis: como interpretar a vontade de comer sal, a cólera das crianças despertada pela vontade de consumir açúcar, o desejo de vestir-se como *jurua* e a dependência da carne de vaca ou da bolacha, disponíveis apenas nos mercados?

É difícil descobrir como responderão a essas perguntas — qual é o limite de “guaranização” do *juruamba’e*? —, o importante é que elas estão sendo feitas e o processo de reinterpretação e/ou de reanálise está em curso. As respostas virão com o tempo e com outras reuniões como essa.

CAPÍTULO III

Pinga, uma questão de alma

Eu bebia minha pinga eu vivia DISSO... eu comPRAVA... eu:... me ensinaram pra tomar pinga, então eu cheguei nesse daí... (trecho da fala de E40, p. 182; 46-49).

No capítulo anterior, a pinga ora se opôs à subsistência, ora à satisfação de prazeres gustativos, ora à “jurualidade”; sempre deixada à parte, como se os guaranis não soubessem muito bem como considerá-la: é ou não um produto guarani? Se é, qual a função dele no *nhandereko*?. Só esse fato justificaria um capítulo para tratar do assunto. Minha atenção para ela, no entanto, foi despertada antes mesmo de fazer a transcrição e de iniciar as análises.

Desde que comecei a manter contato com os guaranis, chamou-me a atenção a relação que eles mantêm com as bebidas alcoólicas. Quase todos com quem pude conversar sempre demonstraram certa tristeza por não terem mais oportunidade de fazer, como antes, o *kaguijy*, bebida fermentada de milho. Às vezes, quando a safra permitia o “luxo”, alguns chegavam a produzi-la em pouca quantidade, que bebiam com grande prazer. Entretanto, sempre que falavam da pinga e da cerveja, faziam-no com certo desconforto, embora todos, ou quase todos, pelo que pude apurar, já as tivessem experimentado e, em algum momento da vida, passado por períodos de bebedeira. Os que continuavam bebendo diziam, em um tom que ia do constrangimento à troça, que gostavam da “branquinha”. Os que foram

bebedores não chegavam propriamente a criticar o passado de “cachaceiros”; às vezes contavam episódios heróicos e/ou engraçados por que passaram sob o efeito da cachaça: uma fuga espetacular, um abraço roubado durante um baile, uma briga em que saíram vencedores; mas todos louvavam o presente de abstinência e — ainda que de forma branda — criticavam os que não conseguiram abandonar o vício.

E40, por exemplo, assumido bebedor de ontem (ver p. 182; 46-49), tinha uma atitude curiosa em relação aos bebedores de hoje. Não posso dizer que sentisse desprazer na companhia de um bêbado, mas raras vezes dirigia-lhe a palavra. Mesmo se o bêbado fosse de sua família, ou alguém por quem tivesse um grande apreço e que sob o efeito da pinga quisesse muito mais conversar que brigar, E40 mantinha-se calado esperando — como que “vigiando” — que o bebedor se aquietasse ou fosse dormir. Às vezes, dirigia-se a mim ou a outra pessoa para, em uma ou duas palavras, manifestar sua reprovação; dizia, em tom jocosório, “*Anhã* está bagunçando”.

Embora mantivesse essa atitude lacônica diante do bêbado, E40 não perdia a oportunidade de criticar a bebida em público. Certa ocasião, deixou constrangido um padre. Querendo visitar a área, o sacerdote informou-se com um antigo companheiro de bebedeira de E40 a respeito do que levar para presenteá-lo. O amigo, imaginando que E40 ainda fosse um inveterado bebedor, sugeriu uma garrafa de “51” e um pouco de fumo. Quando o padre chegou à aldeia e deu-lhe os presentes, E40 agradeceu, guardou o fumo, abriu o litro de pinga, esfregou um pouco do líquido nas pernas e nos braços — “para as picadas dos *mbariguís* (borrahudos) e para esquentar os músculos” —, passou a garrafa a outros guaranis (que fizeram o mesmo) e dirigiu-se, então, ao religioso e solicitou-lhe com veemência que não mais trouxesse pinga à aldeia. Depois, sentou-se ao lado da visita — que, atônita, tentava se desculpar — para com ela entabular uma conversa amena.

Quando os casos de bebedeira se avolumavam na área, E40, à noite, durante os *porais*, dedicava vários minutos para criticar o consumo da pinga. Lembro-me de que em janeiro de 1997, durante o *nhemongarai*, E40 passou vários minutos criticando a pinga, atitude que chamou a atenção do professor Waldemar Ferreira Netto, que não pôde deixar de comentar: “Não sei por que eles estão preocupados com a bebida”.

O espanto do professor Waldemar deveu-se certamente muito mais à ocasião do que às exprobrações de E40. O *nhemongarai* é a cerimônia religiosa mais importante do calendário guarani e não deveria ser a ocasião para tratar de casos de alcoolismo. Diferentemente das reuniões semanais, em que vários temas são abordados. Se nestas se discutem esses problemas, talvez alguém fique intrigado ao ler a transcrição dos discursos proferidos em dezembro de 1996. A *aty guasu* tinha como objetivo discutir o corte do palmito, mas a pinga é tema de quase todas as falas; às vezes, veementemente criticada (ver toda a fala de E24), às vezes denegada, às vezes assumida entre desculpas e justificativas. E7 e E9, por exemplo, encontraram formas curiosas para assumir que bebem:

<i>falar verdade, ha/ kue'i minhã... roo, ore</i>	<i>falar verdade, ha/ como há pouco...</i>
<i>mokoĩ, cheguemos lá, tomemos umas</i>	<i>fomos, nós dois, cheguemos lá, tomemos</i>
<i>duas, três cervejas, tá aqui <u>EII</u> viu...</i>	<i>umas duas, três cervejas, tá aqui <u>EII</u></i>
<i>nem pinga ndoroguerui, ñĩ cerveja,</i>	<i>viu... nem pinga trouxemos, nem cerveja,</i>
<i>romboapy'i, mokoĩ'i rojogua'i... certo?</i>	<i>bebemos um pouquinho, compramos um</i>
	<i>pouquinho, duazinhas... certo?</i>

(pp. 65-66; 101-107)

Embora a reunião seja — ao menos aparentemente — para decidir a respeito do corte de palmito e não para as pessoas confessarem seus “delitos”,²⁶ E7 quer contar a verdade: “*falar verdade [...] cheguemos lá, tomemos umas duas, três cervejas*”.

A verdade é explicitada, mas é, também, suavizada: os numerais que se fazem acompanhar do artigo indefinido (*umas duas, três*); o uso do diminutivo *'i* junto dos radicais *romboapy* (bebemos), *mokoĩ* (dois) *rojogua* (compramos); a negação de ter trazido pinga e cerveja para a área: “*nem pinga ndoroguerui*” (nem pinga trouxemos); todos são elementos que atenuam o ato de beber.

peteĩ py aipoa'e rami... ore, ore gui
(roka'u va'e) jejy rojaya (va'e)...
roka'uxe... não é que dinheiro'i, jejy
REPY HA'E JAVI KATU'I romombo,
só:: pinga re anho'i eỹ... O que sobrar
ma... a gente guarda, a gente encontra
um amigo... a gente faz UMA
VAQUINHA... Ha'e rami ma ore::
roka'u (va'e), não é que:: ha'e javi
katu... dinheiro'i... pinga re anho katu'i
eỹ... Ha'e ramo ma... (roka'u va'e ore irũ
kuéry roexa vy) uma vaquinha rojapo
(ha'e rami py rive)... roka'u, roka'u,
roka'u, roka'u...
 (p. 74; 293-306)

eu vou falar uma coisa... nós, de nós (que
bebemos) nós (que) cortamos palmito...
nós que queremos beber... não é que
dinheirinho, MAS TODINHO O
DINHEIRO do palmito nós jogamos fora,
só:: não é somente com pinga... O que
sobrar... a gente guarda, a gente
encontra um amigo... a gente faz UMA
VAQUINHA...É assim [que] nós:: (que)
bebemos, não é que:: mas tudo... o
dinheirinho... mas não é só com pinga...
Então... (nós que bebemos, quando nós
encontramos nossos amigos) uma
vaquinha nós fazemos (somente por
isso)... nós bebemos, bebemos, bebemos,
bebemos...

Alternando plangência, veemência e suavidade,²⁷ E9 repete-se nas suas explicações: ele e os que bebem — “*ore roka'u va'e*” (nós que bebemos) — não gastam todo o dinheiro com pinga. “*O que sobrar ma... a gente guarda, a gente encontra um amigo... a*

gente faz *UMA VAQUINHA*... *roka'u, roka'u, roka'u, roka'u*".⁶⁶ A pinga não é o ralo para onde vai todo o "*dinheiro'i*" (novamente o diminutivo que suaviza), mas um dos produtos que permitem a confraternização alcoólica promovida pela "*vaquinha*".

Na reunião, a pinga começou a me chamar a atenção pela ausência. Como ficou claro no capítulo anterior, as falas vão formando uma espécie de teia discursiva: as primeiras introduzem os assuntos que serão comentados nas seguintes. E1, justamente por ser o primeiro a falar, é quem começa a desenrolar o fio que vai ser usado para tecer a teia. Todos ou quase todos os assuntos discutidos estão indicados em sua fala. Nela, encontram-se, por exemplo, a indicação de que o corte do palmito modifica a competência modal do sujeito, a defesa que os *juruas* fazem de seus palmitais, os projetos coletivos para substituir o corte e a necessidade de discutir a categorização dos objetos e hábitos adquiridos dos *juruas*. E é nesse último item que a ausência da pinga me intrigou. Ao introduzir o assunto, E1 diz:

*Só que nhande kuéry, kyrĩgueve nhande
ra'y kuéry nhambo'e vai... aỹ
nhanhembo'e... Funai kuéry
nhanembo'e... alguma entidade kuéry
nhanembo'e... porque:: todo ano
jaiporu... (nhande kuéry) jaiporu pa...
Juruamba'e anho nhe/. nhe/ até
nhandeayvu ápy jepe jurua::mba'e
jaiporu, até xee aiporu...*

(pp. 24-25; 517-525)

*Só que nós, [que somos] mais jovens,
nossos filhos nós ensinamos mal... agora
nós aprendemos... as Funais nos
ensinaram... alguma[s] entidade[s] nos
ensinaram... porque:: todo ano nós
usamos... (nós) usamos tudo... Somente
as coisas do jurua nhe/ nhe/ até lá na
nossa fala nós usamos as coisas do
jurua:: até eu uso...*

⁶⁶ bebemos, bebemos, bebemos e bebemos...

El refere-se uma incorreção do ensino para introduzir a questão das “coisas do *jurua*” na pauta da reunião. Segundo ele, “*nhande kuéry, kyrĩgueve, nhande ra’y kuéry nhambo’e vai*”.⁶⁷ O mau ensino é decorrência de um mau aprendizado: “*Funai kuéry nhambo’e... alguma entidade kuéry nhambo’e*”.⁶⁸ Por isso o *jurua* (as coisas do *jurua*) entrou na vida guarani, até mesmo na fala (*até nhandeayvu*).

As “coisas do *jurua*” que se aprenderam no contato com a Funai e com outras entidades não se resumem, entretanto, às palavras portuguesas — ou espanholas — presentes na fala guarani:

*então aexa avi peteĩ kuatiare... que fala
que:: é:: massa::re:: bem m/ meditado,
e'ia rami... que oestuda jurua kuéry...
Então tá:: eu acho que xee acredita avi
ha'e nunga (re)... Funai kuéry... omoĩ
nhande re ocuida aguã, o que que eles
fizeram? fizeram... roubaram...
roubaram tudo, e:: jogou a gente num
canto que não tem nada... Só que
nhambo'e:: ja/ jakaru aguã,
nhambo'e:: jareko aguã...
jurua'mba'e... jareko aguã toca-fi::tas,
num sei o quê:: sei lá... mas até agora
nhandeajudaporã, só que agora*

*então eu também vi um documento... que
fala que:: é:: massa::cre:: bem m/
meditado, diz-se assim... que os juruas
estudam... Então tá:: eu acho que eu
também acredito nisso... As Funais...
foram feitas para cuidar de nós, o que
que eles fizeram? fizeram... roubaram...
roubaram tudo, e:: jogou a gente num
canto que não tem nada... Só que nos
ensinaram:: ja/ a comer, nos ensinaram::
a ter as coisas... do jurua... a ter toca-
fi::tas, num sei o quê:: sei lá... mas até
agora não nos ajudaram muito, só que
agora cortou tudo... As Funais não há*

⁶⁷ nós, [que somos] mais jovens, nossos filhos nós ensinamos mal.

⁶⁸ as Funais nos ensinaram... alguma[s] entidade[s] nos ensinaram.

cortou tudo... Funai kuéry jipovei, mais, não tem mais dinheiro... não tem
ndoguerekovei dinheiro... mais:: AGOra... fica desse jeito todo
ndoguerekovei:: AGOra... fica desse jeito mundo...
todo mundo...
 (p. 27; 527-543)

O contato com a Funai e outras entidades teve como consequência a aquisição do *juruamba'e*, ou seja, os objetos da “jurualidade”: “*Só que nhanembo'e:: ja/ jakaru aguã, nhanembo'e:: jareko aguã... juruamba'e... jareko aguã toca-fi::tas, num sei o quê:: sei lá*”.⁶⁹ A lista de E1 é até bastante completa: o toca-fitas, a comida, o “não sei o quê” e o “sei lá” — que deixam a “boceta de Pandora” aberta a novos males — e, arrolada no exemplo anterior, a linguagem. Esta, os guaranis não precisam de dinheiro para comprar, mas as outras sim. Dinheiro que a Funai não tem mais: “*Funai kuéry jipovei, ndoguerekovei dinheiro... ndoguerekovei:: AGOra... fica desse jeito todo mundo*”.⁷⁰ Por isso, E1 infere que o massacre documentado pelos próprios *juruas* é, afinal, verdadeiro: “*aexa avi peteĩ kuatiare... que fala que:: é:: massa::re:: bem m/ meditado, e'ia rami... que oestuda jurua kuéry... Então tá:: eu acho que xee acredita avi ha'e nunga (re)*”.⁷¹ A Funai, entidade encarregada de cuidar dos índios, roubou-os e os jogou num “canto onde não tem nada”, mas deixou o *juruamba'e*. Agora, sem dinheiro, os guaranis são obrigados a decidir o que vão fazer de si próprios.

⁶⁹ Só que nos ensinaram:: ja/ a comer, nos ensinaram:: a ter as coisas... do *jurua*... a ter toca-fi::tas, num sei o quê:: sei lá.

⁷⁰ As Funais não há mais, não tem mais dinheiro... não tem mais:: AGOra... fica desse jeito todo mundo.

⁷¹ eu também vi um documento... que fala que:: é:: massa::re:: bem m/ meditado, diz-se assim... que os *juruas* estudam... Então tá:: eu acho que eu também acredito nisso.

É curioso observar que, mesmo tendo se referido ao *juruamba'e* como ferida aberta por um massacre meditado, E1 não fez constar da sua lista de maus hábitos o alcoolismo. O responsável por introduzi-lo na pauta da reunião é E3. Depois de uma breve menção ao “querer beber” (p. 32; 647-649), reproduzida no exemplo 6 do capítulo anterior, ele dedica alguns minutos para discorrer a respeito da pinga. O trecho todo vai da página 34 à 35, linhas 674-718, e nele E3 manifesta três preocupações em relação ao consumo da pinga:

- i) Se os guaranis continuarem bebendo, os *juruas*, que os observam e julgam, poderão ter razões suficientes para aplicar sanções, como a perda da terra:

Ha'e gui ko xeramoĩ E40 omba'eapo
vaipa:: axy py yvy:: odemarca... (guirami
nhandekuai aguã)... Porque xee:: E40
acompanha vai vai avi guirami... ko
Brasília rupi oo jave... yvy omoĩporãxe
vy... Ha'e rami gua... outro lado... ko
pinga (ndopytu'ui oiny ramo), kova'ere
amboaxa... porque jurua kuéry ko:: uvixa
kuéry ko:: o de fora ha'e rami gua
nhande rexa pa...
 (pp. 34-35; 693-703)

E o [todos sabem] xeramoĩ E40
trabalhou muito:: com sacrifício
demarcou a terra::... (para assim nós
vivermos)... Porque eu:: também
acompanhei mal-e-mal E40 assim...
quando ele [todos sabem] foi para
Brasília... porque queria [saber como
estava] a demarcação da terra... Sobre
isso... outro lado... com a pinga [todos
sabem] (se não se está parando), sobre
isso eu estou repetindo... porque os
juruas os:: caciques [que todos
conhecem] os:: [todos sabem] o de fora e
que tais nos observam...

ii) A bebedeira dos mais velhos impede que os bons costumes sejam ensinados aos mais jovens:

*Ha'e gui jejy opytu'u, va'e ri ha'e rami
ete nhandekuai... ko:: kyrĩgue eta ikuai
apy... ha'vy pe:: jaekombo'e porã (rã
gue)... Ha'e rami xee anhesenti (avi)
aikovy... amongue rã xeretarã kuéry ko::
ko:: xejaryi amongue rã oka'u (va'e),
oka'u (va'e)... ndaexaxe eỹ ae va'e ri xee
anhesenti porque::... nhande gui::
nhande GUI voi, ha'e vaimive (va'e) ha'e
rami gua tujakue'i (va'e) ikuai, conselho
nhandevýpe omee rã gue, nhandekuai
(porã'i) aguã...
(p. 35; 703-715)*

*Então parou com o palmito mas
continuamos vivendo assim mesmo
[bebendo]... há [todos sabem] muitas
crianças aqui... então:: (poderíamos)
ensinar o nossos bons costumes... É
assim que eu estou me sentindo
(também)... às vezes meus parentes é::
é:: [todos sabem] minha avó, às vezes, (a
que) bebe, (a que) bebe... não é que eu
não quero ver, mas eu fico sentido
porque::... do que nós:: ela é mais velha
DO que nós também, ela (que) é mais
velha e os (que) são mais velhos e estão
[aqui], poderiam dar conselho para nós,
para nós vivermos (bem)...*

iii) As bebedeiras são motivo de brigas constantes entre os habitantes da área:

*porque:: jejy opytu'u merami, guirami
problema oĩ... () pinga o'u va'e o'u...
merami:: joguero'a:: joguero'a
(okuapy), contra aiko vy eỹ porã mi*

*porque:: parece que mesmo que parem
com o palmito, tem o mesmo problema...
() os que bebem pinga, bebem... parece::
brigam:: (ficam) brigando, não é porque
estou contra que falo assim... porque*

xeayvu... porque pinga... oĩ oĩ vaiete, pinga... [quando] tem muita, somente
joguero 'a pa rei okuapy, mba'eisapa?... ficam todos brigando, por quê?...

(p. 34; 685-691)

A primeira preocupação decorre do contato com os *juruas*, representados, como espero deixar claro, pelo chefe de posto da Funai. A segunda e a terceira não estão vinculadas à presença *jurua* e, por isso, devem ser dissociadas, como mostra E3, do corte de palmito: “*porque:: jejy opytu'u merami, guirami problema oĩ*”.⁷² A bebedeira, portanto, não é um problema ligado diretamente ao corte de palmito, mas é uma questão que, por sua importância para os que vivem na aldeia, merece ser discutida por todos.

Abordarei uma a uma das preocupações manifestadas por E3, ligando-as a outras falas da reunião e a textos de outros autores. Não procederei, no entanto, como no capítulo anterior: os exemplos não serão exaustivos e não estarão necessariamente na ordem de ocorrência da transcrição.

1. Imagem que os *juruas* fazem dos guaranis

A preocupação de E3 com o julgamento dos *juruas* vai ser recuperada logo em seguida, na fala de E4:

E além disso eta va'e kuéry ae py nhane/ E além disso os que são muitos [juruas]
nhanembo'e... nhanembotavy xe vy... mesmo nhane/ nos ensinaram... porque
ha'e gui ko:: jypy ko:: ko nhande kuéry queriam nos enganar... então é:: [todos]

⁷² porque:: parece que mesmo que parem com o palmito, tem o mesmo problema.

ápy ovaẽ:: (ypy vy minhã) pinga ha'e
kuéry omee avi... nhanemonga'u PA,
tudo mundo omonga'u pa... PAVE
nhanembotavy va'e kue, aỹ::... ha'e
kuéry oikuaa pa ma vy
nanhaneajudaxevei ramo, nhande, ha'e
kuéry ayvu re (rive) jajapyxaka:: acho
que não BASTA isso aí...
 (p. 43; 882-892)

sabem] no princípio chegaram:: na::
[todos sabem] nossa casa (como no
princípio) eles nos deram pinga
também... e nos embebedaram TODOS,
tudo mundo foi embebedado... TODOS
fomos enganados, agora:: porque eles
sabem de tudo isso, se não querem mais
nos ajudar, nós, (somente) porque eles
falam vamos prestar atenção:: acho que
não BASTA isso aí...

E4 adota o mesmo ponto de vista de E1 — ensino de hábitos necessários ao massacre das comunidades indígenas — para se contrapor aos argumentos de E3. Segundo ele, a pinga foi mais uma das estratégias *juruas* para enganar os índios. No princípio (*jypy*), chegaram à casa nos guaranis (*nhande kuéry ápy ovaẽ*), deram-lhes pinga (*pinga ha'e kuéry omee*) para embebedá-los (*nhanemonga'u va'e kue*) e, assim, poder enganar a todos (*PAVE nhanembotavy*). Agora reconhecem que os índios são bêbados (*ha'e kuéry oikuaa*) e não querem mais ajudá-los (*nanhaneajudaxevei*). Por todas essas razões, o discurso *juruas* não merece crédito: “*ha'e kuéry ayvu re (rive) jajapyxaka:: acho que não BASTA isso aí*”.⁷³

A referência de E4 ao discurso dos “enganadores” reinsere o alcoolismo na lista de males adquiridos por ocasião do “massacre meditado” e indica que sua discussão não se estabelece a partir das preocupações guaranis, mas a partir de um dizer dos *juruas*. Estes

⁷³ (somente) porque eles falam vamos prestar atenção:: acho que não BASTA isso aí.

são os destinadores daqueles e, por isso, interrompem o fluxo de ajuda para persuadi-los a parar de beber. Esse mesmo fazer persuasivo é mencionado por E3:

<i>acho que... ko:: ko:: uvixa kuéry, eta va'e</i>	<i>acho que... os:: os:: [todos sabem] os</i>
<i>kuéry, é:: pejapyxaka ramo ma,</i>	<i>caciques, dos que são muitos [os juruas],</i>
<i>nda'evei... ha'e gui:: ha'e kuéry nanha/</i>	<i>é:: se vocês forem prestar atenção, não</i>
<i>nanhanepytyvõi...</i>	<i>vai adiantar... e:: eles nanha/ não nos</i>
(p. 32; 640-643)	<i>ajudam...</i>

O argumento é o mesmo utilizado por E4: não adianta ouvir o discurso dos *juruas*, porque eles não vão ajudar.

A preocupação de E3 e E4 — incluindo-se as bebedeiras — está relacionada a duas questões:

- i) a imagem negativa que os *juruas* fazem dos índios;
- ii) a partir da constatação de que os guaranis bebem, os *juruas*, fundamentados no contrato que estes imaginam ter estabelecido com aqueles, podem impor sanções.

Darcy Ribeiro já havia afirmado que a imagem negativa do índio bêbado é muito mais dos *juruas* do que dos próprios índios. Quando trata dos grupos timbiras do sul do Maranhão e do oeste de Goiás, ele dá uma lista extensa das “qualidades” estereotípicas usadas nas vilas que circundam as aldeias para se referir aos índios:

“Em cada vila próxima de aldeias indígenas, pode-se ouvir um enorme repertório de anedotas sobre os índios, em que são descritos como bichos, mais que como gente, como perversos, vingativos, covardes, traiçoeiros, desconfiados, dissimulados, brigões, violentos, preguiçosos, ladrões, mendigos, estúpidos, ignorantes,

infantis, mal agradecidos, nojentos, *cachaceiros*, indecentes, dissolutos etc. ... Através desses casos é que cada pessoa aprende a ver os índios. Por isso mesmo qualquer procedimento de um índio que discrepe das normas habituais é interpretado segundo esse juízo.

Esse consenso acaba afetando o índio; e muitos deles, criados por civilizados, aprendem a se considerar desse ponto de vista, perdendo todo o respeito por si mesmos. Como esses estereótipos são irrecorríveis, ninguém cogita de ajudar os índios a lutarem contra a embriaguez ou a se familiarizarem com os padrões de comportamento tidos como desejáveis. Um ou outro índio submisso parece constituir exceção, sendo considerado ‘tão bom que nem parece índio’. Mas esses mesmos somente o são enquanto se deixam explorar sem qualquer queixa e se colocam invariavelmente no papel que lhes atribuem, de bicho arredo, infantil, que só presta para trabalho grosseiro. A menor reação desse índio-bom a um abuso de qualquer quilate é vista como uma confirmação dos estereótipos. Ninguém jamais cogita de saber se nas suas aldeias ou quando viviam independentes, eles eram preguiçosos, brigões, *cachaceiros*, mendigos ou ladrões, ou qualquer outro de tantos qualificativos que lhes aplicam referentes a defeitos que realmente alguns deles chegaram a adquirir, porém, somente depois do convívio com os brancos. Para os sertanejos, o índio ou é *bravo* — e nesse caso um animal feroz que deve ser tratado à bala — ou

manso, e então, preguiçoso e ladrão que só trabalha à custa de castigo ou estimulado pela promessa de uma garrafa de cachaça” (1982, pp. 362-363; grifos meus).

Não obstante a distância temporal e espacial, não seria difícil — eu mesmo já ouvi *juruas* dizerem que os guaranis só pensam na cachaça — encontrar as mesmas “qualidades” na boca de *juruas* que habitam as cidades vizinhas das aldeias guaranis. É nessa percepção que, segundo E4 — “*ha’e kuéry oikuaa pa ma vy*” (porque eles sabem de tudo isso) — e E3 — “*o de fora ha’e rami gua nhande rexa pa...*” (o de fora e que tais nos observam...) —, os *juruas* se fundamentam para aplicar possíveis sanções previstas num contrato estabelecido com os guaranis.

Cheguei a tratar desse contrato no capítulo anterior (exemplo 33). Como tentei mostrar, o seu estabelecimento ocorreria por ocasião da demarcação de uma área indígena e nele estaria previsto que os *juruas*, em troca de um saber para preservar a natureza, dariam aos guaranis a posse temporária da terra. As falas de E3 e, mais propriamente, de E4 adicionam ao contrato mais esta cláusula: os guaranis receberiam ajuda dos *juruas* em troca da abstinência. A sanção decorrente do rompimento desse item contratual seria a interrupção no fluxo da ajuda, que só poderia ser retomado quando os casos de bebedeira fossem controlados.

Essa mesma cláusula aparecerá na fala de outros guaranis como uma proposição do chefe de posto da Funai. A primeira referência a ela encontra-se na fala de E9 (exemplo 16 do capítulo anterior). Segundo E9, Márcio estaria vinculando a venda de palmito ao consumo de bebidas alcoólicas e por isso teria solicitado que os guaranis parassem de

cortá-lo. Depois da fala de E9, a menção a essa cláusula proposta por Márcio só ressurgirá na de E34, em que a bebedeira é condicionada à perda de direitos:

Por que Márcio ijayvu “pô jejy pejaya, pejaya só:: pe’yu pekuapy, agora peamba’EAPOA rupi pe’yu ramo, xee ma napenãmo’ãi... peamba’eapo (tema)... agora jejy peru:: pevende ha’e gui, ha’e va’e kuere... pe’yu ramo, inté xee direito aperde pa...”
(p. 142; 557-564)

Por que Márcio falou “pô vocês cortam palmito, vocês cortam só:: ficam bebendo, agora se vocês bebessem [com o dinheiro] do trabalho, de maneira nenhuma eu faria conta... [se] vocês estivessem (sempre) trabalhando... agora vocês trazem:: palmito, vocês vendem e disso [do palmito]... se vocês bebem, inté eu perco todo o direito...”

Segundo E34, Márcio distingue a boa bebedeira da má bebedeira, condicionando a primeira ao dinheiro do trabalho e a segunda ao dinheiro do palmito. A cláusula contratual não se resumiria, pois, a parar de beber para fazer valer os direitos ou conseguir ajuda, mas a trabalhar para poder beber ou conseguir ajuda. Nesse sentido, é interessante entender a que tipo de trabalho E34 — e, portanto, Márcio — está aludindo. Em vários momentos, E34 se refere a ele; citarei três:

Exemplo 1

Pô eu tô... ó, eu tô já há três mês já que xero py ãi rive, se quiser ir lá pode invadir minha casa lá, vê se tem de tudo na casa, não tem... graças a Deus tô

Pô eu tô... ó, eu tô já há três mês já que estou simplesmente [sem nada] em minha casa, se quiser ir lá pode invadir minha casa lá, vê se tem de tudo na casa, não

trabalhando, kuee minhã, doMINGO...
 xee amba'eapo aiko... a:: aju treino
 porque xee:: é:: E3 oo xero py "JAA JU
 jatraina..." Larguei da roçadeira tá lá::
 tem roçadeira aroça gue py lá... (tá lá)...
 Será que:: a gente homem n/ n/ não tem
 condições de a gente fazer um
 trabalho?...
 (pp. 133-134; 355-366)

tem... graças a Deus tô trabalhando,
 como ontem mesmo, doMINGO... eu
 estava trabalhando... eu:: eu vim ao
 treino porque eu:: é:: E3 foi em casa
 "VAMOS treinar..." Larguei da
 roçadeira tá lá:: tem roçadeira onde eu
 estava roçando lá... (tá lá)... Será que:: a
 gente homem n/ n/ não tem condições de
 a gente fazer um trabalho?...

Uma das características do trabalho de que fala E34 é a continuidade, independentemente de circunstâncias. O trabalho deve ser realizado mesmo que não se tenha tudo o que se deseja — “vê se tem de tudo na casa, não tem... graças a Deus tô trabalhando” — e mesmo que o dia não seja de trabalho: “kuee minhã, doMINGO... xee amba'eapo aiko” (como ontem mesmo, doMINGO... eu estava trabalhando).

Exemplo 2

pô, a gente somos homens... a gente
 temos:: força pra gente pegar um cabo de
 enxada e:: e a foice, roçadeira, vamos
 roçar, vamos plantar dez pés de banana
 que daqui::... um ano tá:: tá colhendo
 cacho, pra:: pra poder vender, ou se não
 pra madurar pra nhande ra'y kuéry
 okaru aguã... (Tudo isso) que ninguém
 pensa, eu acho... Xee ma apy, doze anos

pô, a gente somos homens... a gente
 temos:: força pra gente pegar um cabo de
 enxada e:: e a foice, roçadeira, vamos
 roçar, vamos plantar dez pés de banana
 que daqui::... um ano tá:: tá colhendo
 cacho, pra:: pra poder vender, ou se não
 pra madurar pra nossos filhos comerem...
 (Tudo isso) que ninguém pensa, eu
 acho... Eu mesmo aqui, moro há doze

ma amora apy... Por que que eu tenho aquele sítio lá?... Porque xee apenas xera'y kuéry... Se ndapensai va'e rire, tava lá no mato agora... é:: ka'agui mbyte py ãi rã gue... Agora todo mundo passa lá em casa, olha... até jurua kuéry passa... "Pô:: cê tá fazendo um sítio:: legal mesmo, aqui que é:: é:: bom, a gente vim:: passear, conhecer..." Kue'i jurua oo (va'e) minhã, falou pra mim "Pô:: eu não sabia que tinha um sítio:: bacana aqui... ah:: e os outros lá o que que tão fazendo?... (será que ha'e rami ojapo?)..."

(pp. 134-135; 367-389)

anos aqui... Por que que eu tenho aquele sítio lá?... Porque eu penso nos meus filhos... Se eu não pensasse então, tava lá no mato agora... é:: estaria lá no meio do mato... Agora todo mundo passa lá em casa, olha... até os juruas passa[m]... "Pô:: cê tá fazendo um sítio:: legal mesmo, aqui que é:: é:: bom, a gente vim:: passear, conhecer..." como ontem o jurua (que) foi, falou pra mim "Pô:: eu não sabia que tinha um sítio:: bacana aqui... ah:: e os outros lá o que que tão fazendo?... (será que estão fazendo o mesmo?)..."

Nesse trecho, o sítio — “*aquele sítio lá?*” — se opõe ao mato — “*ka'agui mbyte py ãi rã gue...*” (estaria lá no meio do mato...) —, ou seja, o espaço “organizado pelo homem” contrasta com o espaço “natural”. Essa mesma oposição aparece na pergunta *jurua* que E34 repete: “*Pô:: eu não sabia que tinha um sítio:: bacana aqui... ah:: e os outros lá o que que tão fazendo?*”. Os “outros” são os outros guaranis que moram nos “sítios” que o visitante avista ao percorrer os cerca de mil metros de estrada que se estendem desde a entrada da área até o sítio de E34: um terreno em que estão plantados alguns pés de laranja, algumas palmáceas (palmitos e coqueiros) e um extenso bananal que rodeia a casa de madeira com telhado de sapé, em que E34 mora. O sítio de E34 destoa dos outros

justamente por causa da quantidade de pés de banana, que fornecem muito mais cachos do que a família de E34 consegue consumir e que, por isso, substituem o corte do palmito como fonte de renda (ver p. 142; 548-554). É esse espaço que os *juruas* visitam e elogiam — “*Pô:: eu não sabia que tinha um sítio:: bacana aqui*” — e opõem aos outros — “*ah:: e os outros lá o que que tão fazendo?... (será que ha’e rami ojapo?)...*”.⁷⁴ O que suscitou os elogios “bacana”, “legal” e “bom de vim passear” foi a comparação com os outros “sítios”, que estariam marcados pela negação de tudo o que representa o de E34: “não bacana”, “não legal” e “não bom de vim passear”. Ora, se a única diferença entre o sítio de E34 e os outros sítios é a plantação, que ocupa o lugar do “mato” e produz os excedentes, pode-se inferir que os elogios estariam sendo feitos ao trabalho de E34, que, durante doze anos, plantou pés de bananas para substituir o corte de palmito: “*vamos roçar, vamos plantar dez pés de banana que daqui::... um ano tá:: tá colhendo cacho, pra:: pra poder vender, ou se não pra madurar pra nhande ra’y kuéry okaru aguã*”.⁷⁵

Exemplo 3

Márcio *ijayvua rupi ae, xee:: () não é que sou:: favor do Márcio, mas:: é:: xeentende porque... o MÁRcio mesmo xevýpe ijayvu “poxa, é:: peNDE pemba’eAPO’I (pekuapy), só que:: xee:: eu não:: ndaxe vai rã pende vype, se vocês tão trabalhando, PEVAE xevýpe*

pela fala do Márcio mesmo, eu:: () não é que sou:: favor do Márcio, mas:: é:: eu entendo porque... o MÁRcio mesmo falou para mim “poxa, é:: voCÊS (estejam) trabaLHANDO um pouquinho, só que:: eu:: eu não:: eu não vou ficar bravo com vocês, se vocês tão trabalhando,

⁷⁴ será que estão fazendo o mesmo?

⁷⁵ pra nossos filhos comerem.

peporandu alGUMA coisinha, eu vou:: eu dou... né?... vamos:: ajudar... eu faço alguma (coisinha pra vocês)... menos um pouquinho, mas vou trazer açúcar, café...” mas dePENDE que pessoal MOSta interesse, que trabalhe... não adianta nada o Márcio me trazer a comida aqui... pô eu tô coMENDO ali deiTado... acha que ele vai me dar alguma coisa? Não... Ninguém DÁ dinheiro:: pessoal que tá... sentado... (pp. 136-137; 432-449)

CHEGUEM para mim e peçam alGUMA coisinha, eu vou:: eu dou... né?... vamos:: ajudar... eu faço alguma (coisinha pra vocês)... menos um pouquinho, mas vou trazer açúcar, café...” mas dePENDE que pessoal MOSta interesse, que trabalhe... não adianta nada o Márcio me trazer a comida aqui... pô eu tô coMENDO ali deiTado... acha que ele vai me dar alguma coisa? Não... Ninguém DÁ dinheiro:: pessoal que tá... sentado...

O trabalho na agricultura que produza excedentes, feito “com interesse”, que não permita que o sujeito esteja “sentado” nem “deitado” e, também, que não dependa do dia ou das necessidades do sujeito; esse é o trabalho que torna possível a ajuda *jurua*: “*menos um pouquinho, mas vou trazer açúcar, café.*”

A proposta de Márcio, aceita por E34, é curioso, aponta para uma “jurualização” do trabalho. Não por acaso, E34 diz:

ha'e javi'i ha'e rami avi xee apensaa rami opena, acho que kova'e aldeia tava uma fazenda então... rã gue... (p. 141; 526-529)

se todos também pensassem assim como eu penso, acho que esta aldeia tava uma fazenda então... estaria...

A transformação da área numa “fazenda” produtora de excedentes é o desejo de E34, que, em certa medida, está incluído na proposta do chefe de posto. Os anseios de E34 e,

por extensão, do chefe de posto apontam para tudo aquilo que os guaranis não são, ou seja, para alguns daqueles estereótipos mencionados por Darcy Ribeiro. O índio, enquanto não conseguir produzir à maneira *jurua*, deverá ser considerado um preguiçoso “que só trabalha à custa de castigo ou estimulado pela promessa de uma garrafa de cachaça”.

Essas questões têm implicações importantes, pois remetem à própria ideologia integradora que fundamenta o trabalho da Funai.²⁸ No entanto, vou deixá-las de lado para tratar dos outros dois itens.

2. Costumes não assimilados

Se a preocupação com as bebedeiras se fundamentam na imagem estereotipada que os *juruas* têm dos guaranis, há também questões de ordem interna que levam os guaranis a se preocupar com a bebida.

Ao propor que os costumes guaranis sejam ensinados, E3 diz que uma das pessoas indicadas para essa tarefa seria sua avó, E29: “*ha’e rami gua tujakue’i (va’e) ikuai, conselho nhandevýpe omee rã gue, nhandekuai (porã’i) aguã*”.⁷⁶ Ela é mais velha, conhece os costumes e, com os outros velhos, poderia ensiná-los. E29, no entanto, bebe e por isso está impossibilitada de fazê-lo: “*xejaryi amongue rã oka’u (va’e), oka’u (va’e)*”⁷⁷

E3 condiciona a autoridade dos ensinamentos ao comedimento, isto é, o saber para ensinar não seria apenas decorrência da idade, do conhecimento e da reprodução dos costumes, mas também do estado de sobriedade.

⁷⁶ ela (que) é mais velha e os (que) são mais velhos e estão [aqui], poderiam dar conselho para nós, para nós vivermos (bem)

⁷⁷ minha avó, às vezes, (a que) bebe, (a que) bebe.

A expressão que E3 utiliza para sugerir o ensino dos costumes é *jaekombo'e*. Nela encontram-se os seguintes morfemas:

- *ja* (1^a pess. pl.);
- *eko* (costumes);
- *mbo* (causativo);
- *'e* (dizer).

Levando-se em conta essa composição, o trecho “*jaekombo'e porã rãgue*” poderia ser entendido como “poderíamos fazer dizer os nossos bons costumes”. Ora, se a atividade discursiva necessária — o fazer dizer — à enunciação do *eko porã* vincula-se à sobriedade, que E29 não consegue manter, pode-se inferir que o estado de embriaguez compromete a própria competência discursiva do indivíduo.

A menção ao estado de embriaguez como índice do comprometimento da fala aparece outras vezes durante a reunião. No capítulo anterior, há um exemplo (27) em que se narra o seguinte episódio: E21 passou muita vergonha na beira da Rio—Santos quando uma velha *jurua* foi impedida, por dois rapazes bêbados, de comprar seu arco. Embora a mulher quisesse comprá-lo, os dois rapazes não deixaram, alegando que preferiam o palmito, que se come, ao artesanato, que se estraga facilmente. Na seqüência desse episódio (p. 96; 719-720), E21 diz “*aka'u rai va'e rire (ta'vy anhembo'e rai) ete rãgue...*”.⁷⁸

E21 condiciona o “xingamento” ao estado de embriaguez. A alteração do equilíbrio causada pela bebida recairia diretamente sobre sua fala e permitiria que ele ofendesse os *juruas* que o envergonharam.

⁷⁸ se eu estivesse meio bêbado teria (xingado)

Embora, por sugestão dos guaranis que me ajudaram a transcrever as fitas, eu tenha traduzido “*ta’vy anhembo’e*” por “xingado”, poderia ter optado por “eu me fiz dizer exasperadamente”. Essa significação decorre dos morfemas utilizados em sua composição:

- *Ta’vy* (indica descontentamento ou exasperação, segundo Dooley (1990));
- *a* (1^a pess. sing.);
- *nhe* (reflexivo);
- *mbo* (causativo);
- *’e* (dizer).

Uma expressão muito próxima de *anhembo’e* aparece em outro trecho em que o falante critica as pessoas que bebem e ficam caídas pela estrada “ofendendo” — *onhemboarái* — os parentes:

*porque:: kunhã GUE... ogueraa jejy’i,
não fica LÁ enchendo a cara de pinga...
o’a py onhemboarái guapixa kuéry, acho
que não...*

*porque:: as mulheRES... levam
palmitinho, não fica[m] LÁ enchendo a
cara de pinga... caídas, ofendendo seus
semelhantes, acho que não...*

(p. 98; 758-761)

Onhemboarái é utilizada na área para referir os impropérios que saem da boca dos bêbados. Cadogan (1992, pp. 128-129) diz que ela pode designar o:

- i) divertimento que se consegue às expensas de outras pessoas ou com a perseguição dos “inimigos das almas”;
- ii) movimento da fumaça que o pajé sopra sobre os pães (*mbojape*) simbólicos por ocasião da festa anual denominada *tembi’u aguyje* (madurez dos frutos e/ou alimentos).

Eu não saberia dizer qual significado é extensão do outro. No entanto, parece-me que ambos fazem referência à fluidez — do dizer ou da fumaça — que permite ao sujeito o regozijo com os acontecimentos: a madurez dos frutos ou com as “ofensas” dirigidas aos inimigos.

Minhas ilações a respeito dos significados de *onhemboarái* podem até estar incorretas, mas isso não altera o fato de *ta'vy anhembo'e* e *onhemboarái* poderem ser entendidas como ações reflexivas que recaem sobre a própria atividade discursiva da pessoa. Segundo os falantes, essas ações só seriam possíveis no estado de embriaguez, ou seja, quando o sujeito tem comprometida a sua fala. Essa maneira de figurativizar a questão remete a outro aspecto da concepção guarani de alma: a dualidade. No Capítulo I, mencionei uma das almas guaranis, o *ayvu*, mas não falei da outra, o *angue*, que, diferentemente da primeira, é responsável pelas atitudes menos nobres e instintivas. Cadogan, por exemplo, diz que os guaranis crêem que no indivíduo habitam duas almas: o *ayvu*, ou *ñe'eng*, e o *angue*. Este, segundo Cadogan,

“es el producto de nuestras propias pasiones y apetitos; como dicen los mburuvicha: ñande reko achy kue = el producto de nuestro imperfecto modo de vivir. Cuando muere el hombre ñe'eng, enviada por los dioses, vuelve a la morada de su Padre; angue permanece en la tierra convertida em *Mbogua*, palabra empleada por los Guaraní antiguos y recogida también por Montoya” (1959, p. 187).

Já o *ayvu*, ou *ñe'eng*, como vimos, confunde-se com linguagem: “*ayvu* = lenguaje humano; *ñe'eng* = palabra; y *e* = decir encierran el, para nosotros, doble concepto de: expresar ideas – porción divina del alma” (1959, p. 23). Outros autores concordam com Cadogan. Segundo Meliá,

“Duas, três e até, mais almas estariam presentes e atuando no guarani. Mas de todas elas a mais sublime e o núcleo inicial da pessoa , a palavra, *ayvu* ou *ñe'e* e, como tal, porção divina por participação” (1989, p. 310).

Os guaranis, segundo Netto,

“contam com mais de uma alma para sua existência. Uma delas, o *ayvu*, ou *ñe'e*, ou ainda outro nome que tenha, é necessariamente boa, enquanto que uma outra, pelo menos uma — *axygua*, *anguery*, *ã* —, pode causar algum transtorno ao indivíduo. Aquela, de origem imediatamente divina, recolhida e reconhecida pelo pajé, reporta-se, como já se viu, ao que se considera ‘manifestações mais nobres’. Esta, de origem imediatamente terrena, animal, reporta-se aos instintos mais violentos e indomados” (1994, pp. 95-96).

Embora cataloguem algumas denominações diferentes, os três autores estão de acordo em que duas (ou mais) almas habitam o indivíduo: uma telúrica e animal — *angue*, *axygua*, *anguery* —, produto das incorreções de conduta, causadora de transtornos, responsável pelas paixões, apetites e instintos violentos e indomados; outra divina — *ayvu*

ou *ñe'eng* — que volta à morada dos deuses, responsável pela fala e pelas manifestações nobres.

A convivência dessas duas almas transforma a vida do guarani no palco central de um conflito entre paixões terrenas e paixões divinas. O papel do indivíduo seria fazer com que estas se sobrepusessem àquelas, ou seja, que o *ayvu* controlasse o *angue*:

“Nessa metafísica das almas guaranis, o *ayvu* aparece como a porção do indivíduo que o capacita não só à fala e ao convívio social, mas também ao próprio domínio de suas emoções e de seus instintos” (Netto, 1994, p. 96).

Se o *ayvu* é o que permite o controle dos instintos, ele precisa ser fortalecido. Nesse sentido, é importante ler um relato que faz Netto sobre sua experiência entre os guaranis de Ribeirão Silveira:

“(...) os Guarani do Ribeirão Silveira têm o *ayvu* como centro de suas concepções sobre o homem de maneira geral. O *ayvu* é, para eles, o próprio princípio regulador do homem. A criança nasce desprovida dele, adquire-o por ocasião do *karai* — nome que dão ao *ñeengarai* de Nimuendaju — e deve mantê-lo forte por meio da participação nos *porai* — nome que dão ao que Schaden descreveu como *porahêi* —, produzindo-os e recebendo-os. Esse fortalecimento, entretanto, pode ser realizado de várias maneiras: pelo *jeroký* (‘dança’), pela aspersão de fumaça de *petynguá*

(‘cachimbo’), pelo recebimento de *porái* (‘cantos’) em sonhos ou nas ocasiões em que eles são apresentados, e pela aquisição de conhecimentos de natureza diversa, a partir de leituras, de viagens, de narrativas contadas, de sonhos, etc. Nesse caso, além da língua, o *ayvu* representa todo o poder de conhecimento do indivíduo. (...) O fortalecimento do *ayvu* pela fumaça do cachimbo capacita, mais e mais, o indivíduo no uso da língua do grupo. Dessa maneira, as vezes em que eu sentia dificuldades em compreender a língua guarani, sugeriam-me que participasse mais amiúde dos *porái* que realizavam. Nessas ocasiões, além da minha assistência passiva, realizavam, sobre minha cabeça, o que chamam *motati*, ou a aspersão de fumaça do *petyngué*. Então, diziam-me que só assim eu poderia aprender direito a língua” (1994, pp. 112-113).

A participação nas cerimônias religiosas, a dança, as leituras, o recebimento dos cantos e a aspersão da fumaça do cachimbo sobre a cabeça fortalecem o *ayvu*, dando ao indivíduo poder de conhecimento, capacitando-o para o uso da língua e — uma vez que língua e alma são conceitos afins — para a conhecimento da própria alma guarani.

No Capítulo I, tentei mostrar que seria possível considerar a atividade discursiva do indivíduo como um fluxo permanente do *ayvu rapyta*, o esteio que dá sustentação ao próprio dizer divino. Desse ponto de vista, o *ekombo’e*, isto é, o “fazer dizer os costumes”, só poderia ocorrer quando esse fluxo do dizer divino não é interrompido, ou seja, quando o estado do sujeito é de sobriedade. Se estiver embriagado, ele só pode *onhemboarái* e *ta’vy onhembo’e*, isto é, “ofender” e/ou “fazer-se dizer mal”, uma vez que o *ayvu* divino deixa de se manifestar em sua plenitude, dando espaço à manifestação do *angue*.

Não por acaso, E3 afirma que os conselhos de sua avó só seriam bons se ela mantivesse a temperança. A sobriedade é a indicação de que o *ayvu* está fortalecido e controla o *angue*, enquanto a embriaguez é o índice de que o equilíbrio anímico foi rompido, pondo em xeque a própria fala e os conhecimentos do indivíduo, ainda que não se comprometam as ações:

*um xeraMOI, né?... um xeraMOI... pra
existir no Brasil... pra aconselhar um
jovem... né?... aquele que é mais VELho...
aquele que é mais novo... aquele que é::
kunhãgue... tem... amongue kunhãgue
que trabalha na roça... (pe) xejaryi'i
minhã... coitado, ela é pinguço, assim...
tudo mundo fala que é pinguço... mas ela
tem lá pra... omondoro'i aguã, oexy'i
aguã, pra vamonino kuéry pe...
(p. 181; 28-38)*

*um xeraMOI, né?... um xeraMOI... pra
existir no Brasil... pra aconselhar um
jovem... né?... aquele que é mais VELho...
aquele que é mais novo... aquele que é::
as mulheres... tem... algumas mulheres
que trabalha[m] na roça... como (esta)
xejaryi'i [E29]... coitado, ela é pinguço,
assim... tudo mundo fala que é pinguço...
mas ela tem lá [alguma coisa plantada]
pra... para colher um pouquinho e
cozinhar um pouquinho, para os seus
netos...*

E29, avó de E3, é alguém que tem atitudes louváveis: “*mas ela tem lá pra... omondoro'i aguã, oexy'i aguã, pra vamonino kuéry pe*”.⁷⁹ Ela trabalha na roça e, por isso, dispõe sempre de alguma coisa plantada para oferecer aos netos. Mas, “*coitado, ela é pinguço, assim... tudo mundo fala que é pinguço*”.

⁷⁹ mas ela tem lá pra... para colher um pouquinho e cozinhar um pouquinho, para os seus netos.

É significativo que as referências a E29 estejam inseridas num trecho em que se fala dos conselhos dos *xeramõi*: “*um xeraMOI... pra existir no Brasil... pra aconselhar um jovem... né?... aquele que é mais VELho... aquele que é mais novo... aquele que é:: kunhãgue*”.

E40 é *xeramõi*, um dos mais velhos da aldeia, e, justamente por ter o *ayvu* fortalecido, uma das lideranças religiosas mais respeitadas entre os guaranis. Está em condições, portanto, de aconselhar os mais jovens, os mais velhos e as mulheres (*kunhãgue*) e de apontar as atitudes que devem ser seguidas, mesmo que elas sejam de E29. Esta, apesar de ser *xejaryi*,²⁹ uma das mais velhas da aldeia, e de merecer ter as atitudes indicadas como exemplo de conduta,³⁰ não pode dar os mesmos conselhos porque é “pinguço” e tem o *ayvu* dominado pelo *angue*.

3. As brigas decorrentes da bebedeira

A preocupação com as brigas constantes relaciona-se diretamente ao que foi dito no item anterior; a começar pela expressão *joguero’a*, que, por sugestão de E3, traduzi por “brigar”, mas que encerra a noção de “fazer-se cair”.

Segundo o *Vocabulário básico do mbyá guarani*, de Dolley, nela estariam combinados os seguintes morfemas:

- *jō* — com verbos transitivos, forma radical intransitivo por indicar objeto direto recíproco, uns(s) aos(s) outro(s);

- *guero* (variantes *r-*; *ro-*; *er-*; *ero-*; *guer-*; *no-*; *eno-*; *gueno-*) — com verbo intransitivo, forma um radical transitivo do tipo concomitante, isto é, o sujeito participa da mesma ação em que o objeto está envolvido;
- *'a* — radical verbal “cair”.

Ao verbo intransitivo *'a*, junta-se *guero* para formar o radical transitivo *guero 'a*. Nesse radical, estaria marcada a transitividade concomitante da ação. Para ilustrar a noção de concomitância, Dooley dá este exemplo: *kavaju aronha* = “fiz o cavalo correr (acompanhando-o)”. Se aqui a ação movimenta o objeto sem deixar de movimentar o sujeito, em *guero 'a*, então, a ação tem como conseqüência a queda de sujeito e objeto, seja este quem for. Ao se juntar *jo*, adiciona-se ao radical a idéia de reciprocidade: dois sujeitos agem um sobre o outro.

Levando-se em consideração que E3 está se referindo aos bebedores, em *guero 'a* estaria claramente marcada a ação de um bêbado sobre um objeto não necessariamente bêbado, enquanto em *joguero 'a* há dois bêbados fazendo-se cair. Explico melhor: embora haja a noção de concomitância, em *guero 'a* não há a noção de reciprocidade. Isso permite dizer que o objeto que cai em conseqüência da ação de um sujeito bêbado não contribui, necessariamente, para a sua queda, de modo que o fazer é atribuição exclusiva do bebedor. O mesmo não ocorre em *joguero 'a*. O morfema *jo* empresta ao novo radical a noção de reciprocidade, o que equivale a dizer que a ação de um sujeito bebedor sobre um objeto é acompanhada da ação de um objeto também bêbado sobre o sujeito bebedor.

No trecho da fala de E3, existe a possibilidade de entender que a ação tem como sujeito um único bebedor ou dois. Embora eu tenha traduzido “*pinga o 'u va 'e, o 'u...*” por “os que bebem pinga, bebem...”, poderia ter optado por “o que bebe pinga, bebe”, uma vez que o morfema de 3^a pessoa, *o*, indica singular ou plural. Em *o 'u va 'e* — *o* (3^a pess. sing.

ou pl.); ‘u (ingerir); va’e (relativo, o que) —, não há *kuéry*: “o’u va’e [*kuéry*], o’u”. Se houvesse, E3 estaria, claramente, se referindo a mais de um pessoa. Minha opção pelo plural deveu-se à presença do recíproco *jo* em *joguero’a*: “o’u va’e o’u... *merami:: joguero’a::*”. A pausa após o’u, somada à extensão da vogal final em *merami*, permitiria, no entanto, considerar dois blocos distintos: i) o’u va’e, o’u... (o que bebe, bebe...), ii) *merami:: joguero’a::* (parece:: brigam entre eles). No primeiro, E3 se refere ao sujeito que bebe e, por extensão, age sobre os não-bebedores. No segundo, E3 usa o advérbio *merami* para indicar que a briga, aparentemente, se circunscreve aos bebedores. É significativo o fato de E3, um abstêmio reconhecido por toda a comunidade, se apressar a dizer que não está contra os que bebem: “*contra aiko vy eỹ porã mi xeayvu*” (não é porque eu estou contra que falo assim). A pergunta que se pode fazer é: por que ele, um não-bebedor, estaria preocupado com a briga entre os bêbados?

Joguero’a está no *Diccionario mbya-guarani–castellano* organizado por Friedl Gründerg a partir da obra de Cadogan. Nele, encontram-se a definição e um exemplo que remete ao “mito dos gêmeos”, transcrito na obra *Ayvu rapyta*: “*derribarse el uno al otro, trabarse en lucha; Pa’i opu’ã joe Charña reve, joguero’a - Pa’i se trabó en lucha con Charña, y se derribaron el uno al otro (Mito de los gemelos)*” (1992, p. 71).

O verbete faz referência ao seguinte episódio do “mito dos gêmeos”:

<i>Ñande Ru Pa’i ta’y oikovy. Gua’y</i>	<i>Nuestro Padre Pa’i ya tenía hijos. Hizo que</i>
<i>ombojepyéi pira o’uche rã, a’e ramo piky</i>	<i>su hijito se lavase los piés cuando quería</i>
<i>omano mba, omono’o a’e o’u. A rire ouí</i>	<i>pescado; haciendo ésto morían todos los</i>
	<i>peces y él los recogía y comía. Luego vino</i>

Charña.

— *Eiporuka chevy nde ra'y i, e'i; piky a'uche aveí. Ogueraá ka'aguy re oñapyrupã ombotyryry eraavy ogueraá yakãmy. Chimbo rami oinupã chimbo rã oa'anga vy ri a'e rami ojapo, ojuka Ñande Ru ra'y i, Ipochy Ñande Ru Pa'i, opu'ã joé Charña reve. Joguero'a. Ndaipoakái Charña, opu'ã jevy Kuaray. A'e kuéra ãgỹ reve Kuaray oñeama.* (1959, pp. 81-82)

Charña.

— *Préstame tu hijo, dijo; yo tambien quiero comer pescado. Lo llevó por el bosque y lo golpeó por la cabeza y arrastrándolo lo llevó al río. Como se golpea el timbo lo golpeó; imitando lo que haría posteriormente con el timbo, así hizo; y mató al hijito de nuestro padre. Se encolerizó nuestro padre Pa'i; lucharon; se derribaron el uno al otro. No pudo vencerlo Charña y Sol volvió a levantarse. Resultado de esto son hasta ahora los eclipses del sol.*

Charña é o mesmo personagem que no mito *Inypyryú*, recolhido por Nimuendaju entre os apapocuvás, foi denominado *Añáy*. Algumas das peripécias são diferentes nos dois textos,³¹ mas as características são as mesmas. Ambos aparecem repentinamente na narrativa como os opositores dos gêmeos (*Ñanderyquey* e *Tyvyryí*, para Nimuendaju, e *Jachy* e *Kuaray*, ou *Ñande Ru Pa'i*, para Cadogan) e, embora, em alguns episódios, consigam “vitórias” sobre os gêmeos (*Añay*, por exemplo, mata *Ñanderyque'y* e *Charña*, *Jachy*), são enganados e vencidos na maior parte das vezes, demonstrando impulsividade, ignorância e inferioridade.

No trecho transcrito acima, *Charña* é impulsivo: ao ver *Ñande Ru Pa'i* com os peixes, tem sua fome atiçada e pede emprestado o menino; é ignorante: em vez de colocar os pés do filho de *Kuaray* na água, bate-lhe na cabeça — justamente no ponto em que os guaranis aspergem fumaça para fortalecer o *ayvu* — e o utiliza como futuramente os homens

usariam o *timbo*; é inferior: *Charĩa* não consegue vencer *Kuaray*, que volta a subir aos céus.

Kuaray, por sua vez, também dá sinais de debilidade. Ao encolerizar-se — “*Ipochy Ñande Ru Pa’i*” —, levanta-se contra *Charĩa* — “*opu’ã joé Charĩa reve*” — e ambos se fazem cair — “*joguero’a*”. *Kuaray* tinha poder para ressuscitar o filho e não precisaria ter lutado com *Charĩa*. Ele, no entanto, deixou-se tomar pelo *Mbochy*, a cólera. No final do episódio, fica claro que *Charĩa* não conseguiria, sozinho, derrubar *Kuaray*: “*ndaipoakai Charĩa*” (*Charĩa* não conseguiu). A força deste não seria suficiente para vencer aquele, por isso pode-se inferir que a queda de *Kuaray* foi, na verdade, motivada pela cólera. Esta precisou ser dominada para que *Kuaray*, assumindo o controle de seus instintos, voltasse novamente aos céus: “*opu’ã jevy Kuaray*” (*Kuaray* levantou-se novamente). O regresso ao seu lugar de origem — “pairando tranquilo nos céus” —, no entanto, não é garantia de que ele não vá cair novamente. A menção aos eclipses é a indicação de que *Charĩa* pode, novamente, tirar *Kuaray* do sério.

Essa mesma cólera que derrubou *Kuaray* aparece em outros trechos da obra de Cadogan. De acordo com um dos textos, os deuses enviaram a um de seus informantes esta mensagem:

“*Mitã o chy kã ogueropochy vai ma
va’erã*”, e’i ñande arygua kuéry.

“*Ikatúpy oĩ ramove, mbochy ogueno’ã.
Amondo yvy py ramo opu’ã va’erã*

“*Mismo contra los pechos de su madre
ha de encolerizarse grandemente la
criatura*”, dicen los situados encima de
nosostros.

*mbovy katu eỹ yvy rupáre, yvy reegua
ayvu rupi kova'e oupity.*

*A'e va re ma, ñande ñaenói ague rupi
oñeenói ma vy aé yvy rupa aguerovy'a
va'erã mitã, ndo gueropochy véi ma
va'erã".*

(1959, p. 41)

*"En cuanto se halla entre la gente, se
inspira en la cólera. Por haber yo
enviado a la tierra a innumerables seres
para que se yerguen en la morada
terrenal, a las palabras de éstos se debe
que ésto la acontezca.*

*Por consiguiente, solamente cuando
ellos se llamen por los nombres que
nosotros les damos, hallarán gozo los
niños en la morada terrenal y dejarán de
rebelarse."*

A cólera (*mbochy*) em que se inspiram as crianças (*mitã*) é resultante das palavras (*ayvu*) dos muitos seres (*mbovy katu eỹ*) enviados pelos deuses (*ñande arygua kuéry*) para tirá-las do caminho da boa ciência. Em outras palavras, a fúria dos homens pode ser despertada por aqueles cujo dizer está comprometido. Por isso, como vimos no capítulo anterior, desde muito cedo procura-se ensinar as crianças a dominar a cólera. É somente após o *nhemongarai* que os guaranis “estarán en condiciones de ir venciendo al espíritu del mal mediante las doctrinas que se les imparte” (Cadogan, 1959, p. 41).

Para os homens e para os deuses, a batalha contra o *mbochy* é constante. Para vencê-la, os guaranis dependerão do nome e dos ensinamentos recebidos e assimilados durante a vida, ou seja, precisarão fazer o *ayvu* dominar o *angue*. Essa luta, no entanto, não é sempre vitoriosa. No mesmo “mito dos gêmeos”, há outro episódio — posterior ao que foi transcrito — em que os embates entre *Charĩa* e *Ñande Ru Pa'i* resultam na morte definitiva de uma das filhas deste:

Charĩa ñe'eng omondo Ñande Ru Tupã

Rekoé ru ete ramo.

Ñande Ru Pa'i rajy oma'ẽ che.

— *Ema'ẽ me ke, e'i Ñande Ru.*

Oma'ẽ ño ri, a'e rami vy omano. A'e

va'e Mbogua oguero'a ypy i va'ekue.

Ojaty. Ñande rekorã ao'anga vy ri aé

ndoeepýi. (1959, p. 83)

El alma de Charĩa lo convirtió nuestro

padre en el verdadero padre de los Tupã

Rekoé (agentes de destrucción). Una hija

de nuestro padre Pa'i quiso mirar. — No

mires, dijo Ñande Ru. Miró, sin embargo,

y en consecuencia murió. Ella fué la

primera a quien derribó el Mbogua

(alma de origen telúrico). La enterro;

sentando precedentes para nuestra futura

conducta no la resucitó.

Nesse episódio, *Charĩa* é transformado em *Tupã Rekoé Ru Ete*, o verdadeiro (*Ete*) pai (*Ru*) dos *Tupã Rekoé* (agentes da destruição, segundo Cadogan). A filha do “pai da raça guarani”, ao enxergar a transformação em curso, morre e torna-se a primeira “a quien derribó el Mbogua”.

A seqüência das ações permite inferir que a morte da filha de *Ñande Ru Pa'i* resultou da transgressão de ordens paternas. Era-lhe vedado olhar a transformação; ela, no entanto, não conseguiu controlar seus apetites e, por isso, pagou com a vida. O pai, embora tivesse o poder para fazê-lo, não a ressuscitou, pois queria que as conseqüências do descontrole da filha permanecessem na mente dos homens: “Ella fué la primera a quien derribó el Mbogua (alma de origen telúrico). La enterro; sentando precedentes para nuestra futura conducta no la resucitó”.

A palavra usada no mito guarani que Cadogan traduz por derrubar é *ogüero'a*. O mesmo radical que, como vimos, compõe *joguero'a*. Além de *ogüero'a*, outra expressão permite relacionar o mito às falas da reunião; *ndoeepy* (não ressuscitou):

- *nd* (negação);
- *o* (3ª pess. sing. ou pl.)
- *e* (dizer);
- *epy* (redimir);
- *i* (negação).

Segundo essa composição, que o próprio Cadogan corrobora, *ndoeepy* significa “não redimiui seu dizer”. Se se relaciona essa significação ao que disse Cadogan a respeito da conversão do *angue* em *Mbogua*,³² pode-se inferir que a filha de *Ñande Ru Pa'i* só perdeu a vida porque não controlou suas paixões, isto é, não se deixou dominar pelo dizer do pai — divino, portanto — e permitiu que o *angue* se fortalecesse, dominasse o seu próprio dizer e se transformasse em *Mbogua*, levando-a à morte.

No Capítulo I, afirmei que as ações e objetos divinos projetam-se nas ações e nos objetos terrenos: a fumaça do cachimbo, *tatachina reko achy*, por exemplo, é a projeção da neblina, *tatachina*. Esta, *Ñande Ru Tenonde Gua* faz circular para que seus filhos se revitalizem; aquela, os homens aspergem sobre a cabeça das pessoas para fortalecer o *ayvu*.

Considerando-se a relação entre as falas da reunião e os episódios míticos analisados, pode-se afirmar que essa mesma projeção ocorre nos casos de bebedeira. Tanto no mito quanto nas falas, queda se contrapõe a subida; telúrico a divino; ignorância se opõe a saber; impulsividade, a tranqüilidade. Os primeiros termos das oposições estão em *Kuaray*, *xeramõi*, *ayvu*, *ñe'eng* e *jaekombo'e porã*; os segundos em *Charã*, *Mbogua*, *angue*, *Tupã*

Rekoé, joguero 'a, onhemboardái, ta 'vy anhombo 'e e pingaço. A repetição de traços nos dois universos — o mítico e o terreno — possibilita interpretar a luta dos homens com a pinga como projeções dos embates divinos com seus opositores. *Charña* derruba *Kuaray*, mas este vence a cólera e sobe aos céus novamente. A filha de *Kuaray* deixa-se tomar pelos apetites e é derrubada pelo *angue*, transformado em *Mbogua*. Como projeções desses embates, o guarani, ao beber pinga, deixa-se tomar pelo *angue* e pela cólera e tem seu *ayvu* comprometido. Se conseguir vencer a batalha, será reconhecido em sua divindade; se perder, poderá ter o mesmo destino da filha de *Kuaray*: a morte.³³

É preciso fazer aqui uma ressalva: embora eu possa ter dado a entender em alguns momentos do trabalho, essa luta não é entre o bem e o mal cristãos. A cólera que se manifesta pelo fortalecimento do *angue* não é para ser negada, pois é algo que constitui o ser guarani. No mito dos gêmeos — tanto na versão coligida por Cadogan (1959, pp. 70-88) quanto na transcrita por Nimuendaju (1987, pp. 135-151) —, o mais velho dos gêmeos se encoleriza — *ipochy* — quando sua mãe, depois de ser picada por uma vespa, “ralha” com ele. É essa cólera que leva a criança a calar-se e não mais indicar o caminho que havia tomado o pai. A mãe vai dar, então, na casa das onças, que a comem, mas não conseguem matar os gêmeos, pois estes são filhos dos deuses. Mais tarde, os gêmeos chorarão a morte da mãe e vão vingá-la — matando quase todas as onças —, mas não se arrependerão do que fizeram.

Segundo o próprio mito, o guarani não deve negar a sua própria essência. A cólera é algo que o constitui e pode levá-lo a caminhos não muito agradáveis. Ela, no entanto, faz parte da constituição do indivíduo e deve ser dominada e, às vezes, despertada. A bebida, o ralar da mãe ou a falta de alimento só faz potencializar algo que está no âmago da

concepção de mundo guarani. E se a bebida não é mais uma das faíscas que podem acender o fogo da cólera, o que fica para explicar é a insistência com que alguns falantes se empenham em criticá-la.

O valor negativo que os *juruas* dão ao índio e as sanções decorrentes da imagem de bebedores incorrigíveis seriam boas explicações. Essas razões, porém, parecem-me não ser suficientes, por isso farei algumas considerações finais que poderiam ser levadas em conta para compreender melhor a exprobração do alcoolismo.

Os grupos tupi-guaranis, de maneira quase integral, sempre foram afeitos a grandes bebedeiras. São grupos que dominam a prática da fermentação alcoólica, que, inclusive, sempre foi motivo de muito orgulho para eles. Não é possível que se concebiam festas, cerimônias ou rituais, que não sejam acompanhados de um “porre” que dure uns dois ou três dias, no mínimo.

Métraux, por exemplo, em seu famoso *A religião dos tupinambás*, diz:

“Nada ocorria de importância na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida com o nome de *cauim*. Essa bebedeira tinha lugar em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do lábio inferior do mancebo, as cerimônias mágicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retorno, o massacre ritual do prisioneiro, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe e, em geral, em todas as assembléias destinadas à discussão de assuntos importantes. (...) O fato mesmo de impor-se a absorção de

bebidas fermentadas, todas as vezes que estava em jogo o interesse da comunidade, prova que esse ato se revestia de caráter religioso” (1979, p. 171).

Se para os tupinambás o *cauim* se revestia de caráter religioso e era consumido à larga, para os grupos guaranis não parece ser diferente.

Montoya, já nos primeiros séculos de conquista, mencionava o “vinho de milho” consumido pelos guaranis e motivo das bebedeiras que os jesuítas se esforçavam por combater (1985, p. 57; p. 100; p. 169).

Nimuendaju, em várias passagens de seu célebre estudo sobre os apapocuvás, menciona o consumo do *kaguijy*. Numa das notas de seu trabalho, descreve o processo para se conseguir a bebida consumida nas manhãs que se seguem às noites do *nhemongarai*:

“O milho é socado no pilão com um pouco de cinza, palha e água para limpá-lo do debulho; os grãos se conservam inteiros e são cozidos em grandes potes. Em seguida os grãos são mastigados por moças com bons dentes; despeja-se o caldo por cima, deixando então o recipiente de lado. Já na manhã seguinte começou a fermentação, constituindo-se numa bebida matinal refrescante e de sabor agradável. Os Kayguá gostam de bebidas mais fermentadas (*caguĩai*) em suas festas profanas” (1987, p. 85).

O processo descrito por Nimuendaju é o mesmo que pude observar em Ribeirão Silveira, nas poucas vezes em que o *kaguijy* foi produzido. Não sei se por causa da fermentação incipiente, que não dá à bebida um teor alcoólico muito alto — daí a comparação com os kayguás —, ou se por outro motivo, Nimuendaju qualifica a bebida fermentada de milho como “refrescante” e não como “entorpecente”, qualidade que ele diz existir na pinga *jurua*. Esta era consumida nas festas em honra dos santos cristãos, das quais os guaranis também chegavam a participar. Do *nhemongarai* — embora sempre tivesse notado “um fervor tácito e alegre, que nunca degenerou em alegria barulhenta” — “as bebidas espirituosas, como aliás qualquer vício e devassidão estão banidas” (1987, p. 91).

Dizer que as “bebidas espirituosas” — com teor alcoólico mais elevado — estavam banidas do *nhemongarai* não significa afirmar que os guaranis não as conheciam ou mesmo não as fabricassem para consumo em outras ocasiões. De qualquer forma, o consumo de bebidas alcoólicas não é algo novo para os guaranis, e a cachaça, embora mais forte, poderia muito bem provocar efeitos parelhos aos do *kaguijy*.

Schaden também menciona a produção da “chicha” (outro nome que dão ao *kaguijy*). Segundo ele, “o milho, além de ser uma das principais fontes de alimento (sobretudo entre os Ñandeva e os Kayová), constitui a principal matéria-prima para a fabricação da ‘chicha’ (bebida fermentada)” (1962, p. 48).

Dos grupos tupi-guaranis, não são apenas os guaranis que produzem e consomem bebidas fermentadas. No vídeo *O espírito da TV*, gravado em 1990 numa aldeia waiãpi — grupo cultural e lingüisticamente afim do tupinambá e do guarani —, há cenas reveladoras a respeito da bebedeira. Numa das seqüências do filme, um grupo de jovens waiãpis, depois

de beberem cauim feito de mandioca, expressam toda sua valentia diante da câmara. Um depois do outro deixam vazar os impropérios:

— “Quando entra na minha terra, eu dou cortada com a faca, aí leva assado pra comer...”

— “O fígado é gostoso, igual gambá”.

— “Eu sigo as pegadas da onça mato a onça quando ela urra”.

— “Eu sou valente quando fico bêbado, presidente. Eu sou valente presidente, cuidado comigo”.

— “Eu vou esmagar sua cabeça, governador”.

Enquanto vituperavam, um waiãpi mais idoso — arco e flechas nas mãos — permanecia próximo, a observar. O cinegrafista pergunta o que ele faz e o índio explica:

— “Estou tomando conta deles enquanto bebem. Caso os garimpeiros apareçam para nos matar. Eu vigio os inimigos, como faziam os antigos”.

Embora armado, não parecia preparado para disparar. As flechas estavam amarradas ao arco, e, se o ataque realmente acontecesse, ele seria dominado antes mesmo de poder atirar a primeira flecha. A atitude desse waiãpi era muito próxima da de E40: sem dizer nada, esperava tranqüilo que a bebedeira passasse. Depois de algum tempo, pergunta ao cinegrafista se as imagens seriam vistas na cidade e tenta se explicar:

— “Não quero que vejam as imagens da gente bêbado, senão os garimpeiros vão nos ver assim”.

Um índio mais jovem retruca:

— “É bom que os brancos nos vejam para saberem que somos diferentes”.

O velho aceita a argumentação e acrescenta ao cinegrafista:

— “Quando mostrar essas imagens, diga a eles... ‘esse pessoal é perigoso, matam quando bebem’”.

As imagens são mais eloqüentes, mas as palavras — embora tradução copiada das legendas — não deixam de jogar luz sobre a questão da bebida. Se é que se pode comparar, os waiãpis, como os guaranis, deixam-se, quando bebem, dominar pelos instintos e expressam sua valentia verbal: enfrentam presidente, governador e onças. A preocupação dos outros não é com o consumo da bebida, mas com a imagem que os *juruas* farão dos índios e com a possível perda do controle sobre as atitudes dos bebedores.

Se os tupinambás e os guaranis antigos produziam e consumiam *cauim* e “vinho de milho”; e se os waiãpis continuam fazendo e consumindo bebidas fermentadas durante suas festas, os guaranis atuais — ao menos os de Ribeirão Silveira — não dispõem mais de ocasiões nem de condições propícias a isso. Suas áreas são reduzidas, o plantio de milho — ou mesmo de mandioca — mal supre as necessidades alimentares do grupo e não é mais possível produzir o *kaguijy* em quantidade suficiente para as cerimônias.

A preocupação dos guaranis com a cachaça não se encontra, a meu ver, nos efeitos que ela provoca, mas em algumas de suas especificidades: a fabricação e a quantidade. O *cauim* e o *kaguijy* levavam alguns meses para ficar prontos — pois a produção estava relacionada ao ciclo agrícola — e eram consumidos rapidamente — não se guardava bebida. Hoje, as bebedeiras estão dissociadas do ciclo agrícola e, portanto, dos rituais. A pinga e a cerveja podem ser encontradas a qualquer hora: basta cortar algumas dúzias de palmito ou vender alguma peça artesanal e ir ao bar mais próximo; e nunca acabam: afinal as cervejarias e alambiques *juruas* têm uma enorme capacidade de fabricação. A facilidade de encontrar a bebida e a constância das bebedeiras significam perda do controle tanto da produção quanto da dinâmica de almas: o *angue* e o *ayvu*. Anteriormente, este, na maior

parte do tempo, se sobrepunha àquele, agora os bebedores põem em risco o equilíbrio anímico de si próprios e, conseqüentemente, do grupo, pois os que bebem se deixam sobrepujar pelos instintos muito mais do que pela divindade. As bebedeiras constantes acarretam a perda do controle quase total. Os casos de brigas, que, quando ocorriam, duravam o justo período da festa, hoje se multiplicam, sem que, muitas vezes, as lideranças consigam evitar.

A preocupação de E3 e de E24 talvez não seja, portanto, somente com os hematomas e os impropérios. A atitude lacônica, porém tranqüila, de E40 pode também não ser apenas indisposição com a bazófia e com o hálito dos bêbados, mas receio de que os bebedores não consigam mais ser controlados e acabem por despertar permanentemente a cólera de todo o grupo, comprometendo o próprio dizer e, portanto, a alma guarani.

Capítulo IV

Alma e enunciação

Embireko ome/ omenda pyau só pra fazer... só japiro...

((risos de todos)) Isso é coisa que se faça?... Fez

japiro e trabalhar também... né?... ((risos de todos))

Não é isso?... (trecho da fala de E40, p. 187; 172-176).

Nos capítulos anteriores, procurei mostrar que, para os guaranis, o ato enunciativo está relacionado à manifestação do *ayvu*, alma divina responsável pelas atitudes mais nobres do indivíduo, e ao controle do *angue*, alma telúrica ligada aos instintos violentos e indomados.

Essa maneira de considerar a enunciação permite inferir que o enunciador que queira demonstrar ter um *ayvu* fortalecido, que se sobrepõe ao *angue*, deve espalhar marcas pelo enunciado que possibilitem ao enunciatário interpretá-lo como manifestação de divindade e nobreza.

Parece-me que o lugar ideal para encontrar os enunciados em que o *ayvu* seja revelado em toda sua plenitude é a *opy*, ou *oo guaxu*, a casa de rezas onde todas as noites os indivíduos fazem soar os cantos e os discursos religiosos. Lá, conforme diz Sebastião na página 50 do Capítulo I, é o lugar onde a alma se alimenta do *ayvu rapyta*, o esteio que sustenta o fluxo do dizer divino. Na *opy*, ocorrem os *nhemongarais* e *porais*; cerimônias em que se entoam os cantos e se narram as histórias que fazem parte da tradição coletiva e/ou que são revelados em sonho.

Netto considerou que o *porai* garante “a unidade étnica”, pois, “além de muitas outras funções, atua no sentido de instaurar as bases sobre as quais as futuras narrativas serão realizadas”. Por isso, a participação nessas cerimônias é “fundamental para o desenvolvimento do indivíduo e do grupo. Estar ausente dessas ocasiões poderá acarretar a perda do auto-controle e, portanto, o ‘caos de atos sem sentido e de explosões emocionais’. Na conduta diária, tomado como consequência direta da participação nessas ocasiões, o *ayvu* se manifesta, sobretudo, pelo controle das emoções individuais e pelo aprendizado da fala e de outras atividades” (1994, p. 101).

A participação nos *porais* instaura, portanto, as bases para a conduta discursiva, evita o descontrole e garante a continuidade da manifestação do *ayvu* no cotidiano. Nesse sentido, a reunião, embora não seja o ideal, é também um momento em que se deve subjugar o *angue* para que a alma de origem divina se expresse plenamente.

Decerto é bastante extenso o leque de características discursivas que poderiam ser interpretadas como manifestações do *ayvu*, e eu seria pretensioso demais se tentasse listá-las. Considero, no entanto, ser possível, a partir do que foi dito anteriormente, cogitar algumas hipóteses.

A primeira delas diz respeito à própria participação nos *porais*. Se um dos meios de robustecer o *ayvu* é a presença regular nessas ocasiões e a conseqüente aquisição de conhecimento, os enunciados daqueles que freqüentam assiduamente essas cerimônias tenderiam a revelar mais elementos da história e das tradições do grupo e, por isso, seriam considerados manifestação de nobreza e divindade.

A segunda hipótese deriva do que se afirmou no capítulo anterior a respeito da temperança. Se esta é índice de um *ayvu* que controla o *angue*, pode-se pensar que, nas situações de conflito, as críticas de um enunciadador a um enunciatório, para não ser

interpretadas como manifestações discursivas sob influência do *angue*, teriam de ser suavizadas.

Uma última hipótese relaciona-se às referências a discursos proferidos por outras pessoas. Se, conforme eu disse no Capítulo III, ressuscitar significa “redimir o dizer”, aqueles que redimem, de alguma forma, o dizer de outros enunciadores serão considerados pessoas com *ayvu* fortalecido.

Para verificar se essas hipóteses se confirmam, tomarei como referência as falas de E1 (a primeira) e de E40. As razões para tal escolha extrapolam o próprio discurso e adentram a história de ambos.

Em cerca de dois anos, E1 conseguiu o respeito de todos os habitantes da área e, em 1996, chegou ao cargo de cacique, como substituto de E33. A substituição deveria durar apenas quatro meses, mas E1 foi, por decisão do grupo, mantido definitivamente no posto. A sua aceitação como liderança relaciona-se, entre outros aspectos, às alianças que estabeleceu com os habitantes da aldeia, ao seu conhecimento do português e do guarani — este lhe garante trânsito fácil entre os habitantes da área, e aquele, entre as autoridades municipais, estaduais e federais — e, principalmente, à sua ortodoxia religiosa. Na A. I. Ribeirão Silveira, há dois núcleos habitados: Silveira e Boracéia. Este fica na entrada da área e nele estão o posto da Funai, a escola e a enfermaria; aquele localiza-se no interior da serra do Mar, aproximadamente a uma hora de caminhada a partir do núcleo de Boracéia. Embora em 1995, quando chegou à área, já houvesse uma *opy* no núcleo de Boracéia, uma das primeiras providências de E1 foi construir outra no núcleo do Silveira, onde habita. Nesta *opy*, todas as noites realizam-se os *porais*, e raras são as vezes em que E1 não está presente. Além de participar ativamente das rezas no núcleo do Silveira, E1, nesses anos

todos, tem contribuído grandemente para que a *opy* do núcleo de Boracéia seja renovada sempre que E40 solicita.

E40, por sua vez, é uma das lideranças religiosas guaranis mais importantes do estado — quiçá do Brasil — e até o início da década de 90 atuou também como cacique. Mesmo depois de renunciar à liderança política em favor de E33, sua autoridade não foi enfraquecida; como ele mesmo assevera, “*qualquer coisa que não pode resolver... pode me chamar que a gente pode apoiar*” (p. 193; 311-312). Sua influência decorre dos conhecimentos das tradições e de sua estreita ligação com o mundo dos deuses. Netto já ouviu E40 “sendo chamado de *Ñande ryke’y* ‘nosso irmão mais velho’ e um dos deuses da teogonia guarani” (1994, p. 117).

Ñande ryke’y — o mais velho dos gêmeos e o mesmo Deus que os guaranis estudados por Cadogan nomeiam *Kuaray* — é uma das divindades presentes nos mitos apapocuvos coligidos, no começo do século, por Nimuendaju. Entre outros motivos, foram os atos desse Deus que permitiram a Schaden concluir que na sociedade guarani “o pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé.” (1989, p. 164). Segundo o autor de *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, “Nyanderykey ocupa uma posição central nas representações religiosas e no ritual dos Apapokuva”. Uma das razões dessa importância seria a invenção da “dança medicinal”. Esta “constitui por certo o principal precedente mítico no conjunto de representações religiosas dos Apapokuva. Para estes, a dança medicinal é o rito mais importante, de cuja eficiência, julgam depender o seu próprio destino. Assim como Nyanderykey recorreu à dança medicinal para entrar em comunicação com o pai, os índios empregam-na hoje para ir à morada do herói-civilizador. É em torno da dança medicinal que gira toda a vida religiosa do grupo” (1989, p. 124). É também o domínio dessa dança — ou canto, como o próprio Schaden afirma — que determina a

importância do indivíduo no seio social: a estratificação da sociedade guarani não se baseia “em critérios de ordem econômica, mas no desenvolvimento de faculdades mágico-religiosas sobre a base do chamado ‘canto medicinal’. Os que alcançam o quarto e último grau nessa escala estão habilitados não somente a assumir a direção da principal festa religiosa que é o *nyemongaraí*, mas também a tomar, pouco a pouco, a ‘direção social’ de todo o bando. Antes da nomeação de ‘capitães’ por parte das autoridades brasileiras, os Guaraní não reconheciam outros chefes senão esses grandes pajés” (1989, pp. 118-119).

Embora Schaden esteja se referindo aos apapocuvás do início do século, parece-me que a atribuição de importância ao desenvolvimento das “faculdades mágico-religiosas” pouco mudou entre os guaranis atuais. Se, nos últimos anos, a chefia política vem sendo ocupada por guaranis mais jovens — pela facilidade que encontram no relacionamento com a sociedade envolvente, como no caso de E1 —, a liderança espiritual ainda é exercida pelos indivíduos que dominam as práticas de cura e mantêm estreito relacionamento com os deuses. É o que ocorre com E40, que, como bem notou Netto, possui as características do “pequeno herói”: conhece as práticas curativas e, por isso, é “mestre-de-cerimônia” do *nhemongarai*. Há alguns anos abdicou da liderança política, mas continua a influir fortemente nos destinos do grupo. Mesmo no caso da chefia política — ao menos no que respeita às questões importantes —, poder-se-ia dizer que ele, juntamente com outros guaranis mais velhos, exerce o poder de fato, enquanto os jovens o exercem de direito.

E1 e E40 são, pela sua história e pela participação nas atividades do grupo, os mais indicados para confirmar as hipóteses levantadas. No entanto, as características do discurso de ambos só poderão ser consideradas válidas para o restante da comunidade guarani se forem encontradas, em alguma medida, nas falas dos outros participantes da reunião. Por

isso, ao longo da análise, farei referência a trechos de outros discursos em que os aspectos analisados também possam ser observados.

Analisarei a projeção da categoria de pessoa — as *debreagens* e *embreagens* pessoais — e a qualificação que os enunciadores fazem de si próprios e dos enunciatários. Esses dois aspectos foram escolhidos porque constituem, na teoria semiótica, o componente sintático do nível discursivo. Segundo Fiorin, a sintaxe discursiva “é o campo da manipulação consciente”, em que

“o falante lança mão de estratégias argumentativas e de outros procedimentos da sintaxe discursiva para criar efeitos de sentido de verdade ou de realidade com vistas a convencer seu interlocutor. O falante³⁴ organiza sua estratégia discursiva em função de um jogo de imagens: a imagem que ele faz do interlocutor, a que ele pensa que o interlocutor tem dele, a que ele deseja transmitir ao interlocutor, etc. É em razão desse complexo jogo de imagens que o falante usa certos procedimentos argumentativos e não outros.” (1993, p. 18)

No capítulo anterior, tentei mostrar que o domínio do *angue* sobre o *ayvu* tem como índice o estado de embriaguez, enquanto o inverso é indicado pelo estado de sobriedade. O enunciadador guarani, quando fala a seus pares, sabe que o enunciatário, para crer nos enunciados, precisa interpretá-los como manifestação do *ayvu*, por isso, ao construir seu discurso, tentará conscientemente se mostrar sóbrio para compor enunciados que possam ser entendidos como manifestação da divindade. Observar componentes da sintaxe discursiva é, portanto, o procedimento analítico mais adequado para verificar se as hipóteses cogitadas são válidas.

A concepção guarani de alma leva a crer que o enunciador teria de descartar autoqualificações por demais elogiosas, a não ser sob o modo da denegação, e tentar suavizar os conflitos de opinião. Por isso, se analisarão os recursos que o enunciador utiliza para autoqualificar-se e para qualificar o enunciatário — isto é, as imagens que se constroem nos enunciados. Já a projeção da categoria de pessoa terá como objetivo examinar os efeitos de sentido que a escolha dos pronomes pessoais, designativos de parentesco e nomes pode provocar nos discursos. A utilização dessas marcas pessoais projetam as pessoas no discurso e podem criar efeitos de aproximação, distanciamento e integração, servindo aos enunciadores para abrandar críticas e/ou incluir os enunciatários nos elogios que fazem a si próprios. Esses efeitos de sentido são sempre culturais (Barros, 1988, p. 76), e a interpretação, mesmo tentando valer-se da visão de mundo guarani, estará sujeita a revisões.

Segundo Greimas, são dois os mecanismos pelos quais as categorias de pessoa, espaço e tempo são instauradas no enunciado: a embreagem e a debreagem.

A debreagem é a “operação pela qual a instância da enunciação disjunge e projeta para fora de si, no ato de linguagem e com vistas à manifestação, certos termos ligados à sua estrutura de base, para assim constituir os elementos que servem de fundação do enunciado-discurso”, isto é, a pessoa, o espaço e o tempo (Greimas e Courtés, s.d., p. 95). Há, portanto, uma debreagem actancial, uma temporal e uma espacial. A primeira consiste em disjuntir do sujeito da enunciação e em projetar no enunciado um “não-eu”; a segunda projeta um “não-agora”; e a terceira, um “não-aqui”. Greimas fala em projeção de um “não-eu”, “não-aqui” e “não-agora” porque considera, como aliás fizera Benveniste, a enunciação “como uma instância lingüística logicamente pressuposta pela própria existência do enunciado (que dela contém traços e marcas)”. Segundo Greimas e Courtés,

“freqüentemente insistimos numa confusão lamentável entre enunciação propriamente dita, cujo modo de existência é ser o pressuposto lógico do enunciado, e a enunciação enunciada (ou narrada) que é ‘apenas o simulacro que imita, dentro do discurso, o fazer enunciativo: o ‘eu’, o ‘aqui’ ou o ‘agora’, encontrados no discurso enunciado, não representam de maneira nenhuma o sujeito, o espaço e o tempo da enunciação”. (s.d., pp. 145-148).

Além de retomar a noção de enunciação como instância pressuposta, Greimas também concorda com Benveniste ao afirmar que a categoria de pessoa, base do mecanismo de debreagem, articula-se em pessoa (eu/tu) vs não-pessoa (ele). Dessa forma, há enunciados em que se projeta o “eu/tu” e enunciados decorrentes da projeção do “ele”. As debreagens podem ser, assim, de dois tipos: enunciativa e enunciva. Naquela, a instância da enunciação projeta no enunciado as pessoas, o tempo e o espaço da enunciação, ou seja, o “não-eu”, o “não-aqui” e o “não-agora” são enunciados como “eu”, “aqui” e “agora”. Nesta, projetam-se as pessoas do enunciado (ele/ela) o tempo do enunciado (então) e o espaço do enunciado (algures) (Greimas e Courtés, s.d, pp. 96-98).

Um exemplo de debreagem enunciativa pode ser observado no seguinte trecho da fala de E1:

<i>aỹ... xee:: aikôteve, aprecisa () que</i>	<i>agora... eu:: eu preciso, eu preciso ()</i>
<i>pejapyxaka aguã</i>	<i>que vocês prestem atenção,</i>
(p. 2; 6-7)	

Projetam-se no enunciado o tempo e os actantes da enunciação. O tempo é o agora, indicado pelo advérbio *aỹ* (agora); o enunciator está indicado nos morfemas de primeira pessoa do singular *xee* (eu) e *a* (eu): “*xee:: aikôteve, aprecisa*” (eu:: eu preciso, eu preciso);

e o enunciatário, na marca pronominal de segunda pessoa do plural *pe* (vós/vocês): *pejapyxaka* (vocês prestem atenção).

No exemplo abaixo, há uma mescla de debreagem enunciva e enunciativa:

<i>Então há quinze anos atrás aju jave</i>	<i>Então há quinze anos atrás quando eu</i>
<i>apy... pe Silveira py... ha'e jave ma,</i>	<i>vim aqui... lá no Silveira... naquele</i>
<i>xeramõ <u>E40</u> era cacique... ele tava</i>	<i>tempo, xeramõ <u>E40</u> era cacique... ele</i>
<i>sozi::nho...</i>	<i>tava sozi::nho...</i>

(p. 12; 239-242)

Enuncivos são o actante do enunciado, E40, e o tempo, “há quinze anos atrás”, que instala um marco temporal a partir do qual se organizam as ações e os estados de E40. Enunciativos são um dos actantes da enunciação: o enunciador — assinalado na desinência *a* de “*aju*” (eu vim)— e o espaço — *apy/pe* (aqui/lá). O “lá” (*pe*) é enunciativo porque se organiza em função do “aqui” (*apy*). Segundo Fiorin, “na debreagem espacial enunciativa, é preciso levar em conta que todo espaço ordenado em função do *aqui* é um espaço enunciativo. Assim, o *lá* que se contrapõe ao *aqui* é um espaço enunciativo (...). Da mesma forma, na debreagem temporal, são enunciativos os tempos ordenados em relação ao *agora* da enunciação” (1996, p. 44).

A debreagem pode também ser interna (de segundo ou, mais raramente, de terceiro grau), quando se instalam no enunciado os interlocutores do diálogo:

<i>eu sempre aendu... “Eu preciso que ku/</i>	<i>eu sempre eu escutei... “Eu preciso que</i>
<i>kunumingue pendekuai va'e pendu,</i>	<i>ku/ vocês, que são jovens, ouçam,</i>

pejapyxaka... amongue nhandervixa prestem atenção... no que algumas de
kuéry ijayvu rã”, por quê? nossas lideranças vão falar”, por quê?
 (p. 15; 291-295)

O enunciador projetado no enunciado — “*eu sempre aendu*” (eu sempre eu escutei) — opera uma segunda debreagem para dar voz a um interlocutor que afirma: “*Eu preciso que ku/ kunumingue pendekuai va’e pendu, pejapyxaka... amongue nhandervixa kuéry ijayvu rã*”.⁸⁰

As debreagens de segundo grau fazem pensar em um sistema enunciativo organizado em níveis. Barros (1988, p. 75) apresenta um esquema que dá uma idéia bastante clara de como as várias instâncias se articulam:

O enunciador e o enunciatário constituem o primeiro nível da enunciação. São actantes da enunciação considerada como o quadro implícito e logicamente pressuposto pela existência do enunciado. O segundo nível da hierarquia enunciativa é o do destinador e do destinatário instalados no enunciado. Trata-se, nesse caso, dos actantes da enunciação enunciada, chamados narrador e narratário. São sujeitos diretamente delegados pelo enunciador e pelo enunciatário. O terceiro nível é o interlocutor e o interlocutário. São os

⁸⁰ “Eu preciso que ku/ vocês, que são jovens, ouçam, prestem atenção... no que algumas de nossas lideranças vão falar”.

actantes do enunciado a quem o narrador delega a voz, por meio das debreagens de segundo grau (Greimas e Courtès, s.d., p. 114).

Segundo o esquema, o “eu” instalado no enunciado teria de ser chamado narrador e o “tu”, de narratário. No entanto, designá-los-ei, respectivamente, de enunciador e enunciatário e, às vezes, de falante e ouvinte. Não estarei me referindo às pessoas propriamente ditas, mas ao seu simulacro projetado no enunciado, pois o falante/enunciador e o ouvinte/enunciatário são pressupostos justamente pela presença do enunciado objetivado na transcrição e estão além dos limites da teoria.

A embreagem, ao contrário da debreagem, é “o efeito de retorno à enunciação, produzido pela suspensão da oposição entre certos termos da categoria da pessoa e/ou do espaço e/ou do tempo, bem como pela denegação da instância do enunciado. Toda embreagem pressupõe, portanto, uma operação de debreagem que lhe é logicamente anterior”. (Greimas e Courtès, s.d., p. 140). Uma vez que a embreagem é concernente às três categorias da enunciação (pessoa, espaço e tempo), há, como na debreagem, uma embreagem actancial, uma temporal e uma espacial.

Um exemplo de embreagem pode ser observado no seguinte trecho da fala de E1:

<i>liderança kuéry iFRaco... nhaneramoĩ</i>	<i>as lideranças são FRAs... os</i>
<i>kuéry ifraco... cacique também é</i>	<i>nhaneramoĩ são fracos... cacique</i>
<i>FRaco...</i>	<i>também é FRaco...</i>

(p. 7; 112-114)

Quando o enunciador diz “*cacique também é fraco*”, formalmente temos uma debreagem enunciativa, ou seja, projeta-se no enunciado um “ele”. Sabe-se, porém, que

“cacique” significa “eu”, uma vez que E1 é o próprio. Neutraliza-se, pois, a oposição categórica “eu/ele” em benefício do segundo membro do par.

Embora o faça poucas vezes, mencionarei sucintamente como será abordada a projeção temporal. Considerarei, como faz Fiorin, “que existem na língua dois sistemas temporais: um relacionado diretamente ao momento da enunciação e outro ordenado em função de momentos de referência instalados no enunciado. Assim, temos um sistema enunciativo no primeiro caso e um enuncivo no segundo” (1996, p. 145). Ao momento da enunciação (ME) aplica-se a categoria topológica *concomitância* vs *não-concomitância* (*anterioridade* vs *posterioridade*) para obter três momentos de referência (MR): concomitante, anterior e posterior. O momento dos acontecimentos (MA) vai ser ordenado em relação aos diferentes momentos de referência. A ordenação desses momentos dos acontecimentos (estados e transformações) é feita aplicando-se a categoria topológica *concomitância* vs *não-concomitância* (*anterioridade* vs *posterioridade*) aos momentos de referência. O quadro esquemático que Fiorin apresenta na p. 146 é o seguinte:

Como a questão das debreagens e embreagens pessoais está diretamente ligada à utilização das marcas de pessoa, vou introduzir rapidamente os pronomes pessoais do guarani. Há em guarani um grupo de morfemas que marcam as pessoas do discurso. Martins (1996, p. 25) apresenta o seguinte quadro de morfemas pronominais:

	<i>Ativos Átonos</i>	<i>Inativos</i>	
		<i>Átonos</i>	<i>Tônicos</i>
<i>1^a pess. sing.</i>	a-	xe-	xee
<i>1^a pess. pl. (inclusiva)</i>	ja- (nha)	nhande-	nhande
<i>1^a pess. pl. (exclusiva)</i>	oro- (ro-)	ore-	ore
<i>2^a pess. sing.</i>	ere-	nde- (ne-)	ndee
<i>2^a pess. pl.</i>	pe-	pende- (pene-)	pende
<i>3^a pess. sing. e pl.</i>	o-	‘i- (ø, i-, ‘ij, ij; ‘inh-, inh-, j-, nh-)	

Discutir a classificação proposta por Martins ou os ambientes fonológicos em que ocorrem as variantes só se justificaria se eu fosse tratar dos pronomes propriamente ditos. Como meu objetivo é analisar a projeção pessoal, deixarei essas questões de lado. Se necessário, elas serão mencionadas.

Não constam no quadro *ha’e* (ele/ela) e *ha’e kuéry* (eles/elas; literalmente, conjunto de ele/ela). A ausência deve-se ao fato de não ser unânime a inclusão de *ha’e* entre os pronomes pessoais. Guasch (1948, p. 104), por exemplo, considera *ha’e* e *ha’e kuéry* como pronomes pessoais. Já Dooley (1990, p. 51), embora qualifique *ha’e* como pronome, não o inclui na lista de pronomes pessoais. Entre os guaranis de Ribeirão Silveira, *ha’e* pode ser utilizado como um demonstrativo ou um anafórico, que retoma uma terceira pessoa citada anteriormente no discurso.

Todos esses morfemas pronominais constituem as seguintes pessoas do discurso:

- *a-*, *xee*, *xe-*: quem fala; instalam no enunciado o simulacro do enunciador;
- *ndee*, *nde-(ne)*, *pende*, *pe-*: aquele ou aqueles com quem se fala. É a pessoa ou pessoas a quem o enunciador se dirige, o simulacro do enunciatário;
- *o-*, *i-* (e variantes), *ha'e*, *ha'e kuéry*: substituto pronominal de um grupo nominal, de que tira a referência, actante do enunciado, aquele(s) de quem o enunciador e o enunciatário falam;
- *ja-* (*nha-*), *nhande-*: segundo Guasch (1948, p. 104), são pronomes inclusivos de primeira pessoa do plural e indicam a junção de um “eu” com um “não-eu” (tu/vós e/ou ele(s)/ela(s));
- *oro-(ro-)*, *ore*, *ore-*: segundo Guasch (1948, p. 104), são pronomes exclusivos de primeira pessoa do plural e indicam a junção de um “eu” com um “não-eu” (ele(s)/ela(s), excluindo-se o tu/vós/vocês).

Há algumas questões a destacar.

Em guarani, as marcas de segunda pessoa do plural, *pende* e variantes, não são, como em português ou francês, indicativas de respeito. Só se pode empregá-las ao se dirigir a mais de um ouvinte.

As formas da primeira pessoa exclusiva, *ore* e variantes, segundo Guasch (1948, p. 105), são empregadas para excluir a segunda pessoa (tu/vós/vocês), formando o plural restringido, enquanto *nhande*, *ja* e variantes são utilizadas quando se quer incluir a segunda pessoa. Para diferenciar inclusão/exclusão, Guasch afirma que os pacientes dirão ao médico: *ore rasy* (nós estamos doentes), e não *nhande rasy* (nós estamos doentes). A utilização da forma *ore* teria como objetivo excluir o médico do grupo de doentes. A

exclusão/inclusão, no entanto, não é tão simples assim. Na verdade, essas formas de primeira pessoa do plural vão se opor, explícita ou implicitamente, entre si e às outras pessoas para delimitar partes de uma totalidade ou totalidades distintas; a diferenciação vai ser sempre discursiva.

Nas falas da reunião, há uma série de exemplos que ilustram alguns usos desses pronomes que não se enquadram na descrição de Guasch:

a)

<i>só nhande liderança () agora:: não</i>	<i>só nós as lideranças () agora:: não</i>
<i>adianta nada nhande rive, nhand/</i>	<i>adianta nada somente nós, nhand/</i>
<i>liderança kuéry rive nha/ oreayvu, nós</i>	<i>somente as lideranças nha/ nós falarmos,</i>
<i>faz uma lei e as comunidade não</i>	<i>nós faz uma lei e as comunidade não</i>
<i>respeita, como agora... os cara não</i>	<i>respeita, como agora... os cara não</i>
<i>respeita a lei que fez, né? não adianta</i>	<i>respeita a lei que fez, né? não adianta</i>
<i>nada ore:: liderança kuéry rive oreayvu</i>	<i>nada nós:: somente as lideranças</i>
(p. 29; 580-586)	<i>falarmos</i>

No início, emprega-se *nhande* para se referir aos líderes: “*só **nhande** liderança*” (só nós as lideranças). Estes, no entanto, não são os únicos presentes; por isso, o próprio falante, percebendo a impropriedade, corrige-se e passa a usar a primeira pessoa exclusiva: “***ore**:: liderança kuéry rive **oreayvu***” (nós:: somente as lideranças falarmos). Nesse caso, *ore* delimita o grupo de lideranças, no qual, por oposição a “caras”, se inclui o falante.

b)

<i>Ha'e gui pe:: Silveira py... é:: orekuai...</i>	<i>Então lá:: no Silveira... é:: nós [que]</i>
(p. 33; 667-668)	<i>estamos lá...</i>

Como mencionei anteriormente, existem, na área indígena Ribeirão Silveira, dois núcleos habitados: o de Boracéia e o do Silveira. “*Silveira py é:: orekuai*”⁸¹ é uma referência ao grupo que habita o núcleo do Silveira. A oposição, subentendida nesse caso, é entre “nós que vivemos no Silveira” e “vocês que vivem na Boracéia”.

c)

<i>ore, ore gui (roka'u va'e) jejy rojaya</i>	<i>nós, de nós (que bebemos) nós (que)</i>
<i>(va'e)... roka'uxe...</i>	<i>cortamos palmito... nós que queremos</i>
(p. 74; 293-295)	<i>beber...</i>

A utilização dos pronomes exclusivos de primeira pessoa do plural — “*ore gui (roka'u va'e) jejy rojaya*” — opõe “nós que bebemos” (*roka'u va'e*) e cortamos palmito (*jejy rojaya va'e*) àqueles que “não bebem e não cortam palmito”. Como se pode perceber, a primeira pessoa exclusiva delimita um grupo específico em que o falante se inclui. Passemos a *nhande*:

d)

<i>porque jurua kuéry ko:: uvixa kuéry ko::</i>	<i>porque os juruas os:: caciques [que</i>
<i>o de fora ha'e rami gua nhande rexa pa...</i>	<i>todos conhecem] os:: [todos sabem] o de</i>
(p. 35; 701-703)	<i>fora e que tais nos observam...</i>

Aqui, a oposição é entre *nhande* e *jurua kuéry*. A utilização de *nhande*, nesse caso, marca claramente uma diferenciação étnica. *Nhande*, somos “nós”, que podemos nos dizer guaranis, por oposição a *jurua kuéry* e *uvixa kuéry*, que só podem se dizer *juruas* e “nos observar” — *nhande rexa* (nos observam). Essa mesma “etnicidade” pode ser verificada em outros trechos:

⁸¹ no Silveira é:: nós [que] estamos lá

e)

*nós somos muito:... como:: como:: ko::
 nhandere/ ko:: nhanderetarã kuéry
 amboae rami eỹ ko nhande kuéry... () ko
 nhanderetarã kuéry ko:: índio amboae
 kuéry ma rami eỹ... Fosse:: delegado,
 fosse qualquer:: qualquer uvixa ijayvu
 ha'e kuéry pe... yvyre rive nomaẽoinyi...
 (p. 39; 784-791)*

*nós somos muito:... como:: como:: os::
 [que todos conhecem] nhandere/ nós não
 somos mesmo como os:: [todos sabem]
 nossos outros parentes... () como
 aqueles [que todos conhecem] nossos
 parentes como os:: [que todos
 conhecem] outros índios[s], não somos...
 Fosse:: delegado, fosse qualquer::
 qualquer cacique que falasse com eles...
 eles não ficariam só olhando para a
 terra...*

Nhande vem acompanhando de *etarã* (parente) e é especificado pela palavra *amboae* (outro). Segundo o próprio falante, “***nhandeterã amboae***” (nossos outros parentes) equivale a “índio ***amboae***” (outros índios): “*ko nhanderetarã kuéry ko:: índio amboae kuéry*”.⁸² *Nhande*, nesse exemplo, opõe indivíduos em quem se pode observar “indianidade” àqueles — delegado e caciques *juruas* — que estão marcados pela “jurualidade”.

f)

*kunhãgue mais é:: negócio de jety::
 negócio de ha'e rami gua mesmo, que::
 kunhãgue amongue ocuidave'i, agora
 nhande ma é:: outra coisa, né?...
 plantar:: pakova:: plantar:: ha'e nunga
 poreima nhandotỹ::... avati nhandotỹ,*

*as mulheres mais é:: negócio de batata::
 negócio dessas coisas mesmo, que::
 algumas mulheres cuidam um pouquinho
 mais, agora nós mesmos [os homens] é::
 outra coisa, né?... plantar:: banana::
 plantar:: essas coisas todas nós*

⁸² como aqueles [que todos conhecem] nossos parentes como os:: [que todos conhecem] outros índios[s].

O pronome inclusivo de primeira pessoa, *nhande*, opõe ***nhande*** *ma* (nós mesmos), que plantam *pakova* (banana) e *avati* (milho), a *kunhãgue* (mulheres), que plantam *jety* (batata). De certa forma, poder-se-ia inferir que *nhande* não é somente a indicação da “guaranidade”, mas da “guaranidade masculina”.

A “etnicidade” e a “indianidade” também se fizeram observar durante a pesquisa de campo. Quando um falante qualquer precisava me incluir em seu grupo, empregava sempre *ore*; e quando eu tentava usar *nhande*, mesmo que não houvesse ninguém para excluir, as pessoas me corrigiam: “***ore*** *romba’eapo ta* (nós trabalharemos), e não ***nhande*** *nhamba’eapo ta* (nós trabalharemos)”. *Nhande* e *ore* não são somente indicações de exclusão ou de inclusão do ouvinte, mas também formas que marcam diferentes categorias de pessoas: índios e *juruas*.

Cadogan (1992, p. 124) também percebeu a marca étnica presente no pronome inclusivo de primeira pessoa do plural. Ele diz que *nhande* é o inclusivo que equivale a “nosotros”. Para ilustrar essa significação ele dá os seguintes exemplos:

- *nhande* (1^a pess. pl.) *i va’e* (relativo, que é de) = nosso patrício, um dos nossos;
- *nhande* (1^a pess. pl.) *kue i* (variante de *kuéry*; grupo de) *amboae* (outro) = um que não é do nosso grupo, mas é da mesma raça;
- *nhande* (1^a pess. pl.) *’ỹ* (variante de *eỹ*; negação) *va’e* (relativo, que é de) = estrangeiro, ou seja, um que não é dos nossos.

O segundo e o terceiro exemplos permitem inferir que *nhande* indica “etnicidade” ou, ao menos, “indianidade”. Essa inferência pode ser feita porque *amboae* (outro) ao lado de *nhande* significa alguém que, se não é do mesmo grupo, é da “nossa raça”, e não qualquer

outra pessoa que signifique a negação do que é “nosso”, como é o caso do terceiro exemplo.

Todas essas ocorrências mostram que *ore* não denota somente “eu + não-eu”, excluindo-se o “tu/vós”, mas também uma partição específica dentro de um grupo maior, ou, no caso de uma totalidade em que se incluíam índios e não-índios, a ausência da marca étnica, da “guaranidade” ou da “indianidade”. Já *nhande* demarca um universo étnico que define a categoria de pessoa dentro do *ethos* guarani e/ou indígena. Ser *nhande* significa fazer parte do grupo de pessoas que adquiriram o direito de se dizer guaranis ou se dizer índios. O pronome inclusivo de primeira pessoa do plural não significa somente “eu + não-eu”, mas humanidade guarani e/ou índia. O “outro” só poderá ser incluído no grupo do falante se este reconhecer naquele as mesmas características que estão em si. Na reunião, há somente um caso em que *nhande* é usado para incluir um *jurua*. Na fala de E3:

g)

<i>Ha'e gui ha'e kuéry, ko:: amboae::</i>	<i>E eles, os:: [todos sabem] outros:: os</i>
<i>amboae kuéry, ko jurua kuéry,</i>	<i>outros, os [todos conhecem] juruas,</i>
<i>empresário:: Peralta ja'ea rami gua</i>	<i>empresário:: como Peralta e que tais...</i>
<i>minhã... interesse muito grande</i>	<i>eles têm interesse muito grande... E têm</i>
<i>oguereko... Ha'e gui poder oguereko ()...</i>	<i>poder ()... não vai custar muito:: para</i>
<i>ndaxykuei:: yvy ha'e kuéry ogueraa</i>	<i>eles levarem a terra... porque:: (como há</i>
<i>aguã... porque:: (kue'i minhã)</i>	<i>pouco tempo) nosso cacique... nosso</i>
<i>nhanderuvixa... nhanderuvixa presidente</i>	<i>cacique presidente da República::</i>
<i>da República:: ministro da Justiça::...</i>	<i>ministro da Justiça::... e que tais::</i>
<i>ha'e rami gua:: ofavoreCE JU ()</i>	<i>favoreCERAM NOVAMENTE</i>
<i>empresário ha'e rami gua...</i>	<i>empresário e que tais...</i>

(pp. 36-37; 737-747)

Num reconhecimento “gentil” do poder do presidente e do ministro, E3 os chama de *nhanderuvixa* (nossos caciques). Esse, no entanto, é um caso especialíssimo. Basta contrapor esse exemplo ao *d*, também retirado da fala de E3, e ao *e*, extraído da fala de E4. Em ambos, os falantes usaram *uvixa*, e não *nhanderuvixa*, para se referir ao delegado e demais autoridades *juruas*. A estas não é negada a autoridade, mas não lhes é atribuída a humanidade guarani e/ou índia. Não são, portanto, todas as *juruas* que podem ser considerados *nhanderuvixa*, mesmo que suas decisões influenciem o cotidiano indígena. Os guaranis podem até reconhecer nosso poder, mas não nos reconhecem como verdadeira humanidade.³⁵

Esclarecidas essas questões, vamos aos exemplos. Iniciarei pela análise da fala de E1 e, à medida que os aspectos forem se repetindo, citarei outros falantes (indicar-se-á o número da página e das linhas). No final do capítulo, adicionarei trechos do discurso de E40 em que possam ser verificados os aspectos analisados na fala de E1. Os exemplos não estarão na mesma sequência da transcrição das fitas, e tentarei agrupá-los em tópicos temáticos. Isso não quer dizer, porém, que determinado trecho não contenha elementos que permitissem incluí-lo num tópico diferente.

1. Papéis sociais e história

Grande parte do discurso de E1 e alguns trechos dos de outros falantes são dedicados à explicação das atribuições de cada indivíduo na estrutura social guarani e à recuperação da história do grupo. Como espero mostrar, essas referências aos papéis sociais e a

episódios da história estão diretamente relacionadas à utilização das marcas pessoais — debreagens e embreagens — e podem ter objetivos diversos: elogiar o enunciatário, qualificar indiretamente o enunciador, mostrar modéstia, lembrar sutilmente o enunciatário de suas obrigações, etc.

Exemplo 1

<i>Kova'e ara jajogueroayvu... aguã... ovaẽ</i>	<i>Este dia para... nós conversarmos...</i>
<i>aỹ... xee:: aikõteve, aprecisa () que</i>	<i>chegou agora... eu:: eu preciso, eu</i>
<i>pejapyxaka aguã xeretarã kuéry... xeryvy</i>	<i>preciso () que vocês prestem atenção,</i>
<i>kue::ry, ke'y kue::ry, xerendy kue::ry...</i>	<i>meus parentes... meus irmãos mais</i>
<i>ha'e javi...</i>	<i>novos, mais velhos::, minhas irmãs::...</i>
(p. 2; 5-9)	<i>todos...</i>

O trecho principia com uma debreagem temporal enunciativa, quando nele se instala o agora da enunciação: *kova'e* (este) *ara* (dia); *aỹ* (agora). Nesse tempo estabelecem-se os actantes da enunciação: o enunciador, marcado pelos morfemas pronominais de primeira pessoa do singular *a* (*aikõteve* e *aprecisa*) e *xe* (*xeretarã*, *xeryvy*, *xerendy*); e o enunciatário, assinalado no morfema pronominal de segunda pessoa do plural *pe* (*pejapyxaka*).

A utilização do morfema de segunda pessoa do plural projeta um enunciatário genérico, indistinto, que depois é especificado gradativamente pelos vocativos *xeretarã*, *xeryvy*, *ke'y* e *xerendy*. O primeiro é formado por *xe* (1ª pess. sing) e *etarã* (parente); ao segundo, ao terceiro e ao quarto acrescentam-se os radicais *ryvy* (irmão mais novo), *ke'y* (irmão mais velho) e *rendy* (irmã), que indicam a relação de parentesco.³⁶ Essa

consangüinidade não é individualizada; o pluralizador *kuéry* mantém a ampliação proposta pelo morfema pronominal de primeira pessoa do plural usado inicialmente. E1, no entanto, não está falando somente para seus irmãos, irmãs e parentes, por isso — talvez prevenindo um mal-entendido — fecha a enumeração com *ha'e javi* (todos), retomando a generalização inicial.

A instalação de um enunciatário que se especifica pelos termos de parentesco tem algumas implicações a ser ressaltadas. Os parentes, irmãos e irmãs são os constituintes da “família grande” definida por Ladeira e Azanha como a “unidade social e econômica básica da sociedade Guarani” (1988, p. 25). Nessa “família grande”, os laços com a parentela delimitam direitos e deveres de cada indivíduo, ou seja, o seu papel na organização familiar. Ao explicitar os vínculos de parentesco, o enunciador destaca os papéis sociais e estreita suas relações com o enunciatário, dando credibilidade ainda maior à sua fala. Nesse sentido, a expressão *xereterã kuéry* (meus parentes), que vários falantes — inclusive E1 — utilizam nos cumprimentos iniciais (por exemplo: p. 32, p. 71, p. 72, p. 76 e p. 84), poderia ser considerada uma estratégia que — embora simplificada —, ao revelar os vínculos existentes entre o enunciador e enunciatário, qualifica aquele para falar a seus pares.

Destacar os papéis sociais não é, na fala de E1, uma estratégia localizada nem se restringe aos termos de parentesco.

Exemplo 2

*Eu não vou decidir uma coisa que... vou
atingir a comunidade geral... eu não
vou:: decidir uma coisa que vou*

*Eu não vou decidir uma coisa que... vou
atingir a comunidade geral... eu não
vou:: decidir uma coisa que vou*

prejudicar uma criança... eu não vou
decidir uma coisa petẽ família prejudica
aguã... Eu quero o bem dos povo... eu
quero união dos povo... eu quero que::
aỹ nhande kuéry jajeorganiZA... que
tome o rumo certo... que tome:: o
caminho certo, jajoguereko porã aguã,
nhandekuai porã aguã, porque nós
conse/ tentando conseguir melhoria...
CHEga de sofrimento, chega de kyrĩgue'i
ikaruai... Mas pra isso é preciso de cada
um de nós... fazer (mais) força, fazermos
a nossa parte, cada um avakue orekuai,
tanto como kunhãgue... Eu preciso que
tenha união... é fortalecer a nossa
cultura... tudo nhande reko, tudo tem que
tá organizado, desorganizado ramo,
nhande kuéry tudo fraco japyta...
liderança kuéry iFRaco... nhaneramoĩ
kuéry ifraco... cacique também é
FRaco...

(pp. 6-7; 91-114)

prejudicar uma criança... eu não vou
decidir uma coisa para prejudicar uma
família... Eu quero o bem dos povo... eu
quero união dos povo... eu quero que::
agora nós nos organiZemos... que tome
o rumo certo... que tome:: o caminho
certo, para nos conduzirmos bem, para
vivermos bem, porque nós conse/
tentando conseguir melhoria... CHEga de
sofrimento, chega de criancinhas
passando necessidade... Mas pra isso é
preciso de cada um de nós... fazer (mais)
força, fazermos a nossa parte, cada um
de nós homens, tanto como as mulheres...
Eu preciso que tenha união... é fortalecer
a nossa cultura... tudo nosso modo de
vida, tudo tem que tá organizado, se
estiver desorganizado, nós vamos ficar
tudo fraco... as lideranças são FRAs...
os nhaneramoĩ são fracos... cacique
também é FRaco...

A estratégia de dar destaque aos papéis sociais ganha importância aqui. A começar pela menção ao cacique no final do trecho: “cacique também é fraco”. Formalmente, há uma debragem enunciativa, isto é, usa-se o termo de terceira pessoa para instalar um actante

do enunciado. No entanto, “cacique” significa “eu”, uma vez que E1 é o próprio. A embreagem, ou seja, a utilização da terceira pessoa no lugar da primeira do singular, eleva o enunciador acima da condição de pessoa. Nesse sentido, o emprego da palavra “cacique” é o toque final na estratégia do enunciador. Este é debreado no início: “*eu não vou decidir*” (repetido por três vezes); “***Eu** quero o bem*”. O “eu” não se opõe ao “tu/vós/vocês”, mas ao “ele”: “*uma criança*”, “*peteĩ família*” (uma família), “*os povo*”. Esses três termos também podem ser considerados embreagens, pois são especificações da segunda pessoa do plural, projetada anteriormente. Empregando a terceira pessoa no lugar da segunda, o enunciador eleva o enunciatário acima da relação homem a homem. As decisões e o querer de E1 são destinados não a um indivíduo com nome e sobrenome, mas a partes do grupo que não se permitem pessoalizar: a criança, a família, o povo.

A partir da metade do trecho, as terceiras pessoas se alternam com as marcas de primeira pessoa do plural: “*eu quero que:: aỹ **nhande** kuéry **jajeorganiza***” (eu quero que:: agora nós nos organizamos); “***jajoguereko** porã aguã, **nhandekuai** porã aguã*” (para nos conduzirmos bem, para vivermos bem). A primeira pessoa do plural, apesar de se alternar com a terceira, pode ser considerada como substituição da segunda do plural, *pende*. Falar, no presente, em necessidade de organização pressupõe desorganização anterior. É claro que esta é de responsabilidade do enunciatário, afinal E1 — pelo que se pode inferir de vários trechos de seu discurso (ver, por exemplo, pp. 197-199) — sempre desejou que a aldeia fosse organizada. A primeira pessoa do plural evita, assim, que E1 acoime o enunciatário diretamente pela desordem estabelecida. Se há censura nos enunciados que constrói, o enunciador inclui-se entre os criticados. Além disso, E1 procura dar maior responsabilidade

ao enunciatário, pois das decisões que este tomará depende o futuro melhor de todos os habitantes da aldeia.

Logo em seguida, E1 volta a usar substantivos de terceira pessoa, especificando quais os constituintes do “nós”: *kyrĩgue'i* (*chega de kyrĩgue'i*), *avakue* (*cada um avakue ore kuai*) e *kunhãgue* (*tanto como kunhangue*). Todos esses componentes (crianças, homens e mulheres) são institucionalizados na cultura — “*fortalecer a nossa cultura*” —, nos costumes ancestrais — “*tudo nhande reko*” (tudo nosso modo de vida). O “nosso modo de vida” ganha representação nas lideranças, *nhaneramoĩ e cacique*, que estarão fracos se o “nós” estiver fraco.

É interessante perceber a enumeração final proposta por E1 e a relação de causa/conseqüência estabelecida entre ações e estados. Ele parte da singularidade relativa — “*cada um de nós*”; “*cada um avakue*”; “*tanto como kunhãgue*” —, que precisa ter união para fortalecer a cultura — “*fortalecer nossa cultura... tudo nhande reko*” —, que, se estiver desorganizada — “*desorganizado ramo*” (se desorganizado) —, o “nós” (*nhande kuéry*), as lideranças (*liderança kuéry*) e o cacique (ou seja, eu) estarão enfraquecidos.

A estratégia seguida pelo enunciador condiciona o fortalecimento da cultura e dos costumes à ação dos homens e mulheres; ação que fortalece as instituições e, portanto, a si mesmo como representante do *nhandereko*. E1 procura demonstrar não ser movido pela soberba; não é arrogante a ponto de decidir tudo sozinho. A singularidade inicial do “eu”, mescla-se, no final, às terceiras pessoas, que elevam os homens à condição de categoria social, transformando o querer e as decisões do enunciador em simples manifestações de um dever imposto pela cultura, pela comunidade e pelo cargo que ocupa. Dito de outra

maneira: todas as decisões de E1 não são fruto de sua vontade individual, mas de uma necessidade imposta pelo papel que desempenha na estrutura social.

Exemplo 3

*reunião da comunidade é importante por
quê?... Porque:: uma liderança não
pode... decidir só ha'e anho'i, eu não
posso decidir uma coisa xeaã ma oĩ
rive... eu não posso:: fazer uma coisa
que... só pende ruvixa rami aiko vy rive,
xee a:: avaẽ apy... agora s/ é:: aỹ xee
aipota ha'e rami, eu não quero essas
coisas, que de repente eu vou contra
vocês, contra a vontade:: então eu não
quero essas coisas, eu quero todo mundo
bem... é:: nós vamos brincar todo mundo
(p. 8; 136-148)*

*reunião da comunidade é importante por
quê?... Porque:: uma liderança não
pode... decidir só ele sozinho, eu não
posso decidir uma coisa que está
somente na minha cabeça... eu não
posso:: fazer uma coisa que... só porque
simplesmente estou como cacique de
vocês, eu a:: chego aqui... agora s/ é::
agora eu quero assim, eu não quero
essas coisas, que de repente eu vou
contra vocês, contra a vontade:: então eu
não quero essas coisas, eu quero todo
mundo bem... é:: nós vamos brincar todo
mundo*

No início do trecho, instalam-se os actantes do enunciado: “*reunião da **comunidade** é importante; uma **liderança** não pode*”. A debreagem actancial enunciativa é somente formal, já que comunidade e liderança estão substituindo, respectivamente, a segunda pessoa do plural e a primeira pessoa do singular. As embreagens possibilitam ao enunciador — sem falar de si — evidenciar que sabe o que é interdito àquele que ocupa o cargo de liderança: “*uma **liderança** não pode... decidir só **ha'e anho'i***”.⁸³ Somente após indicar que conhece as

⁸³ uma liderança não pode... decidir só ele sozinho.

atribuições do cargo é que o enunciador se revela: “*eu não posso decidir uma coisa **xeakã** ma oĩ rive*”.⁸⁴ A alternância entre a terceira pessoa e a primeira do singular reforça a estratégia do enunciador: mostrar ao enunciatário que a concordância entre eles só pode ser conseguida se ambos conhecerem suas atribuições; afinal o que se discute não são os desejos individuais, mas os rumos da sociedade guarani. Novamente, El radica seu querer e suas decisões na estrutura social; a condição para que todos subsistam em harmonia — “*nós vamos brincar **todo mundo***” — é o respeito e o conhecimento (que ele demonstra ter) dos papéis de cada um nessa estrutura.

Exemplo 4

*Quan::do... nhanderuvixa rami oiko va'e
ramo... quando a comuniDADE decide
uma coisa... vamos indicar uma pessoa...
ruvixa oĩ aguã... pendu ruvixa rami oĩ
aguã... então essa peSSOA... essa pessoa
que foi escolhido... ele tem que ter uma
cabeça no lugar, ele tem que demonstrar
respeito pela comunidade, tem que mos/
mostrar um exemplo... E tamBÉM,
quando a comunidade escolhe um uviXA,
ele não é porque:: não é:: nhamoĩ rive
uvixa... é que nós temos esperança...
esperança jareko pra ver se chega...*

*Quan::do... quando o que está como
nosso cacique... quando a comuniDADE
decide uma coisa... vamos indicar uma
pessoa... para estar como cacique... para
estar como cacique de vocês... então essa
peSSOA... essa pessoa que foi
escolhido... ele tem que ter uma cabeça
no lugar, ele tem que demonstrar
respeito pela comunidade, tem que mos/
mostrar um exemplo... E tamBÉM,
quando a comunidade escolhe um
caCIque, ele não é porque:: não é::
somente para pormos como cacique... é*

⁸⁴ eu não posso decidir uma coisa que está somente na minha cabeça.

*alguma coisa... de ha'evevea py jaa
aguã... Então a gente VÊ... penDE
peconFIA ramo, que uvixa oĩ... Se
napeconFIAI ramo, NUNca... é::
chegará este ponto... Eu nunca estaria
aqui aỹ, nesses dias, xeayvu aguã, se
vocês não confiassem... Então isso eu
tenho que reconhecer...*

(p. 10; 174-194)

*que nós temos esperança... esperança
nós temos pra ver se chega... alguma
coisa de... para irmos a um lugar
melhor... Então a gente VÊ... quando
voCÊS conFIAM, que [alguém] está
como cacique... Se vocês não
conFIAssem, NUNca... é:: chegará este
ponto... Eu nunca estaria aqui agora,
nesses dias, para falar, se vocês não
confiassem... Então isso eu tenho que
reconhecer...*

A terceira do singular (*quando a comunidade decide*) e a primeira do plural (*vamos indicar uma pessoa*) substituem a segunda pessoa do plural; a terceira do singular (*uvixa*) ocupa o lugar da primeira pessoa do singular. Essas embreagens transformam a escolha da liderança na escolha da pessoa que “tem a cabeça no lugar” e “demonstra respeito pela comunidade”, em quem o “nós deposita suas esperanças”. É curioso que, no final, E1 se revela — “*Eu nunca estaria aqui*” — sem que tenha se caracterizado positivamente. Toda a qualificação foi transferida para a terceira pessoa (*o uvixa, a liderança*), que também foi escolhida por uma terceira pessoa (*a comunidade*). O efeito é de modéstia, uma vez que as aptidões de E1 não são imputadas por ele próprio, mas pela comunidade ao *uvixa*, papel social que, por acaso, E1 exerce no momento. Com o recurso, o enunciador também lembra sutilmente aos enunciatários que, se exerce o cargo de cacique, estes reconheceram, em alguma medida, as qualidades daquele.

Exemplo 5

quem era o cacique aqui?... primeira vez?... Há 15 anos atrás quem era o cacique? Todo mundo sabe... Ele se cansou... ele se cansou pra falar pras famílias... pros paren::tes, ele:: se cansou... Então CAda nhande kuéry, a gente cansa... a gente somos humanos, e'ia rami jurua kuéry, “nhande uma pessoa...” Então, a gente sente aquele cansaço... nhandekane'o... por exemplo ka'aguy re jaa vy jejy nhamboi... cê vai descansado oo gui, mas cê volta ka'arukue cansado... Então... a/ apy reunião py ma nhaprende agũa, quando:: cacique kuéry faz reunião, ele fala to::das coisinhas pra entender, pra:: nhamoĩ agũa nhaneakã py o que que se passa...

(p. 12; 222-239)

quem era o cacique aqui?... primeira vez?... Há 15 anos atrás quem era o cacique? Todo mundo sabe... Ele se cansou... ele se cansou pra falar pras famílias... pros paren::tes, ele:: se cansou... Então CAda um de nós, a gente cansa... a gente somos humanos, como dizem os juruas, “nós somos uma pessoa...” Então, a gente sente aquele cansaço... nós ficamos cansados... por exemplo quando vamos tirar palmito na mata... cê vai descansado de casa, mas cê volta à tarde cansado... Então... a/ aqui na reunião é para aprendermos, quando:: os caciques faz[em] reunião, ele fala to::das coisinhas pra entender, pra:: colocarmos nas nossas cabeças o que que se passa...

No início do trecho, o enunciador se dirige ao enunciatário para perguntar a respeito do cacique “de quinze anos atrás”, E40. Este “se cansou” como “CAda **nhande** kuéry, a gente cansa”. Usando a primeira pessoa do plural, *nhande*, para substituir a primeira do singular, o enunciador se qualifica indiretamente e inclui o enunciatário. É importante

ressaltar que se emprega *nhande* e não *ore*. Se se utilizasse o pronome exclusivo, o enunciatário teria sido afastado e não incorporado, pois *ore* seria uma referência explícita às lideranças atuais e não à totalidade dos participantes da reunião. Por isso, usar *nhande* é uma tentativa de identificar o enunciatário com as dificuldades das lideranças. Essa identificação fica bem clara quando, no final, o enunciador utiliza a segunda pessoa do singular: “*cê vai descansado (...) mas cê volta cansado*”. O emprego de “cê” no lugar de *pende* individualiza as atribuições da coletividade e dos papéis sociais. O cansaço dos caciques, de E40 e, por extensão, de E1 é o mesmo atribuído ao “tu”. É bem vedade que “cê” não é utilizado para se dirigir a um enunciatário específico. Ao empregá-lo, porém, E1 procura aproximar as conseqüências advindas do exercício do cargo de lideranças às resultantes das atividades cotidianas dos componentes do grupo. O cacique, embora tenha qualidades que algumas pessoas não têm, possui os mesmos defeitos de cada um dos guaranis. Nesse sentido, é importante também observar a causa da fadiga: “*a gente cansa... a gente somos humanos*”. A qualidade de humano leva os indivíduos a perder as forças e é o elemento que une o enunciador ao enunciatário.

No final do trecho, E1 volta a falar das atribuições dos caciques: “*quando:: cacique kuéry faz reunião, ele fala to::das coisinhas pra entender, pra:: **nhamoĩ** aguã **nhaneakã** py o que que se passa*”.⁸⁵ Usando terceira pessoa (cacique) no lugar da primeira do singular, E1 evita qualificar a si mesmo e, novamente, mostra que são os papéis sociais que regem o seu dizer e o seu fazer. Além disso, o enunciador não se dirige diretamente ao enunciatário. Usando a primeira pessoa do plural — “***nhamoĩ** aguã **nhaneakã** py*” (para colocarmos nas nossas cabeças) — no lugar da segunda do plural, demonstra modéstia para incluir-se na

“ignorância” atribuída ao enunciatário. Não é o enunciador que deve modalizar o enunciatário com o saber, mas os “caciques” — a terceira pessoa — é que devem atribuí-lo ao “nós”.

Exemplo 6

só que naquele tempo eu também... eu não pensava em nada, eu era:: aiko rive, não pre/ preocupava com nada... ah:: eu... avende jejy, essas coisas... tava assim... Aí depois que xeramoĩ reve aiko:: acompanha:: tal aí depois que:: xeaã re amoĩ moĩ ve:: aí foi:: apensa porãve'i:: merami:: aikovy... então hoje eu vejo que mudou muita coisa... E dePOIS tyvy E5 ju ou ramo ma, ha'e jevy vice-cacique opyta... Então eu, eu lembro essas coisa tudo, o que aconteceu... então às vezes é importante nhanemaendu'a ha'e nunga re... pra que pendu kuéry voi pepensa aguã..
(p. 13; 243-257).

só que naquele tempo eu também... eu não pensava em nada, eu era:: simplesmente vivia, não pre/ preocupava com nada... ah:: eu... eu vendia palmito, essas coisas... tava assim... Aí depois que eu fui vivendo:: com xeramoĩ [E40], acompanha:: tal aí depois que:: fui colocando mais:: na minha cabeça, aí foi:: fui pensando melhor:: parece::... então hoje eu vejo que mudou muita coisa... E dePOIS o seu irmão [de E40] mais novo E5 quando veio novamente, ele ficou novamente como vice-cacique... Então eu, eu lembro essas coisa tudo, o que aconteceu... então às vezes é importante que nós lembremos esses acontecimentos... pra que vocês também pensem...

⁸⁵ quando:: os caciques faz[em] reunião, ele fala to::das coisinhas pra entender, pra:: colocarmos nas nossas cabeças o que que se passa.

Por meio de uma debreagem enunciativa, instala-se o enunciador, que é caracterizado, até certo ponto, negativamente: “*eu não pensava em nada*”; “*não preocupava com nada*”. A ignorância e a atitude despreocupada de E1 é, porém, temporária. No passado, ele conviveu com os responsáveis pelas tradições do grupo: “*xeramõĩ reve aiko:: acompanha::*”.⁸⁶ A convivência qualificou-o para o exercício da liderança atual: “*xeakã re amoĩ moĩ ve:: aí foi:: apensa porãve’i:: merami:: aikovy... então hoje eu vejo que mudou muita coisa*”.⁸⁷ E1 tenta demonstrar que ele próprio passou pelo processo de ensino e aprendizagem a que se referiu no trecho anterior. Além disso, procura ancorar também seu discurso na história: “*E dePOIS tyvy E5 ju ou ramo ma, ha’e jevy vice-cacique opyta*”.⁸⁸ Como já havia feito nos exemplos anteriores, E1 mostra-se participante ativo das atividades e, portanto, da história do grupo. História que deve ser lembrada: “*então às vezes é importante nhanemaendu’a ha’e nunga re... pra que pende kuéry voi pepensa aguã*”.⁸⁹ E1, apesar de afirmar que se lembra dos acontecimentos passados — “*eu lembro essas coisas tudo*” —, atribui importância à lembrança coletiva: “*é importante nhanemaendu’a*” (é importante lembrarmos). A primeira pessoa do plural ocupa o lugar da primeira pessoa do singular, inserindo definitivamente o enunciador no seio da coletividade para a qual se dirige. O saber conquistado no passado, que permite a E1 ser reconhecido como liderança no presente, decorre da constatação dos princípios que regem a sociedade guarani e de uma lembrança coletiva da qual ele também participa.

⁸⁶ eu fui vivendo:: com xeramõĩ [E40], acompanha::

⁸⁷ fui colocando mais:: na minha cabeça, aí foi:: fui pensando melhor:: parece::... então hoje eu vejo que mudou muita coisa.

⁸⁸ E dePOIS o seu irmão [de E40] mais novo E5 quando veio novamente, ele ficou novamente como vice-cacique.

⁸⁹ então às vezes é importante que nós lembremos esses acontecimentos... pra que vocês também pensem.

Exemplo 7

*Então... se nhaneramoĩ noĩ ha'e jave
força ndojapoi, va'e rire ma essa reserva
não existia... Então é preCIso que aỹ...
todo mundo colabora... é preciso que
nós... seja organizado... Pra... pra
conquistar esse espaço foi muito...
trabalho... E5, liderança, outra liderança
que ikuai, lutou... é:: oaxa muito karuai...
quanta via::gem... Brasí::lia... São
Pau::lo... tanta viagem, com chuva, sol,
sem dinheiro, passando fome...
defendendo o direito do povo... É preciso
que amongue autoridade kuéry
nhandedefende... Ha'e eỹ ramo, yvy
dipoi, nanhaganhai... nanhaganhai va'e
rire... noganhai apy questão va'e rire,
ninguém tinha direito de morar aqui...
Então é preciso que nhande kuéry
nhaentende essas coisas... Aldeia
noĩrivei... oĩ por causa de liderança...
que conseguiu, conquistou...
(pp. 14-15; 270-290)*

*Então... se os nhaneramoĩ não existissem
e não fizessem força naquele tempo, essa
reserva não existia... Então é preCIso
que agora... todo mundo colabora... é
preciso que nós... seja organizado...
Pra... pra conquistar esse espaço foi
muito... trabalho... E5, liderança, outra
liderança que estava [aqui], lutou... é::
passaram muita necessidade... quanta
via::gem... Brasí::lia... São Pau::lo...
tanta viagem, com chuva, sol, sem
dinheiro, passando fome... defendendo o
direito do povo... É preciso que algumas
autoridades nos defendam... Caso
contrário, não haveria terra, não
haveríamos ganhado... não haveríamos
ganhado e depois... se eles não tivessem
ganhando aqui a questão, ninguém tinha
direito de morar aqui... Então é preciso
que nós todos nós entendamos essas
coisas... Aldeia não está aqui por acaso...
está aqui por causa de liderança... que
conseguiu, conquistou...*

Em todo o trecho fala-se das lideranças que se esforçaram para conseguir a terra. As marcas de primeira pessoa do plural — “*nhandedefende*”; “*nós seja organizado*”, “*nhande kuéry nhaentende*” — podem ser consideradas como substituições da segunda do plural. Usando a primeira pessoa do plural, o enunciador, modestamente, se insere nos beneficiados das ações dos antigos líderes e lembra, sutilmente, aos enunciatários que a liderança do presente não é senão mais uma que, como as anteriores, precisa ser respeitada e atendida. Além disso, a primeira pessoa do plural também atribui ao enunciador a mesma ignorância que se mostra no enunciatário. Explico melhor: no final do trecho, E1 diz “*Então é preciso que nhande kuéry nhaentende essas coisas*”.⁹⁰ A necessidade de se compreender o porquê da existência da aldeia pressupõe ignorância dos fatos. No entanto, o enunciador não se refere ao enunciatário. Usando a primeira pessoa do plural no lugar da segunda pessoa, E1 insere-se entre os que são ignorantes e que precisam ser lembrados para entender.

O tempo se organiza em função de duas referências: o presente da enunciação e um passado enuncivo. Aquele está assinalado no advérbio *aỹ* — “*é preCiso que aỹ*” (é preciso que agora) — e no presente dos verbos. Este está indicado na expressão *ha’e jave* (naquele tempo), que instala no enunciado um marco temporal pretérito em torno do qual se organizam ações e estados: *nhaneramoĩ noĩ* (não-existência das lideranças político-religiosas, os *nhaneramoĩ*), *força ndojapoi* (não fazer força), etc. Tanto a existência das lideranças político-religiosas quanto as suas ações são concomitantes a esse marco temporal inscrito no enunciado. A expressão *va’e rire* — “*va’e rire ma essa reserva não existia*”; “*va’e rire, ninguém tinha direito de morar aqui*” — é uma referência ao futuro que se

⁹⁰ Então é preciso que nós todos nós entendamos essas coisas.

permitiu existir a partir desses acontecimentos. Embora a expressão *ha 'e jave* não se repita nos períodos seguintes, a relação de causa e consequência estabelecida entre as ações e estados permite considerá-la como marco temporal em torno do qual se organizam todos os atos das lideranças passadas:

- *conquistar esse espaço foi difícil;*
- *E5, liderança, outra liderança que ikuai, lutou;*
- *oaxa muito karuai* (passaram muita necessidade);
- *quanta viagem, com chuva, sol, sem dinheiro, passando fome;*
- *defendendo o direito do povo;*
- *noganhai apy questão* (não tivessem ganhado);
- *conseguiu, conquistou* [a aldeia].

São essas atitudes dos líderes que explicam as seguintes ações e estados:

- *essa reserva não existia;*
- *ninguém tinha direito de morar aqui;*
- [aldeia] *oĩ por causa de liderança;*

e justificam as solicitações feitas pelo enunciador no presente enunciativo:

- *é preciso que aỹ... todo mundo colabora;*
- *é preciso que nós... seja organizado;*
- *é preciso que amongue autoridade kuéry nhandedefende* (algumas autoridades nos defendam);
- *é preciso que nhande kuéry nhaentende* (nós entendamos).

Inserindo essas referências temporais no esquema proposto anteriormente, teríamos:

Embora não se possa visualizar no esquema, a posterioridade do sistema enuncivo confunde-se com o presente. É o que se pode concluir da referência ao espaço da enunciação: “*essa reserva não existia e ninguém tinha direito de morar aqui*”. Poder-se-ia considerar essas referências espaciais como uma embreagem heterocategórica,³⁷ ou seja, todo o tempo passado é presentificado com a menção ao espaço presente. Essa interpretação também está de acordo com a relação de causa e efeito estabelecida entre as ações do passado e a existência do presente. A presentificação das ações das antigas lideranças, de certa forma, dá mais credibilidade às solicitações de E1. Se a atitude daquelas explicam e atuam no presente, o dizer deste — hoje — pode ser considerado algo que dá continuidade às tradições.³⁸

Exemplo 8

*eu sempre aendu... “Eu preciso que ku/
kunumingue pendekuai va’e pendu,
pejapyxaka... amongue nhandervixa
kuéry ijayvu rã”, por quê? porque ha’e
kuéry oipota nhandevýpe ha’evevea
rami... Eles não tá contra nós, não tá
contra comunidade... eles quer sempre o
melhor pra comunidade... Então eu
também sou assim...*

(p. 15; 291-300)

*eu sempre eu escutei... “Eu preciso que
ku/ vocês, que são jovens, ouçam,
prestem atenção... no que algumas de
nossas lideranças vão falar”, por quê?
porque eles querem para nós o que é
melhor... Eles não tá contra nós, não tá
contra comunidade... eles quer sempre o
melhor pra comunidade... Então, eu
também sou assim...*

Afirmar que as lideranças “*não tá contra nós, não tá contra a comunidade*” é uma maneira interessante de o enunciador legitimar a sua própria autoridade. Hoje, como liderança, E1 também é obrigado a tomar decisões que, embora não pareçam, podem beneficiar a comunidade. Ele, no entanto, não fala de si, mas repete o que outros disseram: “*eu sempre aendu... ‘Eu preciso que ku/ kunumingue pendekuai va’e pendu, pejapyxaka... amongue nhandervixa kuéry ijayvu rã’*”.⁹¹ O poder de E1 não emana somente de si e do enunciatário, mas também do saber que adquiriu com a convivência e com a audição atenta do dizer dos líderes. A qualificação do enunciador se faz indiretamente. A primeira pessoa é substituída pela terceira — as lideranças — a quem o enunciador elogia, de quem retoma as ações que resultaram em benefício para a comunidade e em cuja boca coloca os mesmos dizeres que hoje repete. No final, E1 se revela — “*então eu também sou assim*” — sem que

⁹¹ eu sempre eu escutei... ‘Eu preciso que ku/ vocês, que são jovens, ouçam, prestem atenção... no que algumas de nossas lideranças vão falar’.

tenha dirigido um só elogio a si próprio. O efeito é de modéstia, uma vez que o enunciador demonstra reconhecer nos outros o que ele é; procura evidenciar que se insere numa tradição histórica: a de líderes anteriores que buscaram apoio e participação de todos os constituintes da comunidade.

Exemplo 9

<i>eu sou uma pessoa... uma pessoa que::</i>	<i>eu sou uma pessoa... uma pessoa que::</i>
<i>me controlo... eu tenho::... atenta</i>	<i>me controlo... eu tenho::... eu me esforço</i>
<i>anhecontola aguã... e às vezes... e às</i>	<i>para me controlar... e às vezes... e às</i>
<i>vezes também nhaneakã my ovaẽ,</i>	<i>vezes também chega na nossa cabeça,</i>
<i>nhandeayvu atã aguã, nhandeayvu atã ae</i>	<i>para falarmos duro, ainda que:: falemos</i>
<i>va'e ri:: nhande vai vai eỹ, ore vai vai eỹ</i>	<i>duro mesmo, nós não estamos irados,</i>
<i>gui ve...</i>	<i>não é de nossa [das lideranças] ira...</i>

(p. 16; 325-332)

No início do trecho, o enunciador se qualifica positivamente: “**eu** sou uma pessoa... uma pessoa que:: **me** controlo”. A qualificação positiva não é — como incorretamente se poderia inferir — decorrência de características individuais, mas de uma ligação com a tradição. É o que se deduz do que E1 afirma em seguida a respeito do “falar duro”. As marcas de primeira pessoa do plural — “**nhane** akã my” (em nossa cabeça); “**nhandeayvu** atã aguã” (para falarmos duro); “**nhande** vai vai eỹ” (nós não estamos irados) — que substituem a primeira do singular mostram que o dizer do enunciador — às vezes duro — é de todos os que ocupam cargos de liderança. Há uma questão a ser destacada: *nhande* alarga o universo de ocorrência do “falar duro”, uma vez que é indicação de todos os que podem ser considerados guaranis. *Ore*, usado no final — “**ore** vai vai eỹ” (não é de nossa

ira) — nesse sentido, é um caso particular do “falar duro” de todos. Talvez se pudesse interpretar a substituição de *nhande* por *ore* como correção. Entendo, porém, que essa embreagem faz parte de uma estratégia muito bem elaborada. Primeiro o enunciador afirma que procura controlar — “*atenta anhecontrola aguã*” (eu me esforço para me controlar), em seguida atribui o “falar duro” a toda a comunidade e, no final, especifica as lideranças, mostrando que os caciques, e por extensão o enunciador, não são diferentes do restante da população guarani. E, se o “falar duro” pertence a todos, a busca do controle não é, também, somente qualidade do enunciador.

Destaque para papéis sociais e referências a episódios da história do grupo — não tão ostensivamente como na fala de E1 — podem ser encontrados nos discursos de outros participantes da reunião.

E3 (pp. 34-35; 693-699) procura ancorar o seu discurso na história do grupo ao mencionar sua viagem a Brasília com a finalidade de verificar a quantas andava o processo de demarcação da área. Na p. 36 (730-734), dirige-se diretamente aos caciques — “*pende uvixa kuéry*” (vocês caciques) — para lembrar-lhes suas atribuições: pressionar os caciques *juruas*. Embora saiba que isso é incumbência das lideranças, E3 não se priva de trabalho, uma vez que usa a primeira pessoa inclusiva no lugar da primeira do singular — “*tem que jajapo pressão*” (temos que fazer pressão) — para incluir-se entre os que devem batalhar para conseguir auxílio.

E4 (p. 45; 917-933), usa a terceira pessoa (compadre) no lugar da segunda do plural para lembrar indiretamente aos presentes as obrigações impostas pelos deuses: “*nhanemombarete aguã*” (para nos fazerem fortes). É de notar que E4 usa a primeira pessoa inclusiva no lugar da primeira do singular. Além disso, ao mencionar os deuses, o enunciador busca na tradição mítico-religiosa elementos que justifiquem seu discurso. Não

por acaso, sua fala foi a única que os presentes aclamaram com a expressão *ha'eve'i*, que, como explico nas notas da fita 1, equivale — os próprios guaranis a traduzem assim — a “amém” e é empregada durante os *porais* para aclamar os discursos do pajé.

E7 (pp. 64-65; 72-90) também destaca os papéis sociais de homens (*nhande ma*) e mulheres (*kunhãgue*). Enquanto aqueles devem plantar *pakova* (banana) e *avati* (milho), estas são responsáveis pelo plantio *mandio* (mandioca), *jety* (batata). Nesse trecho há também uma crítica indireta à inatividade dos enunciatários. E7, no entanto, utiliza as mesmas estratégias de outros falantes: com *kunhãgue*, dirige a censura a uma terceira pessoa; empregando a primeira pessoa do plural inclusiva — *nhande* —, inclui-se entre os criticados.

Toda a fala de E29 (pp. 105-106; 921-945) também não deixa de dar destaque aos papéis sociais. Embora fale de si própria, lista uma série de atividades agrícolas que são atribuições das mulheres. Não por acaso, E40 vai retomar a sua fala como exemplo de conduta.

Embora não sejam muitos, esses exemplos são suficientes para mostrar que as características apontadas na fala de E1 constituem uma tradição discursiva guarani.

2. Suavização das críticas

Como já se pôde observar no tópico anterior, os enunciadores guaranis possuem uma série de estratégias para suavizar as críticas que fazem aos enunciatários e para se autoqualificar demonstrando modéstia. A seguir, procuro analisar mais alguns exemplos em que esses recursos são utilizados.

Exemplo 10

*Ha'e gui... aỹ xee apensa... ajapyxaka
aikovy... É:: xeramõi E40 oo mokoĩ
ka'aru re ojapyxaka... oporandu... xee
arovy'a... ha'e gui ojeoi va'e kue,
arovy'a pavẽ'i... (ha'e) oo eỹ va'e kue'i
ramo, ha'e rami, ha'eve... Então ha'e
va'e... ha'e va'e xee arovy'a vaipa ha'e
gui... arovy'a avi aỹ peju pavẽ...
pejapyxaka aguã, jajapyxaka aguã...
mba'esa pa nhandekuai:: ta?
(p. 2; 9-18)*

*E... agora eu penso... fico prestando
atenção... É:: xeramoi E40 foi por duas
noites orar com devoção... rogar [a
Deus]... eu estou contente... por todos os
que foram, eu estou contente... [por]
(aqueles) que não foram, da mesma
maneira, tudo bem... Então por isso...
por isso eu estou muito contente e...
estou também contente agora porque
você vieram todos... para prestar
atenção, para prestarmos atenção...
como é que nós viveremos::?*

O nome, *E40*, acompanhado de *xeramõi*, o indefinido *pavẽ'i*, o demonstrativo *ha'e* (aqueles) e as marcas de terceira pessoa (*ojeoi*, *oo*) instalam no texto os actantes do enunciado. Já as marcas pronominais de primeira pessoa do singular (*xee arovy'a*) e de segunda pessoa do plural (*pejapyxaka*) estabelecem o enunciador e o enunciatário.

Diferentemente do exemplo 1, fazer acompanhar o nome de *E40* do qualificativo *xeramõi* não é uma forma de explicitar os laços de parentesco. *Xeramõi* é usado tanto para se referir a um antepassado (avô) como para designar um líder religioso, que, em geral, é quem preside a cerimônia de nomeação, o *nhemongarai*. Como, sabidamente, *E40*, liderança religiosa mais importante da aldeia, não é avô de *E1*, a referência pode ser

considerada, na verdade, uma deferência. O nome acompanhado do qualificativo religioso aproxima o enunciador do grupo em cujo seio a autoridade de E40 é reconhecida.

O indefinido *pavẽ'i* e o demonstrativo *ha'e* significam “vocês”: os que foram (*ojeoi*) e os que não foram (*oo eỹ*). É possível perceber a substituição se lembrarmos que posteriormente se projeta um *vocês* — “*arovy'a avi aỹ peju pavẽ*” (estou também contente agora porque vocês vieram todos) — a quem o enunciador se dirige. Ora, os participantes e não-participantes das orações são os mesmos que formam a totalidade que está, agora, na reunião e é responsável pela alegria do enunciador. Há, portanto, a substituição da segunda pessoa do plural pela terceira, ou seja, uma embreagem que neutraliza a oposição categórica *pende/ha'e* em benefício do segundo membro do par. Essa substituição permite que a crítica ao enunciatário — nesse caso aos que não foram — seja suavizada, uma vez que o enunciador não se dirige diretamente a ele, mas a uma terceira pessoa projetada num tempo distante da enunciação.

As duas marcas de primeira pessoa do plural — “*pejapyxaka aguã, jajapyxaka aguã... mba'esa pa nhandekuai:: ta?*”⁹² —, como fica claro na seqüência do texto, incluem os enunciatários no universo do enunciador. Nesse sentido, elas poderiam ser consideradas substituições da segunda pessoa do plural. O enunciador demonstraria modéstia, dividindo responsabilidades com o enunciatário, pois dá a este parte do poder para determinar o destino de ambos.

⁹² para prestar atenção, para prestarmos atenção... como é que nós viveremos::?

O tempo se organiza em função de duas referências: o agora enunciativo — indicado pelo advérbio *aỹ* (agora) — e um marco temporal pretérito — *mokoĩ ka'aru re* (por duas noites), que também delimita o período de ocorrência de *oporandu* e *opyxaka*. Ao primeiro relacionam-se as ações e o estado do enunciador (*apensa*, *arovy'a*, *ajapyxaka*) e do enunciatário (*pejapyxaka*) e o futuro (não-concomitante ao agora enunciativo), assinalado no morfema *ta* de *nhandekuai ta* (viveremos). Ao segundo estão relacionadas as ações dos actantes do enunciado:

- *pavẽ'i* e *ha'e*: *oo eỹ* (não foram) e *ojeoi* (foram);
- **E40**: *oporandu* (rogar a Deus) e *ojapyxaka* (orar com devoção).

Esquemmatizando, teríamos:

As ações relacionadas a *aỹ* (*ajapyxaka*, *arovy'a*, *apensa* e *pexapyxaka*) são concomitantes ao agora da enunciação. Já as relacionadas a *ta* (*nhandekuai*) são posteriores

ao agora enunciativo. *Oporandu*, *ojapyxaka*, *oo eỹ* e *ojeoi* são ações concomitantes ao marco temporal pretérito e fazem parte do sistema enuncivo. Esse momento pretérito, que pertence à história, atua sobre o presente da enunciação, como causa da alegria do falante:

“É:: *xeramoĩ* E40 *oo mokoĩ ka'aru re ojapyxaka... oporandu... xee arovy'a*”.⁹³

Oporandu e *ojapyxaka* são, até certo ponto, ações que explicam ou permitem o estado de E1 no presente da enunciação. Não por acaso, a duratividade do passado está também marcada no presente: “*ajapyxaka aikovy*” (fico prestando atenção).

Segundo Dooley (1990), *-ikovy* é um “verbo serial independente” e pode indicar “ação que dura um tempo mais ou menos extenso” ou “ação ou estado habitual”. No texto, a função de *ikovy* é indicar duratividade, já que *japyxaka* não pode ser tomado como estado habitual. Explico: *Ja* (1ª pess. pl.) *pyxa* (ouvidos) *ka* (desimpedir) pode-se traduzir como “vamos desimpedir os ouvidos”. Essa expressão, no contexto religioso, claramente assinalado no exemplo, significa “orar com devoção”, segundo Cadogan (1992), e “implorar a Deus”, segundo Dooley (1990). Nos *porais* de que participei, *japyxaka* foi usado para indicar que alguém, depois de fumar cachimbo, sentava-se quieto no banco ouvindo os cantos e refletindo. *Ojapyxaka va'e* — *O* (3ª pess. sing. ou pl.) *japyxaka* (orando com devoção) *va'e* (que) = “aquele que está orando com devoção” — é uma expressão que os guaranis usam para nomear alguém que assume essa postura reflexiva. A atitude do *ojapyxaka va'e* sempre me pareceu ir além do simples escutar e orar. Não seria absurdo entendê-la como uma atitude sinérgica, como uma associação de ação, postura corporal e atuação de vários sentidos, que tem a função de pôr o indivíduo em contato com a esfera divina. Nas reuniões, embora o momento seja de menor sobriedade, a atitude dos

⁹³ É:: *xeramoĩ* E40 foi por duas noites orar com devoção... rogar [a Deus]... eu estou contente.

guaranis é semelhante à assumida nos *porais*. Eles sentam, muitas vezes depois de fumar, e, com a cabeça apoiada nas mãos ou nos joelhos, ficam quietos, refletindo. Essa quietude reflexiva não pode ser permanente, nem é, obviamente, o estado de E1 ao proferir seu discurso. No entanto, a relação de causa e efeito estabelecida entre as ações de E40 e o estado de E1 permite inferir que as orações feitas durante as duas noites têm seu eco ouvido no presente, ou seja, o contato com a esfera divina se mantém durante a reunião, e E1, ao falar para a sua platéia, está tomado pela mesma religiosidade de outrora. A utilização do “verbo serial independente” (*ajapyxaka aikovy*) permite que o estado de *japyxaka* (se é que posso chamá-lo assim), resultante das orações passadas, se estenda também aos enunciatários, *pejapyxaka*, que junto com o enunciador formam o nós, *jajapyka*, que vai decidir o “nosso futuro”: *nhandekuai*. A estratégia estreita os limites entre enunciador e enunciatário, que, unidos pela religiosidade, vão deliberar a respeito dos destinos do grupo.

Exemplo 11

*xee ndai/ ndaipotai:: é:: amboae gui rive
pendu ou:: amboae gui ijayvua gui rive
pendu, então... é:: xee apensa ramo que
TEM que nhaendu pavẽ nhandeapya py,
nhaendu pavẽ o que foi decidido
reunião... é:: ha'e ramo ma jaikuaa pavẽ,
não fica:: tape rupi rive jaikuaa, “ha'e
va'e () odecidi ha'e rami raka'e:: ah,*

*eu ndai/ não quero:: é:: que vocês
escutem somente de outros ou:: ouçam
somente da fala dos outros, então... é::
porque eu penso que TEM[mos] todos
que ouvir com os nossos ouvidos, todos
temos que ouvir o que foi decidido [na]
reunião... é:: então todos nós ficamos
sabendo, não fica::[mos] somente
sabendo pela estrada, “isso () decidiram*

xee ndaikuaai...” por exemplo, (tem)

E33... E33 oconvoca (karamboae)

reunião geral apy... então pouco ou,

pouco:: pavẽ te’i nhandekuai, ha’e gui

ã ma nhandekuai pavẽ, então vou...

xeayvu todas coisa importan::te

(p. 3; 24-37)

assim... ah, eu não sei...” por exemplo,

(tem) E33... E33 convocava reunião

geral aqui... então pouco vinha, pouco::

de nós que estamos [aqui], e agora

estamos todos juntos, então vou... eu falo

todas coisa importan::te

Inicialmente são instalados os actantes da enunciação: o enunciador — “*xee ndai/ndaipotai::*” (eu ndai/ não quero::) — e o enunciatário — “*pendu*” (vocês escutem); os actantes do enunciado: “*amboae gui rive*” (somente de outros). Logo em seguida, projeta-se um tempo anterior ao momento da enunciação: “[quando] *foi decidido*”; tempo que é reafirmado pela expressão *karamboae* (no passado). Nesse tempo é instalado formalmente outro actante do enunciado: “*pavẽ te’i nhandekuai*” — uma parte (*te’i*) de todos (*pavẽ*) nós (*nhande*) que estamos aqui (*kuai*). A projecção da terceira pessoa é somente formal, pois o pronome inclusivo — *nhandekuai* — autoriza concluir que a terceira pessoa está substituindo a segunda do plural. Nesse sentido, tem-se de considerar também as marcas de primeira pessoa do plural espalhadas pelo trecho — “*nhaendu pavẽ nhandeapyya py*” (todos que ouvir com nossos ouvidos), “*jaikuaa*” (ficamos sabendo) “*nhandekuai*” (nós que estamos) — como substituições da segunda pessoa do plural, ou seja, como neutralizações da oposição categórica *pende/nhande* em benefício do último termo. A embreagem é uma solução integradora, pois, nesse caso, diminui a intensidade das críticas, incluindo o enunciador no grupo criticado: aqueles que não participam da reunião, ouvem o relato dos outros e, por isso, são obrigados a afirmar “*ha’e va’e () odecidi ha’e rami raka’e:: ah, xee*

ndaikuaai”⁹⁴ Essa debreagem de segundo grau também identifica o enunciador com os sujeitos que reprova, afinal é o próprio E1 quem repete o discurso dos que alegam desconhecimento das decisões tomadas durante as reuniões.

Exemplo 12

<i>eu quero:: DIzer também, jurua rupi</i>	<i>eu quero:: DIzer também, eu falo mais</i>
<i>guive guive xeayvu porque::</i>	<i>em jurua porque:: se nós que estamos</i>
<i>nhaendukuaa va'e pavẽ nhandekuai</i>	<i>[aqui] todos nós entendermos... não</i>
<i>ramo... qualquer problema jipoi...</i>	<i>haverá qualquer problema...</i>

(p. 4; 39-42)

Nesse trecho, E1 explica o porquê de ele usar as palavras *juruas* para compor a sua fala: “*nhaendukuaa va'e pavẽ nhandekuai ramo... qualquer problema jipoi*”⁹⁵ A referência ao saber ouvir pressupõe uma ignorância para entender o guarani. Ora, se E1 sabe falar guarani, sua preocupação só pode ser com a falta de competência dos enunciatários. Aquele, no entanto, não se dirige diretamente a estes. Como no exemplo anterior, substituindo a segunda pessoa do plural, está a primeira pessoa do plural (*nhaendukuaa*; *nhandekuai*). Se esta atribui incompetência ao enunciatário, o faz também ao enunciador.

Exemplo 13

<i>É:: xee eu não tenho interesse... interesse</i>	<i>É:: eu eu não tenho interesse... interesse</i>
<i>de... é:: contra rei aiko aguã... eu quero</i>	<i>de... é:: ser somente contra... eu quero</i>
<i>fazer a vontade, pende kuéry vontade...</i>	<i>fazer a vontade, a vontade de vocês... eu</i>

⁹⁴ “isso () decidiram assim... ah, eu não sei”.

⁹⁵ se nós que estamos [aqui] todos nós entendermos... não haverá qualquer problema.

eu quero fazer a:: o que vocês querem...
 eu tô pronto pra:: fazer alguma coisa, o
 que é:: melhor... o que ha'eve va'e
 pendevýpe...Então meu interesse é isso,
 eu não tô contra pende kuéry... eu tô
 apenas servindo a comunidade... pende
 kuéry aposervi aguã... defender o
 interesse da comunidade... Então esse
 ih:: nesse dia, kova'e dia, nós vamos
 decidir uma coisa... uma coisa se vocês
 QUERem... mas e/ eu quero que me
 ajuda... Eu quero que a comunidade
 reconheça... eu quero que a comunidade
 tom/ tome a:: a:: uma posição certa...
 tape:: tape ha'evea rupi jaa aguã, pra
 depois de... não dizer que eu sou ruim... e
 depois não pode dizer que E5 é ruim...
 não pode dizer que E40 é ruim... não
 pode di/ dizer nada...

(pp. 5-6; 67-89)

quero fazer a:: o que vocês querem... eu
 tô pronto pra:: fazer alguma coisa, o que
 é:: melhor... o que for melhor para
 vocês... Então meu interesse é isso, eu
 não tô contra vocês... eu tô apenas
 servindo a comunidade... para servir
 vocês... defender o interesse da
 comunidade... Então esse ih:: nesse dia,
 nesse dia, nós vamos decidir uma coisa...
 uma coisa se vocês QUERem... mas e/ eu
 quero que me ajuda... Eu quero que a
 comunidade reconheça... eu quero que a
 comunidade tom/ tome a:: a:: uma
 posição certa... caminho:: para irmos
 pelo melhor caminho, pra depois de...
 não dizer que eu sou ruim... e depois não
 pode dizer que E5 é ruim... não pode
 dizer que E40 é ruim... não pode di/ dizer
 nada...

No início, projetam-se os actantes da enunciação: o enunciador (*xee eu não tenho; eu quero fazer*, etc.) e o enunciatário (*pende kuéry vontade, o que vocês querem*).

A partir da metade do trecho, *pende* se alterna com o substantivo “comunidade”: “eu tô apenas servindo a **comunidade**”; “defender o interesse da **comunidade**”; “eu quero que a **comunidade** reconheça”. A alternância entre a segunda do plural (*pende*) e a terceira do

singular (comunidade) possibilita que o enunciador dirija as ordens — “*não pode dizer que eu sou ruim*”; “*não pode dizer que E5 é ruim*”; e “*não pode dizer que E40 é ruim*” — e a crítica nelas implícita (são injustos os que dizem que as lideranças são nefastas) à comunidade, uma terceira pessoa amorfa e em cujo seio os indivíduos não se podem distinguir. A embreagem, ou seja, a substituição da segunda pessoa do plural pela terceira do singular, impessoaliza o enunciatário e, por conseguinte, o confronto.

As marcas de primeira pessoa do plural, *nós* e *jaa* (vamos), presentes nas construções “*nós vamos decidir uma coisa*” e “*tape ha’ evea rupi jaa aguã*”,⁹⁶ estão substituindo, respectivamente, a primeira pessoa do singular e a segunda do plural. A primeira substituição pode ser percebida se se observar a seguinte afirmação de E1: “*uma coisa se vocês QUERem*”. Ora, se o enunciador menciona o querer do enunciatário, pode-se concluir que o primeiro delibera e o segundo apenas aprova — ou reprovaa — a sentença. Já a segunda substituição se deduz do fato de *jaa* se alternar com “comunidade” — “*eu quero que a comunidade tom/ tome a:: a:: posição certa... tape:: tape ha’ evea rupi jaa aguã*” —, que, como vimos, substitui *pende*. Essas duas embreagens permitem ao enunciador demonstrar humildade, transferindo responsabilidades e se submetendo aos desejos do enunciatário.

Essas substituições, parece, solidificam a estratégia de qualificação do enunciador. Segundo ele, seu querer e seu interesse — “*eu quero o bem*”; “*não tô contra*”; “*quero fazer vontade*”; etc. — não têm como objetivo o bem-estar de um ou outro indivíduo, mas de todos os que o ouvem e, portanto, da coletividade. Dar ao enunciatário responsabilidade — “*eu quero que a comunidade tom/ tome a:: a:: posição certa*” —, mostrar-se humilde para

⁹⁶ para irmos pelo melhor caminho

servi-lo — “*eu tô apenas servindo a comunidade*” — e aceitar as decisões dos outros — “*eu tô pronto pra:: fazer alguma coisa, o que é:: melhor... o que ha’eve va’e pendevýpe*”⁹⁷ — são formas de qualificação que destacam o altruísmo e a modéstia do enunciador.

Exemplo 14

*Então... dois anos, dois anos rai’i ma aỹ
apy aiko... dois anos vocês sabem... E5
kuéry, E40 , eles sabem... ha’e kuéry
oikuaa... ha’e kuéry oreconhece... Como
E33... E33, E33 omba’eapo o ano
todo... Eu acho que é por aí... Eu pensei
muitas coisas antes de:: assumir esse
cargo durante quatro meses... eu sei que
é difícil... é difícil mexer com a
comunidade...*

(pp. 7-8; 120-129)

*Então... dois anos, há quase dois anos
agora estou vivendo aqui... dois anos
vocês sabem... a família de E5, E40, eles
sabem... eles sabem... eles reconhecem...
Como E33... E33, E33 trabalha o ano
todo... Eu acho que é por aí... Eu pensei
muitas coisas antes de:: assumir esse
cargo durante quatro meses... eu sei que
é difícil... é difícil mexer com a
comunidade...*

E1 faz referências elogiosas às lideranças importantes: E5 e E40, que possuem o saber — “*eles sabem*” —, e E33, que labuta — “*omba’eapo o ano todo*”. Também utiliza o termo “comunidade” no lugar da segunda pessoa do plural — “*é difícil mexer com a comunidade*” —, evitando que a crítica seja dirigida diretamente ao enunciatário. A dificuldade que o enunciador diz saber existir no trato com as pessoas não está nos que o ouvem, mas na coletividade indistinta.

⁹⁷ o que for melhor para vocês

Exemplo 15

Então eu quero... que pejapyxaka pra que a gente:: não:: não fica mais desorganizado... E se... se apyta ramo fraco, todo mundo fica fraco... se eu ficar forte, todo mundo... fica forte... todo mundo vai sair ganhando... Aỹ, xee anho'i ramo ma, eu não tenho força...

(pp. 10-11; 194-201)

Então eu quero... que vocês prestem atenção pra que a gente:: não:: não fica mais desorganizado... E se... se eu ficar fraco, todo mundo fica fraco... se eu ficar forte, todo mundo... fica forte... todo mundo vai sair ganhando... Agora, se eu estiver sozinho, eu não tenho força...

A debreagem enunciativa inicial instala os actantes da enunciação: “*Então eu quero... que pejapyxaka*”⁹⁸ pra que a **gente:: não:: não fica mais desorganizado**”. O coletivo “a gente”, que tem o mesmo valor de *nhande*, pois faz referência à primeira pessoa do plural, substitui a segunda pessoa do plural. Dessa forma, o enunciador, que se dirige ao enunciatário para lhe atribuir a necessidade de ouvir, evita falar diretamente da desorganização do enunciatário. Como nos exemplos anteriores, se as pessoas devem ser censuradas, o falante inclui-se entre elas.

Só depois de se diluir no “nós” é que E1 se revela novamente: “*se apyta ramo fraco,*”⁹⁹ *todo mundo fica fraco... se eu ficar forte, todo mundo... fica forte... todo mundo vai sair ganhando*”. A audição do enunciatário também vai permitir que o enunciador e, portanto, a coletividade se fortaleçam. E1 tenta não demonstrar presunção: tem consciência de que só exerce o poder porque os outros o ouviram e creram em seu discurso.

⁹⁸ vocês prestem atenção

⁹⁹ se eu ficar fraco

Exemplo 16

Então ha'e nunga:: eu queria convidar também... que mesmo que problema jareko teĩ ae ma... ou ndajarekoi, “anãĩ, xee ma problema ndarekoi... ramo ma:: ndaamo'ãi reunião...” Ja'e eme... Porque... é preCIso que nhande kuéry fique organizado... Nhande kuéry é uma comunidade... nós tem que luTAR pra que nós temos... organização bem forte... (p. 11; 201-210)

Então isso:: eu queria convidar também... que mesmo que nós tenhamos problema, ou não tenhamos, “não, se eu não tenho problema... eu não vou mesmo à reunião...” Não vamos dizer isso... Porque... é preCIso que nós todos fique[mos] organizado[s]... Nós é [somos] uma comunidade... nós tem que luTAR pra que nós temos... organização bem forte...

Com a debreagem de segundo grau, o enunciador dá voz a um interlocutor que diz “anãĩ, xee ma problema ndarekoi... ramo ma:: ndaamo'ãi reunião”.¹⁰⁰ E1 não compactua com aqueles que, por não terem demandas a resolver, não tomam parte nas reuniões coletivas. Por isso, delegar a voz a outrem permite evitar o confronto com o enunciatário. A crítica não é feita ao “tu/vós/vocês”, mas a um personagem que se nega a participar. A debreagem de segundo grau também identifica o enunciador com os sujeitos que reprova, afinal é o próprio E1 quem repete o dizer daqueles que assumem uma postura individualista e desconsideram o restante do grupo. As marcas de primeira pessoa — “problema *jareko teĩ ae ma... ou ndajarekoi*”;¹⁰¹ “*ja'e eme*” (não vamos dizer); “*Nhande kuéry é uma comunidade... nós tem que luTAR pra que nós temos*” — também atuam para que ocorra

¹⁰⁰ não, se eu não tenho problema... eu não vou mesmo à reunião...

¹⁰¹ nós tenhamos problema, ou não tenhamos

essa identificação e, portanto, para a suavização da crítica, uma vez que o enunciador se inclui, ao mesmo tempo, entre os criticados e entre os que devem lutar para que a situação se modifique.

Exemplo 17

então nós fizemos uma tentativa... de que:: kuation rogueraa aguã jopy'a kuéry ápy, mas isso:: ropensa E33 reve gui, maioria liderança kuéry ijayvu “vai ser muito perigoso, kuatiapara rojereraa ramo, florestal kuéry ápy, porque eles tão doidin::ho:: doidinho pra:: levar um kuatiapara pra prender o índio...” Então o medo é ISSO... Então nhande kuéry ae apy nhacontrola ramo ma ha'eveve ju, aí a polícia não vai pegar ninguém... Porque fora da reserva pende jopy ramo... A GENte não MANda lá fora... só mandamos aPY... E hoje que tá difícil é:: dinheiro tá difícil pra todo mundo... nem Bauru py jaa aguã ma ndajarekoi nĩ:: EU não TENho NAda... ndarekoi, nem pirapire eu tenho, não ganho nada, então nã/ TÁ difícil pra mim também...

(p. 21; 428-447)

então nós fizemos uma tentativa... de que:: para levarmos documento lá para as polícias, mas isso:: nós [as lideranças] pensamos com E33, maioria das lideranças falou “vai ser muito perigoso, se levarmos documento para as polícias florestais, porque eles tão doidin::ho:: doidinho pra:: levar um documento pra prender o índio...” Então o medo é ISSO... Então se nós mesmos controlarmos aqui é melhor, aí a polícia não vai pegar ninguém... Porque fora da reserva se pegarem vocês... A GENte não MANda lá fora... só mandamos aQUI... E hoje que tá difícil é:: dinheiro tá difícil pra todo mundo... nem para irmos em Bauru nós temos nem:: EU não TENho NAda... eu não tenho, nem dinheiro eu tenho, não ganho nada, então nã/ TÁ difícil pra mim também...

No início do trecho usa-se a primeira pessoa do plural exclusiva (*rogueraa; ropensa*) para se referir ao grupo de lideranças. Este cogitou enviar um documento — *kuatia* (papel) — para os policiais *juruas*. Não pude saber ao certo qual a finalidade do tal documento, mas a fala de E1 permite inferir que seria uma autorização para que as forças policiais pudessem atuar e prender os índios. As lideranças, no entanto, não quiseram dar aos *juruas* os instrumentos para que agissem: “*vai ser muito perigoso, kuatiapara rojereraa ramo, florestal kuéry ápy, porque eles tão doidin::ho:: doidinho pra:: levar um kuatiapara pra prender o índio*”.¹⁰² O receio de que os policiais, uma vez de posse do documento, pudessem prender os guaranis fez as lideranças desistirem da idéia. O enunciador não diz o que pensa: usa a debreagem de segundo grau para expor a voz das lideranças. Ao repetir o discurso dos líderes, o enunciador tenta demonstrar: i) respeito pelas opiniões dos que têm o direito de decidir os rumos da coletividade; ii) que a preocupação não é somente dele, mas de todas as lideranças.

A partir da metade do trecho, a primeira pessoa exclusiva é substituída pela primeira pessoa inclusiva: “*Então nhande kuéry ae apy nhacontrola ramo ma ha’eveve ju*”.¹⁰³ Com essa embreagem, o enunciador insere no grupo dos que decidem todos os que excluía com a utilização de *ore*. Não são somente as lideranças que terão de “controlar”, mas toda a comunidade, incluindo-se o enunciatário que poderia ser preso: “*pende jopy ramo*” (se prenderem vocês). A estratégia de inclusão é mantida ao se mencionar a falta de dinheiro: “*dinheiro tá difícil pra todo mundo... nem Bauru py jaa aguã ma ndajarekoĩ*”.¹⁰⁴ O deslocamento até Bauru, onde fica a sede paulista da Funai, é atribuição das lideranças, pois são elas as responsáveis pela resolução de problemas advindos da prisão de alguém da

¹⁰² “vai ser muito perigoso, se levamos documento para as polícias florestais, porque eles tão doidin::ho:: doidinho pra:: levar um documento pra prender o índio”.

aldeia. E1, no entanto, usa pronomes inclusivos de primeira pessoa — *jaa, ndajarekoi* —, estendendo as responsabilidades para todo o universo de pessoas presentes, pois identifica os enunciatários com as dificuldades dos líderes. Dificuldades que são também as do enunciador: “*EU não TENho NAda*”. A autoqualificação constrói um enunciador pobre como todos os outros guaranis.

Utilizar-se das embreagens e debreagens para suavizar críticas ou incluir o enunciatário no grupo de elogiados e autoqualificar-se para demonstrar modéstia são recursos bastante comuns; podem ser encontrados em quase todos os discursos. Abaixo estão alguns exemplos:

E3 (p. 34; 674-695) usa o indefinido de terceira pessoa — *amongue* — para criticar os bêbados que ficam brigando; e o pronome inclusivo *nhande* para incluir-se entre os criticados.

E4 (pp. 38-41) profere um dos discursos mais ásperos de toda a reunião. Menciona, por exemplo, a falta de coragem dos habitantes da aldeia para se opor aos *juruas*; diz que os outros grupos indígenas se mostram mais intrépidos que os guaranis. Apesar da rispidez das palavras, E4 emprega a primeira pessoa inclusiva no lugar da segunda do plural, procurando, assim, criticar sem deixar de incluir-se entre os que censura.

E6 (pp. 48-49; 996-1009) emprega a terceira pessoa para acusar os que não pararam de cortar palmito.

E7 (p. 66; 108-127) usa o mesmo recurso para comparar as mulheres a si próprio — *amongue kunhãgue* (algumas mulheres) *xenunga* (são como eu) — e dizer que elas também cortam palmito para consumir pinga — *oka'uxe* (querem se embriagar). Várias vezes, E7

¹⁰³ Então se nós mesmos controlarmos aqui é melhor.

¹⁰⁴ nem para irmos em Bauru nós temos

utiliza a primeira pessoa do plural, inclusiva ou exclusiva, para evitar o confronto com os enunciatários (ver pp. 69-70; 179-201). No que diz respeito à demonstração de modéstia, E7 também é mestre. É um dos que mais usam diminutivos para reduzir o tamanho de suas posses ou de seus “pecados”: sempre compra um pouquinho, bebe um pouquinho, planta e colhe um pouquinho, corta só três “duziazinhas” de palmito.

E9, além de demonstrar capacidade para atribuir a si próprio qualidades pouco elogiosas — diz-se preguiçoso e pingüço (pp. 72-73) —, também usa o indefinido de terceira pessoa — *amongue* — para afirmar suas verdades: outros guaranis estão extraindo palmito e, por isso, ele também corta (p. 73; 276-279).

E12 usa o mesmo recurso de E9 (p. 79; 404-408) para exprobrar os que cortam palmito para consumir pinga.

E21 (p. 94; 674-681), ao censurar os que nada fazem enquanto ele trabalha, também tem o cuidado de usar o indefinido de terceira pessoa. Além disso (p. 96; 728-730), consegue suscitar risos nos presentes quando menciona que é preguiçoso — “*xeporiaukueguigua*”.

Em quase todo seu discurso — um dos mais acerbos da reunião —, E24 usa marcas de terceira pessoa — *ha’e kuéry* (eles), *avakue* (os homens) — para acusar os homens de bêbados e mentirosos.

E25 tem um modo deveras singular de se autoqualificar: não gosta de falar porque “treme todo” (p. 104; 899-901). É claro que ele também faz brotar alguns sorrisos.

E29 (pp. 105-106; 921-945), embora fale de suas qualidades, usa, como E7, muitos diminutivos para reduzir seus feitos: planta seus “mandiocaizinhos” e está sempre carpindo um pouquinho.

E33 (p. 125; 181-191) faz uma série de críticas aos guaranis que demonstram valentia depois de beber. Como outros falantes, se se faz dizer vitupérios, usa as marcas de primeira pessoa do plural para incluir-se entre os que censura.

E34 (p. 132; 333-336) também usa a primeira pessoa do plural para reprovar o corte de palmito.

E2, um dos que mais fizeram acusações diretas — citando até mesmo o nome de vários falantes —, também demonstra que conhece as regras do discurso guarani. Na p. 150; 703-709, usa o pronome de primeira pessoa do plural para criticar o costume de os guaranis copiarem os modos *juruas* e, nas pp. 146-147; 605-685, encontra qualidades pouco elogiosas para atribuir a si próprio: diz que, como os outros jovens, também não trabalha, não pensou nos filhos e quis ser igual aos *juruas*

Poderia multiplicar os exemplos, considero, porém, que esses são suficientes para ilustrar que as características encontradas no discurso de E1 são bastante comuns.

3. Funai *kuéry*

A suavização das críticas não ocorre somente de guarani para guarani. Como já havia sido indicado no trecho em que E3 denominou de *nhandervixa* o presidente da República e o ministro da Justiça, os guaranis podem muitas vezes usar recursos para aproximar os *juruas* de seu próprio universo. É o que acontece com o chefe de posto da Funai neste trecho:

Exemplo 18

O Márcio:: TEM o Márcio, mas:: o Márcio não tem poder pra tirar o pessoal lá da cadeia:: Quem vai tirar é advogado... advogado da Funai, mas se ele vem só se Funai opaga ramo (ainda)... a viagem dele... Então essas coisas que ore roje preocupa... já PENSOU se kuatiapara ã:: florestal kuéry ápy oĩ ramo, pe oo jeý pemboi fora... ônibus rupi penderexa, ou tape py, penderexa jeý reve... qualquer polícia chega lá e PRENde... E aí? Pende ra'y kuéry pemongaru aguã pejaya?... (p. 22; 448-460)

O Márcio:: TEM o Márcio, mas:: o Márcio não tem poder pra tirar o pessoal lá da cadeia:: Quem vai tirar é advogado... advogado da Funai, mas se ele vem só se Funai pagar (ainda)... a viagem dele... Então essas coisas que nós [as lideranças] nos preocupamos... já PENSOU se documento ã:: se estiver nas polícias florestais, vocês vão tirar palmito fora... no ônibus vêem vocês, ou na estrada, vêem vocês com palmito... qualquer polícia chega lá e PRENde... E aí? Para sustentar os seus filhos que vocês cortam?...

Quem não soubesse que Márcio é o chefe de posto contratado pela Funai talvez imaginasse que ele é mais uma das lideranças ou um *jurua* qualquer que conhece, se interessa e opina nas questões relativas à aldeia. Em toda reunião, os falantes empregam o nome próprio para se referir a ele, e não o nome do cargo que exerce na Fundação Nacional do Índio. É bem verdade que, várias vezes — essa é uma delas —, o nome Márcio aparece próximo do nome Funai. Isso, entretanto, não altera o fato de os guaranis não estabelecerem uma relação nítida entre a pessoa e a instituição. Nesse exemplo, Márcio é a pessoa que, embora pudesse interceder em favor dos índios, “*não tem poder pra tirar o pessoal lá da cadeia*”. A Funai, diferentemente do chefe de posto, é a instituição que ofereceria o

advogado para tratar das questões legais, se houvesse, é claro, dinheiro disponível: “*mas se ele vem só se Funai opaga ramo (ainda)... a viagem dele*”.

Talvez eu esteja enganado, mas não me parece absurdo falar numa estratégia político-discursiva. Embora ambos — Márcio e Funai — sejam terceiras pessoas de quem se fala ou de quem se repete o discurso, os guaranis procuram distingui-los. Enquanto o funcionário do posto é alguém que está mais próximo e, por isso, merece ser chamado pelo nome, a instituição está distante e tem de ser dissociada do trabalho de seu funcionário.

O pluralizador *kuéry* utilizado várias vezes junto ao nome Funai (ver p. 27, 240) também aponta para essa interpretação. Sabemos que não há “Fundações Nacionais do Índio”, mas uma única instituição que tem como finalidade tratar das questões relacionadas às comunidades indígenas brasileiras. Os guaranis, no entanto, percebem que a entidade é plural. Talvez essa percepção esteja ligada aos vários discursos — muitas vezes contraditórios — dos funcionários que freqüentam a área. Não por acaso, a expressão *Funai kuéry* poderia ser traduzida por “os da Funai” ou “os que fluem da Funai”, uma vez que morfema *ry* (*kuéry*) também significa “fluir”. Talvez a percepção de pluralidade também decorra do fato de a Funai dispensar tratamento diferenciado para as comunidades indígenas. Os próprios guaranis sentiram na pele essa distinção. Segundo Ladeira e Azanha, “as aldeias do litoral, com exceção do Posto Indígena de Peruíbe, não eram reconhecidas pelo órgão tutor (Funai) até o início dos anos 80. A Funai referia-se a essa população guarani como sendo do Paraná, desconsiderando o movimento histórico dos Guarani para o litoral e tentando atraí-los para os postos do sul do país ou para o posto de Peruíbe, onde, segundo ela, concentrava-se a população indígena do litoral” (1988, p. 9).

Não obstante admitisse a “indianidade” dos guaranis, a Funai, até a década de 80, nem sequer cogitava reconhecer as terras que percorriam em suas históricas migrações em

busca da Terra sem Males. Para conseguirem a posse de áreas que lhes garantissem o mínimo necessário à sobrevivência, os índios tiveram de contar com o auxílio do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Se dependessem da Funai, talvez tivessem sido removidos ou, pior, estivessem mortos, vítimas de epidemias, da fome ou da ganância dos especuladores de terras. Não é de estranhar que os guaranis percebam uma pluralidade de discursos no órgão tutor e o denominem *Funai kuéry*. “Essas Funais” são as mesmas que balançam ao sabor do vento, do dinheiro que sempre falta e dos interesses nem sempre declaráveis. Essas também são “as Funais” que se concretizam no discurso de seus funcionários, “os da Funai”, que os guaranis, numa demonstração de habilidade política, procuram aproximar do seu cotidiano, tratando-os pelo nome.

4. Quando o conflito ressurge

Embora existam estratégias para suavizar os conflitos, os guaranis, muitas vezes, não o fazem. Poderia dar vários exemplos em que o confronto se estabelece de forma explícita. Não vou, porém, tratar desses casos; procurarei mostrar que, em algumas ocasiões, as desavenças reaparecem, apesar dos esforços conscientes para camuflá-las.

Exemplo 19

*Eu SEI que nhande kuéry nhapassa
dificuldade... mas... mas é arriscado
fazenda rupi jaa nhamboi:: vender por*

*Eu SEI que nós todos passamos
dificuldade... mas... mas é arriscado
irmos tirar:: [palmito] pela fazenda...*

*aí... Então essas coisa e/ eu me preocupo,
já pensou se:: nhanderegua kuéry apy,
onhemachuca, se levou:: tiro de
fazendeiro, aí vai:: envolver todo
mundo... Não vai pensar que vai:: é::
peteĩ que vai pagar, depois vai... vai ter
que:: ore kuéry roguata:: roo uvixa
kuérya:: rupi, tem que resolver:: essas
coisa tudo*

(p. 19; 383-395)

*vender por aí... Então essas coisa e/ eu
me preocupo, já pensou se:: nossos
parentes aqui se machucarem, se levou::
tiro de fazendeiro, aí vai:: envolver todo
mundo... Não vai pensar que vai:: é:: um
que vai pagar, depois vai... vai ter que::
nós [as lideranças] vamos ter que sair::
ir lá nos caciques [juruas], tem que
resolver:: essas coisa tudo*

As marcas de primeira pessoa do plural (*nhande kuéry, jaa, nhamboi*, etc.) podem ser consideradas substituições da segunda pessoa do plural. O efeito é integrador, uma vez que as dificuldades — “*nhapassa dificuldade*” (passamos dificuldade) — do enunciatário são também do enunciador. A integração é, no entanto, desfeita no final, quando o enunciador passa a utilizar os pronomes exclusivos: “*ore kuéry roguata:: roo uvixa kuérya:: rupi*”.¹⁰⁵ *Ore* demarca claramente o grupo de líderes e assinala que somente eles arcarão com as dificuldades decorrentes das ações dos cortadores de palmito.

Exemplo 20

*Só que nhande kuéry, kyrĩgueve nhande
ra'y kuéry nhambo'e vai... aỹ
nhanhembo'e... Funai kuéry
nhanembo'e... alguma entidade kuéry*

*Só que nós, [que somos] mais jovens,
nossos filhos nós ensinamos mal... agora
nós aprendemos... as Funais nos
ensinaram... alguma[s] entidade[s] nos*

¹⁰⁵ nós [as lideranças] vamos ter que sair:: ir lá nos caciques [juruas].

<i>nhanembo'e... porque:: todo ano</i>	<i>ensinaram... porque:: todo ano nós</i>
<i>jaiporu... (nhande kuéry) jaiporu pa...</i>	<i>usamos... (nós) usamos tudo... Somente</i>
<i>Jurua mba'e anho nhe/. nhe/ até</i>	<i>as coisas do jurua nhe/ nhe/ até lá na</i>
<i>nhandeayvu ápy jepe jurua::mba'e</i>	<i>nossa fala nós usamos as coisas do</i>
<i>jaiporu, até xee aiporu...</i>	<i>jurua:: até eu uso...</i>

(pp. 24-25; 517-522)

Todo o trecho é uma crítica ao fato de os guaranis aprenderem maus costumes dos *juruas*. As marcas de primeira pessoa do plural (***nhande kuéry***; ***jaiporu***, etc.) suavizam a crítica, mas não totalmente. Como no exemplo anterior, a tentativa de atenuação se desfaz quando o enunciador se individualiza: “*até xee aiporu...*” (até eu uso...). A individualização final, acompanhada do advérbio “até”, permite inferir que o enunciador não se incluía nas marcas de primeira pessoa do plural; na verdade, ele se referia aos enunciatários.

Exemplo 21

<i>xeakã my ou va'e rive rã, xee aresolve</i>	<i>somente do que vier na minha cabeça,</i>
<i>ramo, mas depois vai sair falando “<u>E1</u></i>	<i>quando eu resolver, mas depois vai sair</i>
<i>ae ma anho'i rami ojapo...” é:: ou::</i>	<i>falando “<u>E1</u> sozinho que fez assim...” é::</i>
<i>“liderança kuéry ae ma ikuai rive</i>	<i>ou:: “somente as lideranças que estavam</i>
<i>oresolve, ni:: chance nomeei nhandeayvu</i>	<i>presentes resolveram, nenhuma:: chance</i>
<i>aguã...” pejayvu aguã,</i>	<i>deram para falarmos...” para vocês</i>
<i>(p. 31; 623-628)</i>	<i>falarem,</i>

As tentativas de inclusão se desfazem nesse trecho e explicitam a oposição entre enunciador e enunciatário. Aquele, debreado no início — “*xee aresolve ramo*” (quando eu resolver) —, cai no “mundéu” lingüístico que ele próprio armou. A debreagem de segundo

grau, instalando um interlocutor que diz “*liderança kuéry ae ma ikuai rive oresolve, ni:: chance nomeei **nhande**ayvu aguã...*”,¹⁰⁶ não permitiria a utilização do pronome de primeira pessoa do plural, *nhande*. Este só poderia ser empregado se o interlocutor falasse de outra pessoa que não a do próprio enunciador que lhe deu a voz. Em outras palavras, E1 dá voz a alguém que critica a atitude do próprio E1, no entanto é este quem repete o discurso hipotético do interlocutor e não poderia, por isso, incluir-se entre aqueles a quem foi negada a palavra. O enunciador se viu preso em sua própria armadilha lingüística e foi obrigado a explicitar o confronto: “*pende ayvu aguã*” (para vocês falarem). A referência ao enunciatário põe às claras a oposição real — eu vs vocês —, que não pôde ser suavizada pela inclusão do falante num “nós” integrador.

Exemplo 22

*Mas eu quero dizer bem claro, eu vou
deixar bem claro pepensa aguã... vocês
prefere tirar palmito?... é:: ou não?... ou
vamos preservar o que nós temos,
jadeixa:: tove ta tuvixa pa ranhẽ, ha'e
gui ma ae ma javolta ju jajaya... Mas não
adanta também jajaya ano todo e não
fazem nada... Vai ficar dependendo só::
de jejy...
(p. 24; 503-512)*

*Mas eu quero dizer bem claro, eu vou
deixar bem claro para vocês pensarem...
vocês prefere tirar palmito?... é:: ou
não?... ou vamos preservar o que nós
temos, vamos deixar:: vamos deixar que
cresça tudo primeiro, e voltamos
novamente a cortar... Mas não adanta
também cortamos ano todo e não fazem
nada... Vai ficar dependendo só:: de
palmito...*

¹⁰⁶ somente as lideranças que estavam presentes resolveram, nenhuma:: chance deram para falarmos...

No início do trecho, debreiam-se o enunciador e o enunciatário: “*Mas **eu** quero dizer bem claro, **eu** vou deixar bem claro **pepensa** aguã...*”¹⁰⁷ ***vocês** prefere tirar palmito?”*. Tentando evitar o confronto de idéias e integrar o enunciatário, o enunciador substitui a segunda pessoa do plural pela primeira do plural: “*ou **vamos** preservar o que **nós** temos, **jadeixa**:: tove ta tuvixa pa ranhẽ, ha’e gui ma ae ma **javolta** ju **jajaya**”*.¹⁰⁸ Quem propõe a preservação do palmito são as lideranças, por isso usar a primeira pessoa do plural inclusiva no lugar da segunda pessoa do plural é uma tentativa integradora, afinal E1 procura não opor o discurso das lideranças ao discurso dos enunciatários. No entanto, essa oposição reaparece nas marcas de terceira pessoa do plural dos verbos “fazer” e “ir”: “*Mas não adianta também **jajaya** ano todo e não **fazem** nada... **Vai** ficar dependendo só:: de jejy*”.¹⁰⁹ Embora as formas verbais do português (*fazem* e *vai*), sejam precedidas do verbo –*jaya* (cortar) com a marca de primeira pessoa do plural *ja-* (*jajaya*), explicitou-se o objeto da censura: “[*vocês*] *fazem*”; “[*você*] *vai*”. Desfaz-se assim a tentativa de suavizar a crítica aos enunciatários.

Exemplo 23

*Então ha’e nunga rupi que... xee
ajepreocupa... então xeayvu... amombe’u
mbe’u rive:: mais ou menos... é::
pendevýpe nhaentende aguã, porque
sempre é importante nhaendu... (vy rãe)*

*Então sobre isso que... eu me preocupo...
então eu falei... eu apenas:: contei, mais
ou menos... é:: para vocês entenderem,
porque sempre é importante ouvirmos...
porque nós saberemos... não é somente*

¹⁰⁷ para vocês pensarem

¹⁰⁸ ou vamos preservar o que nós temos, vamos deixar:: vamos deixar que cresça tudo primeiro, e voltamos novamente a cortar.

¹⁰⁹ Mas não adianta também cortamos ano todo e não fazem nada... Vai ficar dependendo só:: de palmito.

<i>jaikuaa... ramo rive ndapeikuaai ha'e vy</i>	<i>porque vocês não sabem que eu conto...</i>
<i>eỹ avi xee amombe'u... xee arovy'a avi</i>	<i>eu estou contente também por vocês</i>
<i>guirami pejapyxaka pavẽ, aỹ</i>	<i>todos escutarem, agora nós estarmos</i>
<i>nhandekuai...</i>	<i>[juntos]...</i>

(p. 16; 316-324)

No início do trecho debreiam-se o enunciador e o enunciatário: “*então xeyvu... amombe'u mbe'u rive:: mais ou menos... é:: pendevýpe nhaentende aguã*”.¹¹⁰ Ao dizer que conta para que o enunciatário entenda, o enunciador atribui a este certa ignorância. Percebendo isso, E1 substitui imediatamente a segunda pessoa do plural pela primeira do plural na tentativa de se incluir nas críticas que faz ao enunciatário: “*porque sempre é importante nhaendu... (vy rãe) jaikuaa*”.¹¹¹ E se retrata no final: “*ramo rive ndapeikuaai ha'e vy eỹ avi xee amombe'u*”.¹¹² Se nem sempre é possível evitar o confronto, é preciso desdizer-se para tentar desfazer os equívocos.

Aliás, retratar-se — explícita ou implicitamente — não é uma estratégia somente utilizada por E1. Depois de fazer críticas veementes, E4, no final de seu discurso (p. 45; 933), assevera que toda a sua fala fora para “consultar” — e não acusar — os ouvintes. Esse mesmo recurso é empregado por E17 (pp. 86-87; 553-559), E33 (p. 128; 250) e E2, outro que fez acusações bastante graves, (p. 152; 748-756 e p. 160; 934-938).

¹¹⁰ então eu falei... eu apenas:: contei, mais ou menos... é:: para vocês entenderem.

5. E40 e a remissão do dizer

No discurso de E40, também têm lugar a menção aos papéis sociais e à história do grupo (embora sem tanto destaque quanto no de E1), a autoqualificação indireta ou pouco elogiosa e o uso de recursos para amenizar as oposições. Vejamos alguns exemplos:

Exemplo 24

TUDO MUNDO pensasse assim, que nem a:: a::... ko xeramomino minhã chegou... os:: os... grupinho dele... da comunidade dele... acho que... fez uma reuniãozinho lá... a gente vai lá tem mandiotyzinho lá... tá aqui o:: xeramoã tá vendo aí o:: o:: o que tá acontecendo no Silveira... tá brigando... tá no mato... tá carpido... tá limpo... é assim... então, ele tá vendo... Então ISSO... tudo mundo pra cá... e pra cá dá pra gente plantar alguma coisinha... mi::lho, feijão:: né?... Não quer plantar porque não quer, acho... então... é:: tá por aí...
(p. 185; 114-127)

TUDO MUNDO pensasse assim, que nem a:: a::... como este meu neto [E1] chegou... os:: os... grupinho dele... da comunidade dele... acho que... fez uma reuniãozinho lá... a gente vai lá tem mandiocazinho lá... tá aqui o:: xeramoã [E17] tá vendo aí o:: o:: o que tá acontecendo no Silveira... tá brigando... tá no mato... tá carpido... tá limpo... é assim... então, ele tá vendo... Então ISSO... tudo mundo pra cá... e pra cá dá pra gente plantar alguma coisinha... mi::lho, feijão:: né?... Não quer plantar porque não quer, acho... então... é:: tá por aí...

¹¹¹ porque sempre é importante ouvirmos... porque nós saberemos.

¹¹² não é somente porque vocês não sabem que eu conto.

Nesse trecho, E40 faz uma série de elogios ao desempenho de E1 e seu grupo. Para isso, debruça dois actantes do enunciado: E1 (*xeramomino minhã chegou*)¹¹³ e E17 (*xeramoĩ tá vendo aí*). E40, no entanto, não os chama pelo nome, usa as expressões *xeramomino* e *xeramoĩ*.

Esta última é constituída por *xe* (1^a pess. sing.) e *ramoĩ* (avô, antepassado). Como eu havia mencionado, ela é utilizada para o avô ou para o líder religioso que, em geral, preside a cerimônia de nomeação, o *nhemongarai*. E17, sabidamente, não é avô de E40 e, pelas informações que consegui, também não possui as qualidades necessárias para ser o mestre-de-cerimônia do *nhemongarai*, apesar de idoso e conhecedor das tradições. Por isso, *xeramoĩ* pode ser considerado uma extrema gentileza discursiva. Além do mais, E40 procura dar destaque ao papel dos mais velhos: são aqueles em quem se pode confiar e que observam — “*xeramoĩ tá vendo aí o:: o:: o que tá acontecendo no Silveira*” — se as tradições estão sendo seguidas.

Já a expressão *xeramomino* é formada por *xe* (1^a pess. sing.) e *ramomino* (neto) e emprega-se para designar tanto o neto de quem fala (meu neto, isto é, filho de meu filho ou filha), quanto aquele que recebeu o nome em um *nhemongarai* presidido pelo falante (“meu neto”, isto é, aquele recebeu o nome em um *nhemongarai* presidido por mim). E1, sabe-se, também não é filho dos filhos ou filhas de E40. Assim, *xeramomino* é uma maneira de lembrar ao primeiro que recebeu seu nome durante uma cerimônia de batismo dirigida pelo segundo e, por isso, tem um papel na organização social da aldeia e obrigações a cumprir.

¹¹³ como este meu neto [E1] chegou

Conforme mostra Ladeira, o líder espiritual, quando se comunica com os deuses para saber o nome de seus “netos”, busca uma composição de nomes/almas que possibilite a existência de um *tekoa* (o “lugar do *eko*”, ou seja, dos costumes guaranis) harmônico.³⁹ Segundo a antropóloga, “a revelação e atribuição dos nomes se imbui de um caráter acentuadamente político pois, da composição pretensamente harmoniosa dos nomes/almas, e sua relação direta com a região de origem, depende o grau de prosperidade da aldeia” (1992, p. 11). Lembrar que E1 recebeu seu nome no Silveira é, portanto, um modo sutil de evidenciar que cumpriu o papel destinado aos líderes religiosos; afinal, se E1 merece elogios por suas atitudes é porque o E40 fez a parte que lhe cabia: acertou na escolha no nome e ajudou a promover a prosperidade dentro da área. Essa interpretação é reforçada se se observar que E40 utiliza *xeramomino* num trecho em que elogia as atividades agrícolas de E1 no núcleo do Silveira — “*fez uma reuniãozinho lá... a gente vai lá tem mandiotyzinho lá*” — e critica a falta dessas mesmas atividades no núcleo da Boracéia: “*e pra cá dá pra gente plantar alguma coisinha... mi::lho, feijão:: né?... Não quer plantar porque não quer, acho... então... é:: tá por aí*”. Quase todos os indivíduos que habitam o núcleo da Boracéia também são “netos” de E40. Se não plantam, isto é, se não merecem os mesmos elogios destinados a E1, é porque não querem, e não por E40 ter errado ao se comunicar com os deuses. Como também mostra Ladeira (1992, p. 113 e seguintes), o nome é definidor da personalidade, mas não é o único elemento que determina a conduta do indivíduo. Há espaço para o arbítrio. É o que também indica E40: “*Não quer plantar porque não quer, acho*”. Se todos reconhecem a autoridade religiosa de E40, este deve ter acertado nos nomes e não tem responsabilidade pela falta de interesse dos sujeitos.

Apesar de reprovar a conduta dos habitantes da Boracéia, E40 não o faz sem atenuação. Como se pode observar, ele emprega “a gente”, um coletivo com valor de primeira pessoa do plural, no lugar da segunda pessoa, inserindo-se entre os que censura.

Exemplo 25

*Ha'evea rupi meme é:: (comunidade
ijayvu va'e kue)... ijayvu porã é::... .*

*Ha'vy aỹ aporanduxe::
comunidade::... Ha'eve PA:: FO::ra
jejy pejaya aguã?... terã:: nda'evei?...*

*Aỹ comunidade kuéry... xee aipota
kova'e:: resposta xevýpe ome... se
HA'EVE PA:: jurua yvyre... jejy
pejaya aguã... jajaya aguã?...*

Alguns: *Xevýpe nda'evei...*

(p. 168; 1098-1106)

*Com razão é:: cada (comunidade
falou)... falaram bem é::... . Então
agora eu quero perguntar:: [para a]
comunidade::... É certo:: vocês
cortarem palmito FO::ra [da
aldeia]?... ou:: não é certo?...*
*AGORA eu quero que as
comunidades... dêem esta:: resposta
para mim... se É CERTO:: vocês
cortarem... nós cortamos palmito na
terra do jurua?...*

Alguns: *Para mim é inadmissível...*

E40, com a singeleza própria dos conhecedores das regras discursivas, pergunta: “*Ha'vy aỹ aporanduxe:: comunidade::... Ha'eve PA:: FO::ra jejy pejaya aguã?... terã:: nda'evei?*”.¹¹⁴ O emprego que o enunciador faz da palavra “comunidade” é deveras singular, ou melhor, é plural, já que a utiliza para se referir aos ouvintes. Embora ainda seja possível falar em embreagem que neutraliza a oposição categórica *ha'e/pende*, em

¹¹⁴ Então agora eu quero perguntar:: [para a] comunidade::... É certo:: vocês cortarem palmito FO::ra [da aldeia]?... ou:: não é certo?

benefício do segundo membro do par, é preciso considerar que E40 dá à palavra uma dimensão bastante diferente da que dera E1. O uso de “comunidade” pode ser comparado ao que ocorre em algumas regiões do Brasil com o pronome “você”. Este, segundo Fiorin, “onde substitui completamente o *tu*, não é embreagem, porque, perdida a memória de seu significado primeiro e tendo ocupado o lugar do *tu*, ficou sendo o formante de segunda pessoa” (1996, p. 89). É claro que “comunidade” não teve “a memória do seu significado perdida”. Em outros trechos (ver p. 180; 12-14), E40 demonstra saber que a palavra significa “corpo social”, mas é único a usá-la, explicitamente, para se referir aos enunciatários. Não posso afirmar com certeza que E40 esteja retificando o dizer de E1, no entanto, parece-me, a intencionalidade é clara: se há uma comunidade, ela está ali, ouvindo. Não é uma categoria em cujo seio não se podem distinguir as pessoas, mas são as próprias pessoas, que dirigem seus ouvidos atentos para o voz do enunciatário e têm voz: “*Xevýpe nda’evei*” (Para mim é inadmissível). A comunidade é alguém a quem se deve dirigir — coisa que E1 fez — para perguntar e esperar a resposta — que E1 não esperou. E40 demonstra mais habilidade discursiva do que seu discípulo. Se usa argumentos parecidos, procura não repetir os mesmos erros. Se quer que a comunidade fale, mostra que a ela se devem dar feições e, principalmente, voz.

Exemplo 26

*a comunidade ange’i passou... peteĩ
comunidade ijayvu... “Então... se
paRAR tudo palMIto... então cacique
tem que arrumar alimento... é:: não*

*a comunidade agorinha passou... uma
comunidade falou... “Então... se
paRAR tudo palMIto... então cacique
tem que arrumar alimento... é:: não*

*sei quem é que vai arrumar::
alimento pra não faltar alimento...”*
*Então, AQUI... nós temos que
pensar... mas não adianta pensar... o
que vem do palmito, o que:: o que
não vem do palmito... ninguém
aproveitou... A::SSIM se
aproveiTASSE... todo mundo tinha
roça... é takuareẽty... é pakovaty... é
avaxity... é isso é aquilo... durante o
tempo que... ajuda ou ramo ma, então
nós não temos nada... então... vai
pedir mais o quê?... E nós tamos
passando por:: por esse aqui::... ja/
jaximba vaiete ma kova’e...*

(pp. 171-172; 1168-1186)

*sei quem é que vai arrumar::
alimento pra não faltar alimento...”*
*Então, AQUI... nós temos que
pensar... mas não adianta pensar... o
que vem do palmito, o que:: o que
não vem do palmito... ninguém
aproveitou... A::SSIM se
aproveiTASSE... todo mundo tinha
roça... é canavial... é bananal... é
milharal... é isso é aquilo... durante o
tempo que... quando ajuda veio, então
nós não temos nada... então... vai
pedir mais o quê?... E nós tamos
passando por:: por esse aqui::... ja/
nós passamos muita vergonha com
isso...*

Novamente E40 utiliza-se do termo “comunidade” para se referir às pessoas. Aqui a palavra tem valor de terceira pessoa do singular. É empregada no lugar do nome de alguém de quem o enunciador retoma o dizer: “*peteĩ comunidade ijayvu...*”¹¹⁵ ‘Então... se paRAR tudo palMIto... então cacique tem que arrumar alimento... é:: não sei quem é que vai arrumar:: alimento pra não faltar alimento...’”. Usar “comunidade” permite ao enunciador retomar o dizer de outrem sem lhe citar o nome. Esse fato é significativo se pensarmos que

¹¹⁵ uma comunidade falou...

em todo o trecho E40 exprobra os que, sem nunca terem plantado nada, querem que os caciques continuem pedindo ajuda aos *juruas*. Usando termos de terceira pessoa — “ninguém”, “todo mundo” e “comunidade” —, o enunciador evita direcionar a censura ao enunciatário.

E40 também procura amenizar o confronto empregando marcas de primeira pessoa do plural no lugar da primeira do singular: “*E nós tamos passando por:: por esse aqui::... ja/jaximba vaiete ma kova’e*”.¹¹⁶ A vergonha — *ximba* — não é só do enunciador, mas de todos os que não conseguiram transformar a ajuda anterior em roças que fornecessem o mínimo necessário à subsistência.

Exemplo 27

<i>dois, três quatro, CINCO... voltaram</i>	<i>dois, três quatro, CINCO... voltaram</i>
<i>pra esse daqui... então vamos</i>	<i>pra esse daqui... então vamos</i>
<i>acabar... (com esse negócio de cortar</i>	<i>acabar... (com esse negócio de cortar</i>
<i>palmito)...</i>	<i>palmito)...</i>
(p. 180; 17-20)	

Nesse exemplo, a terceira pessoa também é utilizada no lugar da segunda: “*dois, três quatro, CINCO... voltaram pra esse daqui... então vamos acabar... (com esse negócio de cortar palmito)*”. Como expliquei em nota da transcrição da fita 4, nesse trecho da sua fala, E40 faz um gesto característico para mostrar que está se referindo à bebida: leva a mão com os dedos fechados, com exceção do polegar levantado, em direção à boca, num movimento repetitivo. A decisão de E40 a favor da interrupção do corte de palmito deve-se, portanto, ao consumo de bebida. Embora seja categórico, E40 procura suavizar o confronto com os

que querem continuar cortando palmito, usando a primeira pessoa do plural no lugar da primeira do singular: “*vamos acabar... (com esse negócio de cortar palmito)*”. A primeira pessoa do plural empresta modéstia à fala de E40. A decisão não é somente dele, mas de todos.

Como em matéria de habilidade discursiva E40 é mestre — E1 o considerou assim —, os exemplos poderiam ser multiplicados. Vou, no entanto, comentar apenas mais três em que E40 realiza uma tarefa que E1 não poderia: redimir o dizer de outros enunciadores.

Exemplo 28

<i>um xeraMOI, né?... um xeraMOI...</i>	<i>um xeraMOI, né?... um xeraMOI...</i>
<i>pra existir no Brasil... pra aconselhar</i>	<i>pra existir no Brasil... pra aconselhar</i>
<i>um jovem... né?... aquele que é mais</i>	<i>um jovem... né?... aquele que é mais</i>
<i>VELho... aquele que é mais novo...</i>	<i>VELho... aquele que é mais novo...</i>
<i>aquele que é:: kunhãgue... tem...</i>	<i>aquele que é:: as mulheres... tem...</i>
<i>amongue kunhãgue que trabalha na</i>	<i>algumas mulheres que trabalha[m]</i>
<i>roça... (pe) xejaryi'i minhã... coitado,</i>	<i>na roça... como (esta) xejaryi'i</i>
<i>ela é pinguço, assim... tudo mundo</i>	<i>[E29]... coitado, ela é pinguço,</i>
<i>fala que é pinguço... mas ela tem lá</i>	<i>assim... tudo mundo fala que é</i>
<i>pra... omondoro'i aguã, oexy'i aguã,</i>	<i>pinguço... mas ela tem lá [alguma</i>
<i>pra vamonino kuéry pe... então...</i>	<i>coisa plantada] pra... para colher um</i>
<i>então xee durante o tempo... quando</i>	<i>pouquinho e cozinhar um pouquinho,</i>
<i>era cacique eu... uma parte eu falava</i>	<i>para os seus netos... então... então eu</i>

¹¹⁶ nós passamos muita vergonha com isso.

mal... e numa parte eu acho que tava falando certo... porque jaka'u é a mesma coisa que:: é:: sei lá... é:: é dinheiro esTRAGAdo... então te/ tembi'u anho jajogua... xee... o::/ odu/ ijy/ yma:: jypy'i, aiko jave... eu bebia minha pinga eu vivia DIssso... eu comPRAVA... eu::... me ensinaram pra tomar pinga, então eu cheguei nesse daí...

(pp. 181-182; 28-49)

durante o tempo... quando era cacique eu... uma parte eu falava mal... e numa parte eu acho que tava falando certo... porque [quando] bebemos, é a mesma coisa que:: é:: sei lá... é:: é dinheiro esTRAGAdo... então te/ nós compramos apenas comida... eu... o::/ odu/ ijy/ antigamente:: no comecinho, quando eu vivia [aqui]... eu bebia minha pinga eu vivia DIssso... eu comPRAVA... eu::... me ensinaram pra tomar pinga, então eu cheguei nesse daí...

Da primeira linha até a metade do trecho, debreiam-se os actantes do enunciado: *xeramoĩ* — “um **xeraMOI**... pra existir no Brasil...” —, os jovens — “pra aconselhar um **jovem**...” —, os adultos — “aquele que é **mais VELHO**...” —, as mulheres — “aquele que é:: **kunhãgue**... tem... amongue **kunhãgue** que trabalha na roça”. Como no discurso de E1, as terceiras pessoas substituem a primeira do singular e a segunda do plural. Esta é substituída por “jovens”, “velho” e *kunhãgue*; aquela por *xeramoĩ*. Também como E1 (que, aliás, demonstrou ter aprendido bem as lições do mestre), E40 não fala de si nem do enunciatário, mas de terceiras pessoas que deveriam conhecer seus papéis e, portanto, suas atribuições. E40, um dos mais velhos da aldeia e, justamente por ter o *ayvu* fortalecido, uma das

lideranças religiosas mais respeitadas entre os guaranis, está em condições de dar conselhos aos mais jovens, aos mais velhos e às mulheres e de apontar as atitudes que devem ser seguidas, mesmo que estas sejam de E29, uma pessoa que bebe e, por isso, tem o seu *ayvu* comprometido: “(pe) *xejaryi’i minhã... coitado, ela é pinguço, assim... tudo mundo fala que é pinguço... mas ela tem lá pra... omondoro’i aguã, oexy’i aguã, pra vamonino kuéry pe*”.¹¹⁷

É significativo que as referências a E29 estejam insertas num trecho em que se fala dos conselhos dos líderes espirituais. E40, embora lhe dê o título de “pinguço”, indica suas atitudes como exemplo de conduta e a chama de *xejaryi*. A expressão *xejaryi* é formada por *xe* (1ª pess. sing.) *jaryi* (avó) = “minha avó”. E40, diferentemente do que fizera E3 (ver p. 35 708-715), não está falando da mãe de sua mãe ou de seu pai. Essa expressão, quando usada por alguém que não possui parentesco sangüíneo, indica respeito e tem significado equivalente a *xeramoĩ*: liderança religiosa, depositária dos conhecimentos ancestrais. O emprego, portanto, não é casual. Tomando as ações de E29 como exemplo de conduta e atribuindo a ela o título de *xejaryi*, E40 procura literalmente “aconselhar” os jovens, os adultos e as mulheres: resgata a dignidade de E29 e remite o dizer de E3. Durante a reunião, aquela foi apontada por este como pessoa inadequada para aconselhar as pessoas, pois bebia. E40 não nega isso, mas, ao tomá-la como exemplo de conduta, restitui sua respeitabilidade e, ao mesmo tempo, abrandava as críticas de E3.

Essa interpretação é reforçada se verificarmos que E40, logo depois de mencionar outras pessoas, mostra-se no discurso e fala de sua própria bebedeira: “*eu bebia minha pinga eu vivia DISSO... eu comPRAVA... eu::... me ensinaram pra tomar pinga, então eu cheguei nesse daí*”. Como E29, E40 também tinha seus surtos de bebedeira em que

¹¹⁷ como (esta) *xejaryi’i* [E29]... coitado, ela é pinguço, assim... tudo mundo fala que é pinguço... mas ela tem lá [alguma coisa plantada] pra... para colher um pouquinho e cozinhar um pouquinho, para os seus netos.

comprometia o seu dizer: “quando era cacique *eu*... uma parte *eu* falava mal... e numa parte *eu* acho que tava falando certo”. Ele, no entanto — como Kuaray fez com Chariã —, conseguiu vencer a pinga *jurua* e reconquistar o respeito de seus pares. Agora tenta mostrar que E29 pode ter um destino parelho: “se fala mal”, continua fazendo bem e, por isso, merece ser respeitada. E40, efetivamente dá exemplos aos mais jovens: se não ressuscita E29, isto é, se não redime o seu dizer, ao menos redime o seu fazer e — sem se opor a ele — suaviza as censuras feitas por E3.

Exemplo 29

<i>ha'e vy ma PERALTA... kova'e</i>	<i>então PERALTA... não entenDE</i>
<i>noentenDEI... HA'E juRUA:: vy...</i>	<i>isso... porque ELE é juRUA::... ele</i>
<i>ha'e RAMI ijayvu... ange xera'y</i>	<i>falou ASSIM... hoje meu enteadado</i>
<i>ranga ijayvu... ha'e e'i... ha'e...</i>	<i>falou... ele disse... ele... ele... ele...</i>
<i>ha'e... ha'e... “nhane...</i>	<i>“nós... nós roubaMOS ASSim, ele</i>
<i>nhanemondAA RAmi, ha'e oikuaa...”</i>	<i>sabe...” [mas] ele não sabe:: [o que]</i>
<i>ha'e ndoikuaai:: imonda ague...</i>	<i>ele roubou antes... Então nós...</i>
<i>Então nhande ma... JAXA MA...</i>	<i>PASSAMOS... dele... (nós roubamos</i>
<i>ixugui... (nhanemondavei)... Então aỹ</i>	<i>mais) [que ele]... Então agora porque</i>
<i>ma ha'e vy... ha'e vy</i>	<i>ele... porque ele fez-se MAIS alto</i>
<i>onhemboyvateVE JEVY...</i>	<i>NOVAMENTE... para nós... se de</i>
<i>nhandevýpe... xapyarei mba'emo</i>	<i>repente, ele quiser fazer alguma</i>
<i>ojapoxe (rã), ndaxykuei ojapo aguã</i>	<i>coisa, não vai custar para ele fazer</i>
<i>(nhandevýpe)... Aỹ NHANDE MA</i>	<i>(contra nós)... Agora NÓS MESMOS</i>

<i>nhanemonda ete ae, anhete... mba'e</i>	<i>nós roubamos mesmo, é verdade...</i>
<i>ta ja:: javence ma... ha'e imonda</i>	<i>isso ja:: vencemos... o que antes ele</i>
<i>ague aPY... aỹ, ijyvyre nhande</i>	<i>roubou aQUI... agora, porque nós</i>
<i>nhanemonda ramo ma... javence ma...</i>	<i>roubamos a terra dele... nós</i>
<i>jaxa ma...</i>	<i>vencemos... nós passamos [dele]...</i>

(p. 169; 1110-1126)

Quando se trata de redimir o dizer, E40 é extremamente habilidoso. Um dos ataques mais ácidos aos cortadores de palmito havia sido feito por E33, enteadado do enunciador — “*ange xera'y ranga ijayvu*” (hoje meu enteadado falou) —, que o tempo todo usou “roubar” para se referir às atividades extrativas dos guaranis: “*nhane... nhanemondAA RAmi, ha'e oikuaa*”.¹¹⁸ E40 não nega que isso tenha acontecido — “*Aỹ NHANDE MA nhanemonda ete ae, anhete*”.¹¹⁹ No entanto, retoma o problema de um ponto de vista muito diferente. Diz que Peralta não entende porque é *jurua* — “*PERALTA... kova'e noentenDEI... HA'E juRUA:: vy*”¹²⁰ —, e, se os guaranis roubaram, é porque precisavam compensar o esbulho de que foram vítimas: “*javence ma... ha'e imonda ague aPY*”.¹²¹ Do ponto de vista de E40, a preocupação de Peralta não é com o roubo, mas com o fato de os guaranis terem se organizado para recuperar o que lhes pertencia de direito. Agora Peralta adquiriu poder suficiente para ameaçar os guaranis novamente: “*ha'e vy onhemboyvateVE JEVY... nhandevýpe... xapyarei mba'emo ojapoxe (rã), ndaxykuei ojapo aguã (nhandevýpe)*”.¹²²

¹¹⁸ nós... nós roubaMOS ASSim, ele sabe

¹¹⁹ Agora NÓS MESMOS nós roubamos mesmo, é verdade

¹²⁰ PERALTA... não entenDE isso... porque ELE é *jurua*::

¹²¹ vencemos... o que antes ele roubou aQUI

¹²² porque ele fez-se MAIS alto NOVAMENTE... para nós... se de repente, ele quiser fazer alguma coisa, não vai custar para ele fazer (contra nós).

E40 não desconsidera nem a fala de E33 nem o poder de Peralta, mas dá aos atos guaranis uma dimensão diferente. Não nega a espoliação, mas encontra-lhe a razão.

Ao longo de todo o trecho, E40 usa a primeira pessoa do plural no lugar da primeira do singular, inserindo-se tanto entre os que foram espoliados como entre os que roubaram, evitando, assim, dois confrontos: i) ao comparar os atos guaranis com os de Peralta, mostra que o dizer do enteado pode ser remitido, pois este não falhou ao perceber os acontecimentos, mas pecou ao interpretá-los; ii) usando os pronomes inclusivos, insere-se entre os “ladrões” que poderiam ter se sentido ofendidos com as acusações de E33.

Exemplo 30

E7 taí ó, ele é mais ve/ é:: novo... mas
 ele entende... alguma coisa... E5
 também entende... Então, NÓS que
 tujakueve'i va'e... que nós temos
 que... podia aconselhar jovem... né?...
 rãgue... se o jo/ jovem ha'e rami ve
 nhande (tujakue'i)... Então, (por isso)
 tão montando pra cima da gente...
 “É:: xeramoĩ tá assim... cacique não
 faz nada... é:: liderança é assim...”
 Pô... tem coragem de falar essas
 coisa?... Eles tão falando pra, pra
 eles, eles, pra eles mesmos... ange'i

E7 taí ó, ele é mais ve/ é:: novo... mas
 ele entende... alguma coisa... E5
 também entende... Então, NÓS que
 somos mais velhinhos... que nós
 temos que... podia aconselhar
 jovem... né?... poderíamos... se o jo/
 nós (velhinhos) estamos mais iguais
 ao jovem... Então, (por isso) tão
 montando pra cima da gente... “É::
 xeramoĩ tá assim... cacique não faz
 nada... é:: liderança é assim...” Pô...
 tem coragem de falar essas coisa?...
 Eles tão falando pra, pra eles, eles,

ma **E36** ijayvua... não é:: não é
 nhande que tá falando... ele tá
 falando da gente é::... E por que que
 nda/ ndajarekoi... todo mundo tá
 falando, é:: yvy iporã... ndajajatyi
 mba'eve, só:: tá:: tá ganhando
 tembi'u e tá comendo e tá dormindo...
 embireko ome/ omenda pyau só pra
 fazer... só japiro... ((risos de todos))
 Isso é coisa que se faça?... Fez japiro
 e trabalhar também... né?... ((risos de
 todos)) Não é isso?... Tem muitos
 kunhãmirĩ... mas tem que... kunhãmirĩ
 vai escolher também que é
 trabalhador... que kunhãgue não vai
 omenda iporiaukue re não...((risos))
 Então, tá acontecendo, vai omenda
 iporiaukue re, porque:: precisa,
 acho...
 (pp. 186-187; 153-182)

pra eles mesmos... agorinha como
E36 falou... não é:: não é nós que
 tá[mos] falando... ele tá falando da
 gente é::... E por que que nda/ nós
 não temos... todo mundo tá falando
 é:: terra boa... nós não plantamos
 nada, só:: tá:: tá ganhando alimento
 e tá comendo e tá dormindo... as
 esposas ome/ casam cedo só pra
 fazer... só japiro... ((risos de todos))
 Isso é coisa que se faça?... Fez japiro
 e trabalhar também... né?... ((risos de
 todos)) Não é isso?... Tem muitos[as]
 moças... mas tem que... as moças vai
 escolher também que é trabalhador...
 que as mulheres não vai [vão] casar
 com os preguiçosos não... ((risos))
 Então, tá acontecendo, vai casar com
 os preguiçosos, porque:: precisa,
 acho...

E40 novamente resgata o dizer de outro guarani: E36, que fora acusado de “pinguço” por vários participantes da reunião e chegou até a se “demitir” do cargo de liderança por causa das censuras que lhe fizeram (ver p. 165; 1027-1029). A identificação de E40 com

E36 chega a tal ponto que, no final de sua fala, aquele também pede “demissão” do cargo de liderança (ver p. 193; 296-305). É difícil dizer até que ponto essa atitude foi de solidariedade, mas é impossível não notá-la.

Ao retomar o dizer de E36 — “*ange’i ma **E36** ijayvua*” (agorinha como **E36** falou) —, E40 procura restabelecer a dignidade de alguém que, como E29, fora acusado de “pinguço”. É preciso notar que o enunciador retoma o discurso de E36 para defender as lideranças e os mais velhos — por extensão ele mesmo — das acusações dos mais jovens: “*É:: xeramoĩ tá assim... cacique não faz nada... é:: liderança é assim...*” *Pô... tem coragem de falar essas coisa?... Eles tão falando pra, pra eles, **eles**, pra **eles** mesmos... ange’i ma **E36** ijayvua...*¹²³ *não é:: não é **nhande** que tá falando*”.

É importante observar que, depois da debreagem de segundo grau, em que retoma as supostas acusações dos mais jovens, E40 opõe *nhande* a “eles”, ou seja, opõe a terceira pessoa — que faz as acusações — à primeira pessoa inclusiva — que é acusada. E40 demonstra extrema habilidade, uma vez que o emprego de *nhande* alarga o universo dos exprobrados, ao passo que a utilização de “eles” afasta os acusadores desse mesmo universo. Se usasse *ore*, as acusações seriam restritas às lideranças (políticas e relegiosas). Com o pronome inclusivo de primeira pessoa, todos os que podem se dizer guaranis podem também se sentir censurados pelos mais jovens.

A partir da metade do trecho, E40 também passa a criticar. Censura “todo mundo” por não se dedicar à agricultura: “*todo mundo tá falando, é:: yvy iporã... ndajajatyi mba’eve*”.¹²⁴ Usando a terceira pessoa (*todo mundo*) e a primeira do plural (*ndajajatyi*) — para substituir a segunda do plural, o enunciador consegue suavizar as críticas. Não se

¹²³ agorinha como **E36** falou...

¹²⁴ todo mundo tá falando é:: terra boa... nós não plantamos nada

dirige diretamente ao enunciatário e inclui-se entre os que acusa. Além de censurar os “preguiçosos”, E40 também critica as pessoas por casarem cedo só para fazer *japiro*: “*só:: tá:: tá ganhando tembi’u e tá comendo e tá dormindo... embireko ome/ omenda pyau só pra fazer... só japiro... ((risos de todos)) Isso é coisa que se faça?... Fez japiro e trabalhar também... né?... ((risos de todos))*).

Como expliquei nas notas da transcrição da fita 4, *japiro* é uma expressão que significa “descascar”; empregado como objeto do verbo “fazer” — flexionado ou não (fazer, fez, faço *japiro*) — tem um significado equivalente a “transar” ou “trepar”. Ao proferir seu discurso, E40 se manteve seriíssimo, enquanto os ouvintes deram verdadeiras gargalhadas. Nenhum outro momento da reunião foi tão descontraído quanto esse. Até alguns guaranis que estavam de cara amarrada foram obrigados a abrir um sorriso. É difícil asseverar que a ocasião para mencionar o ato sexual tenha sido previamente escolhida, mas não há como negar que o momento era de tensão — as censuras feitas por E40 eram duras — e a “brincadeira” serviu para distender o ambiente. Além disso, E40 aproveita para dar os conselhos prescritos na tradição. Ao afirmar “*kunhãmirĩ vai escolher também que é trabalhador... que kunhãgue não vai omenda iporiaukue re não*”,¹²⁵ E40 está repetindo quase com exatidão parte dos conselhos que, segundo Cadogan (1959, p. 123), deveriam ser dados pelo pai ao filho, quando este quisesse casar.

Embora não seja relevante para entender os mecanismos de projeção pessoal, é preciso dizer que E40, além de respeitado pelo contato íntimo que mantém com os deuses, é também muito querido por ser “brincalhão”. Não há pessoa a quem ele — seriíssimo — dirija a palavra que não saia sem um sorriso nos lábios.⁴⁰ Se E40 é amado por essa

¹²⁵ as moças vai escolher também que é trabalhador... que as mulheres não vai [vão] casar com os preguiçosos não

característica, E1 — como ele próprio confirma — é considerado “ruim” e pessoa de “falar duro”, justamente por sua sisudez. Mesmo durante a reunião, apesar de ter sido o que mais falou, em nenhum momento conseguiu fazer os ouvintes esboçarem um sorriso. Por causa dessa circunspecção, E1 é respeitado pelos “caciques” *juruas*, sobretudo pelo chefe de posto e secretários das prefeituras locais. Estes — sem deixar de considerá-lo índio — vêem naquele a imagem de uma liderança ajuizada e em quem podem confiar, mormente para levar adiante projetos de desenvolvimento para a área. E1 sabe, porém, que não deve negar suas origens, sob pena de não conseguir interpretar o mundo e a si próprio; por essa razão apega-se também às práticas e ao discurso tradicionais. Talvez por isso E40 apoie E1 e vice-versa. Como afirmei no início do capítulo, o pajé, que, em geral, acumula a liderança política e a espiritual, vem tendo de abdicar da liderança política em favor dos mais jovens. Netto, que tem uma opinião semelhante a de Schaden, diz:

“O indivíduo guarani não ascende socialmente pela riqueza de bens acumulados, mas pela quantidade maior de conhecimentos que podem ser usados em benefício de todos. Dessa maneira, o líder do grupo pode ser, e geralmente é, o melhor *oporaíva* [aquele que possui mais cantos (*porais*) e por isso é que mantém maior contato com a esfera divina], porque, a partir dele, são gerados todos os *porai* e todas as curas, mas também pode ser o que melhor consegue relacionar-se com a sociedade nacional, para tirar dela o máximo proveito para o grupo” (1994, p. 151).

Parece-me que uma das causas da liderança de E1 é justamente a que aponta Netto: conseguir tirar da sociedade envolvente “o máximo proveito para o grupo”. Pela facilidade com o texto escrito, pelo conhecimento das práticas sociais *juruas* e pela seriedade, E1 mostra-se liderança “confiável”; imagem necessária para obter ajuda de uma vasta parcela da sociedade *jurua*, cujo contato com as sociedades indígenas sempre foi marcado pela discriminação e falta de confiança. O momento que vivem exige que se tente mudar essa imagem negativa. Se eram considerados por muitos como bêbados, preguiçosos e pouco sérios, querem mostrar que essa opinião não é verdadeira e que merecem crédito. Por isso E1 e E40 são complementares. Enquanto aquele, sem deixar de ser guarani, tem o tipo adequado para o contato com uma parte da sociedade envolvente e, por isso, consegue “tirar dela o máximo proveito para o grupo”, E40, sem deixar de obter o respeito dos *juruas*, continua sendo guarani: vai ensinando os mais jovens, as mulheres e os mais velhos e, quando necessário, redimindo os seus dizeres.

Bibliografia

- AGUIRRE, E. B. (1978). Introduccion al estudio semiotico de la literatura etnica en el Peru. *Revista Amazonia Peruana*, Vol. II no 1, p. 53-98.
- AMARAL, R. P. (1992). *Música guarani: um estudo preliminar*. Monografia de final de curso, UNESP, xerog.
- BARROS, D. L. P. (1988). *Teoria do discurso*. São Paulo, Atual.
- BARROS, D. L. P. (1994). *Teoria semiótica do texto*. 2ª ed. São Paulo, Ática.
- BENVENISTE, E. (1989). *Problemas de lingüística geral II*. Campinas, Pontes.
- BENVENISTE, E. (1995). *Problemas de lingüística geral I*. 4ª ed. Campinas, Pontes.
- CADOGAN, L. (1948). Los indios jeguaká tenondé (mbyá) del Guairá, Paraguay. *América Indígena*. Órgano Oficial del Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F. Mexico. vol. 8, no. 2, abril, p. 131-139).
- CADOGAN, L. (1952). La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesia sagrada ‘esotérica’ de los Jeguakáva-Tenondé Porá-Gué (Mbya-Guarani del Guairá, Paraguai. São Paulo, *Revista do Museu Paulista*, Vol.IV.
- CADOGAN, L. (1952b). Síntesis de la medicina racional y mística Mbyá-guaraní. *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F., vol. 9, no. 1, enero, p. 21-35).
- CADOGAN, L. (1957). Arandú porã ogueno’ã va’é Jakairá gui (Los que reciben la buena ciencia de los Jakairá). *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museum Dr. Andrés Barbero Etnográfico e Histórico Natural*. Asunción, Paraguay. 2, , p. 41-62.
- CADOGAN, L. (1959). *Ayvu Rapyta: textos miticos de los Mbya -Guarani del Guairá*. São Paulo, Boletim 227 da FFCLH/USP.

- CADOGAN, L. (1960). En torno a la aculturación de los mbyá-guaraní del Guairá. *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F., 20:2, abril, p. 133-150.
- CADOGAN, L. (1968). Chonó Kybwvrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní. *Revista del Ateneo Paraguayo*. Suplemento antropológico. Ateneo Paraguayo, Centro de Investigaciones Antropológicas. Asunción, 3:1/2, oct., p. 55-158.
- CADOGAN, L. (1971). *Ywyrá ñe'ery: fluye del árbol la palabra, sugerencias para el estudio de la cultura guaraní*. Prólogo e ilustraciones de Bartomeu Meliá. Asunción, Univ. Católica de Nuestra Señora de la Asunción, Centro de Estudios Antropológicos.
- CADOGAN, L. (1992). *Diccionario Mbya-Guarani Castellano*. Asunción, CEADUC CEPAG.
- CARELLI, V. (direção e fotografia). *O espírito na TV*. Consultoria antropológica para diálogo, tradução e roteiro de Dominique Gallois. Produção Centro de Trabalho Indigenista (CTI); vídeo realizado em novembro de 1990.
- CAVALCANTI, M. C. (1991) Interação guarani/não guarani: etnocentrismo naturalizado na questão do silêncio inter-turnos. *Trab. Lingüística Aplicada*, (18), Jul/Dez, pp.101-109.
- CHEROBIM, M. (1986). *Os índios guarani do litoral do estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo, FFLCH-USP
- CLASTRES, H. (1978). *Terra sem mal*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Brasiliense.
- COURTÉS, J. (1979). *Introdução à semiótica narrativa e discursiva*. Coimbra, Livraria Almedina.
- CUNHA, M. C. (1987). *Os Direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo, Brasiliense.
- DOOLEY, R. (1976). 6 guaraní texts. Brasília, S.I.L.
- DOOLEY, R. (1977). Períodos guaraní. Brasília, S.I.L.

- DOOLEY, R. (1980). *Participants in guaraní narrative*. Brasília, S.I.L.
- DOOLEY, R. (1984). *Nasalização na língua guarani*. Brasília, S.I.L.
- DOOLEY, R. (1988). *Coleção de textos guaraní (dialeto mbyá): 29 textos*. Brasília, S.I.L.
- DOOLEY, R.(1990). *Vocabulário básico do mbyá guarani*. Brasília, S.I.L.
- DOOLEY, R.(1991). *Apontamentos preliminares sobre Ñandeva Guaraní contemporâneo*. Brasília, S.I.L.
- ELIADE, M. (s.d.). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa, Ed. Livros do Brasil.
- FIORIN, J. L. (1993). *Linguagem e ideologia*. 3a ed. São Paulo, Ática.
- FIORIN, J. L. (1994). *Elementos de análise do discurso*. 4a ed. São Paulo, Contexto.
- FIORIN, J. L. (s.d.). *A noção de texto na Semiótica*. São Paulo, FLCH/USP, xerog.
- FIORIN, J.L. (1996). *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo, Ática.
- GALLOIS, D. T. (1994). *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo, Núcleo de História Indígena da USP, FAPESP.
- GREIMAS, A. J. e COURTÉS, J. (s.d.). *Dicionário de Semiótica*. São Paulo, Cultrix.
- GUASH, A. (1948). *El idioma guarani*. Buenos Aires, Ediciones del autor; Asunción-Paraguai, Ed. Loyola.
- GUASH, A. (1978). *Diccionario Castellano-Guarani y Guarani-Castellano*. 4ª Asunción, Paraguai, Loyola.
- JACOPIN, P. Y. (1977). *La parole e la différence ou de l'entrée des blancs dans la mythologie des indiens Yukuna*. *Bulletin de la Soc. Suisse des Americanistes*. Vol.41.
- LADEIRA, M. I. (1984). *Aldeias livres guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital*. IN: *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo, Yankatu, Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- LADEIRA, M. I. (1992). *O caminhar sob a luz: O território Mbya-Guarani à beira do oceano*. Dissertação de mestrado, PUC/SP.

- LADEIRA, M. I. e AZANHA, G. (1988). *Os índios da Serra do Mar: a presença Mbya - Guarani em São Paulo*. São Paulo, Nova Stella Editorial.
- LIMA, R. R. O. A. ONGs contra guaranis. Artigo publicado na página da *NATIVE-L*, <http://nativenet.uthscsa.edu/archive/nl/9406/0155.html>; 13 de junho de 1994.
- LIMA, R. R. O. A. Globo e Manchete contra os índios Guarani. Artigo publicado na página da *NATIVE-L*, <http://nativenet.uthscsa.edu/archive/nl/9412/0238.html>; 28 de dezembro de 1994 .
- MARCUSCHI, L.A. (1986). *Análise da conversação*. São Paulo, Ática.
- MARTINS, M. F. (1996). *Incorporação nominal em guarani-mbya*. Dissertação de mestrado. Florianópolis, UFSC. (xerog.)
- MELATTI, J. C. (1994). *Índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- MELIÁ, B. (1989). A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, M.M. e outros. *O Rosto índio de Deus*. Trad.Jaime S. Clasen. São Paulo, Vozes, pp.293-357.
- MELIÁ, B. (1992). Invenção e construção do guarani. *Ciência Hoje*, Vol. 16, n. 86, pp. 57-91
- MÉTRAUX, A. (1979). *A religião dos tupinambás e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis*. trad. e notas de Estevão Pinto. 2^a ed., São Paulo, Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo.
- MIRANDA, A. G. (1994). *O direito e o índio*. Belém, CEJUSP.
- MONTOYA, A. R. (1985). *Conquista Espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins Livreiro Editor.
- NETTO, W. F. (1994). *Os índios e a alfabetização: aspectos da educação escolar entre os Guarani de Ribeirão Silveira*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, (xerog.).
- NIMUENDAJU, C. U. (1987) *Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva- Guarani*. São Paulo, Hucitec.

- NÖTH, W. (1996). *A semiótica no século XX*. São Paulo, Annablume.
- ORLANDI, E. P. (org.) (1991). *Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade*. Campinas, UNICAMP
- RANGEL, L. H. (1984). Vida em reserva. IN: *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo, Yankatu, Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- RIBEIRO, D. (1982). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes.
- RODRIGUES, A. (1986). *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola.
- SCHADEN, E. (1962). *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, DIFEL.
- SCHADEN, E. (1963). Caracteres específicos da cultura Mbüa-Guarani. *Revista de Antropologia*, 11, Nº 1 e 2. São Paulo, pp. 83-94
- SCHADEN, E. (1969). *Aculturação Indígena*. São Paulo, Pioneira/EDUSP.
- SCHADEN, E. (1989). *A mitologia heróica de tribus indígenas do Brasil*. 3ª ed. São Paulo, Edusp.
- SEEGER, A. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus.
- SETTI, K. (1988). O sistema musical dos índios guarani de São Paulo. *B.O. Leitura*, n.7, pp.8-9
- SETTI, K. (1992-93). Questões relativas à autoctonia nas culturas musicais indígenas da atualidade, consideradas no exemplo dos Mbyá-Guarani. *Revista brasileira de música*. n.20, pp. 33-41.
- SIGNORINI, I. (org.) (1998). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, Mercado das letras; São Paulo, Fapesp.
- SILVA, M. (1983). Educação e linguagem segundo os guarani-mbya. *Cadernos de Estudos Lingüísticos* 4, pp. 143-154

- TANGERINO, C. C. (coordenação geral). *Tekoa Porã*. Realização: UFES; Depto. de Ciências Sociais; Depto. de Comunicação Social e Comunidade Indígena Tekoa Porã; vídeo realizado na aldeia Tekoa Porã em abril de 1995.
- VALERY, P. (1991). Poesia e Pensamento Abstrato In: Variedades. São Paulo, Iluminuras.
- VANSINA, J. (1982) A tradição oral e sua metodologia. In: Ki-Zerbo, J. *História geral da África I*. Metodologia e pré-história da África. trad. Beatriz Turquetti e outros. São Paulo, Ática, Unesco, pp.157-79.

Notas à Introdução

¹ Durante o trabalho, não empregarei os critérios propostos na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 14 de novembro de 1963. Os nomes de povos indígenas só serão grafados com iniciais maiúsculas quando estiverem em trechos citados.

Haverá também diferenças na grafia de algumas palavras do guarani, pois, diferentemente de outros autores, adotei o alfabeto proposto por Dooley (1990, p.7). Para saber a respeito dos critérios usados na notação do guarani, cf. a Introdução ao Volume II).

² A respeito da importância do *nhemongarai* cf. Schaden , 1989, pp. 117-118.

³ Para saber mais a respeito dessas cerimônias, consulte: Setti (1988 e 1992-93); Schaden (1962), Netto (1994) e Ladeira (1992).

⁴ Dona Jandira já passou por vários programas de alfabetização de adultos, promovidos pela prefeitura ou pelo estado, mas não domina a linguagem escrita. Desde janeiro de 1998, por solicitação dela, tenho ido à área uma vez por semana para trabalhar a aprendizagem do português escrito.

⁵ A ação da Polícia Florestal está fundamentada no decreto 750/93, que proíbe “o corte, a exploração e a supressão de vegetação primária ou nos estágios avançado e médio de regeneração da Mata Atlântica”. A proibição não se aplica às “comunidades tradicionais”, que podem retirar da mata os produtos para subsistência. O decreto determina, no entanto, que, mesmo nesses casos, a exploração “ficará sujeita à autorização pelo órgão estadual competente”, ou seja, quem tem o poder para dizer o que é exploração para subsistência é o Estado que, se achar que a exploração da mata não se destina ao consumo, pode aplicar as sanções cabíveis.

⁶ No capítulo V do seu famoso *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Schaden diz que o guarani é “um tanto indisciplinado” e não se consegue enquadrá-lo nos regulamentos, mesmo sob ordens de uma autoridade despótica. O autor atribui essa indisciplina à “falta de centralização educativa”. No interior da “família grande”, por exemplo, não há uma pessoa encarregada de

recompensar e punir a criança. Embora se possam fazer ressalvas à interpretação de Schaden sobre a educação não centralizada e a falta de disciplina, as observações que ele faz à não-obediência a autoridades, mesmo em casos de situação de despotismo, parecem-me corretas. No depoimento do cacique Nivaldo, um dos fundadores da aldeia de Barragem, recolhido por Ladeira (1984), há uma passagem que ilustra muito bem essa característica do guarani:

“Eu saí de Palmeirinha por causa do posto. Naquele tempo, o primeiro chefe que conheci, o Atílio. O primeiro chefe do índio que existiu lá. Então, quando conheci, ele já estava mandando os índios fazerem o serviço, a troco de quirera mesmo. (...) Até que o chefe mudou e o trabalho ficou o mesmo: faz isso, faz isso, faz isso. Obrigado fazer. Então, se não fazia por preguiça já vinha a polícia em cima da gente” (p. 136).

A razão principal para que Nivaldo e sua família saíssem do Paraná foi a atitude do chefe de posto, que queria forçar os guaranis a trabalhar. A reação ao trabalho forçado começou com a “preguiça” que, combatida pela polícia, transformou-se em migração.

Embora as situações sejam bem diferentes, as ordens são muito parecidas: “faz isso, faz isso, faz isso...”, diz o chefe de posto. “Venham para trabalharmos”, diz E1. Ordens parecidas podem corresponder a atitudes parecidas: a “preguiça” referida por Nivaldo pode muito bem ser motivo para os comandados de E1 não cumprirem suas ordens.

⁷ Embora a ordem não tivesse de ser respeitada, ao contrário das outras duas em que também se havia decidido o fim do corte, a proibição parece ter sido acatada até março de 1998, quando em nova reunião, a coleta de palmito voltou a ser permitida dentro da área.

Notas ao Capítulo I

⁸ É interessante observar que a produção de textos escritos em guarani, quando ocorre, é, em sua maior parte, também fruto desse contato e da demanda por produtos culturais guaranis que dele decorre. Um exemplo disso é o recente CD *Ñande reko arandu*, lançado em 1998. Produzido com patrocínio da Caixa Econômica Federal e da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, o CD tem músicas infantis cantadas por um coral formado por crianças de várias aldeias e está sendo comercializado pelos próprios guaranis. Embora tenha havido a participação dos *juruás* ligados ao projeto, as letras das músicas em guarani e as traduções em português foram escritas por José Duda e Mariano, dois dos habitantes de Ribeirão Silveira. Não sei se por causa desse projeto, ou se a idéia é anterior a ele, José Duda, juntamente com outro guarani, Carlos, está escrevendo um livro com uma história escrita em guarani. A intenção principal é a mesma: suprir a demanda de uma parcela da população nacional *juruá* por produtos culturais dos grupos indígenas.

⁹ Dona Jandira, atual cacique, nasceu na aldeia de Aguapeú, casou-se aos doze anos com o sr. Joaquim — um guarani que havia sido criado por protestantes e, por isso, só falava português — e veio morar em São Paulo. Embora não tivesse perdido contato com os parentes guaranis, o casal educou os filhos em escolas *juruás*. Estes, por sua vez, casaram com *juruás*, deixaram de lado o guarani e ensinaram o português aos filhos. Por isso, somente os filhos mais velhos de dona Jandira ainda conhecem razoavelmente o guarani, mas não o usam no cotidiano. Atualmente, com a construção da *opy* e com a vinda de Sebastião para a área, está ocorrendo um processo de revalorização da língua guarani e das práticas religiosas.

¹⁰ Um fato que ocorre hoje em Ribeirão Silveira também ilustra essa visão diferenciada do português e do guarani. Na escola, instalada recentemente na aldeia pela prefeitura de Bertiooga, os habitantes fazem questão de que a língua guarani esteja presente, mas as professoras contratadas

para o processo formal de alfabetização, sempre que tentam ensinar as crianças e os jovens a escrever o guarani, são alvo de comentários irônicos: “Como é que elas vão ensinar o guarani se as crianças já sabem?”.

Esse comentário não só é uma crítica à atitude pretensiosa das professoras, que tentam ensinar o que não conhecem, mas também revela claramente que a visão que os guaranis têm de sua língua é bastante diferente da concepção que têm do português. A língua guarani já se sabe antes de entrar na escola, é a roupa que se veste bem antes de se freqüentar o ambiente próprio das práticas discursivas exigidas no estudo da língua estrangeira.

Embora estivesse falando da escola municipal instalada fora da aldeia (quando escreveu seu trabalho, a escola ainda não funcionava dentro da área indígena), Netto, com esta afirmação, permite entender melhor o que se disse dos guaranis:

“a escola é o espaço próprio do pensamento discursivo e da língua estrangeira. Esta, por sua vez, não se vincula às origens do grupo nem se submete a relações com os traços culturais guaranis. Ela é apenas um dos jogos simbólicos escolares, uma simulação da fala, que eventualmente pode ser usada com a sociedade nacional e regional” (1994, p. 152).

De acordo com o que afirma Netto, dentro da escola a relação dos guaranis com a língua portuguesa demarca claramente o espaço e as práticas diferenciadas de uma identidade *juruá*; identidade que, pelo menos para a parcela escolarizada, está calcada nos jogos simbólicos próprios de uma visão de mundo e de linguagem muito diferente daquela que eles têm. Por isso,

“As práticas alfabetizatórias, por sua vez, comumente aplicadas e testadas na sociedade de origem européia e, via de regra, experimentadas nas

sociedades indígenas desde o período colonial, não têm apresentado a eficácia esperada, a não ser individualmente. Os índios alfabetizados não incorporam esse conhecimento ao conjunto de conhecimentos que serão transmitidos a seus descendentes. A alfabetização, pois, mantém-se um fenômeno exclusivamente exógeno, que não pode ser sustentado sem a presença constante do educador estranho ao grupo” (1994, p. 89).

¹¹ A concepção de uma terra em que vivem imagens das coisas que estão nos lugares sagrados pode ser notada em várias narrativas que Cadogan recolheu. Veja-se por exemplo o capítulo III, “Yvy Tenonde” (1959, pp. 28-33), em que se narra a criação da primeira terra. Na história, todos os animais — cigarra, grilo, etc. — criados por *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* vão habitar o *yva rokare*, “quintal dos deuses”, ou, segundo Cadogan, “afueras del paraíso”. Os animais que permanecem na terra são imagens dos que vivem no paraíso. A percepção de um mundo imperfeito, no entanto, restringe-se, pelo que pude notar, somente à vida humana. Uma das explicações para essa imperfeição seria o fato de os habitantes da terra atual, *yvy pyau*, terra nova, serem, como quer Cadogan, imagens “de pobladores de los paraísos que sufrieron la metempsicosis o metamorfosis en seres inferiores por sus pecados” (1959, p. 58). Esses habitantes da primeira terra, destruída por um dilúvio, embora tenham “pecado” e passado por um processo de metamorfose, conseguiram alcançar o paraíso depois de muito rezar.

¹² Os nomes são diferentes, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* e *Ñande Ru Tenonde Gua*, mas o deus é o mesmo.

¹³ A esse respeito é interessante recuperar o relato de Netto sobre sua experiência entre os guaranis de Ribeirão Silveira. Diz ele:

“O fortalecimento do *ayvu* pela fumaça do cachimbo capacita, mais e mais, o indivíduo no uso da língua do grupo. Dessa maneira, as vezes em que eu sentia dificuldades em compreender a língua guarani, sugeriam-me que participasse mais amiúde dos *porai* que realizavam. Nessas ocasiões, além da minha assistência passiva, realizavam, sobre minha cabeça, o que chamam *motati*, ou a aspersão de fumaça do *petyngué*. Então, diziam-me que só assim eu poderia aprender direito a língua” (1994, p. 113).

¹⁴ Outra compreensão possível para a palavra *mba'e-a'ã* é “porção telúrica da alma, responsável pelas manifestações menos nobres do indivíduo”. Essa interpretação fundamenta-se na concepção dual que o guarani tem de alma (Cadogan, 1959, p. 187) e na própria constituição morfológica da palavra *mba'e-a'ã*:

- *A'ã* = “esforzarse (por obtener algo)” ou “me yergo”
- *Mba'e* = “coisa, ser”. É uma palavra usada para formar expressões que se referem ao que é genérico, ainda não nomeado, ou ao que não se pode nomear: *mba'e kuaa* = “sabedoria”; lit. “coisa que se sabe”; *mba'e porã* = “privilegiado, divino”, lit. “coisa boa”; *mba'e guachu* = “cadáver”, lit. “coisa grande”; *mba'e axy* = “doença”, lit. “coisa imperfeita”; *mba'e pochy* = “ser maligno”, lit. “coisa ruim”.

Os significados de *mba'e* e de *a'ã* indicam que a expressão *mba'e-a'ã*, ao pé da letra, significaria “a coisa pela qual me levanto”; “a coisa pela qual me esforço”; “a coisa que me faz estar em pé”.

Cadogan diz que a noção de esforço contida em *a'ã* e a concepção que os guaranis têm de canto — “un esfuerzo por obtener valor y fortaleza” — permitem dizer que a palavra *mba'e-a'ã* significa “esfuerzo que se realiza (en pos de la fortaleza espiritual)” (1959, p. 27). No entanto, parece-me que essa mesma noção de esforço poderia ser interpretada como uma indicação do estado humano: estar em pé, em posição ereta.

Corroboram a segunda possibilidade as seguintes informações:

i) Canto ou cantoria não faz parte dos elementos não nomeados. Em geral, os textos ou dicionários trazem a palavra *porahêi* ou *porai* como plano de expressão do conteúdo “canto ou a cantoria sagrada”. O próprio Cadogan arrola *poraêi*, *mboraêi* como “himno, entonar los himnos sagrados” (1959, p. 59). E é significativo que não haja em nenhum outro dicionário de guarani — além daquele escrito pelo próprio Cadogan — nenhuma menção a algum dos constituintes de *mba'e-a'ã* como hino ou canto.

ii) Apesar de traduzir a palavra *mba'e-a'ã* por “canto sagrado”, Cadogan concorda que o radical *ã* é o mesmo que dá origem à palavra *angue*, usada pelos guaranis do Guairá para designar uma “alma telúrica ou impura, exclusiva do homem”; alma que corresponderia a uma imagem do *ñe'eng* (1959, pp. 188-89). Se para Cadogan *ã* dá origem a *angue*, Ladeira arrola o próprio *ã* como a segunda alma guarani, aquela responsável pelos transtornos que o indivíduo possa ter (1992, p. 118).

iii) Em uma passagem da própria narrativa que estou analisando, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* ergue-se, *oãmy*, assumindo a “forma humana”, segundo o próprio Cadogan (1959, p. 19). Esse episódio ocorre justamente depois de *Ñamandu Ru Ete* engendrar as chamuscas e a neblina, respectivamente *tataendy* e *tatachina*, e antes de engendrar o *ayvu rapyta* — como se fosse uma indicação de que é preciso estar erguido para que o *ayvu rapyta* se manifeste.

iv) É também muito significativo que Cadogan tenha decomposto o nome *Ñamandu* em “*ñe'ã* = esforzarse, erguirse, dedicarse a las plegarias; *andu*, *endu*= percibir, percatarse de”. E depois tenha afirmado que “un análisis del concepto que encierran la voz *ã* y sus derivados induce a creer que el verdadero significado de *Ñamandu Ru Ete* es: el verdadero padre de los que se yerguen conscientemente; o posiblemente: el verdadero padre de los que escuchan las plegarias” (1959, p. 27). Cadogan diz que, no primeiro caso, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* deveria ser considerado como verdadeiro pai da humanidade e, no segundo, seria pai dos outros deuses. O estudioso é

adepto da segunda hipótese, uma vez que, no mito, *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua* cria os demais deuses, e não a humanidade. No entanto, parece-me que Cadogan se esquece de que *Ñamandu Ru Ete Tenonde Gua*, apesar de não participar diretamente da criação da humanidade, cria todos os elementos que, uma vez com seus filhos, vão ser divididos com os homens. Não seria absurdo pensar que um desses elementos tenha sido justamente a capacidade de se manter ereto, ou *mba'e-a'ã*, para manifestar o *ayvu*.

v) Pe. Guash, em seu dicionário, feito com base em informações coletadas entre os guaranis do Guairá, mesmo grupo com o qual Cadogan trabalhou, arrolou a expressão *mba'era'anga* e deu-lhe como significado “imagem (da coisa), cópia, modelo” (1978, p. 595).

Levando-se em conta todas essas informações, é possível considerar que *mba'e-a'ã*, além de uma metonímia de canto religioso, é também “a coisa pela qual eu me levanto” ou “a coisa que me faz estar de pé”, que me faz assumir a posição humana; ou, se se levar em conta a informação dada por Guash, uma imagem do levantar de *Ñamandu*.

¹⁵ Na coluna da esquerda, está a transcrição do discurso e, na da direita, uma tradução que fiz. Os critérios e padrões para a fixação de ambas foram os mesmos usados na transcrição/tradução das falas da reunião (cf. Introdução ao Volume II)

¹⁶ *Ore ayvu* = “nossa fala”. A utilização da marca de 1^a pess. pl. exclusiva, *ore*, parece-me uma maneira de distinguir “nós que manifestamos nosso ayvu”, independentemente de ser *juruá* ou não, e “vocês que não o manifestam”. Cf. também Capítulo IV, em que trato da utilização das marcas de pessoa no discurso guarani.

¹⁷ *Tupã* e *Karai* certamente são referências aos deuses da criação. Já *Mirĩ Kuery*, ou o grupo de *Mirĩ*, pode ser tomado como uma referência aos heróis divinizados e/ou aos deuses menores, que, segundo Cadogan, habitavam *yvy tenonde* e “ascienderon a los paraísos en forma humana”, recebendo o nome de *Tupã Mirĩ* (1959, p. 59).

¹⁸ Kamba, ou José Fernandes, como também é conhecido, é um dos mais importantes líderes político-religiosos guaranis. Foi cacique da aldeia de Barragem e mora no Jaraguá desde maio de 1999. A intervenção dele pode ser traduzida por “sem papel” — *kuaxia* (papel) *eĩ* (sem) — e, como se pode notar, funcionou como fala motivadora do restante do discurso de Sebastião.

Notas ao Capítulo II

¹⁹ A letra E seguida de um número foi a maneira que encontrei para indicar a seqüência de enunciadore (E1 = enunciadore 1, E2 = enunciadore 2, e assim por diante); às vezes, eu a substituo por “falante”. No entanto, em nenhum dos dois casos, estarei me referindo ao falante enquanto ser no mundo, que é inapreensível e está fora dos objetivos da teoria semiótica (cf.. Fiorin, 1996, pp. 63-65).

²⁰ A menção aos policiais *juruás* e aos fazendeiros (exemplo 1) são argumentos usados para convencer os guaranis que gostariam de continuar cortando palmito. Entendo, no entanto, ser possível interpretar essas referências ao discurso e às atitudes *juruás* pelo viés do valor. Os guaranis, mesmo não podendo ser considerados os seus porta-vozes, estão repetindo e/ou interpretando o que foi dito e o que foi feito, em algum momento pretérito, pelos *juruás*. Estes, em suas falas ou em suas atitudes, manifestaram seu interesse pelo palmito e lhe atribuíram determinado valor que agora reaparece no discurso guarani. Se eu levasse em conta o discurso *jurua* a respeito da preservação, certamente chegaria a conclusões diferentes.

²¹ A referência ao grupo de E17 está marcada na expressão *ore vype* = “para nós”. *Ore*, nesse caso, se opõe a *nhande*; pronomes de 1ª pess. do pl.; o primeiro inclusivo e o segundo exclusivo. Se usasse *nhande*, E17 incluiria toda a comunidade; ao usar *ore*, exclui todos aqueles que não têm ligações familiares com ele. Para um melhor esclarecimento a respeito do uso de *ore* e *nhande*, veja último capítulo.

²² A fala de E33 mostra sua sintonia com a legislação que regula a interação entre o Estado brasileiro e as comunidades indígenas e seu conhecimento das contradições dessa mesma legislação

e da sociedade que a produziu. Embora corra o risco de cair nas armadilhas das relações intertextuais, citarei, de forma superficial, alguns exemplos:

a) O contrato temporário de posse a que me referi pode ser encontrado no próprio artigo 231 do texto constitucional:

“São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.”

Embora reconheça o direito à “posse permanente” da terra e lhes garanta o “usufruto” das riquezas nela existentes, a Constituição de 1988 prevê que o Estado é o seu verdadeiro dono. No § 4º do mesmo artigo 231, reza-se que:

“As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.”

E no inciso XI do artigo 20 do mesmo texto constitucional, entre os vários “bens da União”, constam “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”.

Os índios podem usufruir da terra e de seus recursos, mas o verdadeiro dono continua sendo o Estado, que tem o poder para interferir a qualquer instante, como prevêem o § 3º e § 5º do mesmo artigo 231:

“§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.”

“§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.”

Embora os índios devam ser consultados e tenham os direitos garantidos, o Estado pode, “com autorização do Congresso Nacional”, determinar a exploração das riquezas do solo ou remover os índios de suas terras “no interesse da soberania nacional”. Nesse sentido, vale lembrar que a Constituição de 1988 não mudou muito o que já estava previsto na Lei 6.001 de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Segundo o artigo 20 dessa lei, a intervenção poderá ser decretada, entre outras outros motivos:

- por imposição da segurança nacional;
- para realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;

— para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.

Os índios têm os “seus costumes”, os “seus usos” e “suas tradições”, mas, embora a eles deva ser garantido um espaço adequado para preservar “suas práticas”, o Estado não lhes garante a posse definitiva da terra e se reserva o direito de interferir quando achar necessário.

b) A cláusula que prevê que os índios, em troca da posse da terra, dariam o saber para preservar a natureza também está no texto constitucional. Ao atribuir o direito de posse, o Estado espera que as comunidades indígenas tenham o poder necessário para realizar “suas atividades produtivas”, preservar “os recursos ambientais necessários a seu bem-estar” e ter o espaço e o material necessários “a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. O texto opõe claramente a 1ª pessoa à 3ª, ou seja, os costumes dos índios são “deles” e não “nossos”. Ora, se nós, com “nossos costumes” e “nossas práticas produtivas”, conseguimos devastar a natureza, é possível inferir que o Estado prevê que as comunidades indígenas, com “seus costumes” e “suas atividades produtivas”, saberão como reverter esse processo.

Essa mesma predisposição de tornar os índios agentes de um processo de preservação que nós não soubemos realizar é encontrada nos textos de juristas. Em seu livro *O direito e o índio*, Alcir Gursen de Miranda afirma que, nas demandas entre índios e não-índios, a Justiça, embora deva reconhecer as diferenças de usos e costumes das comunidades indígenas, não deve deixar de cumprir “o princípio constitucional que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”. Para corroborar suas afirmações, Miranda cita o parecer de dois outros eminentes colegas:

Paulo Torminin Borges:

“Precisamos garantir aos índios lugar onde possam ter a sua própria vida, segundo sua cultura. Onde possam caçar, onde possam pescar e onde

possam viver isolados da intromissão inoportuna dos brancos que, em regra, só lhes levam males: doenças, maus costumes e intranquilidade. Mas este dever da comunidade política não pode nem precisa ser feito arbitrariamente.”

e Miguel Reale:

“E claro que, alerta o jurista Miguel Reale, numa época cada vez mais marcada pelo humanismo ecológico, ninguém vai pretender recusar aos nossos índios o hábitat condizente com suas atividades naturais, mas o bom senso dita os limites prudentes à ação do Estado” (1994, p.107).

Como na Constituição e nas leis, os índios são os “diferentes” a quem a nós, devidamente representados pelo Estado, devemos garantir as condições para que reproduzam “suas atividades naturais”, mantendo-se protegidos da “intromissão inoportuna dos brancos que, em regra, só lhes levam males: doenças, maus costumes e intranquilidade”, embora devamos, é claro, tratá-los como iguais, afinal, perante a lei, todos o são.

c) Como vimos, os textos legais contêm cláusulas que permitem ao Estado romper o contrato estabelecido com as comunidades indígenas. Em nenhum dos artigos, parágrafos e incisos citados acima, o rompimento se daria porque os índios foram julgados por suas atitudes e reconhecidos como grupo que não detém o saber para preservar a natureza. Esse temor manifestado por E33 encontra fundamento em outros trechos dos mesmos textos. Segundo Carneiro da Cunha,

“um dos problemas mais flagrantes da definição de comunidade indígena, tal como figura no Estatuto do Índio (art. 3º), é o de excluir as

comunidades ditas ‘integradas’. Ora, o art. 4º, III, define ‘integrados’ os índios ‘incorporados à comunhão nacional e reconhecidos *no pleno exercício dos direitos civis*, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos de sua cultura”. Isso significa que o critério da integração é simplesmente a emancipação legal. Portanto uma comunidade indígena emancipada não constitui mais *legalmente* uma comunidade indígena: poderia argumentar-se que nada justificaria seus direitos territoriais especiais garantidos na Constituição” (1987, p. 26).

Definir quem são os índios “integrados” — em conjunção, portanto, com os “nossos costumes” — e quem são os índios “não integrados” — em conjunção, portanto, com os “seus costumes”— é uma prerrogativa do Estado. É ele quem decide quem possui ou não o saber-ser-índio, que permitiria a preservação da natureza. Não por acaso, o regime tutelar previsto no Código Civil (Lei 3.071, de 1/1/1916, art. 6º, IV), embora seja usado muitas vezes contra as comunidades indígenas, continua sendo um “instrumento importante — à falta de formulação mais adequada — de defesa das terras dos índios”. Como é sabido, o Código Civil inclui os índios na categoria dos “relativamente incapazes para exercer certos atos da vida civil (...); sendo relativamente capazes, os índios do Brasil são tutelados. Seu tutor legal é a União e quem exerce a tutela é um órgão federal, a Funai (...)” (1987, p. 28). O regime tutelar é, de certa forma, uma das garantias de que aqueles que foram reconhecidos pelo Estado como tal continuam incluídos na categoria “índios” e não podem ter o seu saber contestado. Tanto é que “nenhum índio e nenhuma comunidade indígena requereram emancipação” (Carneiro da Cunha, 1987, pp. 28-30).

Essa possibilidade de rompimento pelo descumprimento da “cláusula do saber” transfere-se para textos produzidos pela sociedade. No artigo “Globo e Manchete contra os índios guarani”, o

engenheiro florestal Rodrigo Roberto Outeiro de Azevedo Lima questiona a notícia veiculada pela Globo (*Jornal Nacional*) e Manchete, de 26/12/1994, com o seguinte argumento:

“Se porventura a referida notícia tiver algum fundo de verdade (os Guarani ocupam com suas roças necessárias à subsistência, menos do que 0,1% do parque, faltou chegar ao verdadeiro X da questão, que é a incapacidade das instituições oficiais e das entidades ambientalistas em fazer cumprir a lei, que neste caso manda educar ambientalmente todos os moradores do parque [Lei de Política Ambiental Brasileira], fiscalizar e punir os predadores não índios, e assegurar o direito constitucional dos Guarani para a permanência em seu território que deve ser ecologicamente equilibrado” (1994, p.2).

A notícia mencionada por Lima é a de que “os Guarani estariam destruindo o morro das Pacas no Parque Nacional de Superagui”. O engenheiro não descarta a possibilidade de a reportagem da Globo ser verdadeira, mas sai em defesa dos índios, opondo as “roças de subsistência” que ocupam “menos de 0,1% do parque” ao desequilíbrio causado pelos “predadores não índios”. Estes deveriam ser “ensinados”, ou seja, deveriam ser modalizados com o mesmo saber que os guaranis detêm para manter o seu território “ecologicamente equilibrado”.

Em outro artigo, “Guaranis ameaçados por ONGs”, em que trata de questões afins, Lima diz:

“Através de correspondências enviadas ao ministro da Amazônia e do Meio Ambiente, ONGs renomadas tais como WWF, Fundação Boticário e outras passaram a tratar os Mbíá Guarani como invasores, citando a legislação ambiental contra estes e alegando que sua presença na região

estaria colocando em risco o ambiente e as espécies locais, a exemplo do mico-leão-dourado da cara preta, que até onde se sabe, é endêmico na região, carecendo ainda de trabalhos científicos para fundamentar o conhecimento da espécie” (1994, p.2).

Para se opor a essas afirmações das ONGs, Lima apresenta, entre outros, os seguintes argumentos:

“Os Mbia Guarani vivem basicamente da venda de artesanatos aos turistas, confeccionados de cipó e bambu. Quando lhes é permitido, plantam pequenas roças de subsistência, para isso empregando seus conhecimentos ancestrais, o que também lhes confere um profundo conhecimento da flora e da fauna locais. Para suplementar as proteínas necessárias em suas refeições, eventualmente caçam pequenos roedores, pelo emprego da armadilha denominada mundéu” (1994, pp.2-3).

Novamente, os guaranis são acusados de ser os “vorazes predadores” do ambiente que ameaçam os micos. No entanto, segundo os argumentos de Lima, apenas compõem uma comunidade que, com seus “conhecimentos ancestrais”, confeccionam artesanato de “cipó e bambu”, plantam “pequenas roças” e caçam “pequenos animais” com mundéu, além de possuírem um “profundo conhecimento da flora e fauna locais”.

O temor de E33, portanto, não é infundado. Talvez ele não conheça os textos constitucionais e as leis que regulam a sua condição de índio. Talvez ele não saiba que TVs e ONGs acusam seus parentes paranaenses de “perigosos predadores da fauna e da flora”. No entanto, E33 sabe perfeitamente que a sociedade, ao reconhecê-lo como índio e estabelecer um contrato temporário de

posse da terra, esperava que ele estivesse modalizado com um saber para realizar sua performance: preservar a natureza. E33 sabe também que essa mesma sociedade julga seus atos e detém o poder para aplicar sanções, como, por exemplo, o rompimento do contrato. E o rompimento pode ser provocado tanto pela construção de uma barragem quanto por outra coisa qualquer. Se os parakanãs, do Pará, tiveram de abandonar suas terras inundadas pela barragem de Tucuruí, não custará muito ao Estado, embora pareça absurdo a muita gente, ampliar o Decreto 750/93 para tornar a preservação do palmito, ou do mico-leão-dourado, ou do tatu, questões de “segurança nacional” .

²³ Se não foram levadas adiante, as sanções existem enquanto ameaças. Se se considerar o que disse na nota anterior, poder-se-ia afirmar que os *juruás* já reconheceram que os guaranis não possuem o saber; só não decidiram quais sanções devem adotar. São claros, entretanto, os sinais de que essas sanções poderiam pôr em risco a vida dos membros da comunidade: o portão colocado para impedir a passagem dos guaranis pelas terras de Armando Peralta veio acompanhado de três jagunços armados...

²⁴ Durante a reunião, *mba'eapo* foi empregada uma única vez (p. 33; 658) para se referir ao corte de palmito: “*xee ma:: jejy re ae amba'eapo::*” (eu mesmo:: trabalho:: com palmito).

O uso é tão inusitado que o falante alterou a própria regência do radical verbal. *Mba'eapo* é sempre usado como radical intransitivo, visto que, o objeto, *mba'e* (coisa), já está incorporado ao radical transitivo *-apo* (fazer). Na fala de E3, *mba'eapo* vem acompanhado de objeto, *jejy* (palmito), seguido da posposição *re* (com, sobre). No limite, a construção *jejy re amba'eapo* teria que ser compreendida como “eu faço coisa com palmito”.

²⁵ Para saber mais a respeito das atividades femininas e masculinas, cf. Schaden (1962).

Notas ao Capítulo III

²⁶ No célebre *Aculturação indígena*, de Egon Schaden, há a seguinte passagem:

“Segundo o Pe. Müller, os Mbüá do médio Monday, no Paraguai, acreditam que todo infortúnio, inclusive enfermidade, decorre dos atos reprováveis do indivíduo. Disse-lhe um informante que Tupã, o Ser Supremo da religião dêsses Mbüa, “castiga os assassinos, ladrões, adúlteros e adúlteras, incestuosos, feiticeiros e transgressores das interdições” — ao que parece, sempre nesta terra. Em situações dessas requer-se uma confissão, ao menos indireta, da culpa e a promessa de melhor comportamento” (1969, p. 111).

A referência de Müller à confissão é interpretada por Schaden como persistência dos ensinamentos cristãos recebidos durante as missões jesuíticas. Não é esse o caso de E7 e de nenhum dos outros falantes. Embora tenha usado o termo “confessar”, não o fez à maneira de Schaden. Como espero deixar claro ao longo do trabalho, a menção às próprias transgressões é mais uma das maneiras de construir um enunciador modesto e verdadeiro. A construção desse enunciador está muito mais relacionada às coerções impostas pela própria concepção que o guarani tem do ato enunciativo do que à necessidade de confessar pecados para salvar-se do inferno cristão.

²⁷ Embora a veemência possa, até certo ponto, ser percebida nos aumentos de volume da voz, a plangência e a suavidade da fala de E9 não estão indicadas na transcrição. Podem até ser qualificações incorretas, uma vez que são fruto de impressões que tive ao ouvir as fitas.

²⁸ A esse respeito, confira as obras de Cunha (1987), Miranda (1994) e Rangel (1984). Nessas três obras, além do histórico de criação da Funai e outros órgãos encarregados de promover a integração das comunidades indígenas à sociedade nacional, há exemplos da atuação de chefes de posto em área indígena.

²⁹ *xe* (1^a pess. sing.) *jaryi* (avó) = “minha avó”. E40, diferentemente de E3, não está se referindo à sua avó. A expressão, quando empregada por alguém que não possui parentesco sanguíneo, é uma demonstração de respeito e pode ser considerada como equivalente feminino de *xeramoĩ*, isto é, liderança religiosa, depositária dos conhecimentos ancestrais.

³⁰ Segundo Ladeira,

“Os desvios, os erros e a instabilidade masculina é tolerada, principalmente na juventude, ao passo que “os erros” e a instabilidade feminina são passíveis de punição conforme seu grau. Uma mulher que está sozinha, por ter abandonado o marido ou por ser a causa da separação, é mais discriminada do que o homem, e a sua recuperação no meio social exige maiores sacrifícios. Desse modo, no que diz respeito às transgressões das normas e tabus observa-se um maior rigor com relação às mulheres” (1992, p. 136).

Ladeira não se refere às transgressões decorrentes do consumo do álcool, mas indica que a mulher na sociedade guarani é submetida a normas mais rígidas, é mais discriminada e, quando transgredir as regras, tem a recuperação mais difícil. Por isso, embora o homem, quando alcoolizado,

também não mereça crédito, uma parte da desqualificação da competência discursiva de E29 poderia ser atribuída à sua própria condição de mulher.

³¹ Não estou desconsiderando as diferenças, muitas vezes significativas, que existem entre eles: no texto de Cadogan, só para citar um exemplo, é *Kuaray* que cria seu irmão, *Jachy*, enquanto no texto de Nimuendaju *Ñanderyquey* e *Tyvyryí* são fruto de dois pais diferentes e uma única mãe. No entanto, ao aproximar os dois textos, não estou cometendo um erro, já que o próprio Cadogan percebeu a relação entre eles (cf. Cadogan, 1959, pp. 69-70)

³² Nas notas do capítulo dedicado ao “mito dos gêmeos”, Cadogan dá uma explicação que ajuda a compreender melhor o *Mbogua*. Ele diz que este é sinônimo de *angue* ou *Takykuerygua* (o que está a nossas costas) e significa

“el alma de origen telúrico que se incorpora a *Ñe’eng*, el alma divina poco despues de nacer el ser humano. *Mbogua* merodea por el lugar en donde há fallecido una persona; puede matar a quien lo ve u oye. *Pa’i* no resucitó a su hija para que los hombres supieran que *Mbogua* es peligroso” (1959, p. 88).

Schaden considera o *Mbogua* equivalente ao *atsyigua*, mencionado por Nimuendaju. O *atsyigua* se origina (*igua* = origem de) da dor (*atsy*), “ou seja, dos mil e um aborrecimentos e dissabores que o ser humano experimenta em vida” (1969, p. 119). Quando o indivíduo morre, o *ayvu* retorna aos céus, enquanto o *atsyigua* (ou *anguery*) fica na terra atormentando os vivos. A esse respeito é interessante verificar o episódio em que Nimuendaju (1987, pp. 39-45) narra a exterminação de um *anguery* que atormentava as imediações da aldeia guarani em que viveu.

³³ A morte, nesse caso, não seria a do corpo, mas, como a da filha de *Kuaray*, do próprio “dizer” da alma, que não pôde ser redimido. Um dos maiores temores do guarani é o aniquilamento da alma nobre, o *ayvu*, que, mesmo depois da morte, tem de passar por uma série de dificuldades para chegar ao seu destino: o lugar dos deuses. Schaden qualificou essa peregrinação pelo Além como “corrida de obstáculos”. Segundo ele, a alma do morto, em sua viagem à casa divina, não pode

“dispensar boa dose de esperteza e habilidade, a fim de escapar a umas tantas situações ameaçadoras que terá que enfrentar no caminho da felicidade, não acaso para evitar que seja arremessada a um lugar de tormentos eternos, mas simplesmente para não ser aniquilada de uma vez por todas” (1969, p. 114).

No artigo “Aldeias livres guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital”, Ladeira transcreve o depoimento do cacique Nivaldo, guarani oriundo do Paraná e um dos fundadores da aldeia de Barragem. No depoimento, em que conta a migração de sua família para São Paulo, há seguinte passagem:

“E quando nós chegamos no Silveira estava o falecido Gumercindo. Ele também era bom, quando não bebia era cacique bom também. Quando bebia, ele mudava de vida. E brigava, mas eu não ligava.” (1984, p. 137)

Como se pode notar, bastam alguns “golinhos” para que o “médico” se transforme em “monstro” que, se não deve ser temido, deve ser desprezado.

Notas ao Capítulo IV

³⁴ Embora use os termos “interlocutor” e “falante”, Fiorin está se referindo, respectivamente, ao enunciatário e ao enunciador, que constituem a instância da enunciação. “Interlocutor”, como se verá mais adiante, é um termo reservado, na teoria semiótica, a um actante do enunciado a quem o narrador dá voz.

³⁵ Se não nos dão o direito da verdadeira humanidade, os guaranis também não se dão o direito da humanidade *jurua*. Netto elaborou um questionário lingüístico “no qual, para verificar a oposição entre *ore* e *ñane*, solicitei que traduzissem ‘nós somos guaranis’ e ‘nós somos brasileiros’. Essa última expressão não foi traduzida, por ter sido considerada imprópria e, inclusive, ofensiva para muitos” (1994, p. 150).

É bem verdade que a utilização de *nhanduvixa* para se referir ao presidente da República e ao ministro da Justiça aponta contornos — ao menos políticos — não muito rígidos para a questão da identidade guarani e/ou índia. Nesse sentido, vale a pena ler o que tem a dizer Tereza Machado Maher a respeito desse tema:

“A questão da identidade indígena, o ‘ser índio’, remete, isto sim, a uma construção permanentemente (re)feita a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo do tempo, entre o índio e os outros sujeitos sociais étnicos: tal construção busca a) determinar especificidades que estabeleçam ‘fronteiras identificatórias entre ele e um outro e/ou b) obter o reconhecimento dos demais membros do grupo ao qual pertence, da legitimidade de sua pertinência a ele. É, portanto, nesta sua relação, no

tempo e no espaço social, com diferentes ‘outros’ que o índio constrói cosmovisões específicas e ‘modos de ser’ particulares que terminam por constituí-lo” (Maher, in Signorini, 1998, p. 116).

³⁶ Quando aborda os pronomes de tratamento, Fiorin diz que estes constituem um caso híbrido de embreagem “em que o pronome possessivo de segunda pessoa do plural acompanha um substantivo feminino que designa virtude, qualidade ou faculdade positiva da pessoa a quem o enunciador se refere: *alteza*, *santidade*, *excelência*, etc.”. Trata-se de um caso híbrido, “pois, enquanto substantivo abstrato (terceira pessoa) significando *tu*, é uma embreagem, mas o possessivo, sendo de segunda pessoa, constitui uma debreagem” (1996, p. 89). No caso dos designativos de parentesco guaranis, parece ocorrer algo semelhante. Em geral as relações de sangue são marcadas por um substantivo de terceira pessoa — *ke’y* (irmão mais velho), *ryvy* (irmão mais novo), *rendy* (irmã), *etarã* (parente), etc. — acompanhado do pronome de primeira pessoa do singular *xe* ou de *nhande*, pronome de primeira pessoa do plural que estende a consangüinidade a todo o grupo. Os substantivos de terceira pessoa poderiam ser considerados uma embreagem, na medida em que significam “tu”, enquanto os pronomes de primeira pessoa são uma debreagem que instalam o enunciador no enunciado. É interessante que, no cotidiano, mesmo ao se dirigirem a um parente, os falantes usam o pronome de segunda pessoa **nde** (tu/você). Os termos de parentesco só se empregam para o “tu” quando a ocasião é de maior formalidade, dando a impressão de que o enunciador, ao usá-los, quisesse provocar um distanciamento entre ele e o enunciatário, elevando este à categoria de papel social.

³⁷ A embreagem heterocategórica é aquela em que as categorias da debreagem e da embreagem são diferentes. É o que ocorre aqui: a debreagem é temporal, mas a embreagem é provocada por uma referência ao espaço. Para maiores esclarecimentos, cf. Fiorin, 1996, p. 50 e seguintes.

³⁸ Se bem que não com uma referência ao espaço, essa mesma presentificação ocorre no mito citado no Capítulo 1. Lá, as criações dos deuses se dão antes da existência da terra — *yvy* (terra) *oiko* (existir) *eỹre* (sem) — e no meio da escuridão originária — *pytũ* (escuridão) *yma* (originária) *mbyte* (no meio) *re* (em). O tempo e o espaço da criação são os da não-existência, e as ações dos deuses ocorrem para explicar a existência presente dos homens. No final no mito, o narrador diz *ja'e* (dizemos), promovendo um retorno à instância da enunciação, embreando todas as ocorrências passadas. Embora dependa de estudos mais detalhados a respeito do emprego das marcas temporais e espaciais em guarani, uma das conclusões — ao menos temporária — a que se pode chegar a partir desse exemplo é a seguinte: a “presentificação do tempo mítico” nas sociedades religiosas a que se refere Mircea Eliade (s.d., p. 81 e seguintes) parece não ser, ao menos para os guaranis, somente uma ocorrência exterior à linguagem, mas algo profundamente entranhado nela própria.

³⁹ Para saber mais a respeito da cerimônia de nomeação e da relação entre a escolha do nome e a prosperidade da aldeia, cf. Nimuendaju (1987), Ladeira (1992) e Cadogan (1959).

⁴⁰ Numa das últimas ocasiões em que fui à área, no momento de partir, dei a mão a E40 e repeti os dizeres que aprendi: “*Repyta porã Nhanderu reve*” (fique bem com *Nhanderu*). Ele respondeu como sempre havia feito e acrescentou, muito sério, em guarani castiço — talvez esperando que eu não compreendesse — que gostaria de trocar sua mulher com a minha, que era mais jovem. Todos os presentes mantiveram-se calados, aguardando o desfecho para rir à minha custa. Então eu lhe disse — em português, mas procurando manter o mesmo tom de seriedade — que estava contente com a minha esposa e não gostaria de trocá-la, mas ficaria extremamente feliz em poder levar a dele embora, pois era alguém por quem sempre tive muito carinho. Foi o bastante para que todos — incluindo-se eu — caíssem na gargalhada. E40 manteve-se sério o tempo todo, sorrindo com os olhos.