

Circuitos transfronteiriços; movimentações mbya-guarani entre Brasil e Argentina¹

Luna Mendes - PPGAS/MN/UFRJ

Palavras-chave: fronteiras, mbya guarani, territorialidade

Introdução

A fronteira entre Argentina, Brasil e Paraguai é formada pelas cidades: Puerto Iguazu, Foz do Iguazu e Ciudad del Este. Se em alguns locais as fronteiras são tênues e pode-se mudar de país atravessando uma rua, lá as fronteiras eram bastante demarcadas: grandes aduanas, pontes, e fiscalizações marcavam a transição entre os países. Apesar de ser chamada de três fronteiras, Argentina e Paraguai têm seu trânsito por via terrestre mediado pelo Brasil, a única forma de ir direto de Iguazu para Ciudad del Este é por uma balsa que deixa as pessoas cerca de 8km distantes do centro da cidade, motivo pelo qual é pouco utilizada. Circular pelas três fronteiras evidencia contrastes, as cidades diferem bastante entre si até mesmo no clima, às vezes um calor e ar sufocantes no Brasil ou Paraguai contrastavam com as chuvas e o ar ameno na Argentina. Os moradores explicavam essa diferença pelas paisagens adjacentes às cidades, se na província de Misiones, na Argentina, as matas ainda são densas e mantidas de pé, no Brasil e no Paraguai os campos de soja tornaram-se mais numerosos, e é comum que sejam feitas queimadas que deixam o ar carregado. Essa atmosfera enevoada, era marcante na vivência urbana das três fronteiras: um sol laranja e gigante que quase não se via de tão denso que era o ar, fumaça no horizonte, motos e uma poeira vermelha vinda da terra que tudo manchava.

Iguazu, local onde fiz meu trabalho de campo, é a quarta cidade mais povoada da província de Misiones (atrás de Posadas, Oberá e Eldorado). Porém, é a menor cidade das três fronteiras, com cerca de oitenta mil habitantes. A cidade é fortemente voltada para o turismo e toda ela permeada pela presença dos guarani. Por todo lado, pelo centro da

1 Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

cidade, se veem nomes em guarani nas fachadas das lojas e também figuras como onças, quatis, grafismos e imagens de anciã/os indígenas nas fachadas e em murais pelas ruas. O hospital da cidade tem um nome em espanhol e em baixo o mesmo nome em guarani. Por toda a cidade há pessoas mbya guarani vendendo artesanatos (mulheres e crianças principalmente) e um fluxo intenso de jovens passeando em grupos, principalmente à noite. A presença indígena na cidade é mais marcante em alguns pontos específicos e se torna muito mais evidente conforme alguns mapas da ocupação guarani vão sendo conhecidos.

Iguazu fica incrustada em uma considerável zona de mata: nos limites dos cerca de 67 mil hectares do Parque Nacional onde ficam as Cataratas. As aldeias mbya estão nas franjas dessa *selva misioneira* (também chamada selva paranaense) de árvores muito altas e um verde extenso a se perder de vista. Na cidade, apenas duas aldeias são oficialmente reconhecidas: Fortin Mbororé e Yry Apu – dentro do território legal delas, contudo, existem outras aldeias menores. A Província de Misiones localiza-se no nordeste argentino com uma extensão de cerca de 29800 km², é a segunda menor província argentina, com uma população de aproximadamente 1 milhão e meio de pessoas distribuídas em 75 municípios. O que caracteriza a Província é a densa cobertura florestal e sua história associada aos Guarani, além das missões, a região foi marcada pela exploração madeireira e pelo cultivo de erva-mate. Em toda a Província de Misiones são cerca de 105 aldeias guarani, as duas maiores estão em Iguazu; segundo o censo há cerca de 600 indígenas vivendo na cidade (mas esse número parece ser muito maior).

Em Iguazu, a permeabilidade das fronteiras é evidenciada pela constante presença de brasileiros e paraguaios circulando ou vivendo na cidade – mesmo a aduana argentina sendo a mais rigorosa e limitante das três. O modo como essas viagens eram descritas pelos guarani evidenciava uma perspectiva de continuidade territorial, uma vez perguntei como eu falava que iria ao Brasil e me disseram “*aata ovai guare*” (ir para o outro lado). Em geral, quem cruzava a fronteira de maneira mais sistemática eram as mulheres (mães, filhas, irmãs) para visitar parentes e comprar comida nos mercados brasileiros, faziam esse percurso no máximo duas vezes por mês, eram viagens curtas que duravam no máximo um final de semana. Mais de uma vez fui surpreendida por amigos mbya (com os quais trabalhei em projetos anteriores à tese), que viviam no Rio grande do Sul, passeando em

Iguazu, depois percebi que esse movimento de ir para a Argentina era algo cotidiano. Os motivos iam desde acompanhar um campeonato de futebol (forte motivo), visitar um parente, levar cestas básicas ou consultar com um *karaí* (xamã), costumavam ser viagens com durações curtas, de um fim de semana, ou então mudanças mais ‘definitivas’ que poderiam derivar de uma visitação. Conversando sobre como era atravessar a fronteira com um amigo guarani que vive no Brasil, ele me disse que raramente chegava em Iguazu pela aduana, que tinha vários outros caminhos para isso e descreveu algumas passagens por sítios, arroios, estradas de chão que criavam conexões entre Rio Grande do Sul e Argentina não convencionais para mim.

Quando retornei ao Rio Grande do Sul (local onde resido), não sei se por prestar mais atenção ou se por ter estado lá, mas passei a ser incluída nas conversas sobre a Argentina, os guarani me contavam quando estavam indo para lá e quanto tempo ficariam. Esse movimento continuou mesmo com as fronteiras fechadas por causa da pandemia em 2020 e então soube de mais detalhes sobre esse deslocamento, só então entendi que os caminhos que conectam essas aldeias são criados pelos guarani de forma bastante autônoma e não condizem com as rotas mais usuais: ir até uma chácara fronteira e atravessar o rio no barco dos parentes que vivem do outro lado; fazer uma trilha no mato e cruzar um riacho por uma ponte improvisada em uma parte do rio mais afunilada; ir até um rio e chamar de um jeito específico, ou esperar até que algum parente o veja; esses são os tipos de ‘fronteiras’ a serem cruzadas. Mesmo dentro de Iguazu os guarani circulam de forma parecida: estabelecendo suas próprias rotas, por onde se encontram quando passam, abrindo trilhas ou descobrindo passagens através de terrenos e lugares não usuais.

A “*mezcla*” (em guarani: *jopara*) é um componente destacado pelos guarani quando comentam sobre a região. Quando fui ao Paraguai, voltei empolgada comentando com meus amigos sobre como havia conseguido comer comidas indígenas (mate cocido, reviro), mostrei os livros que havia comprado para estudar a língua, mas, apesar da familiaridade que reconheciam existir, preferiam reforçar para mim as diferenças. É possível confundir marcadores da presença paraguaia na cidade de Iguazu como sendo aspectos dos guarani, ainda que para os últimos as diferenças sejam evidentes e sempre lembradas, quando eu dizia que algo estava escrito em guarani me corrigiam “não, está escrito em *jopara*”, como

chamavam a variante paraguaia. Diziam que algumas comidas que os paraguaios faziam não eram feitas do mesmo jeito que os guarani e diferenciavam marcadores que para um observador desatento poderiam parecer semelhantes. Em toda a província de Misiones vivem cerca de 120 mil paraguaios e a ‘regularização’ dos mesmos no lado argentino é uma questão de diplomacia entre os dois países.

Movimentações mbya guarani

A mobilidade é um tema recorrente na literatura guarani, a participação de pessoas em extensas redes de relações costura e conecta o território fazendo dele algo muito mais vasto do que um recorte sobre algumas de suas aldeias seria capaz de registrar. Além do *oguatá guarani* – as caminhadas migratórias relacionadas com uma dimensão divina ou sonhos (Clastres, 1978; Cadogan, 1992; etc)–, a mobilidade também tem sua faceta cotidiana, um estar em movimento constante que nem sempre envolve grandes acontecimentos, estando mais ligado a vontades pessoais e relações de parentesco, são essas características mais cotidianas da circulação que desenvolvo neste trabalho.

Poucos pesquisadores que trabalham com os mbya guarani conseguem escapar da intensa movimentação desse coletivo. Estar em movimento aparece de maneira diversa: seja em um ciclo curto viajando entre comunidades próximas, idas a mercados, matas lindeiras, campeonatos de futebol, visitas curtas e consultas a xamãs; seja no ciclo longo das grandes movimentações, das mudanças de famílias ou grupos inteiros, as migrações, ou retomadas. A movimentação é uma constante na vida mbya, ela é parte do cotidiano; ainda que muito tenha se enfatizado as migrações mais grandiosas e pontuais, há toda uma dimensão do movimentar que aparece no dia-a-dia, sendo a movimentação quase uma dimensão englobante da vida cotidiana e que sugiro estar conectada com o animar-se, no sentido de ter vontade de fazer as coisas, de caminhar, de levantar. Mais do que buscar algo, a intensa movimentação aponta para um fazer-se pessoa e território no próprio movimento, não se trata apenas de encontrar lugares, mas principalmente de estar em movimento. Quase como se ela articulasse uma conexão entre parte e todo, se há um território total, há também a possibilidade de fugir dele, se esquivando por caminhos. De modo que todo o território é pontilhado por trilhas e circuitos que o embaralham, apesar de a terra ser uma

só, ela não é unificável, já que a própria vontade de mover-se é uma espécie de linha de fuga constituinte da territorialidade. O território aparece no caminhar e ficar, e não como algo que existe apesar dos movimentos, como se o território mbya tivesse algo de rizomático, nos caminhos que se cruzam e conectam, mas que também podem ser desfeitos e abandonados. Que não se limita a parte, mas que também não se totaliza. Neste trabalho, exploro dimensões generificadas deste estar em movimento, que era ativado de diferentes maneiras segundo homens ou mulheres. Procuo demonstrar modulações do estar em movimento e modos de constituir um grande território, com uma ênfase sobre a mobilidade a partir de seus aspectos cotidianos bastante distintos das famosas ‘migrações’.

A maior parte dos deslocamentos que eu acompanhava eram fundamentados em decisões cotidianas, alguém que visitou um parente, passou um tempo e decidiu mudar com a família, coisas assim. Cheguei a acompanhar uma retomada de terra centrada nos sonhos e nas dimensões mais divinatórias, e mesmo nelas, para além dos grupos que tomam a frente, as decisões sobre permanecer ou deslocar-se costumavam ser cotidianas, assim como se está com toda a família em algum lugar, pode-se decidir mudar. No entanto, há uma estabilidade na maior parte das aldeias fundamentada em grupos de pessoas (em geral os mais velhos) que pouco se deslocam e ali permanecem como uma referência para seus parentes. Alguns homens brincam com seus recordes ‘parados’ dizendo que já estão há dois ou três anos sem se movimentar.

É raro conhecer alguém, homens e mulheres, que tenham vivido em menos de três ou quatro lugares. Existem estabilizações, momentos em que algumas aldeias permanecem com o mesmo cacique por anos, famílias que ficam muito tempo em um mesmo local, mas sempre existem como que componentes que se soltam e movimentam-se pelo território. Os parentes são os principais possibilitadores de deslocamentos curtos, sair de casa para ir visitar um parente e lá passar um tempo é algo bastante comum. Há uma espécie de modulação do movimento entre não-parar e parar, a história de cada pessoa sempre passa pela descrição de uma sucessão de moradias, perguntar sobre a vida de alguém implica ouvir sobre suas andanças. Mais adiante sugiro que esse ‘parar’ e ‘não-parar’, principalmente no caso dos homens, tem a ver com os casamentos e com o quanto em determinado momento de suas vidas eles trocam um grupo de parentes por outros (saem de

perto dos pais e vão viver com a família da esposa, ou mudam-se conforme trocam de esposas), sendo mais difícil que as mulheres ‘troquem’ grupos de parentes. Em geral, as pessoas que correspondiam a essas modalidades de deslocamento eram homens, as mulheres realizavam deslocamentos de distâncias mais curtas, ou então mais duradouros, a não ser quando houvesse algo bastante importante a tratar com parentes distantes, aí também faziam visitas curtas, mas essas eram menos frequentes.

As movimentações tanto podem ser fortuitas quanto planejadas, podem inclusive iniciar pela vontade de mudar sem ainda saber para onde. Wera passou todo o ano de 2020 descrevendo viagens e consultas a xamãs, ele queria encontrar uma área para onde pudesse se mudar fundando uma nova aldeia, viajou para a fronteira com o Uruguai, para a Argentina, Santa Catarina, circulou por tudo e se juntou à retomada que estava sendo liderada por seu sogro, me avisou com cerca de dois meses de antecedência sobre a área que haviam decidido retomar e foram mesmo no período planejado. A mudança teve todo um bastidor de sonhos, consultas à xamãs, e articulações entre famílias e apoiadores. As decisões das mulheres sobre ir até algum lugar também pareciam ser bastante planejadas com antecipação e agregadoras, juntavam-se pessoas para fazer a movimentação coletivamente. O que contrastava com as movimentações de meus amigos jovens adultos, eram ligeiras, em um dia me diziam que iriam viajar para determinado lugar e no dia seguinte lá estavam, viajavam de maneira abrupta e sozinhos.

O tema clássico da ‘busca da terra sem mal’, característico principalmente das migrações xamânicas, apareceu de maneira difusa em minha pesquisa. Não desconsidero a vasta bibliografia produzida sobre o tema a partir principalmente dos trabalhos de Helene Clastres (1978) e Nimuendaju (1987), mas opto por seguir Garlet (2009) quando avalia que a Terra sem Males virou uma “panaceia para todos os males” e procuro não sintetizar nela o horizonte de movimentações guarani. Se por um lado a caminhada rumo ao litoral (outro tema recorrente na literatura) aparece no percurso das famílias e principalmente nas narrativas míticas, há também um retorno ao continente que dá um caráter quase que espiralar para essas movimentações, não sendo o litoral necessariamente o destino final das migrações.

Poderia descrever esses deslocamentos como movimentações entre aldeias, no entanto colocar-se em movimento não é algo que se reduza a um ponto de chegada e de saída, tem a ver também com o percurso feito, com o ato de estar em movimento. A noção de mobilidade interaldeias parece reduzir a potencial confecção de territórios dos próprios circuitos de movimentação que criam caminhos na vida e no território. Esse fazer caminho parece ser uma dimensão importante da movimentação por isso prefiro referir aos movimentos etnografados aqui como ‘movimentações’, cabe destacar que os guarani não possuem uma palavra englobante para referir aos deslocamentos, chamam suas viagens de caminhadas (-guata) (a palavra para caminho é tape). Ainda que parte do modo de estar no território mbya seja marcada por migrações, ou diásporas, o registro feito neste capítulo é o da ‘movimentação’ o estar em movimento, mais do que os momentos de estabilização.

As movimentações por *yvyrupa* conectam as paradas nas *tekoa*, o movimento de caminhar é pontuado por paradas, que podem se tornar mais ou menos duradouras a depender das circunstâncias de vida de cada um. No entanto, os esforços de separação feitos aqui são apenas um modo de tentar descrever a complexidade das movimentações já que o entrelaçamento é uma máxima no mundo mbya para os quais ‘tudo tem conexão’ e que riem dos nossos esforços por ‘separação’ das coisas no mundo. Talvez porque a conexão seja tão importante que a palavra -guata (justamente a que enfatiza o deslocamento) é primeira no que tange as questões de territorialidade. As caminhadas aparecem nos relatos míticos dos ancestrais que cartografaram o grande território guarani. A conexão importa mais do que aquilo que está sendo conectado já que o território aparece como um mundo aberto de possibilidades de conexões variadas, de espaços de moradas e seres.

Duas palavras importantes na territorialidade guarani são *yvyrupa* (leito terrestre) e *tekoa* (aldeia). *Yvyrupa* faz referência ao macroterritório transfronteiriço e traz a tona uma noção de continuidade territorial por onde deveria ser possível transitar livremente, as *tekoa* seriam os espaços concretos onde quer que o *teko* esteja sendo vivido, sendo portanto uma palavra que tem a ver com a presentificação do território, uma *tekoa* é algo no momento em que se vive e enquanto durar o *teko* nela (no mundo em que tudo perece). As caminhadas constituem conexões entre *tekoa*, mas que não são só caminhares, são em si

mesmas modos de fazer território. Ainda que as caminhadas sejam registradas com muitas nuances, as palavras utilizadas para referir ao movimento costumam ser as mesmas: -guata, que pode ser conjugado e que costuma ser traduzido como caminhar; -tape que costuma ser traduzida como caminho, mas que também pode ser flexionada no sentido de fazer um caminho; e -po'u palavra que costuma ser usada para falar sobre as visitas feitas aos parentes. As palavras designam como que gradientes de movimentação, já que costumam embaralhar-se na prática das andanças.

Ao invés de centrar minha etnografia sobre os processos de fundação e abandono de aldeias, optei por enfatizar o modo como o caminhar intersecciona *yvyrupa* constituindo as *tekoa* mais como um processo do que uma finalidade, de modo que a vida cotidiana nesses espaços também seriam momentos do movimento das andanças onde outras conexões emergem. Dos conceitos que tangenciam noções da territorialidade mbya, talvez *tekoa* seja o mais fixador, muito pelo modo como a palavra costuma ser traduzida: aldeia. Porém se pensarmos na característica já mencionada sobre o caráter transitório que informa mais sobre um 'estar vivendo' do que sobre algo mais substancialista, a própria noção condiciona o momento de parada ao viver bem e animadamente. "Não me movimento por causa das crianças", disse uma vez Miguel enquanto observava a alegria com que seus netos brincavam no pátio. A resposta a 'onde' se vive está vinculada a uma medida de incerteza, vive-se onde é possível enquanto for possível. Pissolato (2007, p.118) destaca a 'não-fixação' das unidades como expressão de uma forma social, um modo de ser que a autora caracteriza por um ethos buscador: "na construção e refazimento constante de proximidades e distanciamentos sociais, que se combina com uma ética de buscar continuamente maneiras mais apropriadas de realizar o (próprio) 'costume'". De modo que a própria noção de *teko* informaria sobre uma espécie de busca em si mesma que não cessa quando se encontra um local ideal: "Se assim se pode dizer, a tradição está na procura em si e não numa forma com definições dadas pelos 'antigos', de quem, aliás, dizem sempre os Mbya que 'não paravam' (não se fixavam de modo duradouro em um único lugar)" (Pissolato, 2007, p. 121). As *tekoa* possibilitam a emergência e o olhar atento para estados de ânimo indicadores da situação de vida presente em cada espaço e que orienta sobre decisões sobre permanecer ou caminhar.

Neste trabalho não descrevo o quanto os relatos sobre as movimentações costumam vir acompanhados sobre situações e emoções vividas em cada lugar. Aqui, o esforço em mapear esses circuitos consiste em trazer a tona um outro tipo de mapa, que não é estático e onde não importa a precisão das localizações, dos pontos, e sim o traçado, a movimentação, os circuitos entre eles. De modo a indicar o quanto na concepção de territorialidade mbya, a movimentação é primeira, ainda que as condições agrárias venham forçando aldeias a durarem mais tempo do que talvez durassem se não houvessem tantas cercas e tão poucas matas. De modo que a mobilidade é um modo de viver a territorialidade, de fazer território, estar em movimento consiste em um princípio vital para o mundo guarani e não apenas algo que surge em resposta a eventos externos.

Movimentações generificadas

Neste tópico exploro um pouco mais as diferentes modalidades de movimentação mbya-guarani e o modo como elas dialogam com padrões etários e generificados. Por um lado, a autonomia reside nas decisões individuais sobre para onde ir e quanto tempo ficar, por outro essa autonomia varia segundo padrões específicos. Esboço uma leitura sobre recortes generificados que marcam esses modos de circular. Percebo haver um padrão do modo como redes e circulações são ativadas de diferentes maneiras por homens e mulheres de diferentes 'idades'.

Quando falam sobre episódios que lhe sucederam em outros momentos da vida, é comum escutar como coisas que acontecem para cada um, evidenciando que não são só escolhas e vontades que orientam as ações, mas também abrindo a possibilidade de ser afetado pelo movimentar-se, pelas decisões que são tomadas na escolha dos caminhos. Como eu era identificada como a "pessoa do Brasil", sempre me contavam quando alguém do Brasil estava se mudando, mesmo que fosse em outras aldeias. Isso me fez atentar para o quanto as mulheres raramente faziam esse trânsito mais longo sem ser com os filhos ou com outras mulheres. Ir avulso para longas distâncias era algo mais comum aos homens. Ao mesmo tempo, a circulação das mulheres era muito intensa na dinâmica local, eram elas quem eu mais via nos supermercados junto com as crianças, ou no centro vendendo artesanatos. Mesmo nas idas curtas ao Brasil, eram principalmente as mulheres que se

programavam e falavam sobre esses roteiros. Quase sempre eram elas que circulavam com coisas como roupas, sacolas com orquídeas, alimentos, etc. Uma característica da circulação das mulheres era essa, de estarem sempre muito carregadas com as crianças, com sacolas, roupas, coisas, plantas ou alimentos. Porém, quando as mulheres se deslocavam por questões políticas (cursos, encontros, reuniões), aí se deslocavam sozinhas, sem coisas e sem crianças. O deslocamento longo das mulheres quase sempre era descrito como sendo feito para visitar parentes, os deslocamentos curtos para buscar algo fora.

Os principais motivadores das movimentações que mapeei entre homens – em geral jovens ou jovens adultos, em sua maioria solteiros, alguns em processo de transformação em lideranças – foram: visitas entre parentes, campeonatos de futebol, festas e consultas à xamãs. Os deslocamentos que mais apareceram durante meu campo foram aqueles entre Rio Grande do Sul e Argentina. Distâncias de mais de 800 km eram percorridas como viagens de final de semana, viajava-se para participar de um campeonato, de uma festa, para consultar um xamã ou para visitar parentes. Me impressionava com as histórias de meus amigos que um dia estavam conversando comigo e no dia seguinte estavam em aldeias extremamente distantes, também me habituei a ser visitada (quando na Argentina) pelos meus amigos que viviam no Rio Grande do Sul e faziam a longa viagem como um passeio de poucos dias. No caso dos homens jovens e suas movimentações intensas entre visitas, passeios, futebol e festas ainda que os circuitos costumem se repetir, parece haver uma espécie de vínculo entre circulação, transformação e abertura, movimento que sugiro aparecer também no processo de tornar-se liderança que não desenvolvo neste trabalho.

Durante o tempo em que fiz essa pesquisa, três famílias estavam de mudança para a aldeia Tupã Mbae, o que é significativo por ser uma aldeia muito pequena, onde vivem apenas doze famílias (com essas três já inclusas) quase todas ligadas por algum parentesco com a família do *xeramoí* (e *mboruvicha*) e da *xejary*. Das doze famílias, quatro são de filhos do casal. As pessoas de fora da aldeia que passavam por ali de forma mais ou menos duradoura (algumas semanas, mas sem constituir um novo núcleo habitacional) eram em geral parentes da Dona Paulina, a *xejary*. As redes dessa senhora estão em aldeias em Foz do Iguaçu (Ocoy) e em São Paulo (Jaragua e Barragem). Quando suas filhas me contavam sobre viagens era comum que estivessem relacionadas ao circuito de parentes da mãe.

Paulina, em duas situações diferentes, me contou, lacrimejando, sobre a vontade que tinha de ir passar um tempo em São Paulo com seu irmão. As descrições dela sobre os lugares onde já viveu são acompanhadas de uma conversa sobre os parentes que vivem nesses lugares (ou que viviam) e episódios marcantes acontecidos (um parto, uma cirurgia, uma morte). Uma vez Paulina me contou que ainda tinha uma casa na Barragem, mas que só poderia ir para lá “quando deus mandasse”. O tom lamurioso com que Paulina fez esse comentário, destacando um impedimento para seu livre movimentar, contrastava com a simplicidade com que as demais pessoas que eu convivia decidiam sobre mudanças e visitas. Ao mesmo tempo em que essa mobilidade longa parece muito mais restrita à Paulina (45 anos, mãe e avó de muitas crianças, *xerajy* aldeia onde sua família é a referência central), a circulação dela dentro da área indígena é muito dinâmica e “popular”. As *xejary* têm um jeito de caminhar muito afetivo, mexem com as pessoas, recebem agradecimentos, são consultadas, observadas (as *xejary* são como “vereadoras” do território, na gíria urbana brasileira sobre pessoas que são populares em algum circuito). Nélida, que ainda é uma mulher jovem, mãe de filhos pequenos, também descreve sua circulação a partir de parentes e episódios. Conta sobre as grandes assembleias guarani da região que ela pode ir quando criança porque o avô era uma liderança e descreve como era visitar pessoas nesses lugares (ritmos, rotinas). Mas não faz viagens ‘gratuitas’, se desloca para ir aos mercados, para fazer cursos, comprar eletrodomésticos, resolver questões burocráticas. A impressão que eu tinha era de que as mulheres sempre estavam mapeadas, mesmo quando estavam sozinhas na mata alguém sabia me levar até onde elas estavam.

Assim, sugiro que as mulheres seriam como que pontos conectores dessa grande rede guarani. As pessoas que circulavam pela aldeia de Paulina eram seus filhos ou sobrinhos sozinhos, que iam da aldeia de referência (onde viviam as irmãs de Paulina) para a aldeia argentina. Assim como existem camadas de entendimento de palavras que só estão disponíveis para os *xeramoí* e *xejary*, o mesmo vale para as diferentes formas de mobilidade (Pissolato, 2007). Algo que se torna mais ou menos intensivo a depender do momento da vida em que se esteja. A circulação das mulheres me parece muito mais atravessada pelos parentes e por relações de “troca” (artesanatos, compras). O que é evidenciado pela própria forma como os trânsitos são descritos: “estive em ... onde vive

meu irmão”, “morei em ... onde vivia minha mãe”, “visitei ... quando fui com meu avô”, “vou ir ... visitar meu irmão”, “meu tio é cacique de ...”, etc. Apesar de os homens também comentarem sobre parentes que vivem em determinados lugares essa lembrança não é tão intensa, quase sempre só era comentada quando eu estava em trânsito e aí sim me falavam dos parentes que eles tinham nos lugares onde eu estava ou para onde iria, mas nem sempre vinculavam suas andanças a parentes. Inclusive isso foi algo que observei conversando sobre andanças com meus amigos mais jovens, como mencionavam os locais onde haviam estado com seus parentes como morada, mas não mencionavam as estadias curtas como locais onde viveram, também não mencionavam quando eram aldeias de casamentos desfeitos e sem filhos. Havia uma distinção entre os locais de referência (onde diziam ter vivido) e os locais por onde só passavam (em expressões como lá eu não morei, só passei um tempo).

Apesar das diferentes forma nas quais essa mobilidade ocorre, há algo de uma ‘leveza’ no modo como se pensa a circulação. Que contrastava com o quanto estar na Argentina, para mim, era uma questão presente. Eu não esquecia disso em nenhum momento, fosse pela quantidade de coisas que carregava e que reduziavam minha capacidade de mobilidade, fosse pela língua, fosse pelo dinheiro e pela dificuldade em acessá-lo. Diferente das vezes que escutei alguém decidir que passaria a viver em outra aldeia, ou que iria mudar de país, ou mesmo no modo como meus amigos mbya do sul passavam pela Argentina como sendo algo corriqueiro. Tatu, um de meus interlocutores na Argentina, estava há alguns meses visitando Paulina (a xejaryi de Tupã Mbae), mas havia deixado a esposa e o filho no Ocoy, em São Miguel do Iguazu, ele passou um tempo só como visita até que decidiu que voltaria ao Brasil para buscar a esposa e o filho para viverem ali em Tupã Mbae, ele mencionou a decisão em uma tarde quando jogávamos futebol, como quem comenta sobre alguma coisa qualquer.

Como disse anteriormente, essas decisões fortuitas sobre movimentar-se me pareciam principalmente masculinas, já que para as mulheres a movimentação parecia envolver uma complexidade maior. Se o caminho é um conceito importante que aparece em diferentes situações, caminhar faz parte de um modo de constituir-se como um tipo específico de pessoa, se o social está no corpo nas sociedades ameríndias, as caminhadas

constituem diferentes tipos de socialidade, o corpo leve que caminha para cima, o corpo dos homens que caminha entre aldeias, o corpo carregado das mulheres com crianças e coisas, o corpo instável de quem passa a se relacionar com outros seres. Os modos de se movimentar também apontam para ciclos distintos da movimentação, um ciclo curto e um ciclo longo. Também parecem apontar para uma dimensão espacializada do teko, da vivência guarani que precisa ter lugar para ocorrer, e daí a insistência das lideranças quando dizem que “falar em cultura, é falar em terra”. O modo de vida parece ser espacializado, são as movimentações que atualizam a conexão entre pontos do território que formam um circuito só por causa da dimensão de circulação.

Moralidades e relações entre vizinhos

Nessas viagens frequentes dos homens mbya é ativado um gradiente de comparação entre o modo como se vive em cada *tekoa*. Tendo me tornado alguém que transita entre lugares esse passou a ser um dos assuntos que tenho com meus amigos mais próximos: onde estive, o que achei / onde vou, o que eles acham. Aqueles que mais circulam parecem ter uma visão mais ampla dos coletivos mbya, e se colocam como observadores e conhecedores de uma vasta gama de aldeias sobre as quais costumam falar e fazer julgamentos. Aqui a conversa paralela ganha centralidade, porque os julgamentos que são feitos sobre o modo como se vive nas outras aldeias nunca é feito à luz de uma fala pública. E isso também em um sentido literal, de que são avaliações que costumam emergir em conversas noturnas. As conversas mais reveladoras que tive foram à beira do fogo de noite em situações informais. Quando tentei retomar assuntos e avaliações oriundas desse contexto, a conversa sempre foi fugidia. Aos poucos fui delineando como junto com esse circuito de movimentações (bastante pautado nas alianças e no parentesco) há também toda uma análise sobre os modos de existência em cada lugar. Parentes que acendem como que luzinhas em um mapa tornando possível o trânsito por ali. Ou o contrário, rivalidades que se acentuam e que tornam delicada a presença em determinada região.

As tensões no Rio Grande do Sul costumam aparecer principalmente entre os guarani e os kayngang – etnias dos troncos linguísticos Tupi-Guarani e Jê que constituem a maior parte da população indígena no Rio Grande do Sul. Escutava com certa frequência

comentários jocosos acerca dos Kaingang, povo com o qual os Mbyá mantêm certa hostilidade. Entre os Mbya Guarani cada aldeia adota determinados critérios na relação com os Kaingang, em algumas, principalmente nas mais próximas a capital do estado, a relação é mais tranquila, um Kaingang pode ser aceito em uma aldeia guarani a partir de um casamento, seus filhos podem ser considerados guarani. Em outras existe um fechamento, demarcado inclusive pelas expressões utilizadas para referir-se aos Kaingang, *pongué*. As relações entre os guarani e seus vizinhos fazem lembrar da passagem escrita por Viveiros de Castro: “Se nada impede que qualquer existente seja pensado como pessoa – isto é, como manifestação individual de uma multiplicidade biossocial -, nada tampouco impede que um outro coletivo humano não o seja” (2011, p.46). A discussão sobre porque determinada aldeia é mais ou menos adequada para se visitar tomava rumos distintos: riscos, perigos, e em alguns casos culminava numa avaliação sobre ser uma aldeia “mais ou menos guarani”, cuja tradução comum do ‘menos guarani’, no Rio Grande do Sul, era ‘lá se vive que nem *pongué*’.

O paralelo disso em Misiones é dizer “paraguaio”. Nas primeiras vezes em que escutei frases depreciativas sobre os guarani que vem do Paraguai não prestei muita atenção, pensando tratar-se de racismo dos não-indígenas. Principalmente porque no Rio Grande do Sul se fala do Paraguai de forma muito bonita, como sendo o centro do mundo guarani. Com o tempo percebi que os guarani tinham muita bronca daqueles que eles chamavam ‘juria do Paraguai’. Escutei de um dos caciques que ele era índio missionário argentino puro, e usou um termo para isso: *kurepi* – que depois soube ser um termo pelo qual os paraguaios chamam os argentinos, teria a ver com as botas usadas pelos argentinos durante a Guerra do Paraguai que eram feitas de couro de porco. Na sequência, ele fez duras críticas aos guarani que vivem no Paraguai, mas que ele achava que também as pessoas de Iguazu estavam perdendo seus hábitos, que não é mais como ainda é no Brasil, “aqui ninguém mais fuma o *petyngua*”, disse ele.

Sarra (2020) entende que as comparações são sobre modos de comportamento e que a acumulação material participaria dos matizes mais ou menos não-indígena, marcando esse gradiente com a possibilidade de guaranização de alguns desses outros: “si bien es imposible hablar de dos bloques homogéneos, en cuanto, existen matices 'más o menos

karai' – como los karai guaranizados, 'no tan blancos' – y 'mas o menos guarani' – como los guarani karaizados” (Idem, p.7). Para a autora essas classificações teriam muito mais a ver com questões ético-morais do que com aspectos culturais. Nesses contrastes avaliativos, interessa perceber que mesmo que esses termos sejam acionados de forma contrastiva eles ainda destoam do que seria o modo de viver dos ‘juruá’, este sim ocupando quase um dos limites dos gradientes transformativos. Cabe retomar aqui Taylor (2007) quando menciona os processos Jívaro de tornar-se outro e pontua que para eles não trata-se de virar branco, mas de virar quechua, povo que eles usam para contrastar com o que é ser Jívaro.

Uma das aldeias mbya de Iguazu é reconhecida por receber muitos mbya vindos do Paraguai, algumas pessoas os acusam de não serem indígenas. Falando dessa aldeia com uma de minhas interlocutoras (que viveu lá por muitos anos) ela disse que lá quase não vivem guarani eram quase todos juruá, perguntei se são *jurua* que falam guarani, “é tudo *juruá* do Paraguai”, “lá só vive gente do Paraguai” e reforçou que a terra da aldeia tem que ser para os indígenas e não para os jurua. A quantidade de aspectos negativos que os guarani atribuem a essa aldeia vai desde tráfico de drogas, prostituição até acusações como lá existir uma máfia russa.

Bartolo, meu amigo que vivia nessa aldeia até casar e ir morar na aldeia de sua esposa é exemplo do receio que alguns guarani tem de dizer que nasceram no Paraguai. Uma vez conversando sobre a língua ele contou que falava rápido porque tinha nascido no Paraguai e que ele não sabe tão bem o guarani mbya por causa disso. Que lá não tem guarani mbya, só ava-guarani e que é diferente, tem mais contato com juruá e por isso falam mais rápido. Ainda disse que lá é tudo bem diferente, é feio porque quase não tem mato. Perguntei o que tem? Ele disse, “soja, soja, soja, soja, soja” e que até tem terra indígena, mas que os guarani arrendam para os fazendeiros plantarem soja. E que os fazendeiros quase não são paraguaios, “é só alemão”. Que eles derrubam todo o mato para plantar soja. Esse contraste dialogava com uma correção constante da parte de meus interlocutores por tudo que soava “jopara”, às vezes pensava ter aprendido uma palavra nova, uma expressão nova, ia usar e me diziam “isso não é guarani, é jopara”.

Comecei a ver então como as pessoas que haviam nascido no Paraguai demoravam mais para falar sobre essa rede e era difícil mapear as relações com as aldeias de lá.

Diferente do que acontecia quando as redes estavam na Argentina, ou no Brasil e eram descritas espontaneamente. Dona Paulina, por exemplo, com quem conversei inúmeras vezes, e que sempre mapeava toda a rede de parentes que tinha em São Paulo e em São Miguel de Iguazu, nunca me disse que tinha família no Paraguai, só no final do campo, conversando com a filha dela é que soube que ela se considera Chiripá (povo associado ao Paraguai) e que tinha toda uma rede de parentes do lado paraguaio.

O esquema de relação com o outro guarani faz lembrar as observações de Viveiros de Castro (2011) sobre o que chama de sistema concêntrico e dinâmico das relações em diferentes níveis da vida social: “Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro desse campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais.” (Viveiros de Castro, 2011, p.136). De modo que o trânsito entre potencial inimigo, potencial aliado é bastante frequente principalmente com relação aos casamentos que serão melhor debatidos em um próximo tópico.

Cabe observar que o mapeamento dos parentes e as observações feitas pelas mulheres em geral não eram tanto sobre os grupos não-guarani vizinhos, mas sobre as variações internas. Os comentários de Paulina sobre seus parentes eram acompanhado de pequenos comentários sobre diferenças entre quais eram chiripa, ava-guarani, mbya. (esse não era um tema comum no Rio Grande do Sul, contudo). Uma vez conversando com Paulina ela descrevia sua rede de parentes mencionando os diferentes subgrupos com os quais já conviveu. Quando falamos dos guayaqui no Paraguai ela fez uma careta para dizer que são índios “brabos”, para ela a grande separação é entre ‘índios brabos’ e ‘índios mansos’; em outro momento conversando sobre os chiripa (a família materna de Paulina é chiripa) ela disse que antigamente eles eram brabos: “vinha jurua, já saíam com facão pra cima”, e com um dar de ombros completou “hoje já viraram tudo manso”. Não teria como

dar a devida atenção a este tópico aqui, mas este comentário ressoou com o que diz Taylor (2007) da separação usada para diferenciar índios mansos, que teriam sido aqueles cristianizados, dos índios ‘selvagens’ como são os jívaro para os quechua. O tema da cristianização e das missões jesuíticas é algo a ser desenvolvido em outro momento, mas há um ‘flerte’ dos guarani da região com esse imaginário ao menos a nível de turismo e comércio de itens (é comum ver entre os artesanatos sendo vendidos crucifixos feitos em cestaria e a cruz missionária sendo usada como colar pelos caciques).

Caberia pensar como as moralidades são distintas nas avaliações feitas por homens e mulheres, enquanto as mulheres costumam comentar sobre diferenças ‘internas’ ao mundo guarani (sobre os ava, os chiripa); os homens direcionam o julgamento para aqueles relativamente próximos, mas não guarani (os paraguaios, os kayngang). O que há em comum entre essas avaliações é que elas situam os casamentos possíveis. Por um lado, dos comentários das mulheres, são os casamentos evidentes, não se coloca em questão casar com alguém que seja chiripa ou ava-guarani, por outro, os comentários dos homens são sobre aqueles com quem, em tese, não se deveria casar. Há todo um rendimento entre os guarani sobre o que acontece com aqueles que são filhos de kayngang ou de juruá, também porque em geral, são as mulheres que casam com pessoas de fora. Para Riviere (2001) haveria uma ambiguidade entre os perigos relativos aos diferentes domínios (dentro e fora) que informaria sobre “os perigos poluidores do indivíduo de fora, a ambiguidade do afim, o estranho que vem se casar”. O autor pensa essas relações a partir do esquema dentro:fora::parentes:estranhos::familiar:não-familiar. E pontua que ser estranho consistiria em uma qualidade relativa no sentido de que existiriam graus distintos de alteridade, uma “escala móvel da dicotomia nós e eles” cuja distinção seria estabelecida de acordo com o contexto.

Podemos pensar também nessas valorações relativas à socialidade, dimensões que desdobram-se no cotidiano. A manutenção de condutas ideais é produzida de maneira coletiva nas e pelas pessoas, através da alimentação, das relações, dos pensamentos. A disposição espacial dos guarani parece apontar para uma concepção de espaço que não se detém na cerca, ou na fronteira, mas quando esbarra nos limites da relação com o outro, as fronteiras parecem estar colocadas nos limites da convivência com “os paraguaios”, ou com

os “kayngang”, quase como se a definição do espaço dos guarani se desse nessa relação com o outro.

Mobilidade e parentesco, os casamentos

Ainda que não seja um motivo explicitamente comentado para as movimentações, os casamentos aparecem como pano de fundo das mesmas. Tanto por serem, em geral, homens solteiros aqueles que “não-param” quanto pelos arranjos de bailes e campeonatos de futebol (que mobilizam viagens) onde todos os convidados vestem-se primorosamente e comentam acontecimentos românticos. Há um transitar entre fazer parentesco e satisfação pessoal envolvido nas movimentações. Mello (2006) situa a “busca por noivas” como motivação para a circulação entre aldeias, enfatizando principalmente os deslocamentos masculinos.

Da parte das mulheres com quem fiz campo, os deslocamentos ocorriam principalmente por causa de separações, como era o caso de Andrea que havia ido embora de sua casa porque brigou com o marido, na cidade para onde se mudou encontrou um novo marido, se casou e tiveram outros filhos, ainda que tenha casado em função do deslocamento, a motivação para sair de uma aldeia foi a insatisfação com o antigo marido. O mesmo ocorreu com Riana que vivia com a mãe e casada foi viver na aldeia do sogro (caso raro entre os mbya) não se adaptou e voltou a morar com sua mãe. As mulheres costumam ficar com suas famílias e trazer os maridos para morarem com elas, talvez por isso os deslocamentos em busca de casamentos sejam majoritariamente masculinos. Quando as mulheres que transitam, as crianças tornam-se uma questão, em geral acompanham as mães, mas também pode acontecer de ficarem com a família na aldeia onde nasceram, ou então de passarem um tempo com os avós. Um de meus amigos, já adulto, comentava como até hoje se ressentia por sua mãe tê-lo deixado para ser criado pela avó, ele disse que sua mãe e seu pai se separaram e cada um foi viver com outra família, ele ficou com os avós e só encontrou o pai oito anos depois e a mãe também uns oito anos depois, ele cobrou eles por terem deixado, mas diz que sentiu mais raiva da mãe do que do pai. A fuga (-java, fugir) é descrita por Pissolato (2015, p.414) como estratégia que articula as dimensões de parentesco e socialidade mbya, já que o casamento é tematizado em

conversas e envolve questões relativas a mobilidade tanto para constituição como para desconstituição dos laços.

Os deslocamentos produzem efeitos nos arranjos familiares, os filhos de minha amiga Andrea ficaram residindo com o pai, mas não por vontade dela, predominou a decisão de quem tinha mais apoio (força) no contexto da aldeia, o pai das crianças era cacique e vivia rodeado de familiares, Andrea não teve apoio para levar os filhos junto com ela, e as crianças não tiveram poder de decisão para escolher com quem preferiam viver. Essas mudanças, casamentos e separações envolvem composições que se atualizam conforme o movimento acontece. Em geral, predomina entre os mbya a uxorilocalidade, com exceções (como no caso de Andrea e Riana, ambas casadas com caciques de famílias fortes, compostas por lideranças influentes na região). Em geral é o homem que vai para a aldeia da mulher e trabalha para o sogro e a sogra.

Desenhando um mapa junto a alguns jovens mbya pedi para que eles apontassem no mapa o local onde haviam nascido, a brincadeira avançou para uma conversa (eram cinco jovens adultos) sobre os locais por onde haviam passado e o motivo da ‘parada’, de não estarem mais em movimento. Todos eles (menos um, o filho do cacique que era solteiro) estavam na mesma aldeia naquele momento por causa do casamento, circulando por aldeias haviam conhecido a atual esposa e ido morar na aldeia dela. Além disso, todos descreveram as aldeias onde moraram como sendo aquelas que compartilharam com seus pais ou avós, ou então o local onde estavam atualmente, mas depois conversando me contaram sobre períodos que passaram em outras aldeias porque estavam casados no momento, mas essas aldeias não entravam nas conversas sobre ‘onde haviam vivido’, eu perguntava ‘então tu também morou em Santa Catarina?’ e as respostas eram “mais ou menos, só passei um tempo lá”. Quase como se fossem coisas separadas os locais onde estão os parentes, e os locais por onde passaram encontrando casamentos que se desfizeram.

Em campo observei que as movimentações entre aldeias pareciam ocorrer entre os parentes ‘ascendentes’, eram as tias, os tios, avôs e avós que costumavam ser mencionados como motivos de visitação, no máximo escutava alguém dizendo que pretendia viajar para visitar um irmão ou irmã. Ainda que o desejo de rever seus próprios parentes fosse algo mencionado principalmente pelas mulheres, havia uma orientação para as gerações

ascendentes. Pissolato (2007) observa que o que vincula parentes são os vínculos feitos pelo pai ou mãe alguém, de modo que tio ou tia podem ser termos genéricos usados para pessoas com que se tem algum grau de parentesco (Idem, p.184). A autora observa nesse mapeamento do parentesco a identificação daqueles com quem não se pode casar, mostrando que a consanguinidade articula os lugares onde se pode ir (procurar casamento), mas aqueles com quem não se pode casar (Pissolato, 2007, p.186). No entanto Nélida disse que não precisa ter parente para ir visitar uma pessoa, que não precisa sequer conhecer, sendo guarani ela pode ir visitar outro guarani, pode simplesmente chegar na casa de alguém, porque ela sabe como agir e o que fazer quando visitando (relato que desenvolvo em outro tópico). Nem sempre os deslocamentos dos homens são somente para onde se tem parentes, ainda que seja difícil um lugar onde um mbya não tenha parentes. A socialidade guarani, portanto, não se reduz ao universo do parentesco, outro componente importante das redes de relações são as alianças potenciais entre pessoas próximas ou distantes.

As moralidades levantadas quando da observação sobre o modo de vida em outras comunidades também parece ser atravessada por um mapeamento dos casamentos de risco, aqueles feitos com outros que mbya, a saber paraguaios, jurua e kayngang, sobre os quais os guarani mais comentam suas impressões. Apesar das hostilidades manifestas, os casamentos interétnicos são relativamente comuns em algumas aldeias no Rio Grande do Sul. Existe uma diferença marcante no modo como diferentes aldeias concebem a relação com outras etnias e com não-indígenas, algumas aldeias mantêm prescrições sobre relacionamentos, posturas mais ‘abertas’ e outras mais ‘fechadas’, no entanto mesmo nas aldeias mais fechadas os casamentos acontecem. Arriscaria dizer que essa abertura ou fechamento pode ter relação com a proximidade ou distância desses Outros, em geral, nas aldeias localizadas em locais de fácil acesso e próximas aos centros urbanos a abertura parece ser mais comum que o fechamento. Os irmãos guarani casados com kayngang falavam da resistência de algumas pessoas mais velhas com os casamentos interétnicos, que desconfiavam mesmo das crianças que viviam na aldeia.

As observações sobre lideranças, pessoas e parentes que vivem nesses lugares costuma vir associada sobre agir como sendo outro que não guarani, e é esse agir que, nas crianças nascidas de casamentos externos, funciona como índice de que as coisas não vão bem. Um

de meus amigos costumava comentar sobre a apreensão que sentia por um sobrinho (do qual ele era tio materno) que não sabiam que destino teria já que uma grande instabilidade vivia dentro dele, por ser filho de uma mãe mbya e de um pai jurua não poderia ir para qualquer caminho. Os guarani da aldeia onde a criança vivia chamavam ele de “juruazinho” e costumavam atribuir hábitos e manias da criança às características de jurua que ele poderia desenvolver, essa criança era fonte de extrema atenção da parte dos adultos que tentavam fazer o lado guarani tornar-se mais forte do que o lado jurua. O que falavam era que ele tinha ‘sangue guarani e sangue jurua’ e por isso a instabilidade era como que pressuposta, mesmo que vivesse na aldeia, falasse a língua, comesse comidas tradicionais, ainda assim ele ocupava um lugar de indecidibilidade. Em Tupã Mbae, quando eu e Nélida conversávamos sobre as pessoas que viviam na comunidade era comum que ela comentasse “ele/ ela é parente do Bártolo” mostrando um certo distanciamento das pessoas, ainda que tivessem uma convivência diária.

As coisas que as crianças fazem informam sobre características sociais que se acentuam e que são como que inerentes aos vínculos de parentesco que elas carregam. A figura do estrangeiro é constantemente reconfigurada a depender do diferente que ocupe o lugar de vizinhança mais próximo, em Tupã Mbae, por exemplo, escutei o mesmo repertório ser mobilizado para falar de um guarani kaiowa que pretendia viver na comunidade, mostrando que esse modo de se relacionar e de avaliar o que é considerado ‘externo’ varia a depender de condições específicas de cada comunidade. Para os guarani, ainda que a consanguinidade seja importante, o parentesco é relacional, não é categoria estável, quem é tratado como parente, varia. Tanto é assim que o trabalho que meu amigo tem é transformar seu sobrinho ‘juruazinho’ em um parente. Ao mesmo tempo que são ‘polêmicos’, os casamentos também são feitos com aliados potenciais, algumas lideranças históricas dos guarani (que são lembradas e conhecidas por diferentes gerações) são famosas pelos movimentos de ‘abertura’ ou ‘fechamento’ que fizeram com relação a casamentos. Um grupo de irmãs no Rio Grande do Sul que hoje possuem uma extensa família agregada em torno delas e que são bastante atuantes em retomadas e processos políticos externos, foram casadas com jurua e kayngang, alguns de seus filhos que são lideranças guarani conhecidas são filhos de guarani com kayngang ou guarani com jurua,

depois de um movimento de abertura foi feito um movimento de fechamento, as mulheres não seguiram com seus maridos (por motivos diversos) e em suas aldeias hoje os casamentos com esses outros grupos são bastante indesejados (ainda que sigam acontecendo em menor escala). Ainda que os guarani sejam famosos por usar a movimentação para lidar com situações incômodas, os casamentos também parecem resolver algumas disputas e fortalecer determinadas alianças em momentos importantes. As decisões sobre a incorporação de outros através do casamento não responde somente a noções estáticas sobre parentesco.

Considerações Finais

Colocar coisas em circulação é um modo de operar relações entre os guarani: das sementes que são trocadas entre aldeias distantes, plantas medicinais transportadas por quilômetros que passam de mão em mão até chegar ao destino, objetos trocados em encontros, mesmo as coisas mais ‘fixadas’ como os itens da casa de reza circulam pelo pátio (banquinhos e cachimbos que tem seu uso graduado conforme a situação). Estar em movimento é um atributo sagrado da pessoa mbya, a própria onomástica guarani relaciona-se ao percurso feito por *nhe’e* (o espírito) entre o firmamento e a terra, e informa sobre fazeres e relações futuros do sujeito na terra, dialogando com a ideia do caminho que cada um percorre e que o constitui. Das partes que formam os nomes das pessoas mbya, uma parte é aquilo que diz sobre de onde aquela *nhe’e* vem, e outra é sobre características que ela adquire no caminho até a terra e que informam sobre a caminhada que a pessoa terá pela frente. É comum que os guarani consultem xamãs para saber sobre o seu futuro, uma vez caminhando com jovens amigos guarani eles disseram que consultam o karaí para ter previsões, mas que muitos não acreditam nas previsões dos karaí e seguem vivendo suas vidas sem levar a sério, até que alguma fatalidade acontece e eles percebem que o karaí estava certo. As previsões tem a ver com as trajetórias de cada um e que podem ser transformadas pelas ações tomadas. Assim mesmo, algumas coisas teriam a ver com o nome da pessoa, em geral são características que marcam um modo de proceder diante dos acontecimentos (pessoas mais calmas, mais sábias, mais ativas), quando a pessoa adocece e

as coisas na vida dela dão errado suspeita-se de que o nome tenha sido mal identificado e procede-se algo como um segundo batizado para que a pessoa possa se curar finalmente.

Assim, as movimentações mbya parecem informar sobre o quanto alguns fluxos precisam ser contínuos, ou talvez de que o que é contínuo é o fluxo, a territorialidade guarani é feita desses agenciamentos que emergem pela possibilidade de conexões, de modo que a ideia da cerca soa aberrante pois barrar um fluxo é algo visto como violento pelos guarani, a não ser que se saibam quais fluxos são aqueles que se quer barrar. A proximidade entre as movimentações e o fazer parentesco serão abordadas em um próximo tópico, por ora cabe reter as composições entre caminhar e estar situado. O caminhar é um modo de manter as possibilidades de relações em aberto, não só com humanos, mas com os outros seres, já que nunca se sabe o que vai se encontrar no caminho. Um modo de fazer mundo, que não se encerra nos limites da aldeia (que originalmente inclusive não tem limites).

As conversas com as pessoas que conheci me deixavam com a sensação de que onde quer que uma pessoa mbya vá, ela encontrará parentes. Tanto é que alguns minutos de conversa bastavam para encontrar parentes que eu conhecia de alguém que eu estivesse recém conhecendo, são tanto parentes que a palavra -etarã é usada tanto para falar do coletivo como um todo, quanto dos parentes que se tem. Também o modo como os guarani se referem aos 'xeramoi' e às 'xejaryi' (avôs e avós) mostra que algumas categorias não dependem da consanguinidade para serem consideradas parentescos, como Nélida me explicou 'não importa se é ou não minha avó, ela é uma xejaryi'.

As conexões possíveis são infinitas e estar em movimento é uma forma de abertura para essas conexões. Talvez por isso que mudar possa ser remédio em algumas situações, já que abre as possibilidades para novos agenciamentos. Portanto, falar sobre as caminhadas envolve também falar sobre as vontades pessoais, as decisões sobre os deslocamentos que passam pela capacidade ou incapacidade de manter-se animado em determinado local. Há uma dimensão generificada no perfil das movimentações que desenvolverei melhor em um próximo tópico de modo a nuançar as diferenças no modo como homens e mulheres colocam-se em movimento. De toda forma há uma dimensão de consideração sobre parentes e lugares, uma dimensão de vontade pessoal, do desejo de ficar, de voltar ou partir

e uma dimensão mais que humana sobre buscar algo, ou mesmo buscar um caminho para si.

Bibliografia

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Fundación" León Cadogan", 1992.

CLASTRES, Hélène. Terra sem mal. Editora Brasiliense, 1978.

GARLET, I.; ASSIS, V. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá guarani através das fontes históricas. *Fronteiras*, Dourados, v. 11, n.19, p.15-46, jan//jun. 2009.

MELLO, Flávia Cristina de et al. Aetchá Nhanderukuery karai Retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyà Guarani. 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Edusp-Hucitec, 1987.

PISSOLATO, E. Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.24, pp.412-426, 2015.
_____. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Unesp, 2007.

RIVIÈRE, Peter. O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo, Edusp, 2001.

SARRA, Sonia. De la predación del diablo al fin de esta humanidad: cosmológica en la zafra del Noroeste Argentino. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 41:79-102. 2020.

TAYLOR, Anne-Christine. Sick of History: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon. In: FAUSTO, Carlos & HECKENBERGER, Michael (org.). *Time and memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida. 2007.
_____. Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier em Amazonia. In: Salvatore D'Onófrío & Anne-Christine Taylor (orgs). *La Guerre en Tête. Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 2006.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem*. Editora Cosac Naify, 2014.