



Apontamentos iniciais de uma pesquisa sobre dinheiro entre os Guarani

Carlos Paulino

Introdução

Esta apresentação visa compartilhar algumas observações e ideias iniciais que fazem parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, iniciada neste ano de 2019, entre os Guarani que vivem na Terra Indígena (TI) Tenonde Porã, município de São Paulo.

A TI Tenonde Porã tem hoje oito aldeias localizadas na região extremo sul do município de São Paulo e na região pós-balsa do município de São Bernardo do Campo. Cerca de 1.500 pessoas habitam hoje essas aldeias¹, sendo que duas delas são mais antigas e populosas. As demais *tekoa* se inserem num contexto de retomadas e dispersão territorial que envolve, dentre outras coisas, uma busca por locais com menos concentração populacional, mais adequados para o sustento das comunidades e fortalecimento do modo de vida Guarani.

O tema da pesquisa se relaciona com essa busca pelo sustento das famílias Guarani que hoje envolve quase que inevitavelmente um equilíbrio entre, por um lado, o plantio e o uso tradicional dos recursos da mata; e por outro, a busca por fontes de renda e outras formas de aquisição de alimentos e coisas feitas por não-indígenas. Escolho dirigir meu olhar inicial para o dinheiro, pois entendo que, por sua ampla circulação entre os diferentes grupos humanos, ele é algo bom para se pensar, é algo que pode nos mostrar coisas que dizem respeito não somente aos Guarani, mas a todos que o utilizam, em diferentes medidas, como

¹ <https://tenondepora.org.br/sobre/>

uma forma de mediação de relações e meio de sustento. Em outras palavras, os usos Guarani do dinheiro podem e devem ensinar a todos nós algo sobre essa coisa-dinheiro.

Sobre dinheiro e lógica de mercado

Em muitas comunidades indígenas, como no caso dos Guarani da TI Tenonde Porã, o aporte de dinheiro para a comunidade vem sobretudo a partir de alguns empregos em serviços públicos existentes nas aldeias (escolas e postos de saúde), de programas de renda mínima (bolsa-família), do acesso aos direitos previdenciários (aposentadoria, salário-maternidade e outros), da venda de artesanato e de outras atividades remuneradas, por exemplo o turismo. As diferentes fontes de renda geram uma entrada de dinheiro desigual entre as famílias Guarani, pois apenas algumas famílias têm acesso a empregos assalariados que propiciam uma renda mensal um pouco maior, enquanto as demais dependem de pequenos valores conseguidos através do Programa Bolsa Família, acesso ocasional a direitos previdenciários e eventuais vendas de artesanato. Alguns de meus interlocutores Guarani reconhecem a existência incipiente de formas de desigualdade associadas à distribuição desigual de dinheiro dentro das comunidades (e creio poder afirmar que tal fenômeno não se restringe aos Guarani).

O processo de monetarização (que entendo como um aumento na entrada e uso de dinheiro) das vidas Guarani é relativamente recente. De fato, me parece que a intensificação de tal processo está relacionada por um lado com o estabelecimento de determinados aparelhos e serviços públicos (acima mencionados) no espaço das aldeias, e por outro com o aumento da pressão de exploração sobre as áreas de mata por eles habitadas, exemplificada no caso da TI Tenonde Porã pelo avanço constante da mancha urbana e a ocupação desordenada do extremo sul da capital de São Paulo. Um dos desafios da pesquisa é, portanto, investigar como foi (e continua sendo) esse processo de monetarização da vida Guarani. Minhas primeiras observações nesse sentido me levam a crer que é possível destacar ao menos dois efeitos do dinheiro. Por um lado, o dinheiro possui um aspecto criativo, pois a partir de uma fonte de renda há um número qualquer de pessoas que podem ser beneficiadas com a compra de alimentos e outras coisas, resultando assim na construção e reafirmação de (laços entre) pessoas, de vínculos de parentesco e comunidade. Por outro lado, há o aspecto desigual do dinheiro, pois uma fonte de renda nunca será suficiente e compartilhada entre todas as pessoas. Rendas diferentes implicam em possibilidades de consumo diferentes, alimentando

assim ciclos de desigualdade e de desejo de consumo, tão próprios e essenciais ao funcionamento da lógica de mercado.

Entendo por lógica de mercado algo próximo àquilo que Almeida chamou de *ontologia-mercado*, que só dá às coisas o mesmo aquelas consideradas recursos naturais o direito de existir se for como mercadorias (ALMEIDA, 2013). Essa ontologia resulta numa forma própria de organizar as relações de produção, circulação e consumo de coisas; aquilo que chamamos em geral de capitalismo. Os efeitos pragmáticos dessa ontologia são bastante peculiares, pois causam a destruição de outras ontologias, outras lógicas de mundo que pressupõem a existência de entes não transformados em mercadorias, que não se pautam por transações financeiras. Nas palavras do autor: *“o caso da ontologia mercantilista, o pressuposto é que todo ente é conversível em dinheiro o o dinheiro-valor é a textura que interliga todo e qualquer objeto.” (idem: 21)*. Assim, seja na forma de papel, cartões, crédito ou como mera virtualidade dentro de um sistema financeiro informatizado, o dinheiro, através de sua presença ou ausência, afeta e muitas vezes determina cotidianamente a existência de seres humanos e não-humanos dos mais diversos, resultando, em última instância, na sua vida e morte.

Uma das potencialidades da antropologia está, portanto, em trazer à tona os mundos que estão sendo ameaçados pela lógica de mercado, mostrar suas incompatibilidades com a lógica de mercado e compará-los em pé de igualdade, sem presumir uma necessidade econômica ou desenvolvimentista que apresenta a lógica de mercado como necessária e as demais lógicas como atrasadas, irracionais ou mesmo prejudiciais à economia do país. O que está em jogo aqui não é uma pretensa imparcialidade científica, mas sim uma abordagem antropológica capaz de explicitar a lógica tecnicista do mercado e seus efeitos em um *“esforço de reacoplar ao domínio do econômico o domínio do político; isto é, de repolitizar a técnica apolítica do cálculo.” (MORAWSKA VIANNA, 2014: 36)*. Uma abordagem capaz de mostrar, como nos lembra Almeida, que a ontologia-mercado não é universal nem tampouco onipotente; capaz de apontar caminhos para resistir à tentativa de colonização (e consequente massacre) pelo mercado, denunciar as falácias dessa ontologia, sua pretensa inevitabilidade e superioridade. Pois, *“a existência e não-existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer” (ALMEIDA, 2013: 24)*.

Sobre coisas e *querer*

Para os Guarani, tudo que existe neste mundo, e as coisas-mercadorias são um bom exemplo disso, é perecível, é de alguma forma imperfeito se comparado às coisas que existem na morada dos deuses. Pierrri nos alerta para:

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

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

Por outro lado, o verbo usado na língua Guarani para expressar desejo por algum ente, ideia ou coisa específica é *-ipota*. Assim, pode-se dizer *õaipota pira mbixykieö*, *õquero peixe assadoö*. Este verbo também é usado com frequência para falar de algo que se quer que outra pessoa faça ou não (por exemplo, *aipota peju*, *õquero que venhamö*, *ndaipotai pekaöu*, *õnão quero que fiquem bêbadosö*).

A raiz desse verbo é *-pota*, a partícula *-i* que aparece em seu começo evidencia a existência de um objeto direto, ou seja, sempre se quer algo, não se expressa um querer sem objeto. O radical *-pota* pode ser usado ainda para compor outros sentidos, como em *-kuua pota* (algo como *õquerer-saberö*, ou seja, *õprestar atençãoö*). Em particular, destaco o verbo *-jepota*, comumente traduzido como *õtransformar-seö*, composto pela adição da partícula *-je* (que expressa reflexividade). São comuns entre os Guarani as histórias de pessoas que a partir

de um contato com seres espirituais, em geral oriundos da mata, têm suas almas por eles capturadas e iniciam assim um processo de metamorfose expresso pelo verbo *-jepota*.

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

A proximidade entre os verbos *-ipota* e *-jepota* remete assim a uma ideia de vontade ou desejo que em determinados casos se exerce por uma pessoa com relação a outro ente (*-ipota*), mas que em outros casos pode ser revertida e ser exercida por um agente externo com relação à pessoa (*-jepota*), numa espécie de captura dela. A diferença está apenas em quem ocupa a posição de agente e quem ocupa a posição de alvo, sendo que tais posições podem ser ocupadas por humanos, animais, coisas, espíritos etc. Em ambos os casos, aquele que exerce sua vontade em relação ao outro assemelha esse outro a si de alguma forma, seja incorporando-o como um pertence seja transformando-o em algo mais parecido consigo.

Alguns de meus interlocutores já expressaram a percepção de que o verbo *-ipota* seria um verbo pouco usado pelos Guarani de antigamente para expressar desejo por coisas, mas que nos dias de hoje esse uso tem se tornado cada vez mais presente no cotidiano Guarani, sobretudo para expressar desejo por coisas de *jurua*. Os Guarani percebem o perigo desse desejo de consumo, desse querer demais (*-ipota raxa*), que pode resultar numa transformação (*-jepota*) e aconselham-se contra ele. O modo de vida dos Guarani é, em princípio, avesso à lógica do consumo e do mercado, optando por uma lógica do desapego às coisas precíveis deste mundo e que tem como um de seus valores a generosidade (*mborayvu*) (PIERRI, 2018).

De modo geral, me parece que o modo tradicional de se relacionar Guarani valoriza uma lógica que na literatura antropológica ficou consagrada como da troca de dádivas, ou seja, uma perspectiva em que as coisas ao circularem entre pessoas carregam consigo partes destas pessoas, estabelecendo assim relações entre elas e tendo, por isso, um poder de agência particular (MAUSS, 2003 [1923]). Por oposição, poderíamos definir a lógica de circulação de mercadorias, muito própria do modo de produção capitalista, como uma lógica em que as coisas são alienáveis e portanto não carregam consigo partes de seus donos nem estabelecem relações duradouras entre as pessoas que as trocam (GREGORY, 1982). A oposição entre dádivas e mercadorias que realizo aqui não pretende ser uma forma de classificação

excludente das coisas que existem no mundo dentro de uma ou outra categoria, mas sim uma oposição entre formas de pensar (que necessariamente se misturam de diferentes formas e têm efeitos no mundo) a circulação das coisas e seu uso pelas pessoas. Faz sentido, portanto, que o querer demais coisas-mercadorias resulte numa transformação da pessoa; pensadas como dádivas, elas também têm agência, e sua influência pode ser negativa.

Sobre esquiva e resistência

Diante do avanço dos processos de monetarização de suas vidas e predação de seus territórios não resta aos Guarani outra alternativa se não resistir. O próprio ato de continuarem a viver em seus territórios, de acordo com seus costumes, sem se submeterem à lógica de mercado (ainda que lidando com ela de diferentes formas), é em si um ato de resistência. Sobre as estratégias e formas Guarani de resistência, convém evocar o trabalho de Santos (2017) que parte da dança do *xondaro*² e da noção de *-jeavy uka* (esquiva, literalmente òfazer errarö), para mostrar como essas ideias e práticas se articulam entre os Guarani Mbya conformando estratégias de luta pela terra e resistência à pressão e violências dos *jurua*. Para sua eficácia, a esquiva na dança depende do estabelecimento de uma boa distância; se a distância for muito grande ou curta, a esquiva fica dificultada, pois se trata de uma postura ativa que visa antecipar um golpe e (literalmente) fazer com que o agressor erre. O mesmo se aplica na relação com os *jurua*; é preciso estabelecer uma boa distância com relação a eles para que seja possível se esquivar das eventuais agressões e não se aproximar de mais ou permitir que as diferenças entre Guarani e *jurua* sejam dissipadas (*idem*: 61, 232). De modo geral, para que a esquiva seja possível e eficaz, é preciso conhecer o mundo dos *jurua* e seus perigos, não estabelecendo assim uma distância muito grande; mas ao mesmo tempo não se submeter a esse mundo, não estabelecendo assim uma distância muito curta. Além disso, a dança do *xondaro* também funciona como uma técnica de produção corporal que visa produzir corpos leves e aptos ao movimento da esquiva, articulando assim um discurso xamânico-cosmológico Guarani dos corpos e moradas das divindades com o movimento da esquiva e a dinâmica territorial Guarani (*idem*: 235).

Para os Guarani, o comportamento correto e a dieta são os pilares do *aguyje*, um dos principais valores dessa cultura, comumente traduzido como um processo de maturação e

² O *xondaro jeroky*, ou dança do *xondaro*, é uma modalidade de dança praticada pelos Guarani Mbya que envolve música, movimento, improviso, engano e esquiva de golpes entre os participantes, com o objetivo de evitar contato ou choques.

plenitude corporal que assemelha o corpo dos Guarani aos corpos das divindades. Há toda uma série de cuidados e elaborações sobre os processos de fabricação e maturação dos corpos Guarani, pensados como essencialmente diferentes dos corpos *jurua*. Do ponto de vista Guarani, a vida urbana é praticamente um sinônimo do modo de vida não-indígena e tem a capacidade de transformar aquelas pessoas que vivem dessa forma em *jurua*. Em outras palavras, ã(í) viver na cidade produz corpos de *jurua*, e viver como *jurua* produz cidadesö (SANTOS, 2017: 236). A cidade e a lógica de mercado afetam os próprios corpos das pessoas por eles sujeitadas. Se os Guarani hoje têm menos saúde e mais dificuldade para obter o *aguyje*, isso é atribuído em grande parte a uma má alimentação, imposta pela pressão do modo de vida *jurua* e que assemelha os Guarani a eles (PIERRI, 2018: 193-7, 256-7).

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

Uma das formas pelas quais os Guarani da TI Tenonde Porã têm exercido coletivamente o movimento de esquivia é se colocando como os protagonistas dos projetos e políticas que incidem sobre seu território. Esquivam-se assim de ser simplesmente um público-alvo para políticas públicas e projetos de desenvolvimento pensados em escritórios, que pouca relação guardam com sua vida cotidiana. Mais do que produzir os resultados esperados, essas políticas e projetos servem para retroalimentar a máquina da burocracia e dos financiamentos das instituições. A pergunta, portanto, não é simplesmente ão que deve ser feito?ö, mas sim ãquem deve fazer?ö (FERGUSON, 1994), e a resposta dada pelos Guarani é: nós mesmos, e quem estiver disposto a caminhar a nosso lado.

O caso da compensação ambiental pela duplicação da linha de trem que afeta a TI Tenonde Porã e mais outras terras e aldeias indígenas no litoral de São Paulo serve como exemplo disso. Com relação a essa obra, de responsabilidade do empreendedor Rumo

Logística, os Guarani se fizeram presentes no processo de avaliação dos impactos e elaboração do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA). É importante frisar que essa participação se deu graças a uma postura ativa dos Guarani e seus parceiros no processo, e não graças a um processo de consulta formalmente instituído como parte do processo (embora teórica e legalmente isso devesse ocorrer dessa forma, sendo esse direito garantido pela participação de Funai e Ibama no processo). Graças a essa postura, os Guarani conseguiram evitar a aprovação de um CI-PBA desfavorável e executado por uma consultoria sem experiência no trabalho com eles, substituindo-os por uma equipe de sua confiança, que elaborou um CI-PBA mais bem estruturado, de acordo com as necessidades e anseios dos indígenas do território.

A noção de esquiva volta a aparecer nesse exemplo, pois o que se nota nele é justamente o estabelecimento de uma boa distância inicial com relação ao empreendedor e aos órgãos governamentais envolvidos, de modo a estarem distantes o suficiente para não serem cooptados por uma proposta inicial desfavorável, mas também próximos o bastante para saber o que se passa nesse âmbito e contragolpear em defesa de seus direitos e interesses. O movimento da esquiva não se limita a aprovação de um CI-PBA mais favorável, tal postura tem de permanecer ao longo de todo o processo de execução do mesmo, marcado por inúmeras reuniões entre indígenas, seus assessores, empreendedor, empresas e associações terceirizadas, órgãos de governo e demais atores eventualmente envolvidos na garantia da efetivação das ações previstas no plano. Nesse contexto, um contragolpe dos Guarani foi a compra de ações da Rumo, que permitiu que eles participassem de uma assembleia dessa empresa e denunciassem publicamente as dificuldades que vinham encontrando nas negociações com eles relativas à implementação de ações do CI-PBA, bem como a total paralisação da maioria dessas ações durante o ano de 2019. Após essa ação, os Guarani conseguiram abrir um novo canal de negociação com a Rumo, que tem se mostrado mais efetivo e, parece, deve resultar num destravamento da execução das ações do CI-PBA.

Embora a esquiva como estratégia esteja relacionada a um notável desapego exibido pelos Guarani com relação às coisas materiais, bem como sua intensa mobilidade territorial, há determinadas relações que forçam os Guarani no sentido contrário. Os salários, o consumo de coisas-mercadorias, a relação com agentes de poder estatal, por exemplo, õ(í) tendem a construir apegos, centralizações e a enfraquecer o desprendimento, criando a condição estranha ao seu xamanismo e modo de vida de que há algo a se perder nesta terra para além dos próprios corpos (SANTOS, 2017: 245). Assim, interessa também investigar como se

constitui essa dinâmica entre a esquiva, a mobilidade e o desapego, e essas forças contrárias, na forma dos salários, do consumo e das relações com o poder estatal. Entender como, mesmo diante dessa pressão gerada pelo dinheiro e pelas coisas-mercadorias, os Guarani parecem ter uma consciência exemplar dos perigos dessas relações e constantemente avaliam seus efeitos e a distância que dela mantêm, buscando de alguma forma o movimento de esquiva que caracteriza sua forma de resistência. Pois os Guarani, assim como a maioria dos povos tradicionais, sabem que o perigo de destruição associado a essa lógica de exploração e de mercado é muito real.

Bibliografia

ALMEIDA, Mauro. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, p. 7-28, 2013.

FERGUSON, James. "The anti-politics machine: Development and bureaucratic power in Lesotho". *The Ecologist*, vol. 24, n. 5, 176-181, 1994.

GREGORY, C. A. *Gifts and Commodities*. London, Academic Press, 1982.

MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva". In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1923].

MORAWSKA VIANNA, Catarina. "A trilha de papéis da usina hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e a obliteração da perspectiva dos povos impactados". *Revista Antropológicas*, ano 18, 25(2): 22-40, 2014.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: reflexões Guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo, Elefante, 2018.

SANTOS, Lucas Keese dos. "A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya". Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 2017.