

42

ARTIGO

COSMO -  
ONTOLÓGICA  
MBYÁ - GUARANI:  
DISCUTINDO  
O ESTATUTO  
DE “OBJETOS”  
E “RECURSOS  
NATURAIS”

Sergio Baptista da Silva <sup>1</sup>

1- Núcleo de Antropologias das Sociedades Indígenas e Tradicionais - NIT  
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - PPGAS  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS  
sergiobs@terra.com.br

**RESUMO:** Neste artigo apresento algumas reflexões oriundas da experiência na elaboração de três relatórios circunstanciados de identificação e delimitação de terras indígenas no Rio Grande do Sul. Este trabalho surgiu como uma demanda dos Guarani e foi realizado em colaboração com a FUNAI, contando com a participação de um grupo técnico composto por antropólogos, arqueólogos, geógrafos, socioambientalistas, botânicos e zoológicos. O território analisado compreendeu áreas geográficas ao sul de Porto Alegre, conhecidas como Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga, situadas às margens do Lago Guaíba ou da Laguna dos Patos. A partir destas experiências, discutimos neste artigo a territorialidade guarani como uma cosmo-ontológica, enfocando as relações, de um lado, entre corpo e território e, de outro, entre natureza e cultura ou objeto e sujeito, discutindo e problematizando as articulações entre os campos da Antropologia e da Arqueologia, tomando como pano de fundo a cosmologia e a ontologia destes coletivos ameríndios.

**PALAVRAS-CHAVE:** guarani, território, arqueologia, antropologia

**ABSTRACT:** In this article I present some ideas from the experience in the development of three detailed reports for identification and demarcation of indigenous lands in Rio Grande do Sul. This work emerged as a demand of the Guarani and was carried out in collaboration with FUNAI, with the participation of a technical group composed of anthropologists, archaeologists, geographers, botanists and zoologists. The analysed territory included areas from the south of Porto Alegre, known as Itapuã, Morro do Coco and Ponta da Formiga, situated on the shores of Lake Guaíba or Laguna dos Patos. From these experiences, we discuss in this article the territoriality guarani as cosmo-ontological, focusing on relationships, between body and territory and, on the other hand, between nature and culture or object and subject, discussing and questioning the relations between the fields of anthropology and archeology, taking into account the cosmology and ontology of these Amerindians collectives.

**KEYWORDS:** guarani, territory, archaeology, anthropology

Gostaria de refletir neste artigo sobre a experiência relativa à elaboração de três relatórios circunstanciados de identificação e delimitação de terras indígenas no Rio Grande do Sul, em colaboração com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Participou das pesquisas e redação destes relatórios um grupo técnico que abrigou uma série de profissionais oriundos de diferentes especialidades: antropólogos, arqueólogos, geógrafos, socioambientalistas, botânicos e zoólogos.

O território analisado compreendeu áreas geográficas ao sul de Porto Alegre, conhecidas como Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga, situadas às margens do Lago Guaíba ou da Laguna dos Patos, grandes extensões de água que interligam estes três territórios indígenas entre si.

O processo de identificação destas áreas decorreu de uma série de demandas indígenas, iniciadas há décadas pelos guarani, e que resultou, inicialmente, em estudos preliminares por parte da FUNAI, até a constituição do referido grupo técnico em 2008, para estudar os três casos específicos.

A partir destas experiências de campo, o objetivo deste artigo é o de discutir a territorialidade guarani como uma cosmo-ontológica, enfocando as relações, de um lado, entre corpo e território e, de outro, entre natureza e cultura ou objeto e sujeito, discutindo e problematizando as articulações entre, principalmente, os campos da Antropologia e da Arqueologia, tomando como pano de fundo a cosmologia e a ontologia destes coletivos ameríndios, através da etnografia realizada neste contexto de laudos, e que pretendeu ser o mais simetrizante possível em relação aos conhecimentos e aos conceitos destes coletivos.

Deste modo, uma parte significativa deste texto estará centrada na discussão do estatuto cosmológico guarani dos analítica-

mente por nós chamados de “objetos inanimados”, tendo por fim problematizar estas percepções analíticas, externas, euro-referenciadas e disciplinares destas categorias que costumamos designar como artefatos ou adornos. Da mesma forma, estarei ao longo deste artigo refletindo sobre o estatuto cosmológico mbyá-guarani daquilo a que nos referimos como “recursos naturais” ou “recursos minerais”, enfatizando-os unicamente enquanto elementos da economia, da sustentabilidade e da “natureza”.

Neste sentido, inicialmente, gostaria de trazer alguns exemplos etnográficos ocorridos no contexto destas pesquisas, tendo como objetivo compreender as categorias e conceitos êmicos que compõem os estatutos cosmológicos mbyá-guarani de “colar-pulseira-adorno”, “espécies animais e vegetais” e “areia”, com todas as implicações decorrentes para as duas disciplinas acadêmicas aqui comentadas.

Como comentário inicial, quero dizer que os vegetais, animais, recursos minerais e, por consequência, os “objetos”, não são percebidos pelos mbyá como elementos distantes, relacionados a uma categoria separada e afastada do humano, como pode se ver nos exemplos etnográficos a seguir. Ao longo dos itinerários percorridos no trabalho de campo do GT, muitos outros “remédios”, frutos, animais, plantas e minerais, com suas propriedades imateriais agentivas, foram vistos, observados, comentados, pelos surpreendidos e agora alegres guarani diante destes existentes do seu cosmos, imprescindíveis para compor/fabricar/fixar seus corpos e pessoas. Vejamos alguns deles.

## 1. GUAPO Í

**Taussira:** Guapo í em guarani. E figueira em português

**Sergio:** E qual é o uso que os mbya dão para o guapo í?

**Taussira:** Guapo í é para ficar forte. No dia que quiserem brigar contigo, que quem te pegar, aí não vão te pegar.

**Sergio:** E como faz para pegar essa fortaleza do guapo í?

**Taussira:** A gente tira a casquinha para a gente botar no pulso, tipo pulseira e depois tirar a seringuinha também dele, o mel dele passa em cada junta que a gente tem.

**Sergio:** Nas juntas das mãos?

**Taussira:** Na mão e da perna, do Joelho também.

**Sergio:** Para ficar forte?

**Taussira:** Para ficar forte!

**Sergio:** A seringuinha que tu dizes é a aguinha que sai lá de dentro?

**Taussira:** O leite dele que sai quando a gente corta.

**Sergio:** Da casquinha faz algum trançadinho?

**Taussira:** Faz um trançadinho para botar no pulso.

**Sergio:** E quem é que usa, criança, adulto?

**Taussira:** Todo mundo.

**Sergio:** E guapo í tem nas outras aldeias ou é muito difícil?

**Taussira:** Desse guapo í mesmo acho que não. Não vi ainda.

**Sergio:** Tu não viu ainda?

**Taussira:** Eu vi aqui no mato.

O interlocutor indígena Rogério, na Ponta da Formiga, ao encontrar uma espécie particular de figueira, faz um importante relato sobre esta alteridade vegetal imprescindível para a reprodução cultural guarani.

**Rogério:** Usa para remédio.

**Sergio:** E para que daí, Rogério?

**Rogério:** Tira a casquinha e amarra para a criança ficar forte e ninguém segura ela. Guapo í quando segura ele termina com a madeira, se pegar na madeira já era.

**Sergio:** Ela mata outra árvore. É uma árvore forte.

**Rogério:** Isso aí; é remédio para ficar forte.

**Sergio:** Para a criança ficar forte quem nem o Guapo í.

**Rogério:** Se eles brigarem com alguém, ninguém aguenta.

**Sergio:** Isso os guarani costumam fazer sempre. Só que agora está difícil de fazer, não tem mais o guapo í.

**Rogério:** Não tem mais, mas antigamente...

**Sergio:** Todo mundo fazia. Conta como é que faz. Pega a casquinha...

**Rogério:** Tira a casquinha, amarra em toda juntinha que vai usar, na pele, para ficar forte.

**Sergio:** Em cada junta bota uma casquinha daí, cotovelo, pulso, perna, cintura. Até no pé também?

**Rogério:** Não.

**Sergio:** Até o Joelho.

**Rogério:** Até Joelho só.

O mato, como se vê, é o local onde estão presentes inúmeras alteridades extra-humanas que possuem vontade, propriedades imateriais, e com os quais é possível relacionar-se. Estes “outros”, e as relações que os guarani com eles estabelecem, são imprescindíveis para a manutenção de seus corpos e pessoas, aproximando-os do modo de perfeição, da divindade.

Nele, processam-se os ensinamentos feitos pelos mais velhos. Nele são socializadas as crianças e os jovens, e os saberes são transmitidos.

## 2. TUJÁ RENÍPÍ-A

É um exemplo muito significativo, pois além de demonstrar o entusiasmo e alegria dos interlocutores indígenas na constatação da presença de mais um elemento vegetal não mais encontrado em suas aldeias, remete à agência deste ser na constituição dos corpos e das pessoas de mães e recém-nascidos.

**Jaime:** Quando a mulher tiver com bebê novinho, pode tomar banho só com isso, não pode tomar banho simplesmente com água. Pode cozinhar para tomar banho só com isso aí enquanto estiver com dois, três meses. (...) Na realidade, antes de três meses pode tomar só com esse aí.

**Sergio:** Como é o nome dele, repete aqui para a câmera?

**Jaime:** Tujá renîpî-a.

**Sergio:** A mulher usa para que essa planta no banho?

**Jaime:** Tujá renîpî-a que a gente chama, para mulher quando está com as crianças novas, os maridos delas procuram esse remédio para cozinhar para ela tomar banho.

**Sergio:** E serve para que para mulher?

**Jaime:** Para se sentir bem, ver como está, com força ou não, tomar banho com isso aí, se sente forte. Sente que o bebe está mamando bem, descendo o leite bem.

**Sergio:** E no Cantagalo não tem?

**Jaime:** No Cantagalo não tem; seria importante se a gente pudesse levar umas mudas também.

### 3. COLARES

O guarani Sebastião, morador da Terra Indígena do Cantagalo, esclarece-nos sobre o uso de colares em geral e, em particular, sobre aqueles com a presença do rabo do tatu.

**Sebastião:** Nós usávamos o rabinho do tatu daquele mais fininho para botar no colar.

**Sergio:** E para que serve o rabinho do tatu?

**Sebastião:** Para ser forte. O tatu, tu agarra ali, vai na toca, tu pega no rabinho e tu não tira na hora, não. Ele é forte, é pequeno, mas você não vai tirar na hora.

**Sergio:** E se usa o rabinho dele no colar, o que acontece com a pessoa que usa o colar?

**Sebastião:** Faz oração para ficar forte.

**Sergio:** Como é que faz uma oração para ficar forte?

**Sebastião:** Na nossa língua é diferente.

**Sergio:** Fala na língua dos guaranis, vamos ver?

**Sebastião:** Quando bota assim o colar, pode falar na nossa língua assim: (fala em guarani). Eu disse assim: Deus fez a oração com a ponta do rabinho do tatu para eu ficar forte, porque o deus está vendo. Ninguém me prejudique em nada e até hoje eu vou ficar forte.

**Sergio:** E tu alguma vez usaste o colar com o rabinho do tatu?

**Sebastião:** Usei muitas vezes.

**Sergio:** Então deve ser por isso que tu és forte e está com 77 anos.

Sobre o uso de colares, em geral, Sebastião relata:

**Sergio:** Mas esses colares que a piaçada usa hoje em dia, também são importantes?

**Sebastião:** São importantes, mas para fazer o conjunto, mas tem que confiar em Deus, não é para fazer assim, olha, só para brincar, não. Tem que confiar em Deus.

**Sergio:** Sempre que tu colocas uma coisa no colar, tem que pedir para Deus?

**Sebastião:** Pedir para Deus sempre que tem encontro ali ... tem que botar ele para Nhanderu... Então Nhanderu vai proteger ele para não acontecer nada.

**Sergio:** E o colar já traz junto essas proteções. Porque no colar, por exemplo, eu estava falando do rabinho do tatu, mas também tem colar de semente

**Sebastião:** Eu sei, porque no meio, quem botar dois tipos, um do lado do outro, e o rabinho do tatu fica no meio. O que significa do mesmo jeito que um santo que vocês fizeram. Um santo para nosso cristo, para nosso pai, para nossa mãe e tudo o que o santo foi feito.

**Sergio:** E que tipo de sementinha usa nos colares?

**Sebastião:** tem sementinha de dois tipos, miudinho, pode ser chamar, daquele miudinho bem pretinho e mistura com aquele do rosário, daquela semente mais grandinha.

**Sergio:** É uma branca e uma preta, é isso?

**Sebastião:** É, ... e uma preta. Podia botar três sementinhas pretas e a do rosário também tem que botar um, um de cada lado, já vai ficar muito respeitado. Também serve.

**Sergio:** E para que serve estas sementinhas?

**Sebastião:** É sagrada, do nosso Cristo

**Sergio:** E qual é o nome da sementinha pretinha?

**Sebastião:** Essa daí eu não sei, na língua ...

**Sergio:** E em guarani como é que é?

**Sebastião:** Ivy a ü

**Sergio:** Que é preto?

**Sebastião:** Bem pretinho.

**Sergio:** E isso o karaí benze ou não precisa?

**Sebastião:** Não. Não sei. É duas partes, a do karaí é outra. A gente que tem confiança em Nhanderú trabalha por dentro, mas nunca pergunta o que fazer. É muita coisa que tu estás sabendo que para nós nos alimentarmos é muita coisa. O cacique nem que seja estudado não sabe. Que por minha parte eu sei. Eu como um pouquinho, se tem mistura eu como bem pouquinho.

#### 4. YVYJU

Em outro momento do campo, o interlocutor mbyá Mariano, além de refletir sobre a indissociável relação entre crianças guarani, felicidade e terra sagrada, indica-nos a extensão ou alargamento do conceito êmico guarani de terra sagrada, para além da mata, quando fala da importância das faixas arenosas litorâneas, aqui particularmente sobre o Arroinho, na Ponta da Formiga:

“Essa areia para nós é importante para

caçar ... passarinho. Quando a criança vive em cima dessa areia, ela está feliz; para pescar é boa essa areia. É como uma farinha de terra ou de pedra. Quando é amarela é yvyju. Ela é boa, é sagrada. Yvy porã”.

**Mariano:** É, farinha de terra. Por exemplo, a gente fala itakuí.

**Sergio:** Porque também é uma farinha de pedra?

**Mariano:** Sim, é parecido.

**Sergio:** E quando ela é amarela vocês chamam de yvyju?

**Mariano:** Quando é amarelo é yvyju

**Sergio:** E ela é boa?

**Mariano:** A gente chama de yvy porã ...

**Sergio:** Yvy porã ou yviju.

**Mariano:** Yvyju é terra sagrada.

Ao longo dos trabalhos de campo, como se pode observar através destes poucos exemplos, os interlocutores mbyá-guarani trouxeram uma rica e densa gama de preceitos sociocosmológicos, baseados solidamente nas suas concepções cosmológicas e ontológicas, com clara relação à temática da continuidade de seu modo de ser. Em outras palavras, a experiência etnográfica relatada conecta-se inexoravelmente a uma práxis tradicional guarani possível nos ambientes ecológicos presentes nas áreas estudadas, revelando uma condição de não separação entre os conceitos de cultura e natureza. Esta divisão ontológica entre natureza e cultura, animais e humanos, plantas e humanos, minerais e humanos, objeto e sujeito, sociedade e indivíduo, humanos e não humanos, entre tantas outras, costuma ocorrer nas sociocosmologias euroreferenciadas, marcadas por conceitos antagônicos, que indicam oposições binárias, sem conectividade entre seus termos. Daí, certamente, nossas dificuldades e constrangimentos cosmológicos, na compreensão de inúmeros preceitos êmicos mbyá-guarani, essencialmente importantes para o entendimento das suas noções de corpo e

território, e imprescindíveis para o entendimento e continuidade da noção de pessoa *mbyá-guarani*, nas suas especificidades face às relações com outros seres extra-humanos.

Com relação àquilo que no “ocidente”, ou melhor, em contextos euroreferenciados, denominamos “cultura material”, podemos dizer que o estatuto dos objetos neste contexto sociocosmológico e histórico é bastante distinto, pois tais “objetos” possuem agência na constituição de corpos e pessoas, além de serem materializadores de significados socioculturais importantes e de memórias de encontros passados, num quadro teórico que encara estas manifestações de arte como o resultado do encontro com alteridades humanas e extra-humanas (animais, plantas, divindades, e outros seres do cosmos, compreendidos enquanto *personas*), constitutivas de fluidas, compósitas e cumulativas identidades.

Portanto, tais objetos de arte (colares, pulseiras, cestos, etc.) são a materialização de encontros com alteridades extra-humanas, imprescindíveis para a constituição e transformação de seus corpos, na medida em que possuem agência e estão interligados a uma série de imagens virtuais, sonoras, rituais e mito-cosmológicas.

Além disso, considerando que “as manifestações artísticas condensam significados culturais fundamentais para cada sociedade” (Vidal, 1992), estou interessado no conteúdo simbólico que estas manifestações estéticas expressam, uma vez que a arte significa e não apenas representa.

Estas manifestações estéticas são sistemas de representação que procuram explicar como a sociedade pensa a si própria e o mundo que a rodeia. Nesse sentido, são encaradas como um código visual de comunicação, extrapolando uma análise estilística e/ou descritiva, para desvelar seus conteúdos semânticos.

Por outro lado, procuro associar, tal qual os *guarani* nos indicavam em suas falas e ações, seu sistema de objetos com outros sistemas simbólicos de seu contexto cultural, tais como o social e o mito-cosmológico.

Os atuais estudos sobre arte indígena têm “aportado evidências importantes para a análise das ideias subjacentes a campos e domínios sociais, religiosos e cognitivos” (Vidal, 1992:13). Ainda de acordo com a autora, “manifestações simbólicas centrais para a compreensão da vida em sociedade”, como concepção da pessoa humana, sua caracterização social e material, expressão da ordem cósmica, são comunicadas por este sistema altamente estruturado, que são as manifestações estéticas de uma sociedade indígena. Em outras palavras, a arte “materializa um modo de experiência que se manifesta visualmente”, principalmente na decoração do corpo e no sistema de objetos, permitindo que os membros de uma sociedade vejam-se ao olhar seus grafismos e objetos (Van Velthem, 1994:86). Neste sentido, consideramos a arte indígena como um sistema de signos compartilhados pelo grupo e que possibilita a comunicação (Vidal & Lopes da Silva, 1992). Estas manifestações visuais são a expressão estética de identidades étnicas e culturais.

Além de expressar esteticamente identidades, igualmente, certos artefatos certos artefatos têm o poder de materializar materializar memórias de encontros passados, conforme a discussão teórica atual sobre o estatuto dos artefatos nas cosmologias amazônicas (Descola, 1996, 1998, 2005a, 2005b; Viveiros De Castro, 1979, 2002; Van Velthem, 1994, 2003) e de acordo com outras referências bibliográficas (Strathern, 2006; Gell, 1998).

Como já disse em outro lugar (Baptista da Silva, 2010) e exemplificando esta esta relação entre objetos e pessoas em uma cos-

mologia amazônica, temos o caso mbyá-guarani, cujo sistema classificatório dos grafismos estabelece categorias de sentido, nos quais se observa que os significados por ele indicados enfatizam conceitos de uma ecologia simbólica, isto é, de um esquema cultural de percepção e concepção do meio ambiente que aponta para conceitos cosmológicos. Em outras palavras, a arte mbyá evidencia em seus padrões gráficos os domínios da natureza e da sobrenatureza, através da representação de seres primevos: deuses, animais, vegetais e demais elementos do cosmos, com a exclusão da figura humana, de artefatos culturais e outros itens de sua organização social. O domínio do humano, portanto, parece estar excluído do sistema de representação visual guarani.

Estes seres primordiais, imagens vindas dos domínios da natureza e da sobrenatureza, relembram os tempos míticos, originários, nos quais humanos (Guarani) e divinos ainda habitavam a mesma terra.

Desta maneira, os grafismos guarani possuem características bem marcantes:

eles são abstratos; geométricos na forma;

eles são iconográficos, isto é, seu padrão geométrico e abstrato remete a um significante pertencente aos domínios da natureza ou da sobrenatureza; em outras palavras, o padrão geométrico/estilizado é o ícone, o elo entre a representação gráfica e o significante;

eles são estilizados (reduzidos a linhas gerais) ou, melhor dizendo, eles reduzem os seres representados a alguns poucos elementos deles constitutivos (em alguns casos, elementos anatômicos), como, por exemplo, a asa da mariposa para representar a mariposa, a mandíbula do peixe para representar graficamente todo o peixe, etc.;

eles estabelecem uma ponte de comunicação com Ñanderuvuçu, constituindo-se em uma “aproximação desejada e controlada pela comunidade com o mundo sobrenatural” (Gallois, 1992:228, referindo-se aos Waiãpi), uma vez que representam os elementos primevos do cosmos, criados pelos heróis míticos, e eles próprios.

Em resumo, tem-se que a origem divina dos grafismos presentes na cultura material, origem esta exterior ao domínio dos humanos, da sociedade, está bem marcada e continua a ser lembrada e reatualizada atualmente, o que evidencia o vínculo entre a ornamentação (da cultura material e também dos corpos) e o mundo da sobrenatureza.

A pintura corporal, e, de um modo geral, os grafismos guarani, têm um importante papel na prevenção e proteção contra estes perigos, uma vez que representam uma aproximação, controlada socialmente, com o espírito presentes nos animais e plantas. Esta concepção de “natureza”, na qual animais e plantas não estão separados ontologicamente dos humanos, como no ocidente de tradição europeia, outorga a todos os elementos do cosmos atributos humanos, especialmente aos animais e vegetais, que diferem apenas em grau dos homens. Estas cosmologias indígenas amazônicas concebem os animais como ex-humanos, vendo neles muitos atributos da antiga humanidade perdida (Descola, 1998). É no contexto deste sistema xamânico-cosmológico guarani que devemos compreender os significados dos grafismos e de outras materializações de seres oriundos do domínio da natureza.

Segundo os Guarani-Mbyá, a pintura facial (yti) deve ser usada a partir dos cinco anos “para proteger da doença e do espírito do animal”. Em situações de margem (nascimento, iniciação, menstruação, morte, etc.), as diluídas e interpenetráveis fronteiras dos



três domínios do cosmos guarani (da natureza, da humanidade, da divindade ou sobrenatureza) tornam-se mais frágeis e intercambiáveis, correndo muitos perigos os que se encontram nestes momentos de limbo.

Descrevendo o “encantamento sexual”, o ojepotá, um interlocutor Mbyá assim se expressa:

Irmão ou pai se pinta para se proteger quando nasce o irmão mais novo ou o filho. Nesses momentos, se não estiver pintado, a alma (nhèè) do bicho - tivi (onça) ou outro qualquer - entra no teu corpo, se transforma. Ela não traz doença, troca a alma: pode [a pessoa] virar um bicho. Pode ser cobra, sapo. Árvore e bicho têm nhèè, mas não é boa. Se transforma em moça bonita. [A pessoa] fica com ela e não volta mais (Valdeci Kará Mirim, Tekoá Jataity-RS).

Resumindo, os Mbyá enfatizam o domínio da natureza em suas representações gráficas e manifestações estéticas, tanto num estilo abstrato, geométrico e iconográfico, que se faz presente nos grafismos que ocorrem nos vários suportes por eles trabalhados, como num estilo figurativo, que aparece nos vixú rangá (zoomorfos confeccionados em madeira) e nos desenhos escolares. Trata-se, evidentemente, de um modo particular, construído cultural e localmente, seguindo a lógica do nhandé rekó (nosso costume), de conceber o meio ecológico circundante, de atribuir sentido aos seus diversos elementos constitutivos, e, principalmente, de estabelecer uma relação controlada socialmente com os domínios da natureza e da sobrenatureza, pelos perigos que representa franquear as suas fronteiras interpenetráveis e diluídas.

A clássica oposição entre natureza e cultura, presente no ocidente euroreferenciado, não faz nenhum sentido para o pensamento

ameríndio existente entre os coletivos indígenas das terras baixas americanas. Para estes coletivos, particularmente para os guarani, todos os seres do cosmos, sejam eles humanos, divindades, animais, plantas, minerais, etc., são considerados personae, possuidores de subjetividades e atributos de humanidade. Não há, portanto, separação ontológica entre seres da natureza e seres culturais, existindo, sim, gradações hierárquicas entre estes seres, que irão variar conforme o coletivo indígena focado, mas que não impedem a comunicação e a relação entre os seres, todos eles dotados de ponto de vista, subjetividade e agência uns sobre os outros (Descola, 2005b). Temos, assim, ao contrário do pensamento ocidental, o compartilhamento de uma única cultura entre todos os seres do cosmos, que estarão distribuídos em inúmeras categorias, de acordo com sua natureza e seus diferentes corpos. O multinaturalismo ameríndio opõe-se ao multiculturalismo ocidental. Além disso, o primeiro inclui, apesar das diferenças de natureza – corpos diferentes e não espécies totalmente separadas, como no pensamento ocidental – a possibilidade relacional entre todas as alteridades constitutivas do cosmos (Viveiros De Castro, 2002). Percorrer o território ancestral e tradicional Mbyá-Guarani – o Ka’águy porã -, portanto, é estar em relação não só com outros coletivos Mbyá-Guarani ou estrangeiros, mas, sobretudo, também com todos os outros seres extra-humanos deste horizonte ecológico-cultural (não separado) de terras: divindades e espíritos/essências/almas/donos/propriedades imateriais/agências dos seres extra-humanos que povoam os vários domínios cosmológicos. Estes domínios possuem fronteiras especialmente porosas e interpenetráveis, que possibilitam o trânsito tanto dos humanos como dos extra-humanos, permitindo a relação mútua entre alterida-

des e, principalmente, a contínua troca e predação simbólica destas qualidades/subjetividades/essências, entre estes outros. Neste sentido, corpos/pessoas Mbyá-Guarani – naturezas diferentes – são construídos/fabricados/compostos/transformados em um contínuo processo temporal – devir –, como objetivo de alcançar perfeição corporal/espiritual em um mundo imperfeito, segundo a concepção mbyá-Guarani. Corpos/pessoas mbyá-Guarani necessitam de um constante cuidado para sua formação, que para além da obtenção de saúde e proteção, precisam adquirir, na relação com as alteridades, uma identidade Mbyá-Guarani própria que as distinga das outras identidades que povoam o cosmos, que têm corpos/naturezas diferentes, mas que possuem essências/propriedades imateriais necessárias à constituição dos corpos/pessoas mbyá (Baptista da Silva, 2008). Corpos são formas fluidas, instáveis e em transformação, que necessitam de constantes esforços técnicos/rituais/sociais para que adquiram as características desejáveis e para que não sejam metamorfoseados – através das agências de alteridades perigosas – em outros corpos, não Mbyá-Guarani, como no caso de djepotá, acima descrito e comentado.

Assim, a relação com alteridades - que agem e reagem entre si - é constitutivo do pensamento mbyá-guarani: formas, corpos e naturezas estão em contínua transformação, pois não são rígidos e estão sobre constante ameaça de transformação ou metamorfose. Temos, pois, de um lado, a imperiosa precisão de transformar corpos imperfeitos em corpos perfeitos, produzindo-os, e, de outro, a igualmente importante necessidade de impedir que alteridades mal intencionadas atinjam-nos, protegendo-os.

Mas como se produzem e se protegem corpos/pessoas Mbyá-Guarani?

No primeiro caso, induzindo/provocan-

do/negociando a relação com a alteridade, objetivando incluir/incorporar a qualidade/propriedade imaterial visada, materializada nos corpos/pedaços/partes de outros seres do cosmos, e através de inúmeras técnicas e rituais, que vão desde a confecção e uso de pinturas/adornos/objetos junto ao corpo, passando pela ingestão/inalação de parcelas dos corpos dos outros/alteridades, até a experiência onírica onde a relação com a alteridade acontece, sem esquecer da audição da palavra divina, exarada pela boca dos xamãs, mas também experienciada por cada Mbyá (Baptista da Silva, 2008; Baptista da Silva et al., 2010; Tempass, 2005).

Pelo imbricamento dos vários domínios cosmológicos mbyá-guarani, e da consequente ação e contra-ação que os seres de uns agenciam sobre os de outros, os perigos de ser seduzido por seres mal intencionados, especialmente em momentos de fragilidade dos corpos/pessoas mbyá-guarani, proteções devem ser processadas, sendo proveniente destas várias modalidades de relação estabelecidas com as alteridades.

A incorporação destas inúmeras essências/poderes mágicos provenientes destes vários outros, compõe um ser Mbyá-Guarani que pode ser compreendido não como um “indivíduo” ocidental, pensado como único e indivisível, mas como um “divíduo”, formado de vários outros e que pode vir a formar vários outros, constitutivos de seu corpo/pessoa (Strathern, 2006). Um conceito mais apropriado para esta concepção de corpo e pessoa, que mais se aproxima das categorias nativas Mbyá-Guarani, é aquele proposto por McCallum (2002): “composite being” (pessoa composta), pois enfatiza o processo temporal – devir – de acumulação de espíritos/propriedades imateriais/potências mágicas de inúmeras alteridades que são incorporadas.

Assim, faz-se necessário compreender

uma outra dimensão ou concepção de “remédio”, expressa pelos guarani nos exemplos já citados e nos que virão a seguir. Para além da categoria de remédio da cosmologia euroreferenciada, os guarani indicam o uso de “objetos”, plantas, animais, minerais e outros extra-humanos como a incorporação de propriedades imateriais, almas e essências, presentes nestes existentes do mundo, nestes seres, nestas alteridades, que compõem, protegem e curam.

Pode-se dizer, de forma genérica, que o corpo humano nas sociedades indígenas brasileiras é percebido de forma diferente de como o representamos na tradição ocidental. Ao contrário do que ocorre nessa última, as sociedades do Alto Xingu, por exemplo, não fazem distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos ou entre transformações corporais e mudanças na identidade social ou na posição social. Na concepção dessas sociedades, “o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação”. Sendo assim, “a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura” (Viveiros de Castro, 1979, p.32).

Nessas sociedades alto-xinguanas, é notório que a fabricação de um novo papel social, especialmente nos momentos de transição entre os estados da pessoa (principalmente nascimento, puberdade/maturidade e morte), requer toda uma tecnologia do corpo, através da intervenção da sociedade sobre a pessoa, submetendo-o a uma normalização sócio-fisiológica (op. cit., pág. 33-4).

Essa tecnologia de criação sociocultural do corpo da “pessoa humana” (negando-se a possibilidade de um corpo “não humano”) inclui desde relações sexuais entre os genitores, passando por um “conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corpo-

rais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” (op. cit., pág. 31) até a exclusão em espaço doméstico privado e, acrescentando à ideia original do autor, a presença ritual de “objetos” e “adornos” corporais, como foi comentado e analisado a partir dos exemplos etnográficos colhidos em campo.

Segundo a proposição de Viveiros de Castro, a identidade social ou a posição social de um alto-xinguano não é depositada sobre o corpo como “um suporte inerte”, pois este corpo é fabricado, criado. Dessa forma, conclui que “a persona xingwana não parece ser facilmente redutível a um dualismo (...) e muito menos no homo duplex da metafísica durkheimiana [corpo/alma]” (op. cit., pág. 32).

Neste sentido, é importante ressaltar a relação entre corpo, pessoa e território para os guarani.

A concepção de território para os guarani tem especificidades, que gostaria de sublinhar, principalmente a não separação entre natureza e cultura, e a relação constante eles estabelecem com as alteridades humanas e extra-humanas que o compõem.

Assim, o conceito de território aqui é concebido como um valor simbólico, para além de ser este amontoado de matéria, para muito além de ser um conjunto de elementos “naturais”, ecológicos, cuja materialidade está ao alcance dos cinco sentidos, pois podemos ver seus contornos, formas e desdobramentos, ouvir seus sons e murmúrios, tocar seus vários corpos, cheirar seus inúmeros aromas e mesmo provar os sabores dele e que dele brotam. Ele constitui-se em espaço vivido e vivenciado por grupos que nele constroem suas experiências de mundo, articulando a memória de seus antepassados com a recriação e re-elaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade.

Metáfora gasta, é na terra que se lançam

raízes. Seus espaços de significação são múltiplos e polissêmicos: lugar de nascimento (raízes pessoais); lugar de pertencimento, de identidade (raízes grupais); lugar de crescimento, de socialização, de convivência, de relações familiares, sociais; lugar de tradições; lugar dos antepassados; lugar onde vivos e mortos que carregam de sentido as existências individuais e de grupos inteiros estão presentes no mesmo espaço de ligação com o mundo. Neste território material, formado por relevos, cursos de rio, vegetação, minerais, além de habitações e vestígios da sua cultura material, estão inscritas marcas imateriais profundas, modos particulares de apropriação e categorização desta natureza, deste espaço ecológico.

Em comunidades específicas, em relação intensa com seu território e em constante diálogo com as marcas imateriais e materiais nele inscritas, são engendradas, articuladas e recriadas visões de mundo específicas. Este território marcado, vivido, vivenciado, experimentado, é o palco de uma organização social diferenciada, fruto das relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos.

Ao mesmo tempo, é bem verdade, este território é a fonte de sustento do grupo nele radicado. Ele representa, também, o local que permite a reunião das condições para a reprodução e continuidade física do grupo enquanto tal, através da agricultura, da criação de animais, da coleta de vegetais, da caça, da pesca, do beneficiamento de produtos ... Daí, sua dupla importância

Do ponto de vista teórico, a territorialidade é aqui encarada enquanto a interpenetração e inter-relação entre território, concepções cosmo-ontológicas, corporalidade, ideologias sobre natureza, noção de pessoa e as redes de parentesco lançadas sobre esta base territorial. Neste sentido, as relações

entretecidas entre humanos, não humanos, divindades, vivos e mortos, são fundamentais e norteadoras para o entendimento das formas de conceber a territorialidade *mbýá-guarani*. Da mesma forma, a cultura material das populações em foco servirá como importante instrumental para investigar estas relações híbridas, notadamente entre natureza e cultura, sociedade e divindade, mortos e vivos, e seus conceitos cosmo-ontológicos.

Nesta tarefa e neste desafio, parece-me, as disciplinas antropológica e arqueológica têm papel importante no sentido de dialogar simetricamente com os conceitos do coletivo estudado, evidenciando as especificidades de suas sociocosmologias e as diferenças em relação às concepções euroreferenciadas, sem cair na dupla armadilha da exotização e do divisor/Rubicão entre primitivo e moderno. *SB*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. 2008. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. In: Ivaldo Gehlen; Marta Borba Silva; Simone Ritta dos Santos. (Orgs.). *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*. 1 ed. Porto Alegre: Century.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. 2010. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani. In: Andre Prous; Tania Andrade Lima. (Org.). *Os ceramistas Tupiguarani: eixos temáticos*. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, v. 3, p. 115-148.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio; TEMPASS, Martín César; COMANDULLI, C. S. 2010. Reflexões sobre as especificidades mbyá-guarani nos processos de identificação de terras indígenas a partir dos casos de Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga - Brasil. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), v. 2, p. 10-23.
- BAPTISTA DA SILVA, S. 2010
- DESCOLA, P. 1996. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: Ph. Descola & Gísli Pálson (editores), *nature and society: anthropological perspectives*. London, Routledge.
- DESCOLA, P. 1998 Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, v. 4(1)23-45.
- DESCOLA, P. 2005a. "Más allá de la naturaleza y la cultura". In *Etnografías Contemporáneas* 1 (1) 93-114.
- DESCOLA, P. 2005b. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- GALLOIS, D. 1992. Arte iconográfica Waiãpi. In Vidal, L. (org.). *Grafismo indígena*. São Paulo, EDUSP/FAPESP.
- MCCALLUM, C. 2002 *Gender and sociality in Amazônia: how real people are made*. Oxford, New York, Berg.
- STRATHERN, M. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Campinas, Ed. Unicamp,
- TEMPASS, M. C. 2005. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS: Porto Alegre.
- VAN VELTHEM, L. 1994. Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos. In Grupioni, L.D.B. (org.). *Índios no Brasil*. Brasília, MEC.
- VAN VELTHEM, L. 2003. *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.
- VIDAL, Lux B. 1992. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In Vidal, L. (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP.
- VIDAL, L.B. & LOPES DA SILVA, A. 1992. Antropologia estética e contribuições metodológicas. In Vidal, L. (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xingua In *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, no. 32.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.