

---

# O SISTEMA ECONÔMICO NAS SOCIEDADES INDÍGENAS GUARANI PRÉ-COLONIAIS

*José Otávio Catafesto de Souza*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil*

**Resumo:** *Reconstitui-se a modalidade doméstica da produção econômica entre os Guarani pré-históricos, integrando as informações arqueológicas e etno-históricas relativas ao passado, com os dados obtidos pela Etnografia e pela Etnologia sobre grupos Guarani mais atuais.*

*Estas informações são avaliadas desde os referenciais da Antropologia econômica, permitindo reconhecer o sistema econômico Guarani como fundado nas relações familiares de produção, circulação e consumo de serviços/recursos/bens, subordinados pela lógica do dom e da reciprocidade.*

*Analisa-se a economia guarani como um campo não-emancipado do campo social, estando a produção voltada principalmente ao abastecimento alimentar do núcleo doméstico, fundada sobre tecnologia simples, sem complexa divisão do trabalho e com relativa liberdade na utilização dos recursos. Conceitos de autores como Karl Marx, Karl Polanyi, Maurice Godelier e Marshal Sahlins são avaliados em sua propriedade de aplicação ao caso da economia Guarani.*

**Palavras-chave:** *economia doméstica, Etnoarqueologia Guarani.*

**Abstract:** *This paper traces back the domestic mode of economic production that existed among the prehistoric Guarani, bringing together the archeological and ethno-historic information about the past with the more current ethnographic and ethnological data on Guarani groups.*

*By means of an analytical framework borrowed from economic anthropology, we can recognize the Guarani economic system as one founded on familiar relations of production, circulation and consumption of services, resources and goods; these relations are all subordinated to a Logic of Gift and Reciprocity.*

*The Guarani economy is seen as field that is dependant upon the social field. Production is made so as to furnish the domestic unit with food and is founded on simple technology, without any complex division of labor and with relative freedom as to the use of resources. This paper also reflects upon how ideas from authors*

---

*such as Karl Marx, Karl Polanyi, Maurice Godelier, and Marshall Sahlins may be applied for the Guarani economy.*

**Keywords:** *domestic economy, Guarani Ethnoarchaeology.*

Este texto analisa a provável configuração do sistema econômico nas sociedades indígenas falantes de dialetos da língua Guarani no período imediatamente anterior à colonização européia, sendo um exercício de imaginação etnoarqueológica controlada. São trazidos alguns elementos teóricos trabalhados pela Antropologia Econômica, principalmente os conceitos desdobrados de estudos etnológicos específicos sobre sociedades cultivadoras nas terras baixas da América do Sul, tipologia em que se incluem os índios Guarani. A validade desses conceitos é medida em relação aos dados etnohistóricos sobre tais índios, extraídos de documentos escritos na fase inicial da colonização européia na região platina.

O empreendimento justifica-se, na proposição de modelos interpretativos válidos principalmente aos arqueólogos, que estudam sítios e vestígios compostos pela presença de cerâmica classificada como pertencentes à tradição Guarani (antes tradição Tupiguarani). Assim, a hipótese de partida é de que há uma correspondência entre os níveis cosmológico, lingüístico, social, econômico e tecnológico para o caso dos Guarani, o que torna plausível utilizar-se da analogia e da comparação entre os seguintes tipos de informações: a) extraídas dos sítios arqueológicos com cerâmica Guarani; b) levantadas na leitura de documentos coloniais; e c) resultantes de pesquisas etnográficas e etnológicas publicadas sobre grupos ameríndios. A Etnoarqueologia Guarani surge, assim, como um campo capaz de estabelecer avanços interpretativos evidentes, tanto à Arqueologia e à História, quanto à própria etnologia ameríndia.

De origem amazônica, os Guarani eram grupos horticultores que, no momento da chegada das primeiras frentes de colonização ibérica na América do Sul, dominavam grandes parcelas das florestas tropicais e subtropicais da bacia do rio da Prata. Nestas florestas, organizaram um singular arranjo técnico e econômico, capaz de manter equilíbrio mais duradouro entre a exploração dos recursos e o ambiente natural. Quando colonos ibéricos e missionários jesuítas chegaram a estas regiões, foram inca-

pazes de compreender o abismo que separava a modalidade de produção e gerenciamento das riquezas nestas sociedades indígenas e aquela típica da Europa Ocidental Moderna de onde provinham.

Esta incompreensão gerou uma falsa idéia – historicamente consolidada – de que os Guarani não possuíam qualquer organização econômica, avaliação que marcou profundamente todo o processo histórico das chamadas Missões Guarani-jesuíticas da região platina e que permanece, de forma anacrônica, até a atualidade. Procura-se demonstrar que essa percepção é errônea, partindo das próprias informações existentes nos documentos coloniais e considerando as evidências arqueológicas do período. O estudo da Antropologia Econômica sobre sociedades autóctones cultivadoras e a Etnografia Guarani definem um modelo interpretativo confirmado pelos dados inferidos das fontes documentais. Neste modelo, a família extensa aparece como unidade de produção e consumo e a circulação econômica entendida como sendo guiada pela lógica da reciprocidade.

O estudo desta temática toma significado também como subproduto de uma tendência mais ampla de reelaboração científica da historiografia da bacia platina. Guiadas pelos parâmetros europocêntricos, as reconstituições históricas tradicionais abordam o passado colonial platino, quase exclusivamente, a partir de suas origens ibéricas, relegando a um segundo plano e simplificando a análise dos elementos ameríndios, igualmente marcantes no processo histórico. A conscientização sobre os limites intelectuais dessas reconstituições é importante por tornar presente as conseqüências práticas do etnocentrismo ocidental, que fundamenta, hoje tanto quanto no passado, a prática do etnocídio indígena.

A oposição à hegemonia acadêmica ou científica dos valores europocêntricos na historiografia é uma modalidade sutil de luta pelo reconhecimento simbólico e real das sociedades autóctones sobreviventes na América. Elaborar-se uma nova perspectiva de abordagem do processo histórico jesuítico-missionário nas terras baixas e temperadas da América do Sul, principalmente nos vales dos rios Paraguai, Paraná, Uruguai, Jacuí e na Costa atlântica.

Até a um tempo bem recente, a problemática científica sobre o processo missionário e “reducional” – reduzir os índios à vida civilizada – girava em torno de um único tema: suas origens européias. Em parte, tal problemática era o resultado de uma falta de análise crítica dos documentos coloniais, nos quais os Guarani figuram sistematicamente descritos como se

fossem crianças ingênuas. Hoje, entretanto, o enfoque antropológico permite uma reorientação das problemáticas, reconhecendo que o processo histórico missioneiro foi igualmente marcado por suas origens Guarani. Torna-se possível, portanto, a recriação do passado, segundo a memória social e a identidade das minorias culturais ainda existentes na região platina, reconstituindo uma outra parcela da história das camadas populares<sup>1</sup>.

## A Antropologia econômica<sup>2</sup>

A abordagem econômica de sociedades indígenas não deve partir de uma diferenciação muito grande entre os setores que compõem a realidade sociocultural. Principalmente para o caso das sociedades ditas primitivas, as diferentes esferas do fazer humano estão inextricavelmente interligadas. Uma única atividade coletiva pode desempenhar papéis ao mesmo tempo econômicos, religiosos, sociais, políticos e culturais. Essa observação é fundamental para introduzir a temática do sistema econômico nas sociedades Guarani.

Durante o século XX, o desenvolvimento autônomo de ramos do conhecimento científico sobre o homem tem gerado o aparecimento de disciplinas demasiadamente individuais; cada uma delas, adotando uma perspectiva particular, esquece uma necessária complementação com as demais. Esse quadro deve ser modificado, principalmente no que se refere ao relacionamento da ciência histórica com a ciência antropológica. Como coloca Maurice Godelier (1978, p. 3), é necessário utilizar um novo horizonte epistemológico no trabalho teórico das ciências sociais, para que se chegue “[...] a un lugar en el que estén abolidas las distinciones y las oposiciones entre Antropología e Historia, un lugar donde ya no sea posible constituir en un campo autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos, [...]”.

De maneira mais apropriada do que a Ciência da História, a Antropologia Econômica pode fornecer parâmetros interpretativos mais confiáveis para a presente análise. Isto decorre da própria diferença existente no tipo

---

<sup>1</sup> Em 1922, Bertoni já propunha esta tarefa, assim como fez recentemente Kern (1985a).

<sup>2</sup> É bastante vasto o referencial bibliográfico que poderia ser referido; veja-se, principalmente, Boreli e Luz (1984), Cardoso (1975), Clastres (1978), Godelier (1978), Mauss (1971), Meliá (1986), Montoya (1985), Sahlins (1977), Schaden (1974), Vara (1985), dentre outros.

preferencial de objeto de estudo de cada uma delas. Enquanto o historiador centra sua análise, predominantemente, sobre sociedades civilizadas, os antropólogos o fazem sobre sociedades variadas (simples ou complexas, tradicionais ou não). Assim, a Antropologia pode fazer a contraposição entre as muitas modalidades de organização econômica existentes em sociedades humanas, tornando evidentes os limites dos critérios analíticos utilizados desde o enfoque econômico clássico. Os dados etnográficos demonstram a impossibilidade de se realizar uma satisfatória compreensão das economias mais tradicionais, à luz dos quadros interpretativos em voga para o estudo das economias de intercâmbio, vigentes nas sociedades chamadas complexas.

A Antropologia econômica estuda as diversas condições e formas de produção, de distribuição e de consumo das riquezas (bens e serviços) que constituem a base de existência e reprodução das sociedades humanas. Este estudo pode desenvolver-se a partir de inúmeras perspectivas de análise. Como nas demais ciências sociais, as diversas correntes epistemológicas existentes no âmbito científico executam diferentes modalidades de Antropologia, fundamentando um debate criativo. Na Antropologia econômica, pode-se apresentar ao menos três correntes ou escolas interpretativas principais, sendo elas a formalista, a substantivista e a marxista.

A mais clássica e criticáveis destas escolas é a formalista, que define economia como o estudo do comportamento humano fundamentado na suposta relação entre fins ilimitados e meios escassos para satisfazê-los. O formalismo postula a idéia de “escassez” como ponto inicial na definição de economia. Como diz Godelier, a definição formal de economia aparece, pois, como a expressão de uma posição ideológica etnocêntrica, que projeta, sobre todas as sociedades humana e para apreendê-las, o modo aparente das relações na sociedade capitalista. É o mesmo que coloca Pierre Clastres (1982, p. 131):

Os selvagens não são tão loucos quantos os economistas formalistas que, incapazes de descobrir no homem a psicologia de um dono de empresa industrial ou comercial, preocupado em aumentar sem cessar sua produção a fim de inflar seus lucros, deduzem deste fato, tolos que são, a inferioridade intrínseca da economia primitiva.

O formalismo usa o capitalismo contemporâneo como medida de avaliação para qualquer sociedade. Esse é o ponto básico de oposição entre o formalismo, de um lado, e o substantivismo e o marxismo, de outro.

Uma análise da transformação gradativa dos pensamentos de Karl Marx e de Frederick Engels, sobre as sociedades sem classes, demonstra que essa transformação foi contínua, com ampliações e aberturas permanentes a novas informações e problemas suscitados, principalmente entre 1845 e 1884. Sem dúvida, muitas das elaborações intelectuais de ambos são, hoje, cientificamente ultrapassadas, mas, segundo Godelier, nenhuma delas tão substancial, que viesse a provocar qualquer reformulação básica no enfoque interpretativo utilizado por eles. Como qualquer homem ou mulher, Marx e Engels foram cidadãos de seu tempo e o substrato científico disponível naquela época era bem distinto do atual.

Então, a antropologia recém iniciava seu desenvolvimento, sendo as informações etnográficas bem mais restritas do que as disponíveis hoje. De igual forma, o domínio interpretativo de uma percepção unilinear e evolucionista da História impedia o desdobramento no estudo das particularidades culturais. Portanto, é necessário um bom discernimento para depurar a obra de Marx e Engels das informações cientificamente ultrapassadas, o que se pode ser feito, se bem feito, sem grandes prejuízos para o seu pensamento teórico. É fundamental, entretanto, que se tenha consciência que o pensamento dos marxistas não é literalmente o de Marx, pois o primeiro é, geralmente, uma corruptela do segundo. Um exemplo disso é a noção de “comunismo primitivo”, quando traduz uma interpretação simplista e empobrecida onde tudo seria de todos. Este não foi o sentido dado por Marx, pois desde 1858 já insistia na existência de múltiplas formas de propriedade comum.

O método de análise proposto pela abordagem marxista, à Antropologia econômica, busca a compreensão do (s) modo (s) de produção existentes na sociedade pesquisada. O estudo inicia pela diferenciação das formas de produção existentes. A caça, a coleta e a pesca, além da agricultura, da pecuária, do artesanato, etc., são consideradas processos produtivos, que se constituem em atos de apropriação material da natureza pelos seres humanos, atos realizados pela combinação de três categorias de fatores de produção: a) as categorias dos objetos de trabalho (terra e matéria-prima); b) a categoria dos meios de trabalho (conjunto de utensílios e instrumentos inter-

postos entre os homens e os objetos); e, c) a categoria do trabalho propriamente dito. No estudo dos processos produtivos, a Antropologia econômica marxista já chegou a resultados muito importantes, como a constatação de que, em todas as sociedades conhecidas, não existe economia baseada numa única forma de produção. Da mesma maneira, reconhece que a terra é apenas um objeto de trabalho nas sociedades de caçadores e coletores, convertendo-se em meio de produção no interior das economias baseadas no cultivo agrícola mais intensivo.

Uma crítica feita de comum acordo por teóricos marxistas e por teóricos substantivistas, sobre as interpretações evolucionistas do século passado (e que perduram até hoje), é a que aponta a inexatidão da imagem dos “primitivos” como submetidos a débeis níveis de força produtiva. Está completamente superada aquela imagem dos selvagens obrigados a se dedicarem, quase que exclusivamente, às atividades de subsistência e vivendo quase na autarquia. Assim como nas sociedades complexas, as sociedades simples possuem dois setores de atividades econômicas, que correspondem à divisão geral dos bens em duas categorias distintas, que são: os bens de “subsistência” e os bens de “prestígio”. Por isto, deve-se abandonar o conceito de economia de subsistência ou de auto-suficiência”, para caracterizar as economias primitivas, pois este conceito: “[...] enmascara el hecho de que esas economías no se limitan a la producción de bienes de subsistencia, sino que producen un “excedente” destinado al funcionamiento de las estructuras sociales (parentesco, religión, etc)” (1978, p. 75).

Muitos estudos quantitativos foram realizados desde meados do século XX demonstrando que, mesmo em sociedades fundadas na caça, na pesca e na coleta, o tempo dedicado ao ócio é muito maior do que os primeiros antropólogos supuseram; os índices apontam, inclusive, para a constatação de que a “evolução” e o “desenvolvimento” social em direção à civilização foram acompanhados por um proporcional aumento na quantidade relativa de trabalho *per capita*.

Na verdade, a noção de economia de subsistência é uma projeção que os economistas clássicos fizeram e ainda fazem sobre as sociedades primitivas. Os índios não existem plenamente, eles subsistem. Desprezando completamente as informações trazidas pelas pesquisas etnográficas, esses teóricos inventaram o mito de um homem selvagem subordinado à condição de animal, como se fosse incapaz de explorar eficazmente o meio ambiente e como se vivesse em regime de eterna penúria.

O formalismo também negligencia a existência dos complexos mecanismos de prestações e contraprestações, que compõem aquilo que Marcel Mauss chamou de “economia do dom”. O princípio do “dom” é o regulador da circulação dos bens e serviços em sociedades cultivadoras, inclusive entre os Guarani, o que não pode ser considerado pelos cânones estreitos do utilitarismo clássico. O “dom” não é, entretanto, exclusivo das sociedades cultivadoras, sejam elas agrícolas ou horticultoras, aparecendo em diversos setores das sociedades civilizadas contemporâneas.

Neste ponto, os esquemas ordinários da economia clássica são demasiadamente limitados, mesmo para analisar a circulação complexa de obrigações/contrat-obrigações nas sociedades atuais. É impossível definir, de maneira absoluta e válida universalmente para todas as sociedades humanas e em todos os períodos, índices de “abundância” ou de “escassez”. Tais índices são sempre e necessariamente relativos, pois, não só o grau de capacidade no aproveitamento dos recursos disponíveis varia de população para população; mas, também, cada sociedade apresenta diferentes níveis de necessidades a serem satisfeitas.

Assim, o que pode ser “abundância” para o “primitivo” ou para alguém praticante de zen-budismo, poder ser considerado como uma situação de extrema “penúria” para o homem urbano ocidental, aquele típico representante da sociedade industrial. Em contrapartida, o “dom” evidencia-se de maneira holística e integral, o que justifica a necessária análise substantiva da economia, pela qual as “condições materiais da existência” tornam-se tão ou mais importantes, na exata medida em que elas surgem como resultado das pautas culturais do grupo humano implicado (Sahlins, 1979).

## O sistema doméstico Guarani de produção e consumo

Somente na década de 1980, os estudiosos da História da bacia platina voltaram sua atenção para a organização econômica das sociedades guaraníticas. Até então, os interesses centravam-se nas origens européias da economia colonial, com raras referências sobre os aspectos socioculturais de origem indígena. Utilizando as contribuições teóricas e os dados fornecidos pela Antropologia, Arno Kern apresentou, de maneira inovadora, a economia Guarani como um sistema – o sistema de produção doméstico de consumo tribal Guarani –, que se deve equacionar aqui segundo as peculiaridades das sociedades em estudo.



De emprego muito diversificado e difundido nas ciências sociais, o conceito de Sistema adquiriu inúmeras definições. A etimologia grega da palavra (*synistanai*) significa “colocar junto”; mas atualmente, o sentido transcende a origem, envolvendo uma postura epistemológica. Independente dos diferentes significados mais recentes, todos possuem em comum as idéias de *conjunto* e *organicidade*, bem como de funcionamento; há o encerramento conjunto da dialética entre o que é distinto, mas ao mesmo tempo interdependente – formando, por sua vez, uma unidade (sistema) completa.

Como um conjunto organizado pela integração e interação relacional entre os elementos diversos que o compõe, o sistema representa um “[...] certo número de processos coordenados e reduzidos, por sua vez, a determinado número de variáveis e alternativas, produzidas por essa própria realidade” (Lapa, 1982, p. 10). São os princípios que permitem articular os sistemas, de maneira espontânea ou não, tendo em vista sua organização e funcionamento. Neste funcionamento, existem tensões, que se equilibram através de processos, que se alteram e se integram em ações e reações (as partes e/ou elementos do sistema oferecem, ao mesmo tempo, estímulos e respostas).

Ainda que, teoricamente, a concepção de sistema seja a que mais se aproxima da complexa realidade histórico-social, sua riqueza interpretativa encontra dificuldades várias, como a definição precisa dos elementos que compõe a totalidade sistêmica, a demarcação exata dos princípios básicos de seu funcionamento, ou a delimitação das fronteiras externas ao conjunto. Portanto, a análise de sistemas em estado puro só é possível a nível abstrato, sendo que historicamente, nunca se apresentam desta forma.

No debate metodológico sobre a noção de sistema econômico, deve-se partir da consideração de que ela é, antes de qualquer outra coisa, abstrata e teórica. O papel da ciência é elaborar mentalmente o fenômeno concreto, pela anterior ordenação e organização dos dados isolados. No caso da ciência econômica, o fenômeno estudado tem que o ser em sua peculiaridade histórica, destacando tanto o seu conteúdo mais invariável quanto sua posição no tempo e espaço. O econômico não é a-histórico nem encerra a explicação em si mesmo. Sendo um instrumento metodológico de análise, que objetiva conhecer o funcionamento de formações complexas constituídas numa unidade, o sistema econômico não pode ser confundido com a totalidade sociocultural e histórica.

Esta totalidade tem sua organicidade e sua coerência próprias, marcada por uma origem, um princípio e uma dinâmica que transcendem os fundamentos particulares do sistema econômico. Este aspecto é ainda mais válido, para o caso das chamadas “sociedades primitivas”. Nesta medida, deve-se evitar o erro de imaginar o sistema econômico como independente da totalidade mais ampla da qual faz parte, considerando que esta totalidade também é sistêmica e que o econômico é somente uma de suas partes. Surge, então, a dificuldade de se delimitarem fronteiras definitivas e impermeáveis entre o econômico e o social, o político e o simbólico.

A noção de sistema econômico é bem mais complexa e rica do que uma simples temática de relações econômicas. Considerá-lo como um conjunto organizado de partes e de unidades interdependentes, que funcionam obedecendo determinados princípios derivados de diversas outras ordens, não significa que se esteja postulando uma interdependência funcionalista ou mecânica. Há permanente interação, conflitos e tensões entre essas partes, no verdadeiro jogo dialético que caracteriza o desenvolvimento histórico. Todo sistema econômico é movido por um determinado “espírito”, provido de uma determinada ordem e organização social e dotado de uma certa tecnologia; cada sistema econômico específico possui um arranjo singular destes elementos, o que o particulariza.

Algumas confusões surgem, quando se contrapõe a noção de sistema econômico com outras em vigor nas ciências sociais. Isto é recorrente em relação à concepção de modo de produção, por exemplo. Segundo José Amaral Lapa, desde Marx, o significado de sistema aparece confundido, geralmente, como sinônimo de modo de produção, não obstante existam outras abordagens. No caso, a concepção de Marx sobre o termo é bastante histórica – diacrônica –, descrita na relação das fases do processo de desenvolvimento econômico. Assim, o conceito de sistema, aparentemente, não se apresenta com suficiente precisão e rigor metodológico na obra de Marx.

Para a temática da organização econômica dos Guarani, pouco seria realizável se a noção de sistema econômico fosse entendida neste sentido. Em sua obra, Marx postulou um processo evolutivo composto de épocas progressivas de formação socioeconômica, desde o comunismo primitivo até o capitalismo, passando pelo modo de produção asiático, pelo escravismo e feudalismo. Insistindo no caráter hipotético de seus esquemas, afirmava expressamente que seu esboço histórico não constituía, de forma alguma, uma “filosofia da história”.

Algumas características tornam específico o processo evolutivo postulado por Marx, que sejam: em primeiro, foi criado para o conjunto da área mediterrâneo-européia; em segundo, trata-se de um caminho de evolução entre muitos outros; em terceiro, as etapas que o caracterizam definem uma sucessão lógica e cronológica, mas sem continuidade geográfica dos modos de produção cada vez mais avançados; em quarto, esta sucessão não é linear, ou seja, não há um processo de filiação direta entre os modos de produção; e em quinto, a via de evolução mediterrâneo-européia só pareceu para Marx como uma “via típica”, na medida em que foi aquela que conduziu à constituição de uma economia em escala mundial.

Levando em consideração estas características, pode-se afirmar, como o fazem alguns americanistas, que:

[...] a reflexão marxista sobre as economias coloniais deveria desligar-se dos modos de produção elaborados por Marx para a história mediterrâneo-européia (universalizados pelo marxismo stalinista), e voltar-se para as novas categorias capazes de expressar a originalidade das estruturas sócio-econômicas coloniais (Vainfas, 1984, p. 65-66).

Não só a reflexão sobre as economias coloniais deveria acontecer, em parte, independente das categorias do escravismo, feudalismo ou capitalismo, como também a abordagem das sociedades ameríndias não pode permanecer exclusivamente no âmbito de análise de um comunismo primitivo. As especificidades econômicas das sociedades Guarani são mais condizentes com a noção de sistema econômico do que com a de modo de produção. A não ser que seja dada a liberdade para a criação de outros além daqueles apresentados por Marx. Para evitar uma confusão conceitual portanto, optou-se pela abordagem da economia Guarani como sistema de produção.

O sistema produtivo é composto, de um lado, por forças produtivas e relações de produção que organizam o processo de produção e distribuição dos bens materiais numa sociedade; de outro, composto por relações sociais, políticas, jurídicas, ideológicas e simbólicas, que correspondem e são correspondidas pelas formas de produção. Essa interação permite a estabilidade ou a transformação histórica do sistema. Em relação às sociedades simples (sem classes e sem Estado), entretanto, a separação conceitual entre o que pode ser considerado como o conjunto das relações de produção e

aquilo que não o é, é mais difícil e perigosa do que a equivalente nas sociedades complexas. Portanto, torna-se impossível analisar uma economia simples utilizando uma polarização conceitual demasiadamente rígida.

Alguns antropólogos marxistas admitem que, em determinadas condições, o parentesco é a economia e a religião pode funcionar diretamente como relação de produção. É um equívoco partir da oposição entre economia e parentesco nas sociedades primitivas, como se fossem duas estruturas uma exterior à outra, como se fossem infra-estrutura e superestrutura respectivamente. Nessas sociedades, as relações de parentesco funcionam como relações de produção, relações políticas e esquema ideológico; esta é a “plurifuncionalidade do parentesco”, surgindo, ao mesmo tempo, como infra-estrutura e superestrutura. Nas sociedades primitivas, as relações de parentesco têm papel dominante:

[...] Marx no ha establecido una doctrina sobre lo que debe ser definitivamente infraestructura e superestructura. No ha asignado de antemano una forma, un contenido y un lugar, invariable a lo que puede funcionar como relaciones de producción. [...] Portanto, no hay por qué negarse en nombre de Marx, como hacen algunos marxistas, a reconocer a veces en las relaciones de parentesco relaciones de producción. (1978, p. 4).

Os estudos etnográficos demonstram que o parentesco, o cacicado, a ordem ritual e todas as demais instituições existentes, aparecem, nas sociedades primitivas, como forças econômicas. O econômico forma um bloco com todos os demais níveis da realidade sociocultural. Mauss considera nossas sociedades ocidentais modernas como as recentes transformadoras do homem num “animal econômico”. A economia, como é conhecida nas sociedades complexas, é inexistente nas sociedades simples. Nessas últimas, o econômico não é um setor com desenvolvimento autônomo no campo social. P. Clastres tem sua parcela de razão quando diz que as sociedades primitivas são sociedades de recusa da economia – impõem um limite estrito à sua produção, que ela própria se proíbe de transpor; evitando, assim, que haja uma “brecha de heterogeneidade” e o subsequente desenvolvimento de segmentos sociais diferenciados.

Em termos gerais, as sociedades parentais – fundadas no parentesco – possuem um setor econômico com marcadas características, tais como: a

produção é orientada pelas necessidades familiares; esta produção é tecnologicamente simples e sem complicada divisão de trabalho; o alimento ocupa um lugar predominante na produção; existe uma relativa liberdade na utilização dos recursos da produção; e as trocas são comprometidas com a redistribuição de produtos elaborados. O grupo familiar, qualquer que seja, surge, então, como unidade de produção e consumo, e como segmento autônomo no interior do conjunto social mais amplo.

Quando abordada por Lewis Morgan, a organização doméstica foi chamada de um programa de “comunismo de vida”, no qual a unidade doméstica foi considerada como a forma elevada de sociabilidade econômica (de cada um de acordo com suas possibilidades, para cada um de acordo com as suas necessidades). A unidade doméstica surge como um grupo de interesses, possuindo uma coesão e um destino que lhe são próprios e exclusivos; este grupo mobiliza sentimentos e recursos das pessoas que se encontram no seu interior, e dele fazem parte. Essa organização corresponde ao ideal autárquico das sociedades primitivas, o qual é, também, um ideal econômico; uma independência política em relação a níveis mais abrangentes de organização.

Segundo se sabe, o conceito de economia doméstica (*house-holding*) foi apresentado inicialmente por Karl Polanyi, e descrevia os casos onde a produção é prioritariamente destinada à satisfação das necessidades do grupo familiar, local ou político, mesmo quando há uma parte orientada para o mercado. Posteriormente, entretanto, Polanyi negligenciou a noção de *oikos*, preocupado unicamente com a circulação de bens e serviços. Mesmo assim a noção de economia doméstica é seguramente operatória nas sociedades ditas simples.

Há que se considerar também a faceta produtiva da organização doméstica. Como coloca Marshal Sahlins, nas sociedades primitivas, a unidade doméstica recebe o peso da produção, junto com a aplicação e a organização da capacidade de trabalho, além de determinar o objetivo econômico. Suas próprias relações internas, tal como ocorre entre esposo e esposa, ente pais e filhos, são as relações principais da produção na sociedade. “El rótulo incorporado de los estatus de parentesco, el dominio y la subordinación de la vida doméstica, a reciprocidad y cooperación, hacen aquí de lo ‘económico’ una modalidad de lo íntimo” (Sahlins, 1977, p. 92). A organização do trabalho e a forma de distribuição dos resultados e dos produtos

de sua atividade são, fundamentalmente, decisões domésticas; e, são decisões realizadas levando em consideração primordialmente a satisfação doméstica. Em outras palavras, a produção é encaminhada segundo as exigências habituais da família, e os produtos estão para o benefício direto dos produtores.

A unidade doméstica configura uma demarcação ao mesmo tempo social e econômica. Ela é chamada pelos sociólogos como grupo primário. Em sociedades descritas como tribais, os grupos domésticos surgem como instituição produtiva dominante, pelos quais a produção é instituída. Geralmente, um grupo doméstico é um sistema familiar, mas existem exceções registradas pela etnografia; assim, a diferença conceitual, entre grupo doméstico e família, é imprecisa. Sabe-se que as unidades domésticas de uma comunidade são, muitas vezes, morfologicamente heterogêneas; aparecem famílias que podem ou não estar completamente subordinadas às estruturas de linhagem; surgem grupos ou classes de idades, etc. Nos casos em que a unidade doméstica pode ser identificada como o sistema familiar, existem variantes desde as famílias nucleares até as famílias extensas poligâmicas e/ou monogâmicas, matrilocais ou patrilocais, matrilineares ou patrilineares, etc. (as possibilidades são múltiplas). No interior do próprio grupo doméstico, há variação integrativa, sendo a heterogeneidade um dos traços mais marcantes do sistema doméstico de produção.

Em relação ao Guarani, não existem dúvidas de que a família-grande constituía, originalmente, a comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa. Isto justifica a validade de aplicação do modelo doméstico de produção e consumo para estas sociedades indígenas. A organização social dos Guarani originais, marcada por linhagens ou parcialidades (*teýi*), cada uma delas habitando um grande casa comunal (*teýi-óga*) que abrigava até dezenas de famílias nucleares, ou centenas de pessoas. As famílias nucleares não existiam individualizadas das outras da mesma linhagem, como fica claro nos relatos coloniais, nas descrições feitas sobre a organização espacial no interior de uma casa. Cada família nuclear ocupava um espaço delimitado pelas pilastras centrais que auxiliavam a sustentação do cume, sem a presença de qualquer outra divisória. O grande agregado familiar, composto de lares fundados pelas filhas e pela netas, desempenhava diversas funções (sociais, religiosas, defensivas e ofensivas) e era no seu âmbito que se desenvolviam, na maior parte, as atividades produtivas.

Os Guarani pré-coloniais possuíam um tipo de organização econômica marcada pela modalidade de existência adaptada à floresta tropical – sua ancestralidade cultural esteve ligada à ecologia amazônica; ou seja, sua economia era, antes de tudo, parental. A família extensa (uni ou multipatrilinear) era ao mesmo tempo a estrutura social e estrutura econômica de produção e consumo. Analisando a transformação aculturativa sofrida pela família-grande em grupos Guarani atuais, Egon Shaden coloca que, ao que tudo indica, a família extensa – composta pelo casa, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte – era, outrora, a unidade de produção e de consumo. A fragmentação familiar, presenciada em grupos atuais, seria o resultado dos séculos de sucessivos contatos, e, talvez ela já tivesse iniciado durante a influência jesuítica.

Pode-se pensar a possibilidade de que, em algumas áreas, a família nuclear representasse a célula básica de organização social de certas parciais Guarani originais. Existem alguns sítios arqueológicos que demonstram a ocorrência de manchas pequenas, as quais poderiam indicar pequenas habitações familiares. Tais casos, entretanto, devem ser considerados como fora do padrão geral Guarani, tendo em conta os dados etno-históricos disponíveis na documentação colonial. Por outro lado, o esfacelamento atual da instituição da grande família Guarani, é consequência da instabilidade das ligações matrimoniais das famílias elementares, e da grande mobilidade espacial das “hordas” sobreviventes aos contatos.

A partir das informações etnografadas em grupos recentes, define-se a família grande Guarani como estando baseada no exercício da autoridade paterna, onde a personalidade masculina é importante à manutenção do padrão tradicional. Assim, este grupo doméstico vive sob a égide de um varão, vigorando a patrilinearidade em contraste à matrilinearidade. Utilizando o exemplo apresentado por Schaden sobre a família-grande de *paí* Chiquinho (aldeia *kayová* de Panambi), evidencia-se a organização doméstica principalmente em momentos especiais do cotidiano: a contribuição de cada família elementar à *chicha*, a solidariedade existente no preparo de comidas coletivas (ainda que cada família nuclear tenha a sua cozinha própria, ou que o filho casado e os genros possuam roças em separado). Segundo Branislava Susnik, existiam três relações básicas na organização das linhagens Guarani, sendo elas: primeiro, a relação *tamoi-tamý* (avós-netos), responsável pela afirmação da unidade sociobiológica da linhagem; segundo

a *çï-çïi* (mães-tias maternas), determinante da residência uxorilocal; e, em terceiro, a *tovayá-taichó* (cunhados-sogros), definidora da mobilidade integradora dos novos membros da comunidade sociorresidencial.

A temática da organização das linhagens remete diretamente ao aspecto das relações matrimoniais. O missionário jesuíta Antonio Ruiz de Montoya já havia constatado a presença do tabu do incesto entre os Guarani, pois nem em pensamento admitiam o fato da união de um homem com sua mãe ou irmãs “[...] por ser uma coisa nefasta”. Em contraste, este mesmo missionário coloca que as relações matrimoniais não eram “perpétuas” – em resultado à inexistência de “contratos” – e por serem os Guarani amigos da liberdade e do desenfado. Para os grupos Guarani ainda sobreviventes em São Paulo, Sílvia Borelli e Mara Luz afirmam que os casamentos são realizados por meio do relacionamento entre duas famílias, sem considerar a aprovação dos jovens envolvidos. Este fato traduz o forte sentido social de criação de vínculos ente diferentes famílias, que podem aparecer como marco inicial na constituição de uma organização social além do núcleo doméstico (relações aldeãs). Para os Guarani de São Paulo, o casamento preferencial parece seguir as ligações do tipo avuncular (tio materno com sobrinha), sendo que as relações entre primos paralelos (filhos do pai e do irmão, ou filhos da mãe e da irmã) são permitidas. Já para os *Mbyás*, segundo Hélène Clastres, o casamento de um homem com a irmã do seu pai é proibido.

O surgimento e uma estrutura social de maior abrangência que o núcleo doméstico, como é o *tekoha*, pouco ou nada interfere na organização doméstica básica do sistema econômico Guarani. O termo *tekoha* aparece sistematicamente nos documentos jesuíticos do período colonial, para descrever, segundo os estudiosos da etno-história Guarani, a organização social aldeã. A análise destes mesmos documentos revela variações no grau integrativo entre famílias extensas unificadas por um vínculo aldeão. Mesmo para os casos de certas regiões onde o vínculo do *tekoha* demonstrava maior grau de estabilidade, não existe nada na documentação que contradiga a verdade de que a linhagem Guarani era a base, por excelência, da produção econômica.

Por isto, ao nível da produção, o sistema econômico Guarani deve ser caracterizado como doméstico, e não como aldeão ou tribal. Ao que parece, o vínculo aldeão tornou-se possível em áreas ecologicamente favoráveis, onde os núcleos domésticos tiveram a capacidade de um maior nível de



produção. Assim, dependendo do índice e da capacidade produtiva na esfera doméstica, aparecem ou não as condições necessárias à constituição do *tekoha*. A integração de um certo número de famílias-grandes, numa estrutura social mais ampla, é decorrência de uma produção econômica acima das necessidades de consumo do núcleo doméstico, ainda que esta produção tenha sido gerada por este próprio núcleo. Nada exclui, entretanto, a possibilidade deste vínculo aldeão vir a servir como incentivo à tendência de crescimento na produção doméstica; tal incentivo é, no entanto, secundário e de natureza política – para os Guarani, talvez de natureza mais propriamente religiosa.

Pelo contrário, o vínculo aldeão entre famílias-grandes possui consequências significativas sobre os padrões de circulação e de consumo dos bens da produção doméstica. Neste ponto, é parcialmente acertada a caracterização, feita por Kern, do sistema econômico Guarani como de “consumo tribal”. É parcial porque o conceito de tribo tem sido reavaliado nos estudos antropológicos, aparecendo como muito vago e indefinido; e, ainda, porque o consumo, nas sociedades guarani, responde inicialmente às prerrogativas da unidade doméstica, e a circulação e o consumo no nível – melhor dito – aldeão, só realiza-se em circunstâncias especiais. Quer a grande família guarani esteja associada a outras ou não, suas necessidades – ao menos as básicas – são diretamente atendidas pelo seu setor produtivo.

No entanto, a utilização de recursos para a criação de uma rede de circulação comunitária só é possível quando o nível produtivo excede as exigências domésticas. Neste caso, o consumo e a circulação aldeãos também se tornam viáveis, fundamentando um intrincado sistema político-econômico baseado em princípios de prestações e de contraprestações, como o é a reciprocidade. Portanto, justifica-se a apresentação do sistema econômico guarani como sistema de produção doméstico de consumo doméstico e aldeão. Por outro lado, houve muitos casos em que as famílias extensas Guarani mantiveram-se separadas e dissociadas das demais, como que atomizadas, tal como aparece descrito na documentação etno-histórica colonial. Nestes casos, é mais correto referir o consumo ocorrendo apenas em nível doméstico, já que o consumo aldeão é uma possibilidade e não uma necessidade do sistema Guarani de produção e de consumo domésticos.

Independente do tamanho da família-grande, a unidade doméstica Guarani detinha o controle do processo da produção. A organização do trabalho prevalecia pela divisão sexual, que predominava na sociedade como

um todo. Numa análise primária, uma família é, no mínimo, a união de um homem com uma mulher, ambos adultos, o que traduz, desde seu começo, a combinação dos dois elementos socialmente primordiais da produção. Ainda que a divisão de trabalho por sexo não tenha sido única na sociedade, foi a forma predominante de especialização econômica. As atividades normais de qualquer homem adulto, ao lado das atividades normais de qualquer mulher adulta, praticamente esgotavam os trabalhos habituais da sociedade. Assim, o matrimônio é o toque inicial para o estabelecimento de um grupo econômico, constituído para cuidar de sua própria existência. Nisso, os Guarani reproduziam o padrão dos cultivadores de floresta, onde o homem detinha o *status* de caçador pescador e a mulher possuía o papel de cultivo da terra.

A divisão sexual do trabalho entre os Guarani tem se mantido inalterada até os tempos atuais. No período colonial, o padre Sánchez Labrador já a havia descrito, comentando serem atividades femininas o plantio, a colheita, o preparo de carnes assadas ou cozidas (tinham grande habilidade em preparar as carnes dos macacos *cayí* e *carayá*), entre outras. Considerando as observações etnográficas em grupos atuais, pode-se colocar a divisão sexual do trabalho no interior da família da seguinte forma: a começar pelas crianças, as meninas carregam água e cuidam dos irmãos menores, enquanto os meninos trabalham na roça ou trazem dela os produtos necessários; a partir dos 8 ou 10 anos, os meninos aprendem a caçar, a coletar mel ou outros produtos, e os pais orientam o aprendizado de técnicas de trançado e a confecção de artefatos (neste momento, os meninos já fazem sua própria roça); aos 12 anos, os meninos começam a demonstrar independência, e aos 15 ou 16, passam a morar com o sogro e a trabalhar na lavoura deste. Nota-se, além da especialização ocupacional por sexo, também uma diferenciação por faixa etária. Em termos de laços afetivos, Schaden coloca que a ligação entre filho e pai é menos consistente do que a entre o filho e a mãe, e o filho tende a tornar-se, após o casamento, economicamente distante do pai. Esse último aspecto é decorrência da matrilocalidade, condicionando para que a ligação da moça com a família de seus pais seja bem mais duradoura.

Em relação às meninas, as primeiras regras são marcadas por um período de resguardo, que representa para as adolescentes o momento de aprendizagem de habilidades manuais, numa espécie de escola de economia

doméstica. Entre os *mbyá*, este ensino é ministrado pela avó paterna ou materna. Em grupos atuais, o casamento é o ponto a partir do qual a família elementar conquista, ao poucos, uma certa autonomia econômica. Para os *Kayová Ñandéva*, a autoridade do sogro é importante, e o genro tem de realizar alguns trabalhos na roça deste. Pelo casamento, a nova família passa a formar uma distinta unidade de consumo, simbolizada pela panela e pelo fogo familiares.

No passado Guarani, a composição de famílias nucleares numa família-grande projetava esta organização elementar, dando-lhe maior amplitude. A horticultura, a coleta e, às vezes, a caça – atividades discriminadas segundo os sexos – eram realizadas coletivamente pelos membros de uma mesma casa-grande, todos aparentados. Assim como a organização econômica da família nuclear dependia da personalidade masculina, a família extensa Guarani possuía sua organização centralizada na figura de um varão (*teyirú*), sendo ele responsável pelo desenvolvimento de trabalhos coletivos entre os habitantes da mesma casa-grande.

Tal forma incipiente de arranjo político não pode ser explicada, entretanto, fora das relações de parentesco, na medida em que o varão desempenhava o papel de um verdadeiro “grande-parente”, um líder “responsável” por sua parentela. Cabia a ele fazer o seguinte: organizar tarefas de mutirão para a coleta de materiais utilizados na construção das habitações coletivas, coordenar tal construção, orientar o trabalho masculino na derrubada de áreas florestais (seja para a fundação de um novo espaço habitacional, seja para a criação de uma nova área de roçado), liderar expedições de coleta, de guerra, etc. Posteriormente, o rendimento originado das atividades coletivas era distribuído em parcelas destinadas individualmente a cada família nuclear; o número de esposas e de filhos determinava o tamanho e o número de parcelas destinadas a cada homem adulto (a poligamia poligínica existia, mas era quase exclusiva dos chefes político-religiosos).

Pelo modelo ideal proposto por Sahlins para a “Modalidade Doméstica de Produção”, existem propriedades que podem ser consideradas como essenciais à produção doméstica. Dentre elas, colocam-se principalmente as seguintes: a) o predomínio da divisão do trabalho por sexos; b) a produção segmentada voltada ao consumo; c) o acesso autônomo da família aos meios de produção; e, d) relações centrífugas entre as unidades produtoras. As informações arqueológicas e etno-históricas indicam serem estas proprieda-

des típicas do sistema econômico dos Guarani pré-coloniais, ainda que seja importante aplicar tal modelo adequando-o ao dados empíricos existentes sobre os índios Guarani.

Para o sistema econômico Guarani, assim como para muitas outras variantes da Modalidade Doméstica de Produção, o fato de se definir a família como unidade básica de trabalho e de produção, não exclui reconhecer a ocorrência de casos variantes, em que existiam outras formas organizativas institucionalizadas. A constituição do *tekoha* evidencia que a produção Guarani podia estar organizada em formas sociais distintas e, às vezes, em níveis mais abrangentes do que a unidade doméstica nuclear. Os membros de uma família-grande podiam colaborar inclusive, de uma maneira regular e sobre uma base individual, com parentes e amigos de outras casas comunais, realizando outros projetos mais coletivos. Entretanto, esta organização mais abrangente do trabalho não ocasionava nenhuma modificação drástica no sistema doméstico, conforme se pode inferir pelas informações arqueológicas e etno-históricas disponíveis.

A constituição de um *tekoha* mantinha inalterado o sistema de produção doméstico Guarani, principalmente porque, embora o vínculo aldeão pudesse se estabelecer em base religiosa, mesmo assim a aldeia ainda era um aglomerado de parentes. Como coloca Alfredo Vara, nos casos em que a aldeia constituía-se numa família extensa e todas as famílias nucleares estavam ligadas por parentesco, o poder “político” do *ñande rú* (nosso pai) era um prolongamento do papel de cabeça de uma família-extensa, e, sua condição de pai era a primeira qualidade que o fazia chefe.

Assim, a vida social estava organizada em grupos unida por laços de consangüinidade ou afinidade, em que as famílias reunidas construíam um rancho comum, ainda que os componentes de cada casa comunal possuísem um espaço produtivo individualizado das demais. O aparecimento de um papel político-parental aglutinador, como era o *tuvichá*<sup>3</sup>, não significava, portanto, a supressão do encargo devido ao cabeça em cada casa comunal; pelo contrário, cada família-grande mantinha sua organização político-econômica original, apesar da criação de vínculos mais abrangentes com outras. Menos problemática era a situação em que a coesão aldeã ocorria pela figura do *tekoaruvixa* (líder religioso), na medida em que este mantinha praticamente inalterada a forma organizativa da economia doméstica.

---

<sup>3</sup> Papel político Guarani muito aproximado do que se conhece na Antropologia como cacique.

A organização do sistema socioeconômico Guarani pelo parentesco colocava vantagens importantes. Em termos de relações externas, este sistema facilitava o aparecimento de alianças parentais, que dinamizava a comunicação e a troca entre os grupos, permitia uma mais equilibrada distribuição territorial (evitando guerras), capacitava a organização de migrações coletivas e viabilizava a criação de contingentes guerreiros numerosos. Internamente, o parentesco possibilitava a estruturação econômica de produção e do consumo, criando aquilo que Vara chamou de “comunismo parental”. No nível da produção, a aglomeração populacional elevada de certas aldeias – como eram os *tekoha* dos Proto Cariós migrados ao Paraguai oriental – constituídas de multilinhagens, possibilitou o surgimento de uma vasta organização cooperativa de trabalho, capaz de explorar áreas de roçado muito maiores, com uma maior produção de excedentes.

A tradição original dos Guarani continha o princípio do trabalho comunal, mesmo antes da introdução das disposições jurídicas e missionárias sobre o *tupambaé* das Missões do século XVIII. Conforme permitem pensar os relatos deixados pelos jesuítas da *Província Jesuítica do Paraguay*, o trabalho coletivo dos Guarani manifestava-se numa dimensão lúdica tão ou mais importante que a produtiva (Souza, 1990). Tão forte era aquela dimensão, que “[...] nas Reduções, o trabalho ‘em coro’, ou seja, efetuado em comum num clima de festa, sob a direção dos padres, é o mais bem aceito e o mais produtivo” (Haubert, [s.d.], p. 260).

O trabalho coletivo é ainda uma realidade, em grupos Guarani atuais. Segundo indicações precisas, coletadas por Schaden, o mutirão ou *puxirão* pode ser dividido em dois tipos: a) os trabalhos coletivos feitos para determinada pessoa; b) os destinados para a coletividade. Em ambos os casos, Schaden adverte, tais trabalhos devem ser interpretados como expressão da solidariedade de um grupo de vizinhança ou de um grupo local. Considerando tais referências etnográficas, é difícil dizer em que medida houve o desenvolvimento efetivo de uma organização aldeã do trabalho cooperativo, como é sugerido no parágrafo anterior. Tais referências confirmam, entretanto, que o trabalho cooperativo é tradicionalmente desenvolvido, mas sempre desde o interior dos grupos domésticos.

Conforme ainda observado em grupos recentes, o trabalho coletivo tem a capacidade de transformar a realização de tarefas produtivas numa espécie de jogo, dando ao labor tal sentido lúdico quase inexistente nas sociedades

complexas atuais. Para os *Kayová*, existe uma ligação estreita entre o *puxirão* e a festa de *chicha*<sup>4</sup>, configurando o que se pode chamar de “função econômica das festas”; ou seja, o trabalho coletivo aparece com a função primordial de manifestar a solidariedade do grupo.

A partir de suas observações etnográficas sobre grupos recentes, Schaden apresenta outros elementos característicos do tradicional sistema econômico dos Guarani, quais sejam: a prática de roças coletivas, a instituição da família-grande como unidade de produção e consumo, a posse coletiva das áreas de caça e das terras de lavoura, a realização de caçadas e de pescarias também coletiva (num vínculo entre diferentes famílias-grandes), a ausência quase completa de um comércio intragrupal (a não ser por troca de serviços). “Tudo isto quer dizer que não se reconhece o indivíduo como agente econômico autônomo no seio da comunidade tribal” (1974, p. 56), e, ainda hoje o Guarani tem relutância em adotar um padrão de competição econômica intragrupal. Durante o processo reducional, fica evidente esta relutância na dificuldade que os missionários encontraram em incentivar, junto aos indígenas, a iniciativa privada prescrita como norma pelas *Leis de Índias*.

Os prolongados contatos culturais dos últimos séculos têm gerado o abandono gradativo dos antigos padrões de solidariedade e cooperação, daqueles que vigoravam até mesmo na satisfação das necessidades vitais dos grupos Guarani originais. A aculturação econômica tem provocado a modificação das instituições tradicionais, fazendo com que o sistema de produção doméstico pela família-grande torne-se quase impraticável. A tendência moderna leva à crescente individualização econômica, o que fez a família-grande deixar de ser, recentemente, a unidade de produção e consumo entre os Guarani.

Não só eles, mas todos os grupos ameríndios e demais “primitivos”, em todos os continentes, têm sido obrigados a substituir, em curto ou médio prazo, a antiga economia comunitária, de tipo cooperativista, pelo sistema competitivo e individualista do mundo ocidental. Entretanto, o profundo misticismo religioso dos Guarani acaba por frear constantemente esse processo entre eles, incapacitando-os a desenvolver um espírito econômico baseado nas noções de lucro e de aproveitamento privados. Um pensamento finalista confere um sentido emocional e sentimental a todas as atitudes –

---

<sup>4</sup> Bebida alcoólica feita com milho fermentado.

inclusive às econômicas –, foi este e ainda é o principal fator explicativo para a manutenção dos padrões econômicos originais, em choque com o racionalismo utilitarista trazido da Europa desde o período colonial.

O conjunto de relações interfamiliares no *tekoha* Guarani é quase totalmente desconhecido, considerando as informações etno-históricas disponíveis. Torna-se tão necessário quanto válido fazer inferências, a partir de informações referentes a outras sociedades de floresta praticantes do cultivo pelo sistema de roças (*coivara* ou corte-e-queimada) já estudadas. Estudos etnográficos têm registrado que todas elas apresentam as mesmas características relacionais. Segundo o modelo induzido de muitos exemplos etnográficos nas terras baixas da América do Sul, uma aldeia cultivadora é composta pela reunião de algumas famílias, que mantêm a importância como núcleos básicos e independentes de produção econômica.

Entretanto, algumas dessas famílias possuem uma maior capacidade de trabalho e, conseqüentemente, um maior êxito na obtenção de recursos; enquanto outras têm uma menor capacidade que, em alguns casos, pode beirar o fracasso econômico. Tal discrepância não significa que se origine, a partir daí, um processo de segmentação socioeconômica entre “ricos” e “pobres”, pois as estratégias do princípio de reciprocidade, responsáveis pela coesão aldeã, levam a que os recursos produzidos globalmente sejam distribuídos de forma equilibrada entre as diferentes famílias.

Mesmo aqui, seria errôneo imaginar que esta reciprocidade, aparentemente desequilibrada, entre as diferentes famílias, traduzisse o aparecimento de relações de dependência econômica; e, assim, uma diluição da organização familiar da produção. Esse processo imaginário de segmentação socioeconômica é perfeitamente lógico para a análise dos casos em que se queira compreender o surgimento das classes sociais e do Estado. No entanto, não é válido para os Guarani, pois estes possuíam – e ainda possuem – mecanismos eficientes de manutenção do sistema econômico original.

Os documentos etno-históricos são claros quando sugerem que o processo de formação dos *tekoha* era incipiente mesmo depois de 1500 d.C., mesmo considerando as regiões mais densamente populosas. Portanto, o mais plausível é entender que o vínculo aldeão tenha mantido a individualidade econômica das famílias-grandes, principalmente no setor produtivo.

Torna-se difícil sustentar uma conclusão definitiva, sobre até que ponto uma concentração populacional maior – como aquela existente nas aldeias

Guarani, de ambas as margens do baixo rio Paraguai no início do século XVI – estivesse relacionada com alguma modificação significativa nas relações parentais de produção. Alguma modificação poderia existir em termos de ampliação do processo produtivo além do nível do parentesco, mas para os Guarani originais as referências etno-históricas são poucas para se dizer o quanto.

A argumentação utilizada por Susnik é coerente, quando recorda a forma de resistência dos grupos Guarani quando da conquista ibérica da região platina. É sintomático que não tenha ocorrido uma reação unificada, por parte das famílias extensas Guarani violentadas pelas frentes de colonização. Isso é indicativo do grau restrito de coesão integrativa existente entre elas.

Futuras investigações mais detalhadas poderão encontrar respostas mais definitivas a esta problemática. Desde já, sugere-se o caminho metodológico, de compreender o aspecto relacional da taxionomia parental Guarani, em sua flexibilidade e variância. Mesmo ao nível aldeão, havia, ao que parece, uma tendência em considerar todos como aparentado, em graus variáveis de maior ou menor proximidade. Se assim for, o parentesco classificatório continuaria sendo o definidor básico das relações sociais de produção.

Ainda que seja impossível uma afirmação taxativa válida para todas as suas variantes, o sistema de produção doméstico Guarani caracterizava-se por sua fragmentação econômica. O vínculo entre as diferentes famílias-grandes (unidades domésticas) não suprimia aquele que é o traço marcante de todos os sistemas domésticos: “La economía social está fragmentada en un millar de pequeñas existencias, organizadas cada una para desempeñarse independientemente de las demás y dedicada al principio hogareño de cuidarse por sí mismas.” (1977, p. 11).

A descentralização político-econômica é típica de todas as formas sociais incipientes baseadas no cultivo, fossem elas as sociedades neolíticas do Velho Mundo, fossem elas as sociedades ameríndias adaptadas ao ambiente florestal. Nada na infra-estrutura produtiva obrigava aos distintos grupos familiares integrarem-se; era difícil justificar tal integração, pois ela só podia ocorrer quando cada grupo a aceitasse – cedendo, assim, a grande parte de sua autonomia econômica.

Assim, o fator integrativo fundamental é outro que não econômico. Deve-se procurá-lo ao nível das relações de parentesco e, em extensão, nas relações políticas. Essa configuração apresenta as causas da fraqueza e da



instabilidade na coesão aldeã, pois, ainda que surjam tênues amarras político-parentais, cada *teyí* conservaria seus próprios interesses e os poderes necessários para satisfazê-los. As forças econômicas centrípetas, dominantes no interior do círculo doméstico, eram equilibradas por outras forças centrífugas, estas dominantes nas relações “entre” as diferentes unidades domésticas. No nível da produção, o sistema doméstico apresenta uma fragilidade tendente à segmentação, que se pronuncia principalmente nos momentos de crise socioeconômica. O mesmo modo de organização da produção condiciona uma dispersão absoluta dos núcleos habitacionais, com a ausência de mecanismos políticos duradouros, capazes de sustentar a coesão entre diferentes casas-grandes dentro de uma única comunidade permanente.

Os Guarani e todos os grupos cultivadores de floresta sofriam e sofrem a conseqüência básica do sistema doméstico de produção, que é a tendência à dispersão da população. Na história da Antropologia, muitos estudiosos já abordaram este fenômeno de ocorrência generalizada nas sociedades ditas primitivas, muitas vezes interpretando-o de maneira parcial. Segundo análises simplistas, a baixa densidade populacional das aldeias de cultivadores florestais, seria devido às “precariedades” técnicas do sistema de roças, que supostamente não sustentaria índices populacionais mais elevados. A Etnografia amazônica recente demonstra o limite destas análises, apresentando outro fator explicativo:

Me gustaría dejar sentado que un factor de gran importancia ha sido la facilidad y frecuencia con que se produce la escisión de las aldeas por causas ajenas a la subsistencia, es decir, a las técnicas de subsistencia... La facilidad con que ocurre este fenómeno sugiere que las aldeas tienen pocas oportunidades de aumentar su población hasta un punto tal que empiecen a ejercer presión sobre la capacidad de contención de la tierra. Las fuerzaz centrífugas que causan la escisión de las aldeas parecen llegar a su punto crítico munho antes de que eso ocurra. Cuáles son las fuerzas que llegan a la escisión de las aldeas es algo que escapa a la presente exposición. Creo que, por ahora, es suficiente afirmar que son muchas las cosas que pueden dar origen a una disputa de facciones dentro de una sociedad, y que cuanto mayor sea la comunidad, tanto más frecuente pueden ser esas disputas. (Carneiro apud Sahlins, 1977, p. 114).

Em outras palavras, os vínculos políticos não conseguiram ultrapassar os limites dispersivos impostos pela forma de organização da produção. A instituição da liderança indígena – classicamente conhecido como cacicado na América – não apresentava, ao menos na Amazônia e na bacia do Prata, a força necessária para vencer a anarquia do sistema de produção doméstico.

Além disto, os etnógrafos de grupos amazônicos constataram que a insegura base familiar da economia restringe os objetivos materiais da sociedade, já que o sistema produtivo não tem, na perspectiva de rentabilidade utilitária, um desempenho muito brilhante. Na verdade, a organização doméstica mantém a produção aquém da sua possibilidade. Esse fato fundamenta aquilo que os teóricos da Antropologia econômica chamam de caráter “subprodutivo” da economia doméstica.

Nas sociedades cultivadoras de florestas, o funcionamento social raramente exige o uso máximo dos fatores de produção, o que limita o desenvolvimento das forças produtivas. Não se trata somente de que o produto seja baixo; a produção é baixa em relação às possibilidades existentes. Não há o aproveitamento de todas as possibilidades econômicas. A capacidade de trabalho está insuficientemente utilizada, não se usam plenamente os meios tecnológicos e os recursos naturais se deixam por explorar.

Marshal Sahlins chega a sugerir que se pense a “subprodução” como parte integrante da natureza das economias domésticas, onde a idéia modesta de “satisfação” movimentada a produção, fazendo com que todas as necessidades materiais das pessoas possam ser satisfeitas com facilidade, ainda quando a economia desenvolva-se abaixo de sua capacidade. A produção é criada para o consumo, ainda que eventualmente ocorra o aparecimento de excedente.

Numa formulação teórica, as sociedades mais tradicionais do estilo doméstico possuem uma economia definida pelos valores de consumo. Esta é a forma mais verossímil para explicar a constatação etnográfica da “subprodução” indígena. Se, o que define “excedente” é o produto que sobrepassa as exigências dos produtores, o sistema familiar não está organizado para tal. Nada na estrutura de produção para o consumo a impulsiona para além de si mesma, a não ser fatores externos.

Entretanto, não se trata somente de uma produção para o consumo, mas sim de produção para o valor de consumo, pois existem trocas no interior da sociedade; trocas, estas, envolvendo bens de natureza básica à existência (bens utilitários). Uma produção para o valor de uso não exclui o apareci-

mento de uma rede de prestações na sociedade ou no interior da unidade doméstica; ao contrário, a produção para a “subsistência” prevê a realização de trocas, ainda que estas sejam com matizes sociais (obrigações e contra-obrigações) e realizadas com produtos de primeira necessidade.

Os dados etno-históricos e etnográficos sobre os Guarani evidenciam, em inúmeras passagens, a inclusão destas sociedades no modelo da subprodução. É extremamente difícil depurar os pré-juízos clássicos, pelos quais se tem avaliado o sistema econômico guarani, na bibliografia primária e secundária. Muitas vezes, os Guarani foram descritos como “imprevidentes” e descuidados com aspectos econômicos considerados elementares para o padrão mental da economia clássica.

Desde o início do processo reducional, os missionários jesuítas vivenciaram esta diferença, enfrentando sérios problemas para tentar superá-la no interior dos povoados nascentes. O profundo envolvimento dos religiosos na ação catequética das populações indígenas impediu a compreensão do complexo sistema de organização produtiva dos Guarani, originando uma série de julgamentos que demonstram desconhecimento antropológico. Estas avaliações parciais têm sido reproduzidas de forma acentuada por estudos mais recentes, o que é inadmissível em pleno século XXI.

A documentação jesuítica colonial sempre compara o “entendimento” mental dos índios com o das crianças européias de oito ou nove anos de idade; não estavam mentalmente fixos no passado ou futuro, viviam intensamente o presente e o momento imediato. São freqüentes os comentários de que eles possuíam uma “falta absoluta de previsão e falta absoluta de vontade, e se desta tinham algo, era tão volúvel que não era senão uma sombra” (Furlong, 1962, p. 397).

De um lado, este comentário é a perpetuação da valoração etnocêntrica formulada pelos religiosos desde o período colonial; de outro, demonstra que as motivações econômicas dos Guarani não eram as mesmas idealizadas pela racionalidade utilitária dos representantes europeus na América. Já se chegou a falar que os Guarani originais sofriam de uma “inata antieconomia”, a qual durante o período colonial, veio a “mortificar” os jesuítas e a perturbar o sistema econômico missionário.

São inúmeras as passagens na documentação que demonstram o árduo trabalho – executado pelos missionários – a fim de implantar uma “verdadeira” mentalidade econômica entre os autóctones reduzidos. Uma série de costumes indígenas foi reprimida rapidamente, por apresentarem grandes

“desvantagens” econômicas; alguns outros, sequer foram compreendidos, como é o caso dos laços de reciprocidades, tidos como “caprichos” dos Guarani em realizarem trocas “[...] pelas aparências das coisas, não por seu verdadeiro ou intrínseco valor [...]” (cabe aqui uma questão antropológica: existe algum “verdadeiro” ou “intrínseco” valor nas coisas?).

No início dos contatos e choques culturais com as frentes do expansionismo ibérico, os Guarani sistematicamente realizaram trocas desiguais com os representantes da sociedade branca (colheita inteiras eram trocadas por quinquilharias). Essa aparente ingenuidade econômica foi, inclusive, lucrativa para os primeiros colonizadores. Posteriormente, o bom espírito religioso dos missionários fez com que se suprimisse este costume, por considerá-lo nefasto ao indígena. A boa vontade dos religiosos não foi suficiente, entretanto, para compreender a lógica econômica e social colocada no fundo desta prática. Na perspectiva da sociedade indígena, a novidade de certos objetos introduzidos pelos colonizadores passava a exercer fator de prestígio para aquele que os possuísse, além do que se deve recordar o seguinte: as trocas econômicas criavam oportunidades no estabelecimento de alianças sociais do guarani para com o conquistador e seu poderio militar.

De maneira diversa do que ocorria nas sociedades européias em expansão, as características domésticas – do sistema econômico Guarani – definiam motivações produtivas com alcance restrito. Essa restrição esteve motivada, também, como ainda ocorre em grupos Guarani sobreviventes, como consequência de práticas ritualísticas derivadas de uma mentalidade – por assim dizer – animista e religiosa dessas populações. Isto é constatado pela etnografia Guarani e parece fazer parte do passado tradicional destes indígenas. No sentido econômico, Schaden (1974, p. 183), faz uma contribuição interpretativa importante sobre grupos atuais:

De vez que a sociedade Guaraní não prestigia os indivíduos com referência aos bens materiais que porventura possuam, não há estímulo para se desenvolver a produtividade econômica, não reconhecida como fator de distinção social. Está aí uma das causas da “indolência” que se imputa ao Guaraní semi-acabocladado, que trabalha irregularmente, despreza o conforto, não faz economia, não sabe lidar com dinheiro [...].

Diversos etnólogos com pesquisa de campo já afirmaram terem os Guarani uma vida sem preocupação com necessidades econômicas que possam sobrevir. No sistema socioeconômico, a feição doméstica e comunitária da produção e consumo faz com que o trabalho seja realizado pelo sentimento de solidariedade grupal. Não bastasse, o homem Guarani possui grande preocupação como os problemas mágicos da vida e com o destino sobrenatural do devir, demarcando a grande influência da religiosidade sobre todas as outras facetas da realidade sociocultural, inclusive sobre a econômica.

As informações disponíveis apontam a subprodução como traço marcante do sistema doméstico Guarani original. Os Guarani não formavam núcleos aldeões com concentração populacional elevada, o que, do contrário, exigiria uma superprodução econômica e uma adequada estruturação sociopolítica. “Los caracterizaba la conciencia de ‘yoçurámo guará’ (Montoya), el exclusivo unitario, ‘oréva’, de las nucleaciones regionales [...]” (Susnik, 1979/1980, p. 15). Sem dúvida, a falta de uma maior preocupação econômica com o desenvolvimento da produção tornava – como ainda torna – a sociedade Guarani vulnerável a periódicas dificuldades; mas, em contrapartida, permitia e permite, ao homem Guarani, o convívio com uma liberdade – tanto cosmológica quanto ontológica – muito valorizada.

São evidentes os limites de certos julgamentos apressados sobre o nível de vida das populações ameríndias, presentes na bibliografia. Existe a crença num quadro dramático vivido antes da ação redentora dos missionários. O nível de vida dos índios teria sido “baixíssimo, a expectativa de vida teria sido curta e a mortalidade infantil elevada.” Ainda que os documentos traduzam pronunciamentos acertados sobre a elevada taxa de mortalidade entre os Guarani coloniais, isto não pode ser entendido como sinônimo ou indicativo de “miséria”, “penúria” ou “degradação” (a não ser, é claro, aquilo gerado pelas crises do contato com os europeus).

O limite simbólico-cultural de certas categorias burguesas não permite sua livre adoção como padrão absoluto de julgamento antropológico. O nível de vida de uma população deve ser avaliado no interior de todo o complexo sociocultural do qual faz parte, e não a partir das expectativas que o cientista projeta sobre este contexto. Neste quadro, é completamente sem sentido antropológico a preocupação em saber “por que os guarani não chegaram a um nível de vida mais alto?” (Schmitz, 1985b, p. 22). Ao invés

disso, correto seria colocarem-se as seguintes questões: “como era” e “como era mantido” o nível de vida destas populações.

Neste ponto, é substancial uma diferenciação entre a produção para a criação de um excedente e a produção voltada ao sustento da vida. Seguindo o modelo interpretativo sobre a economia doméstica, as sociedades cultivadoras de floresta valorizam e praticam a segunda forma, em detrimento da primeira. Seria adequado interpretar como “miséria” em uma sociedade a suspensão das atividades produtivas exatamente no ponto em que a estabilidade social está garantida? Parece impossível fazê-lo.

No entanto, esta não é a fórmula completa para se entender a economia Guarani. A questão não se esgota simplesmente no fato de que estas sociedades indígenas possuíam um sistema econômico eficiente à manutenção e reprodução do tecido social (apesar de opiniões divergentes, este parece ser o óbvio, pois o processo histórico de expansão migratória desde a Amazônia é demonstrativo dessa eficiência). As referências contraditórias na documentação dificultam uma análise objetiva do nível produtivo destas sociedades. Muitas passagens etno-históricas descrevem-nas como sociedades não-excedentárias, enquanto outras apresentam o oposto.

Esta dubiedade explica-se, em parte, pelas diferenças regionais das parcialidades Guarani e, também, pelas diferenças nos respectivos processos de contato com as frentes de colonização. Ao mesmo tempo, esta contradição é demonstrativa da confusão mental dos missionários, que não possuíam parâmetros coerentes para explicar o modo como os indígenas governavam e consumiam sua produção econômica. Refira-se aqui, o que ficou documentado e entendido como “imprevidência” econômica dos Guarani, ou seja, a quase inexistência de uma intenção explícita de estocagem da produção de cultivo, além do consumo de parcelas significativas desta produção em rituais de beberagens coletivas.

Mesmo que o sistema econômico doméstico Guarani não criasse um excedente, é, no mínimo, estranho, que praticamente toda a produção cultivada para um ano fosse consumida em pouco tempo, sem um cuidado maior em mantê-la como reserva para o sustento das estações mais difíceis. Considerando a estreiteza dos parâmetros econômicos típicos da cristandade ocidental na modernidade, não havia como os jesuítas deixarem de compreender os Guarani como “imprevidentes”. As colheitas eram consumidas rapidamente, numa fartura que chegava quase ao nível de esbanjamento. Em

contraste, outras estações do ano eram enfrentadas com relativa dificuldade. Hoje, os referenciais etnográficos, utilizados na Antropologia econômica, permitem um melhor entendimento do significado desta *praxis*.

A estranheza sentida pelos missionários não era só essa, pois o que lhes causava maior dor era ver que parte da produção era convertida em bebida alcoólica (feita de mandioca doce, milho, frutas silvestres, outras raízes e mel, geralmente fermentados, para ser ingerida em rituais “profanos”). Este é um traço característico dos cultivadores de floresta da América do Sul. A própria relação entre as formas e a decoração polícroma dos recipientes cerâmicos Guarani, característicos de períodos mais antigos, aponta para a interpretação de que o ato de beber assumia matizes fortemente simbólicos e rituais no passado pré-histórico. Enquanto os jesuítas coloniais agiam abertamente contra estas práticas, objetivando suprimi-las em prol dos ideais cristãos, os antropólogos mais recentes, ao menos, têm a proposta de procurar explicar estes fenômenos. Quais as razões que podem ser apontadas como responsáveis pela ocorrência deste atípico procedimento econômico?

A abordagem simbólico-social conduz à compreensão desta problemática. Deve-se partir da constatação etnográfica de que homens e mulheres Guarani realmente não possuem, ainda hoje, uma fixação mental em economia (os missionários jesuítas tinham razão). Entretanto, pode-se procurar outro caminho interpretativo, que não o postulado da “ignorância” primitiva, buscando a explicação na profunda religiosidade dos Guarani, e no seu *modus vivendi*.

A organização psicológica e social da personalidade Guarani limita, em certo sentido, a ação utilitária do homem sobre o meio ambiente. Afinal, a representação social que é feita do cosmos, condiciona para que o sucesso produtivo não seja considerado como resultado exclusivo de atividades econômicas; há uma igual interferência de fatores de ordem mágico-religiosa. A representação de um mundo repleto de entidades espirituais (o que se denominou animismo) faz com que nenhum bem material seja visto somente pela sua utilidade, mas também pela rede de relações místicas que permitiram o seu aparecimento.

Entidades divinas, espíritos de animais, de vegetais e espectros de mortos, homens e objetos, fazem parte de um mesmo Universo, no qual inexistente uma separação radical dos elementos. Profundamente imersas no

contínuo e cíclico mecanismo natural de maturação dos recursos, as sociedades Guarani tinham um ritmo variável segundo a seqüência das estações do ano. Assim como na natureza, momentos de crescimento, desenvolvimento e abundância são sucedidos por momentos de declínio e dificuldades, as sociedades Guarani não apresentavam nenhuma razão para negar este processo cíclico, e o seguiam à risca.

A existência de um período anual de penúria não intimidava a sociedade Guarani, nem mesmo seus indivíduos. Por que eles responderiam a uma questão que não era sequer formulada? A mentalidade guarani é conformada pela idéia de que a ascensão e o declínio são movimentos contrários/complementares imanentes às existências pessoal e social; foi assim desde antes do início dos tempos. São assim também explicadas as agruras da vida Guarani atual, entendidas como partes da decadência apocalíptica que hoje – segundo acreditam – nos cerca.

Pode também ser apontada como responsável pela “imprevidência” Guarani, como já se disse, a inexistência de identificação entre *status* social e acúmulo de bens materiais; Schaden coloca esse aspecto em relação aos grupos recentes. Na sociedade Guarani, o valor social de um indivíduo não é medido pela quantidade de bens acumulados que ele mantém sob seu domínio exclusivo; este é o caso específico das sociedades de tradição judaico-cristã ocidental. O sistema socioeconômico tem, em sociedades cultivadoras muitas semelhantes ao Guarani, um arranjo que resulta exatamente no oposto da concentração de bens.

Ainda que, necessariamente, os fatores elementares da questão do prestígio e a luta pelo desempenho de papéis sociais sejam traços de qualquer sociedade humana, existem diferentes estratégias sociais para lidar com eles. Entre os Guarani, assim como na maior parte dos grupos cultivadores de floresta – as informações empíricas disponíveis mostram – os princípios da reciprocidade e da redistribuição são responsáveis para que o poder e o prestígio sociais estejam identificados em associação com outras qualidades, como a generosidade e o dom da oratória.

Na medida em que um indivíduo é avaliado pela sua capacidade em dar presentes e na medida em que ele busca possuir prestígio social, sua prática decorrente será um duplo movimento de produção e de distribuição de bens, do que a coletividade sai beneficiada. A questão é bastante complexa; basta, por ora, fixar as conseqüências econômicas deste quadro sociopolítico, qual



seja: o incentivo constante que a sociedade exerce, sobre si mesma, para que haja produção e que esta produção seja consumida rapidamente em rituais de “abundância”, caracterizando o que é conhecido na Antropologia como “complexo de festas”.

O *modus vivendi* Guarani pode ser considerado como outra das causas da “imprevidência”. No geral, as sociedades cultivadoras de floresta são voltadas para o ócio, reservando largo tempo para festejos e repousos; a atividade produtiva é interrompida constantemente por outras atividades não-produtivas (cerimônias, diversões, sociabilidade e repouso). O próprio trabalho, como já se viu, possui um sentido também lúdico. Não há uma fixação produtiva, como ocorre em sociedades industriais. Por isto, as bebedeiras dos Guarani, o *çabeipó* (Montoya, 1876) foram extirpadas pelos jesuítas; as beberagens coletivas eram antiproducentes, atrapalhavam a doutrinação cristã e ocorriam em todas as atividades comuns.

No processo reducional, os padres muito lutaram contra elas, ensinando às crianças, desde cedo, sobre os “[...] males que acarrea el alcoholismo, y, pro otra, llevándolos a un ambiente de moralidad, trabajo, respecto y sobriedad, lo que les prevenia contra el vicio[...]

” (Furlong, 1962, p. 412). A tarefa evangelizadora dependia de iniciativas eficientes para ser concretizada e nenhum dos religiosos perguntou-se sobre o que estaria por trás de um tão arraigado “vício”. Os jesuítas esperavam suprimir as beberagens coletivas como meio para os Guarani se adequarem ao lugar econômico – produtivo – que lhes era destinado na sociedade missioneira.

A questão do estilo de vida é evidente, também, quando se tem presente o fascínio das populações Guarani pelos “prazeres” da caça. Sendo mais uma das atividades de sustento, a caça era praticada com muito gosto pelos índios. A partir da observação em grupos recentes, é impossível conceber a vida Guarani sem esta atividade. Ainda hoje, parte da população faz, cotidianamente, verdadeira expedição à floresta, saindo do espaço coletivizado para viver experiências (às vezes, perigosas) e aprendizados num espaço extra-social. A relação da vida Guarani com a caça era tão íntima no passado, que mesmo após mais de um século de convívio nos povoados, nos quais abundavam recursos pecuários e a carne bovina era farta, os missionários tiveram que prescrever um dia especial por semana (domingo) para que os indígenas a realizassem, livrando os demais dias para as tarefas consideradas “produtivas” pelos missionários.

É possível que alguns traços da psicologia Guarani sejam decorrentes de uma auto-identificação como caçadores e sua caça (itinerância na floresta, consumo imediato e coletivo da carne da caça, etc.). Pode-se imaginar, também, a eficiência como caçadores, permitia aos Guarani “pré-históricos” uma certa tranqüilidade para o consumo quase imediato dos recursos produzidos no cultivo, sem gerar grandes receios em relação ao período do entre-safras.

Aliás, este é um traço comum a todas as economias arcaicas, nas quais inexistente um esforço de acumulação duradoura, para as quais o princípio

[...] é privilegiar a ação que tem um rendimento *imediate*, ao contrário das economias industriais dotadas de *relais* técnico-econômicos que retardem os resultados no tempo projetando-os num futuro diferido. [...] A economia arcaica instala-se no instante, não é cumulativa nem provisional, ignora a idéia de investimento. (Santos; Lucas, 1982, p. 250).

A inexistência de um empenho explícito à estocagem da produção do cultivo na sociedade Guarani (ainda que ocorra em baixa escala), torna muito difícil dizer se elas produziam ou não excedentes. Qualquer índice econômico de excedente só pode ser medido, quando se dispõe de dados quantificáveis sobre a relação entre a produção e o consumo anuais da sociedade; por isto, o conceito de “excedente” é aplicado geralmente nos casos das sociedades históricas, nas quais a armazenagem de produtos tornou visível e contabilizado o “extra” produtivo (guardado para momentos de dificuldades). É interessante saber que a escrita surgiu inicialmente para fazer o controle desse armazéns no Velho Mundo.

Nas sociedades Guarani, onde a estocagem ocorre de forma restrita – os produtos são mantidos na própria roça até que sejam consumidos completamente –, haveria como medir precisamente a relação ente nível de consumo e nível de produção na caça, pesca, coleta e cultivo? Para o caso dos grupos ainda vivos, sim, mas é impossível para os Guarani originais, pois as descrições etno-históricas nem ao menos aproximam dados desta natureza. Embora haja o silêncio das fontes, as poucas informações existentes indicam perguntas provocantes. Se as sociedades Guarani originárias não eram “excedentárias”, o que explicaria a práxis do consumo imediato das reservas alimentares, que poderiam ser guardadas para o futuro? Não se

poderia entender este consumo festivo como o principal indicativo de uma produção “excedentária”?

Procurando manter o rigor conceitual necessário à ciência, não existe como considerar a sociedade Guarani como caracterizada pela produção de excedente, ainda que ela fosse capaz de produzir uma reserva além da sua capacidade de consumo. Essas questões remetem diretamente ao que já foi exposto, acrescentando-se o fato de que boa parte dos produtos da lavoura Guarani eram bastante perecíveis. Portanto, não haveria a produção de um excedente para a manutenção de uma economia pública, nem para a existência de instituições mais fortes e abrangentes que a família-grande, ou para a construção de grandes aparatos técnicos pelo trabalho coletivo centralmente coordenado.

Dizer sobre a inexistência de um excedente estocado não é sinônimo de dizer que a sociedade Guarani vivesse em regime de escassez. Aqui, também, é necessária uma reavaliação conceitual. A noção de “escassez” não é uma propriedade intrínseca de qualquer nível de desenvolvimento técnico-social. Fora dos padrões do pensamento evolucionista e formalista – que projeta sobre as sociedades “primitivas” as necessidades econômicas das sociedades capitalistas contemporâneas – é necessário entender-se a noção de “escassez” como uma relação entre meios e fins, no íntimo de uma mesma sociedade. Se assim for, a sociedade Guarani deveria ser, pelo contrário, considerada como sociedade de grande abundância, na medida em que ela satisfazia completamente suas próprias necessidades econômicas, na medida em que seu sistema produtivo realizava exatamente aquele que era seu propósito, sem grandes dificuldades.

O sistema doméstico de produção só dá lugar a objetivos econômicos limitados, os quais são definidos:

[...] más bien cualitativamente en función de una forma de viver que cuantitativamente como una fortuna abstracta. Por consiguiente, el trabajo nos es intensivo: es intermitente y susceptible a todas las formas de interrupción que ofrecen las alternativas culturales y los impedimentos, desde un importante ritual hasta un ligero aguacero. La economía es sólo una actividad parcial de las sociedades primitivas, o al menos es una actividad de una sola parte de la sociedad. (Sahlins, 1977, p. 102)

Surgem conseqüências importantes dessa limitada abrangência relativa dos objetivos econômicos no interior da sociedade guarani. Valendo-se de observações empíricas realizadas em grupos de economia doméstica (por exemplo, entre os *Kuikuro* da Amazônia), pode-se dizer que o sistema de produção doméstico Guarani fazia uso de uma quantidade de trabalho muito inferior à potencialidade existente.

Em termos teóricos, isto define o que os antropólogos chamam de subutilização da capacidade de trabalho. Os dados etnográficos indicam que os objetivos finitos da produção doméstica condicionam para que uma considerável proporção de trabalho disponível mantenha-se como potencial e não real. As forças produtivas estão limitadas ao círculo restrito da organização familiar. Muito constatado pela etnografia esse subaproveitamento das forças produtivas em sociedades cultivadoras. Cada uma das sociedades estudadas possui a sua forma particular de subtrair o trabalho da produção; entre os Guarani, já se viu, isto se dava pelo constante revezamento entre os momentos de trabalho e os dedicados ao ócio, à sociabilidade ou à expressão da religiosidade.

Entretanto, cabe considerar, também, os marcos institucionais de enquadramento social da vida ativa do indivíduo no trabalho. Estudos antropológicos comparativos concluíram que as pessoas trabalham, em algumas sociedades, durante um período de vida maior que em outras; há uma segmentação do trabalho por faixas etárias, na qual nem todas elas são aproveitadas diretamente na produção. Para os Guarani originais, pode-se dizer que a maior parte dos produtores eram adultos e adultos-jovens, porém, os dados são restritos para um detalhamento maior em relação ao aproveitamento econômico do trabalho de crianças, dos adolescentes, dos adultos-velhos e dos velhos. Investigações futuras poderiam encontrar dados para definir melhor o período de vida ativa de cada indivíduo Guarani.

Invertendo os postulados clássicos, a Antropologia econômica demonstra que o aproveitamento da força de trabalho, no interior das sociedades humanas, não depende exclusivamente de fatores biológicos. A vida ativa de um indivíduo não coincide, necessariamente, com seu momento de melhor desempenho biológico; pelo contrário, em muitas sociedades primitivas “[...] generaciones enteras de capacitados para el trabajo, quizá los más capacitados, están exetos de toda responsabilidad económica” (Sahlins, 1977, p. 70).

Mesmo não sendo este o caso para a sociedade Guarani, o simples fato de se conhecer a ocorrência de momentos de desmobilização do setor produtivo (mantendo não-aproveitado um significativo potencial de trabalho), resulta cientificamente interessante. Deve-se explicar estes fenômenos periódicos, dirigindo a análise ao quadro organizativo do sistema doméstico de produção Guarani.

A organização da produção no sistema doméstico tem incongruências próprias que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, o que estaria na origem das constantes desmobilizações da produção Guarani. Uma primeira contradição básica é a existente entre as relações sociais de produção e as forças produtivas domésticas. As relações produtivas, na unidade doméstica, são marcadas pelo controle familiar dos meios de produção (o espaço roçado na floresta, as zonas de caça e pesca, etc.), o que se converte em impedimento ao desenvolvimento destes meios (a iniciativa de produtores individuais não recebe estímulo à competição econômica no interior de núcleo familiar).

Uma segunda contradição, fundamental para entender o mecanismo econômico da Redistribuição, é a existente entre organização doméstica e o estabelecimento de outras instituições sociais mais amplas, como são, para as sociedades Guarani, o “cacicado” e a figura religiosa do *karaí*. A primeira contradição é interna e inerente ao núcleo doméstico, enquanto a segunda já corresponde às relações externas, aos limites de abrangência de cada núcleo, seja nas relações entre as diferentes famílias, seja nas existentes entre os diferentes *tekohas* Guarani. Ao nível produtivo, a consequência é o incentivo à dispersão das atividades de trabalho, reorientando a conduta ao desenvolvimento de outras pautas culturais. De forma marcante, as relações de parentesco Guarani fixam as bases da organização econômica.

Religiosidade e espiritualidade são traços culturais ainda marcantes das sociedades Guarani, sendo fundamental considerar isso na compreensão da continuidade e da estabilidade do sistema econômico a que correspondem, principalmente antes da colonização européia. Através de uma forte espiritualidade, as sociedades Guarani tornam assimiláveis, para si mesmas, as contradições referidas anteriormente, restringindo o aparecimento de iniciativas que as suplantassem. A percepção mágico-religiosa da realidade mantém baixas as expectativas e os ideais produtivos ficam restritos a um grau aquém do limite possível de rendimento pelo sistema produtivo.

Chega-se ao ponto mais arriscado da explanação. Neste contexto, é fundamental que se faça referência ao mito da Terra sem Mal. As interpretações mais recentes apresentam uma explicação ecológica à procura da *Yvy mara ey*, que corresponderia à busca de uma nova e virgem área florestal, para a implantação e reprodução do modo de vida Guarani. Segundo esta versão, somente no período colonial teria ocorrido uma transformação no sentido deste mito, radicalizado devido às crises geradas pelos contatos.

Assim, o sentido metafísico da “terra sem mal” ter-se-ia originado ou exacerbado exclusivamente como reação antiaculturativa. Ainda que o sentido ecológico da busca simbólica de um paraíso Guarani seja algo inegável, o caráter profundamente religioso das sociedades Guarani parece ser um fenômeno pré-colombiano, mesmo que originalmente não tenham existido as grandes migrações continentais historicamente documentadas desde o século XVI.

Resguardando cuidado epistemológico, deve-se apontar os limites interpretativos das categorias científicas aplicadas, geralmente, sobre o simbolismo religioso Guarani. Esses limites são dados pela demasiada oposição analítica entre a esfera religiosa e a esfera econômica, o que traduz uma abstrata dicotomia entre a vivência religiosa e a vivência econômica. Tem-se analisado o mito da terra sem mal somente em seu aspecto simbólico, esquecendo-se que tal aspecto só tem sentido como profundamente relacionado a uma prática e a uma vivência social.

É criticável a postura teórica que analisa uma realidade “física” Guarani, sem qualquer consideração sobre sua “metafísica” correspondente, e vice-versa. A conceituação só é possível a partir de uma prática e de uma experimentação, ambas fazendo parte do cotidiano imediato. Não é que os Guarani unicamente acreditem num paraíso (terrestre ou não); eles *vivenciam* a realidade má e a conceituam; da mesma forma como, em momentos especiais, utilizam técnicas psicológicas para enfrentar o desafio de viver, mesmo em vida, uma realidade oposta.

Não se trata apenas dos Guarani acreditarem num mundo repleto de espíritos naturais e sobrenaturais; para os Guarani, o mundo é experimentado e vivido como estando repleto de espíritos e suas influências mágicas, que interagem em todos os níveis de suas realizações coletivas. Os espíritos interferem diretamente na manutenção estática do subsistema econômico, porque a vivência e o simbolismo religiosos eram e são fatores determinantes, mais do que qualquer outro, à restrição do “desenvolvimento” produtivo.

Poder-se afirmar então, que foi ingenuidade antropológica dos primeiros missionários, o que não os permitiu ver os Guarani originais vivenciando uma religiosidade que, para os representantes europeus, eram apenas credices e fantasias retóricas. Aliás, uma das razões, para explicar o sucesso do processo reducional, foi existir uma interação, quase simbiose, entre a *práxis* (econômico-religiosa) dos Guarani – nos temos de Mauss, seu *habitus* – de um lado, e a teoria metafísica e a prática utilitária implantadas pelos jesuítas, de outro.

Não é o objetivo aprofundar, aqui, essa questão. Espera-se o desdobramento de investigações futuras, nas quais o assunto possa ser estudado em todos os seus detalhes, com o cuidado de que a análise seja feita respeitando o “axioma” econômico Guarani básico, ou seja, a unidade cosmológica imposta, ao sistema sociocultural, pela lógica do “dom”, do *mborayu* guarani. O *mborayu* é um verdadeiro fato social total, implicando na circulação de prestações e contraprestações estabelecidas entre os “seres” humanos, e, desses para com pedras, plantas, animais, espíritos e demais deidades do universo guarani.

Por fim, é necessário remeter a análise da economia às noções de corpo e pessoa entre os Guarani. O refrear do desenvolvimento produtivo começa pela ontologia Guarani, já que a existência humana é representada sempre como um devir, o ente é entendido como um “entre”, não havendo uma substância ontológica dissociada do corpo, como é descrito pela cosmologia ocidental. A morte orgânica não é entendida como inevitável, o objetivo último da existência não está neste mundo, nem em suas delícias materiais.

Qualquer análise, a partir deste ponto, será capaz de compreender os reais contrastes entre as intelecções Guarani e cristã ocidental de mundo, fundadora de igualmente contrastantes práticas sociais. Surpreendente, é avaliar os resultados concretos do sistema econômico Guarani a partir dos próprios valores da ética cristã. Constata-se terem sido, os Guarani, mais eficientes na criação de uma igualdade socioeconômica, mais do que no interior das sociedades onde vigora esta ética explícita. Ao que parece, o defeito era que os Guarani andavam nus e não valorizavam a ética ocidental de trabalho produtivo.

Seria necessário, ainda, complementar a análise do sistema econômico Guarani a partir da circulação de bens e de serviços. Poder-se-ia compreender, assim, qualquer instituição mais abrangente (que a família-grande Guarani) ocasionaria interferências sobre o sistema doméstico de produção

e consumo, na medida em que ela surgiria também como um novo feixe de forças econômicas. Definir-se-ia a importância de uma abordagem da economia política Guarani, em sua relação com os princípios de reciprocidade e de redistribuição.

## Conclusão

O sistema doméstico de produção e consumo tinha a família-grande como unidade básica, não correspondendo ao conceito clássico de “economia de subsistência”. A família extensa patrilinear e matrilocal era a comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa, numa verdadeira economia parental. A associação aldeã das famílias, pouco ou nada interferia na organização doméstica, surgindo em condições ecológicas favoráveis, onde os núcleos familiares criavam uma produção econômica acima de suas necessidades.

Enquanto a organização da produção se mantinha quase exclusivamente ao nível do parentesco o consumo podia, além de atender exigências domésticas, satisfazer, também, necessidades aldeãs. A organização do trabalho dava-se, predominantemente, pela divisão sexual, com a organização coletiva (entre parentes) de certas atividades. Sendo uma economia comunitária do tipo cooperativista, o indivíduo não era reconhecido como sujeito econômico, nem havia o padrão da competição interna. O espírito religioso e o pensamento finalista dos Guarani refreavam o desenvolvimento de uma ética econômica baseada na noção de lucro privado, o que não foi compreendido pelo racionalismo utilitarista dos missionários no período colonial.

O sistema de produção doméstico Guarani era caracterizado por uma fragmentação econômica, criando fraqueza e instabilidade na coesão aldeã. Havia a ausência de vínculos políticos duradouros, capazes de vencer os limites dispersivos impostos pela forma anárquica de organização da produção. A base familiar restringia os objetivos econômicos, configurando o caráter subprodutivo do sistema. A economia estava definida pelos valores de consumo, inexistindo uma preocupação, entre os Guarani, com necessidades propriamente econômicas. Isto foi interpretado, sumariamente no período colonial, como “imprevidência”, o que pode ser melhor entendido, atualmente, pelos parâmetros analíticos da Antropologia econômica.



## Referências

- BERTONI, M. S. *La civilizacion Guarani*. Puerto Bertoni: Ex Sylvis, 1922.
- BORELLI, S. H. S.; LUZ, M. L. Manzoni. *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, 1984.
- CARDOSO, C. F. S. Sobre os modos de produção coloniais da América. In: SANTIAGO, Théo A. (Org.). *América colonial: ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975. p. 61-88.
- CLASTRES, P. *Terra sem mal (o profetismo tupi-guarani)*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência (ensaios de antropologia política)*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- FURLONG, G. *Misiones Y sus pueblos de guaranies*. Buenos Aires: Imprenta Balmes, 1962.
- GODELIER, M. *Economia, fetichismo y religion en la sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1978.
- HAUBERT, M. *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].
- KERN, A. A. O processo histórico platino no século XVII: da aldeia guarani ao povoado missionário. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, ano 11, n. 1, 1985.
- KERN, A. A. Problemas teórico-metodológicos relativos à análise do processo histórico missionário. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRAS, 6. *Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Dom Bosco, 1985.
- LAPA, J. R. A. *O antigo sistema colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MAUSS, M. Ensayo sobre los dones: razon y forma del cambio en las sociedades primitivas. In: MAUSS, M. *Sociologia y antropologia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971. p. 153-253.
- MELIÁ, B. *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: CEADUC, 1986.

- MONTOYA, P. A. R. *Vocabulario y tesoro de la lengua guarani. Ô mas bien Tupi*. Viena: Faesy y Frick: Maisonneuve y Cia., 1876.
- MONTOYA, P. A. R. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985. p. 263.
- SAHLINS, M. D. A cultura e o meio ambiente: o estudo de ecologia cultural. In: PANORAMA da Antropologia. São Paulo: Editora Fundo de Cultura. 1966. p. 100-110.
- SAHLINS, M. D. *Economia de la edad de piedra*. Madrid: Akal, 1977.
- SAHLINS, M. D. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SANTOS, M. H. V.; LUCAS, A. M. R. (Org.). *Antropologia: paisagens, sábios e selvagens*. Porto Alegre: Porto, 1982.
- SCHADEN, E. *Aculturação indígena*. São Paulo: Pioneira Editora: Edusp, 1969.
- SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974.
- SCHIMITZ, P. I. *A história do Brasil: reflexões de um arqueólogo*. São Leopoldo: UNISINOS: Instituto Achietano de Pesquisa, 1985a. Mimeografado.
- SCHMITZ, P. I. O Guarani no Rio Grande do Sul. *Boletim do Marsul*, Taquara, n. 2, p. 5-42, 1985b.
- SOUZA, J. O. C. *Uma introdução ao sistema técnico-econômico Guarani*. Dissertação (Mestrado)–PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1987.
- SOUZA, J. O. C. Uma análise do discurso missionário: o caso da indolência e imprevidência dos Guarani. *Veritas*, Porto Alegre, ano 35, n. 140, p. 706-726, 1990.
- SUSNIK, B. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbero, 1979/1980.
- VAINFAS, R. *Economia e sociedade na América espanhola*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

VALENSI, L. História e antropologia econômica: a obra de Karl Polanyi. In: RANGLES, Wanchtel et al. (Org.). *Para uma história antropológica*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 13-26.

VARA, A. Corrientes en el mundo guaranístico. In: *TODO es historia*. Buenos Aires: Emilio Perina, 1985. p. 3-34.