

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CACHIMBOS GUARANI: UMA INTERPRETAÇÃO ETNOARQUEOLÓGICA

Roberta Pôrto Marques

Monografia apresentada no curso de História,
da Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
como requisito parcial para a obtenção do grau
de Licenciado em História.

Orientadora: Profª. Dra. Adriana Schmidt Dias

Porto Alegre, novembro de 2009.

Sumário

O tabaco e o cachimbo: uma proposta etnoarqueológica em processo	3
Capítulo 1 - Etno-história e sociocosmologia do tabaco entre alguns povos ameríndios	7
I – Embriagando-se: o tabaco	7
II – A erva santa: percepção e práticas de fumar descritas em relatos estrangeiros sobre povos indígenas no Brasil (séculos XVI e XVII)	9
III – O uso do tabaco entre algumas sociedades ameríndias (século XX)	17
Capítulo 2 - Coleções e interpretações: o cachimbo material e simbólico	22
a) Arqueologicamente analisados: cachimbos do Rio Grande do Sul	26
b) Cachimbos <i>Mbyá</i> : aportes etnográficos para uma Arqueologia Guarani	27
c) Arqueologia Guarani e memória <i>Mbyá</i> : uma interface constituída a partir dos objetos	29
d) A etnologia na percepção social dos cachimbos <i>Mbyá</i>	31
Capítulo 3 - Etnografia entre os <i>Mbyá</i>: o <i>petyngúá</i> produtor da fumaça de <i>Ñanderú</i>	34
I – “Tudo começa com o <i>petyngúá</i> ”	35
II – O <i>petyngúá</i> faz ver o invisível...	39
Escritos dispersos	43
Fontes	45
Referências bibliográficas	45

O tabaco e o cachimbo: uma proposta etnoarqueológica em processo

Esta pesquisa foi pensada a fim de iniciar alguma reflexão sobre o uso do cachimbo entre os índios Guarani. A partir desse intuito, se busca perceber de que forma e em que medida se dá esse uso e o que ele significa para certos índios de um grupo *Mbyá* com que pude conversar.

O trabalho propõe um estudo etnoarqueológico dos cachimbos, uma fonte material a ser interpretada juntamente com as fontes orais – obtidas através da interlocução com índios *Mbyá* – e fontes escritas acerca do tema.

Por se tratar de uma prática muito antiga e de ocorrências diversas no continente americano, não pude deixar de olhar para o uso do tabaco entre grupos indígenas do passado e os possíveis objetos empregados nesse intuito. Dentre eles, o cachimbo me pareceu interessante para a análise, entre outros motivos, por ser usado por populações Guarani atuais.

A fim de construir um eixo interpretativo que permita pensar o uso do tabaco/fumo em certo contexto indígena sul-americano (não só do período pré-colonial, como no presente) e suas implicações sociocosmológicas, parto da linha teórica do *perspectivismo ameríndio*. A construção desse conceito, por Eduardo Viveiros de Castro e outros estudiosos como Tânia Stolze Lima, se deu a partir de práticas etnográficas em contextos de grupos Tupi amazônicos. O *perspectivismo* é uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e vêem a si mesmos (Viveiros de Castro, 2002: 350).

Tal conceito está relacionado à noção, nas sociedades ameríndias, de que cada ser do *cosmos* – formado por seres humanos, não-humanos e extra-humanos – é capaz de ocupar um ponto de vista, uma perspectiva, portanto. Isso é dizer que os animais, as plantas, e os *artefatos são gente*, pois aquilo que é capaz de ocupar um ponto de vista – aquele que tem a capacidade de ser sujeito – é *o gente*. Dizer “que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade” (2002: 372). Intencionalidades essas que se dão a partir das agências nas quais se constituem os seres e com as quais eles se relacionam entre si e entre outros – os outros são as alteridades, que estão sempre em contato, em relação, pois alteridades unificadas ou distanciadas formam seres (que ocupam pontos de vista distintos, tanto no entre si quanto no entre outros).

Tendo em vista que essa cosmologia perspectivista-anímica-amazônica é ampla, ou seja, ela transcende as fronteiras da Amazônia – chegando mesmo a formar, de acordo com Viveiros de Castro (2002) e Philippe Descola (2006), uma tradição continental panameríndia – e que sugere certa homogeneidade de lógicas no pensamento sul-ameríndio, podemos com segurança inserir o pensamento Guarani nessa “matriz” perspectivista.

Neste sentido, a moderna etnologia ameríndia amazônica nos auxilia no arcabouço teórico de análise inclusive através do conceito de *sociocosmologia*, entendida como a articulação, nas culturas indígenas brasileiras, entre as séries humana e cosmológica (Gobbi, 2008: 12), já que nessa proposta de trabalho um aspecto da sociocosmologia Guarani é central e está vinculado a uma forma específica de contato com os domínios da natureza – e da sobrenatureza – qual seja, a consubstanciação¹ de fumo através do cachimbo.

Os cachimbos são utilizados pelos Mbyá-Guarani hoje para a inalação da fumaça de fumo e ervas tanto em circunstâncias cotidianas quanto rituais. A denominação êmica dada pelos *Mbyá* para este artefato é *petyngúá* (*pety* significando “fumo”, enquanto *-guá* tem um sentido de lugar, de continente, ou seja, *petyngúá* é o lugar do fumo). Seu uso está relacionado a divindades, à fauna e flora primevas². Para entrar em transe, e dessa maneira se conectar com o sagrado, o xamã³ utiliza o cachimbo de forma ritual, em curas, cantos e danças. Os cachimbos podem ser confeccionados em madeira, cerâmica ou taquara e a escolha da matéria-prima indica questões simbólicas relativas ao conteúdo sociocosmológico *Mbyá* do qual busco chegar perto.

No entanto, não é apenas ao caráter ritual do cachimbo que boa parte dos trabalhos de etnologia Guarani consultados desenvolvem argumentos. A importância do *petyngúá* não fica restrita aos aspectos rituais e cerimoniais entre os Guarani, pois seu uso cotidiano é evidenciado (mesmo que no passado ele tenha sido usado mais intensamente pelos Guarani que em tempos atuais) como uma prática recorrente. Pretendo aqui analisar quais seriam as faces desse poder, dessa agência – de que forma

¹ Termo pensado a partir de outros como “consubstanciar”: unir numa única substância; “substanciar”: reforçar, nutrir, expor sumária mas substancialmente; “substancializar”: considerar como substância, converter em substância. In *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2009, <http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx?pal=substancializar> [consultado em 24/08/2009].

² SILVA, Sergio Baptista. No prelo.

³ O xamã, a liderança religiosa *Mbyá*, é denominada *karai*, caso seja homem e *kunhã karai*, se mulher.

elas se relacionam e agem na construção do *cosmos* – que fazem do tabaco uma planta essencial na constituição da sociocosmologia Guarani e, principalmente, que fazem com que a confecção e o uso de um artefato (o cachimbo) tenham permanecido de forma ininterrupta – mesmo sofrendo certas modificações e resignificações – nas dinâmicas culturais desses grupos desde tempos pré-coloniais.

É nesse sentido que me aproximo das práticas etnográficas de campo e dos procedimentos da analogia etnográfica. Pois, assim como Fabíola Silva, pretendo, através da etnoarqueologia, trazer para minha reflexão “elementos que me seriam inacessíveis no registro arqueológico e que são fundamentais para o entendimento dos processos de formação” (2000: 16) desse registro, sendo esses elementos: as pessoas/ o social/ a cultura, portanto. Na perspectiva da autora, ao analisar a cultura material como fonte documental histórica:

“a análise dos objetos em termos da sua dimensão histórica, possibilita avaliar os mesmos enquanto testemunhos materiais de uma seqüência de eventos, nos quais os povos que os produziram estiveram envolvidos e, por outro lado, como produtos de uma tradição cultural que foi revivificada através de gerações” (Silva, 2000: 21).

Utilizar o “presente etnográfico” enquanto fonte para a construção da analogia não deixa de ser algo complexo. Esse “presente” não é, de forma alguma, estático e permanece em mudança de acordo com eventos transformadores da estrutura da sociedade. De acordo com Marshall Sahlins, o “presente etnográfico” é um perigo ocupacional e teórico na medida em que é uma posição temporal medíocre. E da mesma maneira na qual Sahlins percebeu que os povos do Pacífico por ele estudados tinham de fato uma história (2003: 19), busco refletir através do estudo da cultura material sobre um aspecto da historicidade Guarani: a permanência do cachimbo.

Carlos Fausto (2001) analisa a micro-história dos *Parakanã* (um grupo tupi-guarani que habita o interflúvio dos rios Xingu e Tocantins) no século XX e nos apresenta aportes para pensar a história das sociedades indígenas no Brasil de uma maneira complexa ao dizer que

“[a história] não aparece como mero processo de descaracterização progressiva impulsionada por forças exógenas, mas como um campo de interação entre essas forças e dinâmicas socioeconômicas internas, postas em movimento pela prática de atores culturalmente informados” (2001: 176).

Assim como C. Fausto buscou evitar “conceber essas sociedades como sujeitas ora a uma espécie de história natural independente, ora a um determinismo inelutável de forças externas, inaugurado pela descoberta da América” (2001: 249), pretendo pensar (através de um artefato, da cultura material) uma trajetória – história – indígena sem partir da perspectiva de um processo de descaracterização, de perdas, de aculturação.

O trabalho foi dividido em três capítulos, estando o primeiro dedicado a certa etno-história do fumo, à análise de uma sociocosmologia do tabaco entre os grupos Tupi de maneira geral, construída principalmente com base em fontes escritas (a partir do século XVI) por europeus acerca de indígenas da América do Sul. Trago também para a análise, outros grupos ameríndios não-Tupi a fim de exemplificar que a importância do tabaco e as práticas de uso do fumo não apenas se restringem a etnias do tronco linguístico Tupi.

O segundo capítulo trata das fontes materiais consultadas para o estudo, assim como de escritos sobre análises de cachimbos, artefatos esses que servem de base para pensar arqueologicamente que seu uso entre os Guarani existia como prática sociocosmológica antes da chegada dos europeus e que, portanto, não foi um hábito trazido pelos conquistadores. Nesse sentido, analiso o contexto em que determinadas fontes sobre alguns cachimbos de coleções arqueológicas (ou não) no Brasil foram escritas. É nesse momento que insiro autores que produziram trabalhos-chave, fornecendo certa sustentação a alguns argumentos postos nesse trabalho.

No capítulo três está a breve etnografia sobre o uso dos cachimbos realizada entre alguns indígenas *Mbyá* moradores de aldeias próximas à cidade de Porto Alegre. Retomo, aqui, a noção de *perspectivismo* e parece-me ser também onde fica mais visível minha interlocução sobre o uso do fumo no cachimbo e a percepção de que a prática de fumar tem relação com algo que é essencial na constituição dos corpos, das pessoas e do *cosmos* Guarani.

Capítulo 1 – Etno-história e sociocosmologia do tabaco entre alguns povos ameríndios

O tabaco pode ser considerado fundamental para diversos povos indígenas, principalmente na América. De acordo com Flávia Mello, o tabaco é “uma das plantas de poder mais difundidas entre os povos ameríndios, se não a mais”. Não apenas entre os Guarani, seu uso como planta xamânica essencial pode ser observado nos mais diversos povos indígenas (Mello, 2006: 231).

I – Embriagando-se: o tabaco

Em *Estimulantes e narcóticos*⁴, John M. Cooper realiza uma análise acerca do uso dessas substâncias por populações indígenas da América do Sul, do Norte, Central e das Antilhas. Baseado em Lewin (1931: 30), Cooper nos apresenta cinco grupos de estimulantes e narcóticos: *euphorica*, *phantastica*, *inebriantia*, *hypnotica* e *excitantia*. De acordo com essa classificação de Lewin, o tabaco se insere entre as *excitantia* ou estimulantes mentais. Os autores consideram como narcóticos e estimulantes os “agentes capazes de alterar as funções cerebrais a fim de obter, à discrição, sensações agradáveis de excitação ou paz de espírito” (Lewin, 1931: 30 *Apud* Cooper, 1987: 101).

De acordo com esse artigo de Cooper, a história cultural do tabaco no continente americano desde a Conquista mostra duas tendências dominantes: primeiro, uma extensa expansão tribal e territorial do uso; segundo, uma acentuada e crescente secularização do tabaco (1987: 101). Cooper argumenta dessa maneira, pois entende – baseado em fontes iniciais – que da época da Conquista até cerca de 1700 o uso do tabaco na maior parte das áreas seria *exclusivamente* mágico-religioso ou medicinal, o que indica que a influência dos europeus teria sido “responsável, em parte, por esse deslocamento histórico básico na finalidade de consumo” (1987: 102), sua secularização, portanto.

Analisa algumas das diversas formas de se usar o tabaco (dentre elas o uso aspirado, comido, mascado, bebido, lambido e fumado, sendo essa última a mais comum) e nos explicita geograficamente em que local o tabaco é usado e de que forma. Dentre elas o charuto, o cigarro e o cachimbo. Para o trabalho aqui desenhado, interessa

⁴ COOPER, John M. 1987, pp. 101-118.

saber sobre aquilo que Cooper traz de informações acerca do uso de cachimbos para fumar tabaco. De acordo com o autor, nos tempos atuais, o fumo do cachimbo ocorre como forma exclusiva, predominante ou alternativa em três áreas da América do Sul: 1) parte do interior da Guiana; 2) parte da região Marañon-Huallaga-Ucayali e a jusante do Amazonas até a foz do Javari; 3) a zona muito extensa que começa no norte do baixo Araguaia, expandindo-se para sudeste, o sul e o sudoeste por uma grande parte do interior do Brasil meridional, Mato Grosso e Bolívia central. Daí para baixo a todo o Chaco até os pampas e a Patagônia, cruzando depois dos Andes até chegar ao Chile central (1987: 102). Nos primeiros tempos da colonização, entretanto, a presença do cachimbo é registrada no Brasil oriental (entre os Tapuia e os Tupinambá) e no Chile (entre os Mapuche-Huilliche).

Cooper explicita que quase todas as descobertas arqueológicas de cachimbos, que teriam idade pré-colombiana, foram feitas na “zona 3” ou no cinturão da cordilheira da Costa do Equador ao norte do Chile, e na região dos *Calachaqui*⁵. Isso quer dizer que antes da chegada dos conquistadores europeus, existia a prática do fumar em cachimbo em parte da América do Sul, inclusive na faixa territorial onde se localizavam os grupos Guaraní que estamos à procura (aqueles que confeccionaram, usaram e significaram os cachimbos das coleções arqueológicas consultadas).

Em sua obra *O cachimbo: ontem, hoje e amanhã*, o biólogo (e apaixonado por cachimbos) Ferdinando Lombardo traz a informação de que existem 64 espécies de plantas do gênero *Nicotiana*, entre as quais *Nicotiana tabacum*, a espécie que fornece todos os tabacos utilizados hoje; destas espécies, 37 são originárias da América do Sul, 9 da América do Norte, 17 da região australo-pacífica e 1 da África. Segundo o autor, estudos botânicos indicam que o gênero teve origem na América do Sul, diferenciando-se, posteriormente, em várias espécies que foram espalhadas pelo mundo. As investigações no continente sul-americano apontam como centro de origem o maciço andino entre o Peru, Bolívia e norte do Chile (Lombardo, 2006: 92).

Passemos agora às fontes históricas escritas por europeus sobre algumas práticas por eles consideradas por vezes estranhas, por vezes insensatas, que datam dos primeiros séculos da Conquista, a fim de pensar mais acerca das capacidades e características do uso do fumo pelos povos ameríndios e, inclusive, sobre as diferentes maneiras de fumar.

⁵ Vale que se estende por cerca de 250 km norte-sul, numa faixa estreita ao longo do rio Calchaqui, entre La Puna e a Cordilheira Oriental, na Argentina. Fonte: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/1582/>

II – A erva santa: percepção e práticas de fumar descritas em relatos estrangeiros sobre povos indígenas no Brasil (séculos XVI e XVII)

Trago, então, alguns relatos fundamentais que fazem menção ao uso do tabaco por grupos indígenas no Brasil. As fontes históricas selecionadas aqui para pensar as práticas de fumar dos povos ameríndios correspondem a relatos do primeiro século da Conquista, bem como do século XVII.

Em sua primeira viagem à América, descrita em *Naufrações e Comentários*⁶, Alvár Nuñez Cabeza de Vaca chegou na Flórida como tesoureiro da expedição de Pánfilo de Narváez, cargo que lhe fora designado em 1527, aos 35 anos de idade, em Sevilha. Cabeza de Vaca narra suas vivências junto a outros espanhóis no Novo Mundo e descreve várias situações em que viu de perto as práticas de diversos povos nativos.

Percorreram, Alvár e seus companheiros europeus, uma vasta área no continente americano durante anos e suas descrições acerca dos costumes e práticas dos indígenas dessas regiões são bastante detalhadas e interessantes. Cabeza de Vaca chegou a viver por mais de cinco anos com certo grupo indígena, inclusive andando nu como eles (1999: 74). Em certa época, foi também nomeado governador do Prata.

Um dos locais em que esteve foi a chamada, ilha do Mau Fado. Preocupado em falar sobre as nações e línguas indígenas, Alvár nos conta que nessa ilha há dois grupos de tais línguas: os caoques e os han; enquanto que em terra firme, em frente à ilha, há os chorrucos. Mais adiante, pela costa, habitam outros grupos: os doguenes, os mendicas, os quevenes, os mareames. Fala ainda dos guaycones e dos iguaces. Outros são os atayos, os acubadaos, os quitoles e os avavales. Com estes se juntam os maliacones, os cutalchiches, os susolas, os comos, os camoles e os figos (1999: 98).

Trago essas informações de Cabeza de Vaca, pois ele continua o relato tratando do tema que aqui nos interessa, o uso do tabaco. Após nos contar sobre essas nações e línguas, logo diz que todos “esses povos possuem casas, sistemas de habitação e línguas diversas. *Por todas essas terras se embriagam com o fumo*⁷ e dão por ele tudo que possuem. Bebem também uma outra coisa que extraem das folhas das árvores, depois de

⁶ CABEZA DE VACA, Alvár Nuñez, 1999. Em 1555 foi impresso e publicado em Sevilha o livro *Comentários*, escrito por Pedro Hernández, relator da expedição e do breve governo de Cabeza de Vaca (1999: 26).

⁷ O editor do texto insere uma nota para explicitar o que seria esse “fumo”: uma substância alucinógena extraída da *Ilex cassine* (p. 147).

tostá-las em barris” (1999: 98, ênfase minha). Instigantes são esses dizeres de Alvár – já que constituem um registro escrito acerca do uso do fumo – para pensarmos nesse uso e sua importância para muitos grupos ameríndios, pois se eles dão pelo fumo “tudo que possuem” percebe-se indícios de que (e mesmo que os índios não dêem tudo por ele), além de ser trocado entre grupos, o fumo possui um *status* fundamental, a ponto de ser, no mínimo, tão necessário. A partir apenas dos escritos de Cabeza de Vaca não podemos analisar profundamente o que faz do fumo uma planta de tamanha relevância, tampouco afirmar se esse uso se dava por meio do beber o fumo (pois a frase de Cabeza de Vaca não deixa claro se o fumo era bebido) ou qualquer outra forma além daquelas descritas por John Cooper.

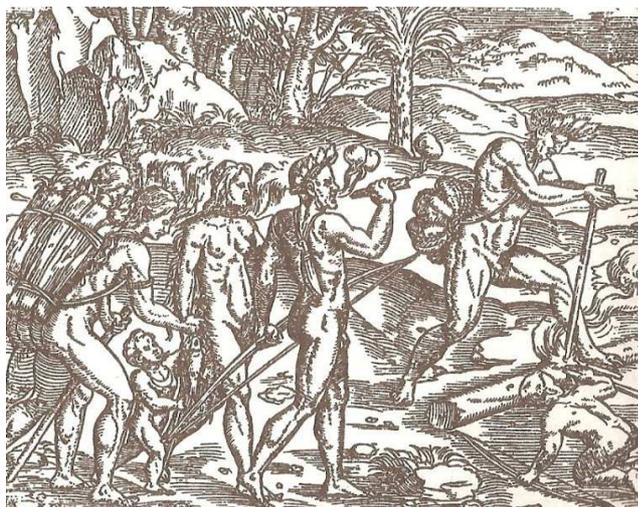
Outro dos documentos escritos do século da Conquista, temos *Singularidades da França Antártica* (1556), de André Thevet. O frade franciscano percorreu as terras pertencentes à França na época deixando suas impressões sobre algumas regiões da América do Sul em um importante relato ilustrado sobre as práticas e costumes das gentes daqui. Em uma parte dele, explicita práticas de uso do fumo e de suas implicações físicas entre os “silvícolas americanos”. De acordo com Thevet, os indígenas americanos fazem uso de uma erva a qual denominam *petun*. “Trazem-na os selvagens ordinariamente consigo, em virtude do maravilhoso proveito que tiram della” (Thevet, 1944: 197). O procedimento de uso seria o seguinte: envolvem certa porção da planta, depois de seca à sombra, numa grande folha de palmeira, formando um canudo espesso; depois disso, põem fogo a uma das pontas do canudo, aspirando-lhe o fumo pelo nariz e pela boca ⁸. Relata:

“O *petun* é muito saudavel (dizem), por destilar e consumir os humores superfluos do cerebro. (...) mitiga, por algum tempo, a fome e a sede, – motivo pelo qual os indios usam com frequencia essa planta, sobretudo quando têm algum assumpto a tratar entre si (tiram as fumaradas e, depois, falam). E assim o fazem repetida e successivamente, uns após outros, quando estão em guerra, achando que o fumo, nessa occasião, é muito conveniente” (p. 198).

Thevet continua seu relato dizendo que, mesmo sendo uma planta muito consumida entre esses índios, as mulheres não usam o *petun*. Segundo ele, essa erva, quando empregada excessivamente, “na realidade atordoa e embriaga, como faz o

⁸ O editor aqui insere uma nota: “o uso do tabaco em forma de cigarro ou charuto é peculiar aos auetós, jurunas, apiacás, mundurucus, chiriguanos, tembés, pausernas, guarayús, amanajés, payas, cocamas e oyampys” (1944: 198).

espírito de um vinho forte”. Os europeus que vivem entre os índios sentem-se “estranhamente atraídos por tal planta e perfume. Se bem que no começo seu emprego não seja sem perigo. Isso antes de a pessoa acostumar-se com ella”. Pois, continua Thevet, “o fumo causa suores e frios, produzindo até syncopes (eu mesmo tive ocasião de experimentá-lo)” (1944: 198).



Uso do tabaco. Gravura em *Singularidades da França Antártica*, de André Thevet

O franciscano tem, inclusive, preocupações com relação à crença dos leitores acerca das potencialidades de tal planta, pois prevê a possibilidade de existir “quem pense ser totalmente falso o que eu disse a respeito dessa erva, como se a natureza não pudesse dar tal poder a alguma coisa sua, de acordo com cada uma das regiões do globo terrestre” (p. 198). Thevet enfatiza que “não deve a história do *petun* ser considerada sobrenatural” (1944: 200).

Da mesma forma, um relato pessoal e imbuído de valores morais, é a *Historia de uma Viagem feita à Terra do Brasil*, escrita por Jean de Lery, datada de 1578. No sentido dos escritos de Thevet, Lery descreve sua trajetória a partir da saída da França em 1555. Descrição esta que serve de análise não apenas aos estudos históricos, mas cosmográficos, biológicos e antropológicos. Esteve no Brasil em 1557, encontrando primeiramente os índios maracajá, “nação amiga dos portuguezess e por consequencia inimiga dos francezes, aos quaes, se pudesses, espostejariam e devorariam” (Lery, 1926: 31). Conheceu, mais tarde, os tupinambá, e deles nos explicitou vários costumes, hábitos e práticas. Dentre elas, a de usar o *petum*. A descrição de Lery é muito parecida com a de Thevet: os índios secam as folhas, as enrolam, ateiam fogo à ponta mais fina e

pela outra sugam a fumaça, “soltando-a pelas ventas e fendas labiais”. Assim como Thevet, Lery percebeu que as mulheres não usam do *petum*. Jean experimentou do fumo e não o achou de cheiro desagradável. A ele saciou e mitigou a fome, da mesma maneira que aos tupinambá o *petum* “sustenta, de forma a lhes permitir passar sem alimentos tres e quatro dias, coisa muito util na guerra” (p. 140). De acordo com Lery, comentários semelhantes aos de Thevet mais uma vez, também o usam “para fazer distillar os humores superfluos do cerebro, e por isso não os vereis nunca sem o competente cartucho de *petum* ao pescoço” (p. 140).

Outro relato utilizado aqui é o de Gabriel Soares de Sousa⁹, o *Tratado Descritivo do Brasil de 1587*. Trata-se de um registro semelhante em sua natureza aos relatos de André Thevet e Jean de Lery, pois apresenta quase um roteiro de viagem e de situações que esses europeus viveram ao visitar às denominadas Índias Ocidentais e que apresentam a interessante perspectiva da visão de fora acerca das terras americanas à época dos primeiros contatos.

Gabriel Soares de Sousa foi um português que se instalou na Bahia, tornando-se um senhor de engenho. De sua estada no Brasil e dos costumes das pessoas que ali viviam, conta-nos muito em seu relato. Interessa-nos do *Tratado*, aquilo que Soares de Sousa descreve/ percebe sobre o uso do fumo. Em algumas partes do relato, trata de vários cultivares utilizados pelos índios, muitos deles “curados com fumo”. No capítulo XLIV, intitulado *Em que se apontam alguns mantimentos de raízes que se criam debaixo da terra na Bahia*, traz o exemplo dos carás, tipo de raízes que são plantadas à maneira da batata e se comem cozidos e assados (a maioria deles é branca, mas há os roxos, e os pretos). E, também sobre os carás, Soares de Sousa traz a seguinte informação “uns e outros *se curam no fumo*, e duram de um ano para outro” (Soares de Sousa, p.181, ênfase minha). Esse “curar no fumo” parece indicar um mecanismo de conservação do cultivar, para que permaneça durável e comestível durante um bom período de tempo.

Não é apenas aos carás, no entanto, que os índios tratam com o fumo. Também o fazem com uma espécie de milho muito usada para “se cozer com caldo de carne, ou pescado, e de galinha” (Idem, p. 182); uma espécie de abóbora usada na culinária e outra, ainda – que seria o cabaço – utilizada na confecção de vasilhas (p. 184). Outro cultivar curado pelo fumo é um tipo de amendoim que apenas as mulheres índias ou

⁹ Deste relato, tive acesso apenas à versão em *pdf*, da qual escrevo aqui a numeração das páginas.

mestiças podem plantar e colher, já que, se algum homem tentar tal prática os amendoins “não hão de nascer” (Soares de Sousa, p. 185). Além disso, a carne da caça do animal a que chamam de jagurecaca também é conservada no fumo (Idem, p. 249).

Soares de Sousa passa a escrever sobre ervas, no capítulo LXI: *Daqui por diante se vai relatando as qualidades das ervas de virtude que se criam na Bahia, e começemos logo a dizer da erva-santa e outras ervas semelhantes*. É quando inicia com uma descrição sobre o *petume*, a erva que “em Portugal chamam santa (...), com a qual se têm feito curas estranhas”. Com o sumo dessa erva também, realizam um tratamento que mata os vermes “que se criam em feridas e chagas de gente descuidada” e “das vacas e das éguas (...), e com o sumo desta erva lhe encouram” (p. 206).

Segundo ele, a folha dessa erva “como é seca e curada,

é muito estimada dos índios e mamelucos e dos portugueses, que bebem o fumo dela, (...) [as folhas são] metidas num canudo de folha de palma, e põe-se-lhe o fogo por uma banda, e (...) pela outra banda na boca (...) sorvem-lhe o fumo para dentro até que lhe sai pelas ventas fora. (...) Afirmam os índios que quando andam pelo mato e lhes falta o mantimento, matam a fome e a sede com este fumo, pelo que o trazem sempre consigo, e não há dúvida senão que este fumo tem virtude contra a asma, e os que são doentes dela se acham bem com ele, cuja natureza é muito quente” (p. 206).

Em outro trecho do relato que envolve o uso do *petume*, Soares de Sousa descreve o que acontece em uma cerimônia ou conselho entre os índios tujrinambás [sic]. Quando o “principal” da aldeia quer realizar algum importante negócio, manda um recado aos índios de “mais conta”, que se juntam no centro da aldeia, “onde em estacas que têm para isso metidas no chão, armam suas redes ao redor do principal, onde também se chegam os que querem ouvir estas práticas, porque entre eles não há segredo” (p. 317). Ficam de cócoras, prestando muita atenção naquilo que acontece, “e como acaba sua oração, respondem os mais antigos cada um por si; e quando um fala, calam-se todos os outros, até que vêm a concluir no que hão de fazer” (p. 317). Nesse momento do relato, Soares de Sousa nos conta que alguns dos “principais”, presentes no dito conselho

“levam algumas cangoeiras ¹⁰ de fumo, de que bebem; o que começa de fazer o principal primeiro; (...) e assim se revezam todos (...); o que também fazem muitos

¹⁰ Ao final do relato de Soares de Sousa, na versão em *pdf* que tive acesso, há comentários sobre o texto. Dentre eles, está um sobre cangoeira: “Cangoeira de fumo era nem mais nem menos do que um cigarro monstro cuja capa exterior se fazia de folha de palmeira, em lugar de ser de papel, ou de folha de milho ou do mesmo tabaco” (p. 385).

homens brancos, e todos os mamelucos; porque tomam este fumo por manança, e não podem andar sem ele na boca, aos quais dana o bafo e os dentes, e lhes faz mui ruins cores. Esta cangoeira de fumo é um canudo que se faz de uma folha de palma seca, e tem dentro três e quatro folhas secas de erva-santa, a que os índios chamam petume, a qual cangoeira atam pela banda mais apertada com o fio, onde estão as folhas de petume, e acendem esta cangoeira pela parte das folhas de petume, e como tem brasa, a metem na boca, e sorvem para dentro o fumo, que logo lhe entra pelas cachagens, mui grosso, e pelas goelas, e sai-lhe pelas ventas fora com muita fúria” (pp. 317-318).

De outra erva que Soares de Sousa trata, trago alguns detalhes: aquela a que os índios denominam tararucu, enquanto para os portugueses chama-se fedegoso. Essa planta tem folhas em ramos, de verde bastante escuro e que, quando pisadas, delas pode se tirar muito sumo. Segundo ele, esse sumo é frio e serve para “dasafogar chagas; com este fumo curam o sesto dos índios e das galinhas, porque criam nele muitas vezes bichos de que morrem, se lhe não acodem com tempo” (pp. 209-210).

Soares de Sousa escreve várias páginas acerca dos índios tupinambá, e numa delas conta como é o comportamento do tupinambá quando anda pelo mato sem saber notícias do lugar povoado: deita-se no chão, cheira o ar para sentir se cheira a fogo. Segundo ele, os tupinambá sobem nas mais altas árvores a fim de localizar onde existe fumo, “o que alcançam com a vista de mui longe, o qual vão seguindo, se lhes vem bem ir aonde ele está; e se lhes convém desviar-se dele, o fazem antes que sejam sentidos” (p. 320).

Ainda sobre os tupinambá, ao comentar sobre seus ritos funerários, Soares de Sousa faz menção ao fumo em tal contexto de enterramento. Depois de passarem mel por todo corpo do morto e enfeitarem-no com penas de pássaros coloridos, os tupinambá o enrolam numa rede e junto dele, na cova, colocam seu arco e flechas, sua espada e o “maracá com que costumava tanger”. Dão-lhe algo de comer e deixam água num cabaço. Lhe “*põem também sua cangoeira de fumo na mão*” (p. 329, grifo meu).

Do século XVII temos o relato do Padre Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (1623), uma obra extensa que contém belíssimas ilustrações das mais variadas espécies de plantas e animais, assim como das “gentes brasílicas”. Apresenta informações sobre os comportamentos, as vestes, as formas de comer, suas diferentes “nações”, a forma que enterravam seus mortos, seus cantos, suas moradias, enfim, é um relato riquíssimo para os estudiosos da área. Aqui interessa especialmente a parte em que descreve o uso do fumo como costume dos nativos. É um breve trecho que inicia

assim: “costumam estes gentios beber fumo de *petigma*¹¹ por, outro nome erva santa” (Cardim, 1997: 175). Nos dizeres de Cardim acerca do preparo e do uso do tabaco, assim como nos de Soares de Sousa, os índios secam a planta e fazem de uma folha de palma um canudo. Colocam fogo em uma das pontas e a parte mais espessa é levada à boca, “e assim estão chupando e bebendo aquele fumo, e o têm por grande mimo e regalo, e deitados em suas redes gastam em tomar estas fumaças parte dos dias e das noites” (p. 175).

Thevet havia escrito que, entre os índios que conheceu, as mulheres não fumavam o *petun*. Difere disso o relato de Cardim, pois entre os indígenas dos quais se refere, as mulheres também bebem o fumo, no entanto, apenas as mais velhas e enfermas, “porque ele é muito medicinal, principalmente para os doentes de asma, cabeça ou estômago” (p. 175).

Comenta Cardim que o fumo faz mal para alguns, e os atordoa e embebeda, enquanto para outros faz bem “e lhes faz deitar muitas reimas pela boca”. Diz que grande parte dos portugueses dali vão beber este fumo, “e o têm por vício, ou por preguiça, e imitando os Índios gastam nisso dias e noites” (p. 175).

Percebe-se que as descrições contidas nesses registros históricos são muito parecidas, diferem por exemplo quanto ao uso pelas mulheres, mas no geral explicitam a maneira como fumo era preparado, usado e quais as reações ele provocava naquele que o utilizasse. Soares de Sousa e Cardim enfatizam que além dos índios, “mamelucos e portugueses” faziam uso do fumo.

Em *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995), Ronaldo Vainfas realiza um estudo de história cultural em que o foco se situa em uma seita ameríndia – denominada Santidade – na Bahia dos Quinhentos. Para tanto, o autor constrói um estudo interdisciplinar, pois agrega a antropologia à história e à abordagem das religiosidades populares. A Santidade de Jaguaripe foi acolhida por um poderoso senhor de escravos da região e era um conjunto de práticas que aglomerava rituais e crenças denominado por Vainfas de “catolicismo tupinambá”. O autor opta pela associação entre circularidades e hibridismos, para além da perspectiva que analisa encontros culturais entre um grupo Tupi e um grupo de europeus a partir da lógica do sincretismo. Sua erudição acerca de temas da história colonial ibero-americana, aliada

¹¹ Na edição consultada existe uma nota referente a esse termo: “*Petigma, petume, apty, petym, betum* ou *petum* – são as várias designações tupi para o tabaco, o fumo, considerado como uma erva santa” (p. 175). No *Vocabulario de la lengua Guaraní*, Montoya apresenta o termo *peti* como tradução para tabaco (2002: 507).

ao profundo conhecimento do aparelho inquisitorial, resultaram na construção de uma problemática ímpar referentes aos estudos de sociedades indígenas na História da América Portuguesa.

Vainfas trata, mesmo que brevemente, da utilização do petum (a erva santa) entre os ritos da santidade ameríndia. Segundo ele, “era o uso do petum – rito tupi – que pontificava na cerimônia da santidade” (1995: 136). O ápice cerimonial, na igreja, era o momento da defumação com as folhas da erva ou na ingestão de sua fumaça pelos frequentadores e condutores da cerimônia. A fumaça do petum transmitia a “santidade” (*caraimonhaga*), primeiramente ao caraíba¹², e por meio deles, aos demais adeptos da seita. Depois de sorver a fumaça, alguns começavam a dançar e a se movimentar bastante, embriagando-se até cair.

Era o tabaco que transformava os índios em deuses, ao lhes propiciar o transe físico e espiritual. Ingrediente mágico da santidade ameríndia, o tabaco atordoava e embebedava (Cardim), causava embriaguês (Thevet), saciava e mitigava a fome (Lery), esclarecia a inteligência e conservava alegres e saudáveis os que a utilizavam, aspirando a erva por meio de canudos (Yves d’Evreux), sintetiza Vainfas (p.136).

Interessante é a análise do autor, ao escrever que “seria equivocado buscar-se no maior ou menor poder alucinógeno do tabaco a fonte do transe ameríndio ou, como preferiam dizer os jesuítas o ‘embuste dos feiticeiros’”, pois o transe místico seria mais que um problema de beberagem, tratar-se-ia de algo que se insere em uma teia cultural mais complexa, já que o fumo da santidade era divino (p. 137). Os índios recebiam o “espírito da santidade” ao sorver o fumo, e, da mesma maneira, ao incorporar sua fumaça através de sopros do caraíba.

Passemos a exemplos de uso do fumo por sociedades mais atuais que essas descritas até o momento.

¹² Caraíba é o termo que a liderança religiosa tupinambá.

III – O uso do tabaco entre algumas sociedades ameríndias (século XX)

Para mostrar de uma maneira mais específica essa questão buscamos, além dos relatos históricos e do estudo de caso entre os *Mbyá*, algo sobre o uso do fumo em outros povos indígenas atuais. Das etnias indígenas analisadas nesse sub-capítulo, apenas os *Araweté*, assim como os *Mbyá*, são um povo Tupi-Guarani. A tentativa seria realizar um breve comentário acerca da importância dessa prática entre alguns grupos ameríndios que não somente os Tupi. Dentre eles, escolhemos registros sobre os índios *Karajá*, e um mito dos *Cahuilla* (Estados Unidos). Há, ainda, uma breve narrativa sobre um exemplo de uso do fumo em curas, pelos índios *Gavião-Ikolen* de Rondônia, que não fazem uso de cachimbos. Iniciemos pelos *Araweté*.

Na vida cotidiana dos *Araweté*¹³ o tabaco é onipresente. Homens, mulheres e crianças, todos fumam. Os charutos, de 30 centímetros de comprimento, são uma coisa social por excelência (Viveiros de Castro, 1986: 531). Feitos de folhas secas ao fogo e enroladas em casca de tauari, os charutos são usados, por exemplo, depois de uma refeição coletiva, em que o tabaco vai sendo passado de mão em mão. Na recepção a visitantes, o primeiro gesto *Araweté* é a oferta de uma baforada no charuto da casa, aceso especialmente para isso. Quem acende um charuto tem de compartilhá-lo, pois, exceto o xamã (e mesmo assim divide o fumo com os deuses), jamais se fuma sozinho.

O treinamento xamanístico *Araweté* consiste em um longo ciclo de intoxicações por tabaco, até que o homem se faça translúcido, característica necessária para obter a visão, e os deuses cheguem até ele. O tabaco é o emblema, o instrumento de fabricação e de operação do xamã (Idem, 1986: 531). Além disso, é uma “coisa que ilumina”: o tabaco é como um “mostra-caminho” que nos orienta até a divindade; nunca se deve jogar fora pontas fumadas de charuto, ou nos perderemos na mata (p. 534).

Uma das ocupações noturnas favoritas dos *Araweté* são as sessões coletivas de embriaguez por tabaco, que servem também para ir “tornando transparentes” os xamãs iniciantes ou candidatos. Nas sessões de “comer fumo” (os xamãs são “comedores de fumo”, mas não apenas eles participam desses rituais) os homens são servidos do charuto por outrem, especialmente pelas mulheres. Realizam-se tais sessões na completa

¹³ Os *Araweté*, povo Tupi-guarani, são caçadores e agricultores da floresta de terra firme. Atualmente, no Pará, existem cerca de 400 índios. Dados do site “Povos indígenas no Brasil”, do Instituto Sócio-Ambiental (ISA). (<http://pib.socioambiental.org/pt>). Último acesso em 08/11/2009. Os *Araweté* foram estudados pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, pesquisa que deu origem a sua tese de doutorado, de 1986.

escuridão (exceto por algumas brasas para acender os charutos), pois o tabaco aborrece a luz e pode produzir fulminações (Idem, 1986: 531). Na decorrer da sessão, começa-se a ouvir grunhidos de sufocação, tosse e vômitos. Muita gente, inclusive mulheres e xamãs experientes, se embriaga e desmaia, morto pelo tabaco (p. 532).

De acordo com Viveiros de Castro, os *Araweté* demonstram uma forte atração por experiências como a embriaguez de cauim e a narcose de tabaco. Eles gostam muito de “morrer” dessas coisas, diz, e continua: se o tabaco é um “matador de gente”, é também um ressuscitador essencial, pois sua “fumaça é um dos principais instrumentos dos xamãs – ou seja, daqueles que, por experientes, não morrem mais com a droga – para despertar os desfalecidos” (Viveiros de Castro, 1986: 532). É a fumaça do tabaco que ressuscita os mortos no céu. Essa substância é, portanto, “um conversor ontológico de ‘mão dupla’, efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza – (Cultura) – Sobrenatureza” (p. 533).

Sobre os cachimbos dos índios *Karajá*, Frederico Lane escreveu, em 1950, um breve artigo para a *Revista do Museu Paulista*. A língua dos índios *Karajá* foi classificada como pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê. Atualmente, existem cerca de 2.500 índios *Karajá* que vivem em aldeias em Goiás, Mato Grosso, Pará e no Tocantins¹⁴. Lane, baseado em estudiosos como Fritz Krause (e suas observações coletadas no Araguaia em 1908), Herbert Baldus (que coletou informações com os *Karajá* em 1935) e Harald Schultz (que coletou 12 cachimbos na Ilha do Bananal, em 1947 e 1948) estudou um total de 23 cachimbos da coleção do Museu Paulista.

O autor duvida que os índios *Karajá* tenham aprendido a fumar com os “brasileiros”, mais ou menos na primeira metade do século XIX, informações obtidas pelo Sr. Krause, pois, mesmo Lane não tendo certeza da antiguidade de tal prática, acredita que esse hábito “deve ser êle remoto, se bem que talvez mais restrito de início a finalidades cerimoniais e medicinais, e não tão generalizado como na época presente, em que fumam indistintamente homens, mulheres e até as próprias crianças” (Lane, 1950: 381). Os cachimbos confeccionados por esses índios têm por matéria-prima principal o fruto de um jequitibá. Para os *Karajá*, escreve Lane, “tal material seria de emprego quase instintivo no fabrico de cachimbos” (p. 383), mesmo que se encontrem alguns confeccionados em madeira. Segundo as informações de Baldus coletadas em

¹⁴ Dados retirados do site “Povos indígenas no Brasil”, do Instituto Sócio-Ambiental (ISA). (<http://pib.socioambiental.org/pt>). Último acesso em 08/11/2009.

1935, os *Karajá* antigamente usavam a boca do cachimbo para marcar o círculo ao tatuarem o rosto, como uma espécie de molde para marcar na pele (Idem, 1950: 383).

No capítulo intitulado *Mitos em garrafa de Klein*, do livro *A oleira ciumenta*, Claude Lévi-Strauss traz a idéia de que tanto na América do Norte quanto na América do Sul “os mitos poderiam dar uma expressão concreta a um esquema que reflete necessidades mentais, suficientemente abstrato para ter sido concebido em qualquer lugar sem nada dever à experiência ou à observação”, e se pergunta, “qual poderia ser esse esquema?” (1986: 197). Para desenvolver essa questão, estabelece em sua análise a relação entre conteúdo e continente nos mitos “em garrafa de Klein” – aqueles que utilizam de modo marcante uma imagem: a do tubo ou cano, formas a que o cachimbo se assemelha.

Um dos mitos trazidos para essa análise por Lévi-Strauss é dos índios *Cahuilla*¹⁵. Inicia assim¹⁶: quando os demiurgos *cahuilla* emergiram das trevas e quiseram dissipá-las, ambos começaram por extrair do próprio coração um cachimbo e o tabaco cuja fumaça expulsaria a escuridão reinante. Mas os cachimbos eram cilindros cheios que eles tiveram de perfurar com um pêlo. Fizeram um buraco largo demais, e o tabaco caía; então chegaram ao diâmetro apropriado. Depois dos cachimbos e do tabaco, os demiurgos tiraram de seus corpos o Sol, a luz, o eixo do mundo e todas as criaturas. Na análise de Lévi-Strauss, seu corpo aparece assim como um continente vazio de onde sai um continente cheio – o cachimbo inutilizável – e depois o que será o seu conteúdo – o tabaco –, antes que, esvaziado mediante uma operação de perfuração, esse continente possa efetivamente acomodar o conteúdo... (1986: 202). Lévi-Strauss nos indica que a continuação do relato obedece à mesma dialética, pois para que os primeiros mortos alcancem o além, será preciso perfurar a terra. E quando o demiurgo *Mukat* sobe no alto de um poste para defecar no mar, ele é assimilado a um cachimbo, já que o mito chama seus excrementos de “seu tabaco (...) que ele come e deixa cair” (pp. 202-203).

Segundo Lévi-Strauss, a noção de tubo ou cano, ilustrada na América do Sul pela sarabatana e na América do Norte pelo cachimbo, é o ponto de partida de uma transformação de três estados: 1) o corpo do herói entra num tubo que o contém; 2) um tubo que estava contido no corpo do herói sai dele; 3) o corpo do herói é um tubo em

¹⁵ Os *Cahuilla* têm por território tradicional o centro geográfico do sul da Califórnia, Estados Unidos.

¹⁶ Por se tratar de uma narrativa mítica, transcrevi quase que do original dessa edição de *A oleira ciumenta*.

que algo entra ou de que algo sai (p. 203). Os *Cahuilla*, e não apenas eles, se colocaram um problema a que Lévi-Strauss chama de lógico e fisiológico – pois referentes a funções de ingerir, ejetar, conter, acomodar, excretar. “Extrínseco no início, o tubo se torna intrínseco; e o corpo do herói passa do estado de conteúdo ao de continente”. Ou seja, o corpo conteúdo está para o tubo continente assim como o tubo conteúdo está para um continente que não é mais um corpo, e sim ele mesmo um tubo (pp. 203-204). Por ser demasiado erudito o raciocínio de Lévi-Strauss, contenho-me e encerro aqui.

Trago agora um exemplo, um pequeno trecho de narrativa acerca da morte entre os *Gavião-Ikolen*, apenas para mostrar outra etnia indígena que valoriza o tabaco enquanto algo fundamental. Desculpo-me por encurtá-la, tive de suprimir partes interessantes; devido ao foco do trabalho, optei por trazer algumas apenas. A narrativa está no livro *Couro dos Espíritos*, um estudo feito por Betty Mindlin sobre o namoro, pajés e curas entre os índios *Gavião-Ikolen*. Falantes de uma língua da família Tupi-Mondé, atualmente cerca de 500 *Ikolen* vivem em seis aldeias na Terra Indígena Igarapé Lourdes, no estado de Rondônia¹⁷.

Contada em 1999, a narrativa trata de um acontecimento de 1997. Ainda menina, a filha de *Txiposegov* ficou doente na aldeia dos *Ikolen* e morreu. O pai ficou desesperado: “as saudades de minha filha me fazem perambular sem cessar, não durmo mais com vocês na aldeia, ando, ando e ando, vô...” (Mindlin, 2001: 112). *Txiposegov* passou a rodar, mergulhado na sua dor e acabou adoecendo. Ninguém sabia ao certo o que lhe acontecera. Um dia *Txiposegov* piorou, e foi internado num hospital em Ji-Paraná, Rondônia. Quando recebeu a visita de três pajés (*wãwãnei*), os médicos “proibiram-lhes de fumar no quarto – e o que são pajés sem tabaco? Os funcionários da Funai conseguiram explicar aos médicos que o cigarro era indispensável, e puderam *assoprar o companheiro em crise*” (p. 113, grifos meus).

Este não deixa de ser um ritual de cura, pois se trata de uma prática que visava restabelecer *Txiposegov*, trazê-lo de volta. Sua eficácia, porém, não pode ser atestada no sentido de impedir a fuga da alma/ a morte do espírito, pois após alguns minutos de conversa, era apenas o corpo de *Txiposegov* que ali estava, sua alma já tinha ido. Ele enfraquecia cada vez mais. Foi levado a Porto Velho, onde morreu três dias depois da chegada. Soube-se, então, para onde *Txiposegov* havia ido: para o *Garatxidü*, um campo

¹⁷ Dados também retirados do site “Povos indígenas no Brasil”, do Instituto Sócio-Ambiental (ISA). (<http://pib.socioambiental.org/pt>). Último acesso em 08/11/2009.

no *garpi*, nos céus, em que se tornou fazendeiro. Na terra era pobre, agora era dono de muita queixada, muitos porcos-do-mato, e muitos caititus (p. 114).

Trazer esses breves contextos pode ajudar no entendimento do tema aqui proposto, no sentido de reforçar a valorização da prática de fumar como parte fundamental da sociocosmologia de muitos grupos ameríndios.

Os *Karajá* e os *Cauilla*, assim como os Mbyá, fazem uso do cachimbo, enquanto os *Araweté* e os *Gavião-Ikolen* utilizam o tabaco de outra maneira. De qualquer forma, esses grupos têm em comum o fato de significarem o fumo em qualquer que seja sua utilização ou capacidade agentiva. Não tido aqui como mero ato de necessidade física ou psicológica, percebe-se o fumar tabaco como algo perigoso, sendo essa planta de muito poder, pois contém agências capazes tanto de curar um doente ou uma enfermidade, quanto de “matar” (Cf. Viveiros de Castro, 1986, pp. 531-533).

Capítulo 2 – Coleções e interpretações: o cachimbo material e simbólico

Os cachimbos arqueológicos visitados na tentativa de formulação de parte desse trabalho foram os da coleção do Museu Arqueológico do Rio Grande do Sul (MARSUL, no município de Taquara) e as peças do Museu Julio de Castilhos (MJC, em Porto Alegre, RS). Devido a algumas questões burocráticas e institucionais, o MARSUL esteve fechado durante certo tempo e não me foi mais possível acessar as peças do acervo. Apenas possuo fotos e alguns dados de registro desses artefatos. Das peças do Museu Julio, possuo igualmente fotos e dados de registro, porém mais sistematizados e, da mesma forma, não analisados da maneira que gostaria. Para os cachimbos do MJC, construí uma tabela contendo os dados de cada peça (contendo, por exemplo, os campos: nome do doador, município de procedência, data da doação), de acordo com as informações existentes nos registros do Museu.

A idéia inicial era de, ao entrar no MJC a fim de realizar a pesquisa, estar acompanhada por, pelo menos, um índio *Mbyá* para que tocássemos nos cachimbos, discutíssemos sobre eles, para que a partir disso ele/a pudesse me ajudar a refletir e escrever algo minimamente interessante acerca do tema. Não foi possível, no entanto, realizar essa metodologia. Foi nesse momento que optei por focar o trabalho mais nas fontes escritas sobre o uso do fumo/cachimbo e na prática etnográfica que na análise do material arqueológico propriamente dito. Políticas institucionais à parte, passemos aos dados sobre as peças.

O acervo do Museu Julio de Castilhos possui em torno de 50 cachimbos, enquanto a coleção do Museu de Taquara contém cerca de 70 peças, sendo que muitas delas são provenientes do MJC. Foi em 2007 meu primeiro contato com as peças do MARSUL, época em que iniciava nos estudos em Arqueologia e que começara a me envolver mais com esses temas. A visitação ao Museu Julio teve início no primeiro semestre de 2009 e por morar em Porto Alegre, estive lá mais vezes que em Taquara. Não apenas mais visitas feitas, mas no MJC tive mais tempo para ficar com as peças, fotografá-las, grafar seus registros.

Por hora, posso dizer que nem todos esses cachimbos foram exatamente datados, pois a maioria deles foi doada às instituições e não possui registrados os contextos de escavação. Sabe-se, no entanto, que uma parte deles é relativa a contextos pré-colombianos, outra estaria relacionada aos usos por africanos trazidos como

escravos ao Brasil ou afro-descendentes, e, ainda, há aqueles confeccionados e utilizados pelos europeus ou os filhos deles nascidos em terras americanas.



Cachimbo tubular cerâmico. Acervo MJC.



Cachimbo angular cerâmico, Acervo MJC.

Era tendência em algumas regiões do Brasil no século XIX a formação de coleções de artefatos “exóticos”, curiosos, confeccionados pelos denominados “primitivos habitantes”¹⁸ do país.

Segundo John Monteiro, no dia 29 de julho de 1882, com a presença do Imperador D. Pedro II, foi inaugurada a primeira Exposição Antropológica Brasileira, organizada pelo Museu Nacional:

“Voltada quase exclusivamente para os aspectos históricos, etnográficos e antropológicos da presença indígena no Brasil, chamava a atenção o contraste entre a enorme importância que se dava às origens indígenas do país e o perfil manifestamente negativo que se traçava dos índios da atualidade” (p. 170).

¹⁸ Expressão bastante carregada de um viés evolucionista e muito usual na época.

Belas peças em museus e em coleções particulares, aquilo que havia sido confeccionado pelos indígenas do passado era valorizado, enquanto algo a ser preservado, relíquias culturais. Já para alguns dos grupos indígenas vivos à época, era interessante mantê-los em outro tipo de “museu”, e com tratamento de outra natureza¹⁹.

No estado do Rio Grande do Sul desse período, essa matriz de pensamento museológico pode ser vista, de certa forma, na “grande collecção ethnographica, que possuía o redactor desta folha, compondo-se de mais de 2.000” artefatos (Von Koseritz, 1928: 19). Essa coleção foi sendo composta durante 15 anos e fazia parte da Exposição *Anthropologica Brasileira-Allemã*. Tal exposição sofreu, em Porto Alegre, um grande incêndio²⁰ que destruiu parte do acervo; dentre as peças mais raras da coleção – e que foi perdida – havia um cachimbo antropomórfico com fisionomia “bem esculpida de indio”, o qual Koseritz comparou com a cabeça de um *azteca*. Sugerindo possíveis trocas entre diferentes culturas da América, Koseritz afirma que esse cachimbo “fora importado do Norte” (1928: 21).

Esse estudo de Carl von Koseritz traz subsídios etnográficos acerca de alguns dos achados materiais atribuídos a sociedades indígenas americanas. Analisa, dentre outros artefatos, os machados, utensílios em pedra e os cachimbos. É interessante o posicionamento do autor ao afirmar que os “cachimbos de bugre” merecem atenção especial “justamente por serem uma especialidade do homem primitivo d’America em toda a extensão de Norte a Sul” (1928: 36).

O diretor do Museu Paulista, H. von Ihering (considerado um dos pais da arqueologia brasileira) escreve, em 1895, sobre um dos “productos da antiga industria indígena” (p. 79): os cachimbos. Em cerca de doze páginas do estudo presente na Revista do Museu, analisa cachimbos em relação às localidades em que são encontrados (principalmente na América do Sul), em seus aspectos físicos e realiza considerações acerca de seu uso e do fumo que neles seria colocado.

Da análise de Ihering podemos retirar um trecho em que argumenta “que o uso de fumar o tabaco por cachimbo era desconhecido, antes da vinda dos europeus, como fui o

¹⁹ Me refiro aos aldeamentos, que foram extintos em 24 de fevereiro de 1891, segundo a *Coletânea da legislação indigenista brasileira*, p. 204.

²⁰ VON KOSERITZ, Carl. *Subsidios Ethnographicos*. IN: Revista do Museu e Archivo Publico do Rio Grande do Sul, nº 20, junho, 1928, p. 19-48. Este artigo foi extraído da *Gazeta de Porto Alegre* – 1881. Não sei dizer exatamente em que data ocorreu o incêndio, nem por quais motivos. Há também comentários acerca desse incêndio e da “Exposição Brasileira-Allemã” em Porto Alegre na página 81 da *Revista do Museu Paulista*, vol. I, publicada pelo Dr. H. von Ihering, 1895.

primeiro a demonstrar” (1895: 83). Ihering, no entanto, talvez tenha se confundido, pois seu argumento está baseado em achados materiais de sambaquis – ou seja, quando encontrados cachimbos em sambaquis, tais artefatos são de épocas mais recentes (períodos posteriores à Conquista). Seu raciocínio é de que se nos sambaquis, que em geral são de tempos pré-colombianos, existe falta absoluta de cachimbos (apesar de exceções como cachimbos europeus) então seu uso era desconhecido dos indígenas antes dos europeus; esqueceu, porém, que no passado não apenas nos sambaquis vivia gente.

Em 1904, temos outra pesquisa de H. von Ihering, também na Revista do Museu Paulista. Agora ele realiza um estudo – quase que um inventário dos artefatos encontrados em contextos americanos diversos – sobre arqueologia comparativa do Brasil e volta a analisar, dentre outros, o contexto indígena Guarani através da cultura material. Descreve dois cachimbos de barro que recebeu do Sr. Christovam Barreto (1904: 553) e realiza uma síntese de alguns relatos aqui já trabalhados, a que chama de “literatura antiga”: Gabriel Soares de Sousa, Jean de Lery, André Thevet e Alvár Nuñez Cabeza de Vaca (pp. 566-570).

Antônio Serrano, diretor do Museu de Entre-Rios à época (1937), traz subsídios para a arqueologia do Brasil Meridional e ali analisa diversos materiais arqueológicos como zoólitos, líticos, machados, pontas de flecha, cerâmica e os cachimbos indígenas. À maneira do trabalho de H. von Ihering (1904), Serrano “inventaria” esses objetos descrevendo-os e enumerando em que local foram encontrados, à qual coleção pertencem e quais são suas dimensões e características físicas (por vezes, algumas peças foram ilustradas). Neste artigo Serrano estabelece uma classificação dos cachimbos rio-grandenses a partir do manuseio de mais de 600 exemplares. Essa tipologia (em que mais tarde Becker & Schmitz, 1969, irão se basear) propõe, inclusive, uma nomenclatura para cada parte constituinte da peça. O autor observa que o Rio Grande do Sul é um dos estados brasileiros em que mais são encontrados cachimbos e que, apesar disso, esses artefatos carecem de referência sobre sua exata procedência. E afirma que faltam elementos “para organizar uma carta geográfica da distribuição destes tipos distintos” (1937: 28), algo que Serrano planeja fazer mais adiante.

a) Arqueologicamente analisados: cachimbos do Rio Grande do Sul

Em um importante trabalho de análise de cachimbos cerâmicos do Rio Grande do Sul, Ítala B. Becker e Pedro I. Schmitz (1969) analisaram cerca de 90 peças inteiras e 35 fragmentos de cinco coleções do Estado. Os autores classificaram os cachimbos de acordo com o tipo de material utilizado, a forma da peça e a técnica de fabrico. Determinaram, ainda, uma tabela em que continham dados de catalogação como *Número*, *Ilustração*, *Coleção*, e as próprias classificações, resultado do estudo: o *Tipo* e a *Origem* (contendo neste campo os termos “europeu”, “duvidosa” ou indígena).

Nas peças fragmentadas, realizaram também uma análise da pasta – argila agregada a um antiplástico – e dividiram em três tipos: cachimbos presumidamente indígenas (pasta grossa, arenosa ou argilosa); cachimbos presumivelmente europeus (pasta bem compacta, de argila mais fina, parecido com porcelana ou gesso); e cachimbos de origem duvidosa (pasta grossa). Os fragmentos foram classificados de acordo com o forninho (parte do cachimbo onde arde o tabaco) e o porta-boquilha (tubo de aspiração) e analisados de acordo com o formato e o material utilizado na fabricação.

Além dessa classificação, os autores estabelecem quatro grandes tipos de cachimbos de acordo com sua forma e a partir dessa propõem, ainda, outras subdivisões mais pormenorizadas. Seriam os quatro *tipos*: tubular, forninho, monitor e angular. Na minha concepção, esse seria um exemplo de estudo mais *hard* em arqueologia²¹, pois se debruça sobre o material de forma intensa e o analisa de acordo com a maioria de seus componentes físicos visíveis, primando pela descrição e pela classificação tipológica dos artefatos.

Ítala Becker e Pedro Schmitz não realizam analogia etnográfica “direta”, no entanto apresentam conclusões baseadas em alguns estudos sobre grupos que utilizariam o cachimbo. Fazem referência, por exemplo, aos *Tapiraré*, que fumavam em cachimbos curtos tubulares de madeira ou barro (Wagley e Galvão, III, 1963, 176 *Apud* Becker & Schmitz, 1969: 154). Os autores não nos dão certeza se todos os cachimbos classificados como “indígenas” se inserem no grupo dos Tupi-Guarani. Mas garantem que tal “suposição é bastante fundamentada”, pois parecem perceber que a variedade de

²¹ Apenas impressões pessoais. Não estou desmerecendo, de forma alguma, os trabalhos realizados com base em tais premissas, pois entendo que um estudo arqueológico deva ser constituído não apenas através do enfoque em discursos ou representações, mas primeiramente a partir de um objeto de natureza *material* (no sentido de matéria física).

povos que constituem essa família linguística se encontra relacionada com “a variedade destes cachimbos no grupo” (1969: 155).

Parece-me que a lacuna deixada por Becker & Schmitz, em se tratando de utilizar um viés mais etnológico – e, claro, apenas aponto esse fato como lacuna, pois estou interessada em certo estudo que não prima diretamente pela constituição de uma tipologia – no estudo desses cachimbos começa a ser preenchida no final da década de 1990, pelo estudo de Ivori Garlet e de André Soares.

b) Cachimbos *Mbyá*: aportes etnográficos para uma Arqueologia Guarani

O trabalho do qual me refiro, de 1998, é resultado de pesquisa conjunta do antropólogo Ivori J. Garlet e do arqueólogo André L. R. Soares. O enfoque, diferentemente da análise de 1969, é mais etnológico, pois busca “elucidar alguns pontos presentes na etnografia que podem facilitar um resgate arqueológico, ou uma etno-arqueologia” (p. 251). Nesse sentido, traz uma abordagem interessante ao perceber o cachimbo indígena como artefato não desprovido de significado cultural. Os autores utilizam dados etnográficos (construídos a partir da interlocução com alguns *Mbyá*) para relacionar a confecção e uso dos cachimbos ao contexto dinâmico que os envolveria. Isso torna o olhar para o material algo menos restritivo já que, nessa perspectiva, se pretende pensar os produtores – não só do artefato, como também do sentido.

O artigo desenvolve questões sobre as matérias-primas utilizadas, as técnicas de produção e confecção dos cachimbos, considerações quanto à forma, decoração e uso desse artefato, utilizando terminologias êmicas para tratar do artefato e dos materiais que são usados no fabrico. São listadas cerca de oito espécies de árvores que os *Mbyá* utilizam na fabricação dos cachimbos de madeira. Ainda nesse sentido – através da interlocução com os indígenas – os autores trazem três tipos de barro (o preto, o amarelo e o vermelho) utilizados no fabrico, indicando quais outros tipos de barro não servem na confecção do *petyngué*.

Dentre as técnicas de produção, os autores desenvolvem quais são os tratamentos primeiros dados ao barro (o coletar no barreiro, o transportar, a limpeza, o amassar), assim como as demais etapas da produção da peça em argila (o acrescentar tempero, a formação de bloco maciço, introdução de uma haste para definir o local da chaminé, uso da faca para escavar o forninho) tudo em condições específicas como: ritmo de produção, temperatura, umidade e não-exposição ao sol. Posteriormente à

prática dessas técnicas, vem a preocupação com o tratamento de superfície que será dado à peça (engobo, alisamento com sementes, fricção com ossos) e a maneira como se realizará a queima (local específico para a fogueira, escolha da lenha, horário do dia, direção das correntes de ar). Com a preocupação etnográfica, a análise dos autores permitiu que construíssem uma classificação dos *petynguá* a partir de uma terminologiaêmica. É preciso notar que a classificação em Garlet & Soares está – mesmo que esse não fosse o objetivo único do estudo – de forma parcial, baseada naquela proposta por Becker & Schmitz (1969). Faz-se presente esse modelo, principalmente, quanto à opção de Garlet & Soares em adotar a divisão em *tipos*: angular (angular de porta-boquilha curta e angular de porta-boquilha curta com grande apêndice) e tubular.

A argumentação a seguir, que serviu de base para pensar algumas propostas deste trabalho, foi retirada da página das conclusões do artigo e demonstra que:

“o material presente em algumas coleções, mesmo de origem etnográfica (...) pode ser de uma antiguidade relativa ao período dos antigos contatos. Deve-se ter em conta também que a mudança notória entre os cachimbos etnográficos atuais e os arqueológicos não significa apropriação do padrão europeu, mas pode ser uma ressignificação com fundo de afirmação étnica” (Garlet & Soares, 1998: 273).

O interessante posicionamento dos autores, porém, se vê incompleto, pois, o fato de existir um “número reduzido de peças e de análises exaustivas” sobre os cachimbos “limita de forma contundente as conclusões deste trabalho” (1998: 273). Partindo, portanto, desse estudo de Garlet & Soares, busco de certa forma trazer mais elementos para ampliar – ou reduzir – as possibilidades de conclusões.

Também de viés etnográfico, os trabalhos de Schaden (1954), Vietta (1992) e Mello (2006) nos apresentam informações-chave sobre o tabaco e o cachimbo.

De acordo com Egon Schaden, o tabaco entre os Guarani tem importância em alguns rituais, e, sobretudo, na vida cotidiana. *Petiguara* (“mascadores de fumo”) era designativo ou apelido de mais de um grupo Tupi do Brasil antigo; “comedores de fumo” poderiam ser chamados também os *Kaiová* do Mato Grosso. Escreve Schaden, “Não só nas cerimônias religiosas, mas a qualquer hora do dia ou da noite o Kaiová menos aculturado faz uso do pêty²² gúi (pó de fumo) ou pêty ñamõi (fumo dos antepassados)” (Schaden, 1954: 59).

²² O uso do acento til (~), que indica nasalização, foi substituído pelo circunflexo (^) e/ou pelo trema (¨) devido a limitações do suporte no qual escrevo.

Em sua dissertação de mestrado, Katya Vietta realiza algumas considerações sobre o “sistema de crenças” *Mbya*²³ e dentre elas, posiciona certos elementos como fundamentais na constituição desse sistema – que se forma a partir do muito rezar e estudar. Seriam alguns desses elementos a *opy* (casa de cerimônia), o *mbaraká* (violão), o *tetymakuâ* (adorno para as pernas) e o *petynguá* (cachimbo). De acordo com a autora, o cachimbo é importante no desenrolar do ritual, pois segundo os *Mbya*, a fumaça produzida ao fumá-lo facilita o entendimento com as divindades – já que abre caminho para a reza – e é também considerada como um elemento que possibilita a proteção não apenas do indivíduo que a produz, mas de toda a sociedade (Vietta, 1992: 104).

Segundo Flávia Mello, ao analisar os *opÿredjaikeawã* (rituais cotidianos) entre alguns Guarani *Chiripá* e *Mbyá* do estado de Santa Catarina, o *pety* (tabaco) é uma planta de grande importância cosmológica, fundamental na maioria dos rituais xamânicos desses grupos. Nota-se, dessa forma, que para o pensamento ameríndio no geral, *não se trata apenas de uma planta, e sim de um agente capaz de ocupar um ponto de vista – uma perspectiva*²⁴ (ênfase minha). Isso quer dizer que – nesse caso – o tabaco, na cosmologia das sociedades ameríndias é considerado um ser (não-humano) que está em e se constitui de relações com outros seres (dentre eles os humanos) e alteridades na conformação do *cosmos*.

c) Arqueologia Guarani e memória *Mbyá*: uma interface constituída a partir dos objetos

Trago agora, um exemplo de estudo etnoarqueológico realizado entre os *Mbyá*. A autora, Gislene Monticelli, optou pelas vasilhas cerâmicas, contudo, não deixou de trazer questões relacionadas aos cachimbos cerâmicos, mesmo que não tenha feito uma análise sistemática sobre eles.

Em sua dissertação, Monticelli (1995) procura – através da prática etnoarqueológica – acessar uma memória dos *Mbyá* acerca das maneiras de confecção e uso de vasilhas cerâmicas existentes em coleções arqueológicas. A autora exclui os cachimbos cerâmicos de sua análise de recipientes, pois afirma já terem sido analisados

²³ A princípio, preferi utilizar a grafia que os próprios autores deram aos termos ênicos. Mais à frente pretendo estabelecer uma grafia “uniforme” a partir das aulas de *Mbyá* que tenho tido com o professor *Vherá Poty* Benites da Silva.

²⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002.

arqueologicamente (Becker & Schmitz, 1969 *Apud* Monticelli, 1995) e etnograficamente (Gancedo 1972; Garlet 1995 *Apud* Monticelli, 1995). Não discordo da autora em certo sentido, no entanto acredito que os cachimbos ainda podem ser objetos de pesquisa, de forma alguma tendo sido objeto encerrado nas análises dos autores acima.

A autora elenca alguns fatores que justificam sua opção de pesquisa pela interlocução com indígenas *Mbyá* para o estudo das vasilhas cerâmicas arqueológicas. Dentre elas: a “manutenção da confecção de cachimbos de cerâmica até o presente” e “indicações de que os *Mbyá* representam a parcela dos Guarani mais conservadora e tradicional em seus costumes culturais” (1995: 93).

Monticelli apresenta a possibilidade de analogias com outros grupos Tupi para analisar as vasilhas cerâmicas, seu intuito de pesquisa: a produção cerâmica entre os *Araweté* (Pará) e os *Assurini* (Xingu); algumas práticas funerárias *Guayaki* (Paraguai) – pois o enterramento secundário era realizado dentro da vasilha – ; e a descrição do preparo do caium entre os *Tupinambá* históricos – bebida fermentada dentro da vasilha cerâmica.

Através da interlocução com indígenas *Mbyá* e do estudo da literatura referente à cerâmica arqueológica Guarani, Monticelli descreve as etapas de confecção das vasilhas, as etapas do processo de manufatura da cerâmica e, ainda, as técnicas de sua manufatura. Quanto ao quesito técnica de confecção, afirma que está relacionada ao objeto que se quer produzir e à função que irá exercer, pois, segundo a autora, a “forma e a função parecem ser atributos importantes na identificação das vasilhas, mais ainda do que qualquer detalhe técnico” (1995: 101). A busca por informações entre os *Mbyá*, portanto, tornou-se necessária e indispensável tanto para o entendimento de como essas vasilhas são produzidas, quanto para a comprovação de que os nomes dados a elas são os mesmos a que Montoya fez referência no passado, pois em suas conclusões, Monticelli verificou que “expressões indicadas por Montoya continuam sendo utilizadas e, que as vasilhas industrializadas usadas atualmente recebem o mesmo nome, sugiro, por que foram apropriadas e transpostas em forma e função às vasilhas do passado” (1995: 151).

Nesse mesmo movimento, o de analisar os objetos além de suas características exclusivamente materiais – e mais (no caso de uma percepção antropológica das coisas), analisá-los em suas dinâmicas de uso, troca e circulação entre pessoas – se insere a autora Valéria de Assis.

d) A etnologia na percepção social dos cachimbos *Mbyá*

Valéria de Assis (2006) apresenta, em sua tese *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*, uma análise dos objetos usados, concebidos e trocados pelos *Mbyá*. Constituindo um viés etnográfico do qual aqui tento me aproximar, qual seja, aquele que dá ênfase à cultura material, a obra inicia com a idéia de que o universo das coisas tem “uma importância fundamental na transmissão e preservação de conhecimentos, valores e na orientação das pessoas em seu contexto social” (2006: 15). Assis verifica, portanto, que existe um potencial para compreender a sociabilidade pela via material. É nesse sentido que se dará o desenvolvimento da tese.

A autora entende que o estudo da circulação dos objetos entre os *Mbyá-Guarani* tem como interesse colocar em destaque “o âmbito material desse grupo indígena, dar visibilidade aos objetos que compõe seu cotidiano, sua relação com o corpo e a pessoa e, ainda, às relações sociais que essa circulação permite evidenciar” (p. 24). Alerta, entretanto, que o tema da cultura material envolve outras possibilidades de análise que essa da circulação dos objetos, escolhida pela pesquisadora. Fica disso, um argumento forte (de uma antropóloga experiente) que auxilia na proposta desse trabalho – a possibilidade do estudo da cultura material através de um objeto (e suas relações extra e intra-humanas) que constitui a pessoa e a socialidade *Mbyá*: o cachimbo.

Segundo a autora, os objetos trocados pelos *Mbyá* podem ser classificados como objeto ritual, artesanato e mercadoria. Dessa complexa relação entre coisas e pessoas nessa etnia indígena, a autora percebe que um dos principais valores morais que prescrevem as trocas de objetos é o *mborayu* (princípio da reciprocidade, generosidade). Não deixa de considerar, no entanto, que a não-circulação, ou seja, os objetos que não devem se inserir nas lógicas de troca, fazem parte da mesma rede de sociabilidade que constrói a pessoa *Mbyá-Guarani*.

Ela realiza várias considerações a partir de suas atividades de campo ²⁵ e, dentre elas, sobre o uso do *petyngua*. Nas ocasiões de visitação (*po'u*), diz a autora, os *Mbyá* realizam trocas de notícias, de informações e de bens. Oferecer chimarrão e alimento indica satisfação com a visita. Além disso, era comum o anfitrião oferecer o *petyngua* para o visitante fumar, especificamente em reuniões de cunho político, como observado em Cantagalo e Lomba do Pinheiro (aldeias próximas à região central de Porto Alegre).

²⁵ As atividades de campo de Assis se deram de janeiro de 1995 até 2002, totalizando cerca de dezessete meses de contato efetivo com os grupos *Mbyá*.

Assim como o *apyka* (banco) e os instrumentos musicais, o *petyngua* é objeto ritual presente na *opy* (casa de cerimônia). Esses objetos participam da comunicação do xamã com outros domínios do *cosmos*, permitem sua viagem ao mundo dos deuses “e ainda lhe imprime qualidades para efetuar os processos de cura. São objetos que potencializam o poder xamanístico e se tornam extensões do próprio xamã” (2006: 194). A autora observa que não há qualquer restrição ou prescrição social quanto ao momento ou local apropriado para seu uso. Qualquer adulto, portanto, pode ter um *petyngua*, se quiser. No entanto, “é imprescindível que todo xamã o possua, pois ele é um elemento essencial no conjunto do equipamento ritual” (p. 204).

Sendo o *petyngua*, um objeto de *Jakaira Ru Ete* (uma divindade), ao portarem este objeto, aos *Mbyá* é permitido que possam ter acesso e manipular, a seu favor, o princípio vital, ou seja, o *tatachina* na forma da fumaça do *petyngua*. Todo *petyngua* pode vir a ser a via material para acionar a fluidez do princípio vital, mesmo que apenas alguns deles se tornem objetos rituais. O deus *Jakaira*, inclusive, é dono do *pety* (fumo) utilizado no cachimbo.

Assis coloca inclusive que o uso do *petyngua* era “muito valorizado nas longas conversas entre lideranças, porque consideravam que o *tatachina* (fumaça) inspirava discursos sábios” (2006: 66). Percebe-se que as potencialidades da fumaça indicam traços cosmológicos do mundo *Mbyá*. A importância das palavras – e, por conseguinte, dos discursos sábios – é fundamental na constituição da pessoa *Mbyá*. O *tatachina* possui propriedades estimulantes, ou seja, o princípio vital que ele constitui é propulsor das características – nesse caso, o uso da palavra – para se tornar um *Mbyá*. A agência envolvida no *petyngua* vai além da pessoa que o está fumando. Por si só o cachimbo possui capacidades agentivas e o fato de produzir a fumaça que inspira discursos sábios demonstra apenas uma das potencialidades envolvidas nessa agência.

A autora também contemplou, em sua análise, a explicitação das diversas formas possíveis que o *petyngua* pode ter (algumas delas: *ñandú petyngua* – aranha; *jurú petyngua* – boca; *karumbé petyngua* – tartaruga; *popo petyngua* – asa de borboleta). Traz, dessa maneira, os termos êmicos que denominam tanto partes da peça, quanto aquelas palavras utilizadas para dar nome à peça inteira. Descreve, portanto, a morfologia desses cachimbos e se utiliza do recurso fotográfico para indicar ao leitor qual a imagem correspondente a cada peça.

O *petyngua* também funciona como um ativador do sentido do olfato, pois o intenso aroma do tabaco contribui para o estado de embriaguez buscado, nos rituais, a

partir do conjunto canto-dança-música-*tatachina* (fumaça do *petyngua*). De acordo com o *Mbyá* Perumi, “é preciso se acostumar” com o *petyngua*, pois através de práticas como descobrir a melhor forma de segurá-lo, saber dosar a quantidade adequada de fumo, aprender a maneira de acendê-lo, o “objeto, progressivamente, vai sendo incorporado e adquire a energia, a potência de seu dono” (Assis, 2006: 216).

Um outro uso que se faz do *petynguá* seria o de afastar espectros de crianças mortas. Escreve Elizabeth Pissolato, segundo um de seus interlocutores *Mbyá* do Rio de Janeiro, que alguns desses espectros vêm ‘ficar junto’ das crianças enquanto dormem, chamando-as para brincar. Para esses espectros não incomodarem nossos filhos e filhas durante o sono, diz Osvaldo, deve-se usar o *petynguá* para afastá-los (2007: 244). Não consegui estabelecer relações suficientes com interlocutores *Mbyá* para pensar mais a respeito.

Por enquanto, apresento uma mínima contribuição acerca de conversas – por vezes mais, por vezes menos – tangenciais ao tema do tabaco e dos cachimbos. Essas conversas, o incipiente trabalho de campo exposto aqui, aconteceram entre os anos de 2008 e 2009. A partir dessas leituras, e tentando perceber o uso dos cachimbos entre os *Mbyá* (talvez através de uma inserção de campo mal estruturada, mas não menos levada a sério), trago no seguinte capítulo algumas das conversas que tive com alguns índios.

Capítulo 3 – Etnografia entre os *Mbyá*: o *petyngúá* produtor da fumaça de *Nhãnderú*

A clássica divisão entre natureza – cultura (sociedade) – sobrenatureza (divindades) é uma divisão não existente entre os Guarani ²⁶. Para eles, o mundo é formado por domínios – constituídos através de coletivos – que se entrecruzam e estão em constante relação. As fronteiras do *cosmos* são diluídas e o contato entre os domínios pode ser realizado justamente por haver essa interpenetrabilidade cosmológica. Os Guarani não *são*, mas *estão*.

A partir do conceito de *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro, percebe-se o cachimbo material como artefato simbólico. Na medida em que se concebem os artefatos enquanto parte não apenas de uma sociocosmologia, mas inclusive enquanto elementos constituidores da pessoa Guarani, surge a possibilidade de agregar à análise noções de corporalidade, saúde/doença, prescrições e restrições alimentares/sexuais que conformam o uso (ou o não-uso) do *petyngúá*.

Tratar-se-ia, portanto, de uma relação entre pessoa-*petyngúá*-deuses. A fumaça, a formadora do mundo, é aquela que constrói corpos *Mbyá*. O cachimbo (re)produz a névoa primeva que *Nhãnderú* ²⁷ produziu para fazer todas as coisas, para criar o mundo. Isso quer dizer que, ao fumar se está (re)fazendo a ação criadora de *Nhãnderú*. Esse é um dos encontros e contatos que uma pessoa *Mbyá* estabelece com um outro domínio do *cosmos*, o das divindades. Lembrando que para os *Mbyá-Guarani* o *cosmos* é indivisível, a pessoa está de certa forma sempre em contato com outros domínios e que o fumar o *petyngúá* permite essa mobilidade, abre possibilidades para essa aproximação de qualquer *Mbyá* com as demais agências, socialidades e subjetividades constituidoras desse *cosmos*.

Essa pesquisa de campo não pode ser considerada uma etnografia. Não apenas por não ter conseguido produzir uma pesquisa acerca do meu tema proposto, mas também por que o capítulo me parece incompleto e desajeitado (há, contudo, certo sentimento de tranquilidade, pois completo nunca poderia ser...). Pretendi, no entanto, não escrever uma “etnografia da falta ou da ausência”, pois, já que não consegui me aproximar do objeto de estudo primeiramente pensado, pelo menos pude ter conversas

²⁶ Às vezes utilizo “Guarani”, às vezes “*Mbyá*” para tratar do mesmo grupo. Não cabe aqui a discussão acerca da divisão de um grupo maior em parciaisidades, devido a sua extensão e complexidade.

²⁷ *Nhãnderú*: de acordo com a tradução de *Vherá Poty*, seria “nosso Pai”.

com os Guarani, e, de certa forma, ir além do pretendido na proposta sem perceber. Não ter escrito especificamente acerca do uso ritual dos cachimbos e suas implicações sociocosmológicas não me parece problema, pois outros poderão melhor acessar esses momentos etnográficos. A questão é não ter acessado o *uso* do *petynguá*, mas ao mesmo tempo minimamente tê-lo feito. Realizei algumas conversas, fora de suas aldeias, com dois indígenas: uma *Mbyá* da aldeia da Estiva (*tekoá* ²⁸ *Nhuundy*) Talcira Gomes e um autodenominado Tupi, residente na terra indígena do Cantagalo (*tekoá Jatai' ty*), Mário *Karai* ²⁹ Moreira. Durante alguns dias tentei estabelecer certo contato com os dois. À Talcira fui apresentada pela antropóloga Maria Paula Prates e o Mário já me era conhecido há mais tempo. Tento aqui mostrar parcelas de conversas longas, com muitos intervalos de silêncios, porém bastante densas. Penso que não consegui transmitir a densidade dos temas dialogados por nós, no entanto, apresento “dados etnográficos” mesmo que as visitas às aldeias não tenham sido sistemática e numericamente suficientes para a coleta dessas informações (visitei a aldeia da Estiva apenas uma vez, assim como a aldeia de Coxilha da Cruz e a de Guarita, no norte do estado. No Cantagalo estive algumas vezes).

Na minha perspectiva (e pude perceber isso nos dois interlocutores), a aldeia é o lugar por excelência em que se vive e se (re)constrói o *ñandé rekó* – o modo de ser Guarani, o “nosso jeito” – no entanto não é o único. Índio na cidade não deixa de ser índio. A partir disso, apresento trechos das conversas, tentando uma análise acerca do uso do cachimbo, o *petynguá*, entre esses “mundos guaranis”.

I – “Tudo começa com o *petynguá*”

Em anterior conversa com *Vherá Poty* Benites da Silva (do Cantagalo), disse-me que fuma o *petynguá* de manhã e à tarde, para dormir bem. Acrescentou dizendo que não fuma por fumar, mas “fumo quando minha consciência diz”. De acordo com *Vherá*, “tudo começa com o *petynguá*. É ele que abre. Ele é o centro, a coisa mais importante. As cerimônias na *opy* começam com ele”. Fiz algumas perguntas em relação a essas afirmações, no entanto, *Vherá* disse que não estava preparado para falar sobre esse assunto naquele dia. Respeitei-o e não insisti.

²⁸ Lugar da construção e exercício do modo de ser Guarani; Aldeia.

²⁹ Nome pessoal, difere da posição de xamã (*karai*).

Talcira me contou que quando tinha cerca de cinco anos, ficava assustada em ver o que sua mãe fazia: partos. Disse que logo após aprender do que se tratava, começou a gostar. Tem sete filhos, dos quais quatro teve sozinha. Ela é parteira na Estiva e hoje está com 46 anos, tem cinco netos (duas gêmeas) e é viúva há quatro anos. Apresento a seguir algumas linhas e reflexões sobre nossa conversa.

Quem mais fuma o *pety* (fumo) no cachimbo (ou seja, a utilização do *petynguá*) segundo Talcira, são as mulheres. Elas são responsáveis pelos maiores cuidados com a casa e as crianças. Talvez o fato de as mulheres utilizarem bastante o *petynguá* esteja indicando uma maneira fundamental de se incorporar as propriedades do objeto para a(s) pessoa(s) e a(s) habitação(ões) *Mbyá*.

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro, quando trata das sociedades ameríndias no geral, “as identificações substanciais [o processo do parentesco] são consequência de relações sociais”, ou seja, os corpos indígenas – e o parentesco, produtor de identidades e alteridades relativas a eles – não estão ‘naturalmente’ dados, pois “os corpos são criados pelas relações”³⁰. Relações essas tanto estabelecidas no entre-si – no coletivo de parentes, o que implica focalizar os processos de troca de substâncias, restrições sexuais e prescrições alimentares, por exemplo – quanto no entre-outros – no movimento e fluidez que há em transitar pelos domínios do *cosmos*. Pode-se pensar, portanto, que a partir da constituição de uma pessoa (e todo o processo de parentesco inserido nesse contexto, o estar no entre-si, no entre-outros e nos interstícios fluidos deles) *Mbyá* o uso do *petynguá* é fundamental na produção desses corpos, pois a prática do fumar é tida como uma ação de renovação e de criação – afinal, foi a partir da fumaça que *Nhãnderú* criou o *cosmos* – e deve ser realizada continuamente para a construção dos corpos *Mbyá* – já que, de acordo com o mesmo autor, as categorias de identidade são expressas por meio de *idiomas corporais* (nesse caso, a prática de fumar, mas poderia exemplificar um léxico de tal idioma através das práticas alimentares ou do uso de “adornos” e “decorações” específicas).

Ao tratar desses idiomas corporais, reflito a partir do *perspectivismo ameríndio*, que de acordo com Viveiros de Castro, e já explicitado anteriormente, seria uma concepção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de *sujeitos* ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo *pontos de vista* distintos³¹.

³⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002, p. 447.

³¹ Idem. 2002, p.347.

A forma visível de cada espécie é uma “roupa” que oculta uma *forma interna humana* – esta é uma essência espiritual antropomorfa comum a todos os seres, embora oculta sob aparências corporais variáveis segundo a espécie. Para o autor, os animais, os espíritos, os não-humanos possuem intencionalidade consciente e agência porque possuem a capacidade da ‘perspectividade’, ou seja, podem *ocupar a posição de sujeito*. O sujeito é aquele capaz de ocupar um *ponto de vista*, mas todo ser que ocupa a posição de sujeito apreende-se *como humano*. A diferença está no envoltório da espécie, naquilo que a diferencia das demais, pois o corpo é a origem das perspectivas.

O xamã tem a capacidade de cruzar as barreiras corporais e de *ver* os seres não-humanos *como estes se vêem* – podendo assim manter com eles um diálogo. A partir disso, pensemos no uso do *petyngúá* pelos xamãs *Mbyá*. Em relação ao uso ritual, geralmente o xamã (*karai* ou *kunhã karai*) ganha o *petyngúá* a ser utilizado nessa circunstância. Esse apenas pode ser confeccionado por um artesão adulto (muitos jovens realizam artesanato *Mbyá*). Segundo a informação de Mário, esse artesão pode ser jovem, pois “isso não quer dizer”. Não haveria, portanto, grande diferença quando se trata da idade de quem confecciona o cachimbo.

Os *karai* e *kunhã karai* podem ter mais de um *petyngúá* e escolhem qual usar de acordo com sua vontade e suponho que, também, de acordo com a ocasião, pois não fumam apenas em momentos de cerimônia, de cura ou em rituais. Assim como para os outros *Mbyá*, o cachimbo usado pelos *karai* e *kunhã karai* em momentos fora da *opy*³² faz parte da existência e perpetuação da pessoa e das práticas que devem ter para se tornar “mais pessoa” (*Mbyá*).

Retomando as informações de Talcira, o cachimbo deve ser esculpido na madeira de cedro, preferencialmente. Na parte feita em madeira, introduz-se uma taquara longa e fina, usada como piteira. Essa deve ser limpa de vez em quando, pois acumula os resíduos do fumo, formando uma espécie de resina. Usam a resina para matar berne, “bichedo”. De acordo com Mário, a resina também serve para curar alguns ferimentos externos no corpo da pessoa.

Talcira prefere fumar à noite, antes de deitar, “para agradecer a Deus pelas coisas do dia” (se refere a *Nhãnderú*). Disse que “até mesmo os brancos estão se comunicando com Deus quando fumam, só que eles não sabem disso” – falou, rindo.

³² Palavra traduzida pelo professor *Vherá Poty* Benites como “casa cerimonial”. É nesse espaço que ocorrem os rituais e outras práticas fundamentais na constituição do mundo *Mbyá*.

Algumas vezes, os nomes dos artesãos são marcados na peça que confeccionam – *Pará, Ivá, Karáí, Vherá, Kuaray* – o que mostra uma nítida relação do nome-pessoa com o domínio do sagrado, que pode ser percebido, sentido, acessado através da fumaça produzida pelo fumo contido no cachimbo.

O *petyngúá* tem um lugar específico onde deve ser guardado dentro de casa, já que faz parte da pessoa. Não pode ser, então, mantido em qualquer canto. A preocupação em cuidá-lo e mantê-lo próximo a quem o usa é notável também nas práticas funerárias dos Guarani, pois quando a pessoa que possui um cachimbo morre, ele é enterrado junto com o corpo. O *petyngúá* é eficaz, portanto, inclusive nos procedimentos referentes à morte. De acordo com Maria Paula Prates, ao descrever o ritual funerário de um menino *Mbyá* de quase dois anos, argumenta que a continuidade entre pessoas e suas coisas, a troca de substâncias e essências entre elas, faz com que “esses objetos tornem-se uma extensão de si. Se o morto, no caso, fosse uma mulher ou um homem adulto, seu *petyngúá* seria enterrado junto”, pois objetos são constituintes desse “corpo-pessoa indígena, fazendo parte de sua vida, de suas experiências” (2009, pp. 35-36). Descreve: o corpo do menino, *Karáí Tataendy*, estava em um caixão branco no fundo da *opy* (casa de cerimônia). A *kunhã karáí Keretchu* fumava seu *petyngúá* e canta sem parar, enquanto muitos jovens esfumaçavam o corpo da criança. Ocorreram muitos toques ao corpo do menino morto, massagens e apertões nas mãos e nos pés. A fumaça era intensa, continua Prates, chegando a ter mais de cinco pessoas, em certo momento a postos com o *petyngúá*. As pernas e os braços de *Karáí Tataendy* eram removidos para que a fumaça pudesse alcançar todos os cantos do caixão. A cabeça era acariciada enquanto esfumaçada pelo *petyngúá* (pp. 31-32).

Nesse sentido, podemos pensar o *petyngúá* enquanto uma extensão da pessoa *Mbyá*. E já que, segundo Joanna Overing analisando os Piaroa, no cotidiano se faz o ser indígena, o uso diário do *petyngúá* por diversas pessoas – não todas, pois deve se levar em consideração aquelas que se encontram em momentos de liminaridade, em exercício de restrições e prescrições sociais e ainda, a ausência de plantações de fumo em algumas aldeias (o que os obriga a comprar o fumo, produto relativamente caro se visto a partir da quantidade do uso e das condições financeiras da maioria dos *Mbyá*) – da aldeia faz parte da construção da pessoa *Mbyá*.

Talcira disse conhecer um artesão *Mbyá* que confecciona cachimbos de barro, o *petyngúá ñae’u*. Comentou que essa “matéria-prima” – ou seja, tipos de agências com que se quer estabelecer relações – não mais é usada entre os Guarani habitantes do

estado do Rio Grande do Sul, apenas entre os da Argentina (até onde se sabe por agora: em conversa posterior que tive com Mário *Karai*, disse-me que já havia fumado em um *petyngúá* “bem grande de barro”. Me garantiu que eles são usados ainda hoje pelos Guarani daqui, e que “fumar em um de madeira não é a mesma coisa que o outro”, ou seja, o cachimbo confeccionado em barro causaria “efeitos diferentes” dos que aqueles produzidos pelos *petyngúá* de madeira.

Além disso, o *petyngúá* é importante no momento do contato com o *jurúá* ³³, período em que o uso do cachimbo fica exposto e é intenso por parte de alguns *Mbyá*. Penso que isso se deve às agências do (envolvidas no) artefato, pois ao se deparar com “estranhos” (por mais que se discuta sobre a intervenção dos não-índios no mundo indígena e as negociações – políticas, cosmológicas, econômicas – que daí são feitas, sempre seremos estranhos, mesmo que muito próximos) precisa-se ver, *como eles estão* – qual ponto de vista estão ocupando – , *quem eles são* – que tipo de humanidade eles têm –, *quem os acompanha* (algo somente acessível a um xamã, aquele ser transespecífico, que pode ver além do envoltório, que enxerga o invisível, aquelas coisas que Mário me disse sempre irem junto com a gente).

II – O *petyngúá* faz ver o invisível...

A conversa com Mário foi mais extensa que aquela que tive com Talcira. Isso se deve, provavelmente, ao fato de meu contato com ele não ser tão recente quanto com Talcira. Tomando um mate, pudemos iniciar uma troca sobre assuntos relativos aos Guarani. Mostrei a ele fotografias de quando visitei o Petim (um acampamento em beira da estrada, em direção à cidade de Guaíba), em 2007. Nessa ocasião, Mário esteve presente e se viu em algumas fotos, fez comentários sobre aquele dia, dizendo quem conhecia, com quem tinha mais proximidade. Dona Laurinda, a *kunhã karai* da aldeia de Itapuã (tekoá *Pindó Miri*), também participara desse evento, em que estudantes da Ufrgs puderem estar mais perto de uma realidade dos *Mbyá*. Ela fumava em seu *petyngúá*, e eu tinha umas fotografias que mostravam essa prática. Foi daí que iniciamos o assunto dos cachimbos. Mostrei a ele também, um artigo que contém imagens de *petyngúá* confeccionados de barro e de madeira (Garlet e Soares, 1998).

³³ Não índio, branco (“aquele que fala demais”).



Kunhã karai Laurinda, no Petim (RS), 2007. Foto de Luis Gustavo Mahler.

Apenas algumas pessoas podem cozinhar o *petyngúá* feito de barro, me disse. Não entrou em mais detalhes acerca desse tipo de confecção talvez por ter me dito anteriormente que pouco importa de qual material ³⁴, ou de qual tamanho é o *petyngúá*, mas sim *o que ele faz*, sua capacidade agentiva, e *quem o faz* (o nome-pessoa de quem se trata). O cachimbo feito pelo artesão “*Vherá*”, por exemplo, não deve ser usado por uma pessoa de outro nome. Suponho que isso tenha relação, novamente, ao fato de o *petyngúá* ser uma extensão da pessoa, fazer parte dela. E, como para as sociedades ameríndias no geral, as pessoas não são constituídas por individualidades, poder-se-ia dizer que, para um *Mbyá* usar o *petyngúá* produzido pelo artesão *Vherá* (se o usuário também tiver esse nome) é confirmar seu nome-pessoa no mundo e corroborar com seu *status* ontológico de pessoa *Mbyá*.

O fumo pode ser de corda, fumo preto, de ervas misturadas, erva-mate, depende do gosto. Ele gosta do fumo amarelo. A escolha do fumo, além de demonstrar preferências pessoais pode estar relacionada à apreensão de tais capacidades que se quer consubstanciar. Mário guarda seu *petyngúá* acima do lugar onde dorme, fazendo um gesto como que em um local acima da cama. Para os Guarani o sonho é algo revelador, incita as suas ações e indica algumas decisões a serem tomadas. Pode ser que as agências envolvidas no *petyngúá* (a madeira, a erva contida nele, o nome de quem o

³⁴ Escrevi anteriormente o que Mário *Karai* havia me dito depois dessa primeira interlocução acerca do material que se confecciona o *petyngúá*. Disse-me primeiro que não importava o material, mas numa outra tentativa afirmou que os efeitos causados pelo fumar no *petyngúá* de madeira são diferentes do uso que se faz no cachimbo de barro (p. 39).

confeccionou) influenciem no sonho que se terá, por isso é importante mantê-las por perto em momentos como esse.

Contou-me que entre uns *Mbyá* de São Paulo, participara de uma cerimônia (não disse do que se tratava) na *opy*. Ali uma criança lhe ofereceu o *petyngué*, Mário conta que deu quatro pitadas e logo parou, pois sentiu “umas coisas...”. Encerrou a narrativa por aqui.

Numa outra rápida conversa, agora com dois interlocutores indígenas (ainda o Mário e mais o *Kaingang* João M. Fortes), recebi novas informações relacionadas ao uso do cachimbo. João contou-nos que já entrara em uma *opy*, entre uns Guarani (não especificou de onde eram). Dentro da *opy*, segundo ele, tinha mulheres e crianças além de velhos e homens. Todos fumavam *petyngué*, e “era uma fumaceira que tomava conta de todo o lugar. Tinha violão, chocalhos (*mbaraká mirî*), eles tocavam música, dançavam, tudo muito concentrados. Chegava um momento em que uns deles ficavam meio estranhos e pulavam bem alto!”. João não soube dizer de qual cerimônia se tratava.

Mário afirmou ter vários *petyngué*, “eu tinha mais, mas os guri levaram”, disse. Perguntei a ele o porquê de levarem e, complementando, falou “pra vender”. Talvez esses jovens saibam da importância que alguns *juruá* devem dar a artefatos desse tipo.

Quando falávamos sobre algumas restrições e prescrições entre os Guarani, disse-me que uma mulher menstruada não pode cozinhar nem comer coisas doces. E o *petyngué*, perguntei, ela pode fumar? A resposta foi “não”. Suponho que essa prescrição esteja relacionada ao perigo do *-jepotá*, o encantamento sexual descrito por Schaden em *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (1954) e que Prates desenvolve em parte de sua dissertação (2009).

De acordo com a autora, *djepotá*³⁵ seria o resultado de uma metamorfose, “seria o ser no qual se transforma qualquer um dos seres socicosmológicos com o poder de ação, de perspectiva” (Prates, 2009: 55). Dentre as narrativas por ela ouvidas, nas situações em que sentimentos de saudade e tristeza se manifestavam, estes eram determinantes para fazer ou não com que a metamorfose se efetivasse. Não sendo corriqueiras as narrativas *Mbyá* sobre *djepotá*, Prates afirma que “demandam um certo tempo de convívio e também uma certa disposição do interlocutor, já que acionam perigos e fragilidades inerentes a existência humama” (p. 56). Restrinjo-me, pois, a

³⁵ Grafia presente no texto da autora.

trazer apenas superficialmente esses escritos sobre *djepotá*, sem arriscar tecer uma análise sobre sua relação com o possível fato de uma mulher menstruada não poder fumar o *petynguá*, por não ter agora maiores condições de desenvolvê-lo. Assunto também complexo para ser tratado por mim, que além de estar olhando para outra prática, não possuo tal tempo de convívio entre os *Mbyá*.

Para encerrar o capítulo (e, lógico, não o assunto) trago um trecho escrito por C. Fausto. Em *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia* e sua análise acerca da micro-história dos *Parakanã*, dentre muitas reflexões, o autor descreve a narrativa de *Iatora*. A história é extensa e trata de temas – específicos dos *Parakanã* e também temas gerais, relativos ao pensamento ameríndio – que não serão abordados aqui. Interessa a esse trabalho parte desse relato, que é quando *Iatora* conta seu sonho, em que uma arara o incita a fumar. “Trouxe um cigarro preto; Vamos, trague-o. Se não o tragar, nada verá.”, disse a arara a *Iatora*. Não reproduzo aqui toda a narrativa, mas insiro uma análise de Fausto, segundo a qual a “intoxicação por tabaco é o veículo da visão, de sua sensibilização. Ela nos torna leves e predispostos a sonhar. A arara faz *Iatora* tragar a fumaça e ele começa a ver à distância”³⁶.

Parece ser um pouco esse um dos sentidos do uso do fumo entre os *Mbyá* para a produção da fumaça no *petynguá*, pois a fumaça produzida pelo tabaco contido no cachimbo faz ver o invisível. Além de ser necessária em momentos do dia e da noite, em realizações de rituais e cerimônias dentro e fora da *opy*, a fumaça que exala do *petynguá* tem uma potencialidade fulcral, e ao mesmo tempo demasiado perigosa. Pois – de acordo com as noções do *perspectivismo* – da mesma maneira que faz com que os seres invisíveis apareçam e os *Mbyá* possam vê-los, a fumaça do *petynguá* permite a possibilidade de contato direto com os domínios do *cosmos*, a possibilidade de “mudar de roupa”, de posição, de tornar-se *outro*.

³⁶ FAUSTO, Carlos. 2001, pp. 278-79.

Escritos dispersos

Não se pode falar em conclusões aqui. Tentei realizar de maneira séria um estudo sobre o tabaco e os cachimbos a fim de trazer mais uma análise que trata de algo que mistura a história, a arqueologia e a etnologia. Não classificando esse trabalho exclusivamente em uma delas, percebo que de certa forma pude construí-lo sem desmerecer nenhuma dessas disciplinas, contemplando as três, mesmo que minimamente.

De algumas das intenções iniciais do projeto apresentado para o trabalho de conclusão, a pesquisa se distanciou muito e acabou por entrelaçar outras perspectivas não menos interessantes. De outras intenções do projeto, no entanto, gostaria de melhor ter desenvolvido uma escrita, algo que não ocorreu aqui. A parte arqueológica, por exemplo, que deixou a desejar.

Se houver oportunidade, para trabalhos futuros, uma possibilidade seria desenvolver as análises dos cachimbos pertencentes aos acervos do MARSUL e do Museu Julio de Castilhos, de preferência com um acompanhante *Mbyá*. Nesse sentido, seria interessante também realizar uma busca bibliográfica por relatórios de escavação de sítios nos estados do RS, PR, SC (locais onde existem vários sítios Guarani escavados e datados) a fim de identificar, dentre outras preocupações, a que marco temporal se referem os materiais encontrados e, assim, poder relacionar os conjuntos artefatuais escavados com os cachimbos das coleções do MJC e do MARSUL. A partir disso pode-se (re)fazer um mapa de distribuição geográfica dos cachimbos através do cruzamento de dados, já que esses artefatos foram saqueados de seus contextos originais pelos colonos europeus que ocuparam estas áreas indígenas tradicionais no século XIX e colocados em gabinetes de colecionistas. A intenção seria, dessa forma, recontextualizá-los no tempo e no espaço, devolvendo a eles sua historicidade, recolocando-os no contexto do qual foram “violentamente” retirados.

Em relação aos textos dos primeiros séculos da Conquista, as fontes históricas escritas utilizadas aqui, as trouxe não como uma maneira de provar que se era feito uso do fumo e dos cachimbos – como se a fonte atestasse o material arqueológico quando cotejado com ele – mas como uma maneira de trazer possibilidades de interpretar o registro arqueológico através do comportamento humano. Quis também trazer para a análise o exercício etnográfico, pois não pude encontrar mais eficaz meio de

compreender os usos e os sentidos que à prática de fumar são dados pelos ameríndios de maneira geral, mesmo sendo tão detalhados e instigantes os relatos históricos.

Sobre a prática etnográfica, foi aquela que mais me mostrou desafios. Confesso, entretanto, ter sido ela a mais prazerosa das etapas da pesquisa, mas nem por isso fácil. Pelo contrário, me pareceu demasiado complicado estabelecer diálogos com alguns *Mbyá*, principalmente os mais velhos, sobre alguma temática relativa ao *petyngué*. Até mesmo com *Vherá Poty*, pessoa que conheço desde 2007, e meu professor de idioma, uma liderança jovem e agora cacique da aldeia do Cantagalo (*tekoá Jatai' ty*), demorei a chegar nesse assunto.

Geralmente os *Mbyá* não se sentem muito à vontade para falar disso, especialmente com pessoas “menos conhecidas”, aquelas que “aparecem na aldeia de vez em quando e não se sabe para quê”. Em uma visita que fiz ao Cantagalo, certa vez, um homem ficara desconfiado por me ouvir interessada em conhecer um pouco sobre o *petyngué*, e disse, tenso, “ah...ela quer saber o segredo sagrado!?”. Fiquei sem jeito e tive que conter minhas dúvidas (e quaisquer outras palavras...).

Ao trocar idéias com um antropólogo, comentou-me que talvez um dos motivos pelos quais eu não tenha conseguido estabelecer muito diálogo com os Guarani sobre o tema do fumo e dos cachimbos fosse justamente esse: diretamente ter perguntado sobre o assunto. Estudante ainda inexperiente em práticas etnográficas, inicialmente tentei tratar do assunto começando “pelas beiradas”, conversando sobre outras coisas, buscando estabelecer uma relação. No entanto, depois de escutar um conselho de *Vherá Poty*, que me disse “tu tem que fazer melhor tuas perguntas, pergunta direto daquilo que tu quer saber”, procurei seguir tal orientação. Enfim, caso possa, modos de lidar com as pessoas e de realizar o estudo etnográfico ainda por mim serão melhor exercitados. Por enquanto, fiquemos com esses breves escritos e algumas reflexões que pude construir sobre o uso do tabaco entre povos ameríndios a partir das leituras das fontes históricas e dos estudos de etnologia indígena, assim como através da visualização e manuseio dos cachimbos arqueológicos e, principalmente, do exercício etnográfico.

Fontes

- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. *Naufraágios e Comentários*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- CARDIM, Fernão. [1623?] *Tratados da terra e gente do Brasil*. Ana Maria de Azevedo [ed lit]. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- LERY, Jean de. [1578] *Historia de uma Viagem feita á Terra do Brasil*. Rio de Janeiro, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1926.
- SOUSA, Gabriel Soares de. [1587] *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Versão em pdf.
- THEVET, André. [1556?] *Singularidades da França Antártica*. Brasileira - Biblioteca Pedagógica Brasileira, Companhia Editora Nacional. Série 5ª, vol. 219, 1944.

Referências Bibliográficas

- ASSIS, Valéria Soares de. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. UFRGS/PPGAS, tese de doutorado, 2006.
- ASSIS, Valéria S. de & GARLET, Ivori. “*Subsídios Históricos e Etnográficos para uma Etnoarqueologia Mbyá-Guarani*”. IN: Revista de História Regional 7(1):207-213, 2002 (<http://www.rhr.uepg.br/v7n1/8-NP%20Valeria-Ivori.pdf>).
- BECKER, Itala et. SCHMITZ, Pedro Inácio. “*Cachimbo do Rio Grande do Sul*”. IN: Anais do Terceiro Simpósio de Arqueologia do Rio da Prata, Instituto Anchieta de Pesquisas, 1969.
- COOPER, John M. “*Estimulantes e narcóticos*”. IN: Suma etnológica brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Darcy Ribeiro (editor) et alii. Volume 1. Etnobiologia. Berta G. Ribeiro (coordenação). 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 101-118.
- DAVID, Nicholas & KRAMER, Carol. “*Teorizando o etnoarqueologia e a analogia*”. IN: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 13-60, dezembro de 2002.
- DESCOLA, Philippe, *As lanças do Crepúsculo: Relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- GARLET, Ivori José & SOARES, André Luis Ramos. “*Cachimbo Mbyá-Guarani: Aportes Etnográficos para uma Arqueologia Guarani*” IN: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org.). *Arqueologia Histórica e Cultura Material*. Campinas: UNICAMP, 1998.
- GOBBI, Flávio S. *Entre parentes, lugares e outros: traços na sociocsmologia Guarani no sul*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.
- LANE, Frederico. *Cachimbo dos Índios Karajá*. IN: *Revista do Museu Paulista*, v. 4, Nova Série, pp. 381- 388, 1950.
- LÉVI-STRAUSS, Claude [1985] *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- LOMBARDO, Ferdinando. *O cachimbo: ontem, hoje e amanhã*. Brasília: Thesaurus, 2006.

MELIÁ, Bartolomeu, ALMEIDA SAUL, Marcos, MURARO, Valmir. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Angelo, Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MELLO, Flávia Cristina. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MINDLIN, Betty. *Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo; Editora Terceiro Nome, 2001.

MONTEIRO, John M. *Tupi, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de apresentada para o Concurso de Livre Docência, IFCH – Unicamp, Departamento de Antropologia, 2001.

MONTICELLI, Gislene. *Vasilhas de cerâmica Guarani: um resgate da memória entre os Mbyá*. Dissertação de mestrado, Porto Alegre, PUC/RS, 1995.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1640] *Vocabulario de la lengua Guaraní*. Transcrição e transliteração por Antonio Caballos. Introdução por Bartomeu Meliá. Asunción: CEPAG, 2002.

NIMUENDAJU UNKEL, Curt. [1914] *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PRATES, Maria Paula. *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

POLITIS, Gustavo G. “*Acerca de la etnoarqueología en América del Sur*”. IN: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 61-91, dezembro de 2002.

ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika M. “*El uso de la analogía en la etnoarqueología brasileña*.” IN: PERETTI, Roberto D. y POLITIS, Gustavo G. Editores. *Teoría Arqueológica en América del Sur*. Série Teórica – n° 3, INCUAPA, UNICEN, 2004, pp. 167-183.

SAHLINS, Marshall. [1990] *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SCHADEN, Egon. 1954. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: USP, Boletim n° 18, Antropologia n° 4.

SERRANO, Antonio. *Arqueologia brasileira - Subsídios para a arqueologia do Brasil meridional* – Separata da Revista do Arquivo Municipal, n°. 36, São Paulo, 1937.

SILVA, Fabíola Andréa. *As Tecnologias e seus Significados: Um Estudo da Cerâmica dos Asuriní do Xingu e da Cestaria dos Kayapó-Xikrin Sob Uma Perspectiva Etnoarqueológica*. Universidade de São Paulo, tese de doutorado em Antropologia Social. 2000. Versão em pdf.

SILVA, Luiz Fernando Villares e. (Org.). *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

SILVA, Sergio Baptista da. No prelo. *Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani*. Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) UFRGS. Versão preliminar

SOUZA, Ricardo Luiz de. “*O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos e na sociedade brasileira: uma análise comparativa*”. *Sæculum – Revista de História* [11]; João Pessoa, ago./dez. 2004, pp. 85-102.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIETTA, Katya. *Mbya: guarani de verdade*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

VON IHERING, H.

1895. *Revista do Museu Paulista*. Vol. I. São Paulo.

1904. *Archeologia comparativa do Brazil*. IN: *Revista do Museu Paulista*. Vol. IV. São Paulo, pp. 519-583.

VON KOSERITZ, Carl. *Subsidios Ethnographicos*. IN: *Revista do Museu e Archivo Publico do Rio Grande do Sul*, nº 20, junho, 1928, p. 19-48.