



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



O MILHO, A NOSSAMÉRICA E A GUERRA DOS MUNDOS: POR
UMA MITOLOGIA E UMA ETNOGRAFIA PÓS-SOCIAL NO BRASIL E
NO MÉXICO

FILIPPE DA SILVA GUIMARÃES

PELOTAS

2015

FILIPPE DA SILVA GUIMARÃES

O MILHO, A NOSSAMÉRICA E A GUERRA DOS MUNDOS: POR
UMA MITOLOGIA E UMA ETNOGRAFIA PÓS-SOCIAL NO BRASIL E
NO MÉXICO

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal de
Pelotas como requisito parcial à obtenção
do título de Mestre em Antropologia.

Filippe da Silva Guimarães
Orientador: Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves Da Rosa

PELOTAS
2015

El sentido no es nunca ni principio ni origen, sino producto. No hay que descubrirlo, ni restaurarlo, ni reemplazarlo, sino que hay que producirlo mediante una nueva maquinaria.

Gillez Deleuze sobre Reterritorializações

De maíz de colores hicieron la masa, y por eso somos diferentes: hay negritos, medios prietos como nosotros; amarillos a lo chino de por Tapachula; mecos como los gringos. El viejito de Chamula amasó su muñeco de pozol, de tamal lo hizo el costeño, de totopo lo formó el juchi y de tortilla el guatemalteco. En la cara les pusieron dos frijolitos de ojos, pero también diferentes: bayos, negros, colorados, según se ve en las gentes. Por boca les colocaron semillitas de colorín.

Narrativa difundida entre México e Guatemala.

BANCA EXAMINADORA:

Profª. Drª Celeste Ciccarone – PPGCS/PPGG-UFES

Profª. Drª Loredana Marise Ricardo Ribeiro - PPGAnt-UFPEL

Prof. Drº. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (Orientador)

G963m Guimarães, Filipe Da Silva

O milho, a nossamérica e a guerra dos mundos : por uma mitologia e uma etnografia pós-social no brasil e no méxico / Filipe Da Silva Guimarães ; Rogério Reus Gonçalves da Rosa, orientador. — Pelotas, 2015.

148 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Mitologia. 2. Etnografia pós-social. 3. Ontologias comparadas. 4. Cosmopolíticas ameríndias. 5. Estudos decoloniais. I. Rosa, Rogério Reus Gonçalves da, orient. II. Título.

CDD : 305.8

Dedico este trabalho à todos os grupos e povos que lutam contra o despojo de seus territórios em Nossamérica. Sem a determinação e a luta de cada sujeita e sujeito este trabalho não teria sentido algum.

AGRADECIMENTOS

Mesmo que produto solitário da produção monográfica nas e das pós-graduações, quero destacar aqui a importância de cada uma e cada um na suas contribuições para a realização desta dissertação. Mais do que nunca, acredito que a construção de saberes e conhecimentos é coletiva, de afinidade e de relações.

Agradeço aos meus avós, Geraldo Inácio da Silva e Adna Cunha Silva pelos exemplos de vida, determinação e de humildade. À minha mãe, Maria do Carmo da Silva Guimarães, minha auspiciadora incondicional de sonhos. Aos meus primos Alexandre Guimarães Ribeiro e Kazuya Diogo Sales Melo Guimarães agradeço pelo amor, apoio e compreensão de irmãos.

Agradeço à todas as sujeitas e sujeitos Mbya-Guarani que em muitos locais e distintos países me receberam em seus *Tekoás* e me abriram suas vidas. À Dona Sara, senhora Mixteca de Santa Maria Zacatepec, no estado de Oaxaca, México por me abrir as portas desta comunidade (e no papel dela à todas as sujeitas e sujeitos, interlocutores de campo, que conheci andando por Nossamérica).

Ao meu professor e orientador, Rogério Reus Gonçalves da Rosa pelo apoio e confiança, por me permitir voar e flamar por nosso continente, fazendo campo e escrevendo. Pela paciência nas orientações por telefone, pela serenidade e carinho nos momentos em que cheguei transbordando informação e sem saber como conter meus afetos e perceptos.

Ao PPGAnt-UFPEL pela oportunidade de formação. À secretária Thaíse Thurow Schane pela diligência, bom humor e prontidão em realizar seu trabalho. Aos professores do programa pelos ensinamentos preciosos em sala de aula.

À professora Dr^a. Cláudia Turra Magni pela atenção, dedicação e sensibilidade.

À professora Dr^a Loredana Marise Ricardo Ribeiro, pela motivação, ajuda e inspiração, seja na banca, na sala de aula, num café, ou na coordenação do programa que pertencemos.

À professora Dr^a Celeste Ciccarone pela amizade, pela referência de profissional e de sujeita e por aceitar compor a banca examinadora na defesa deste trabalho.

À professora Dr^a Miriam Pillar Grossi, por me receber em sua disciplina no PPAGAS-UFSC e por me ensinar a aprender sobre um universo incrível que existe dentro das antropologias e de suas linhagens. Aos demais professores que ministraram aulas junto à disciplina em que participei como aluno especial em dita universidade.

À Capes-CNPq pelo programa de bolsas e por manter programas como o PROCAD, do qual participei indiretamente na UFSC e que muito contribuiu na minha formação.

Aos companheiros de disciplina e do grupo de estudos NEPI da UFSC pela reciprocidade e abertura. Em especial à Kamila Schneider, Vinícius Kauê, Tatiana Barros, Diógenes Cariaga e à Fátima Sazuki pela amizade além dos muros da universidade.

Aos inúmeros amigos e colegas que compartilharam este processo comigo. Aos colegas do PPGAnt-UFPEL, em especial à Maurício Schneider e Patrícia Postali Cruz por toda a parceria possível dentro do mestrado e pela amizade que quero levar para toda a vida. À Ricardo Brandolt por compartilhar os momentos de dificuldade no inverno de Pelotas. À Cecília Ferrão e Cássio Mallmann por compartilharem os momentos de dificuldade no verão de Pelotas. À Rafaela Dornelas, que mesmo distante, nunca esteve longe, pelo amor e amizade. Aos

amigos que sempre estiveram prontos para me lerem, me escutarem e contribuirém Lucas Cabral dos Santos Sá e Stefano Herkenhoff. À Ernenek Mejia por me inspirar com seu trabalho e me ajudar com dados e discussões sempre que precisei. À Natalia Rabelino e à Soledad Noya por me receberem com todo o amor em suas vidas e nos meses que vivi em Imbituba. À família do Sr. Badejo que me recebeu em suas vidas no Campeche nos meses que vivi em Florianópolis. À Cláudia Zendejas, por me receber como um irmão e me ajudar na adaptação dos meses que vivi em Cidade do México. À Sylvianne Melendez Lamentais, que me acolheu como um filho em seu hostel em Zipolite, Oaxaca, e nos meses cruciais de escrita e de trabalho de campo. À José Antônio Castello por ser o melhor amigo que alguém pode esperar. À Victor Mejia, porque amizade não ocupa espaço, não tem prazos de carência e nem distância e por me dar todo o apoio nos últimos meses deste trabalho e na minha estadia nos EUA.

Aos demais amigos e amantes desta vida, a família do coração, sem os quais tudo perderia seu brilho e seu encanto.

À luta e aos sonhos de todxs que seguem acreditando num mundo e numa América que amanheça à todxs.

GUIMARAES, Filipe da Silva. **O Milho, A Nossamérica E A Guerra Dos Mundos**: por uma mitologia e uma etnografia pós-social no Brasil e no México. 2015 148f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

RESUMO:

A partir da mitologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, este trabalho relaciona em uma etnografia pós-social o papel das experiencialidades ameríndias diante da situação colonial e em suas pluralidades em Nossamérica. Busca-se enfatizar o caráter cosmopolítico das experiências ameríndias diante da situação colonial. O interesse específico está nas narratividades que veiculam estratégias ontológicas e políticas de distintos grupos e povos ameríndios e que deflagram as dicotomias modernas do tipo natureza e cultura. Ao enfatizar experiências que anunciam um pensamento outro, nos interessa pensarmos, em termos de ontologias comparadas, como se constituem os pressupostos cosmológicos de uma política de alteridades como proposto através de Martin Holbraad nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro. Assim, pensar redes de explicações sociotécnicas, como fez Bruno Latour e a partir do milho será a estratégia metodológica para questionarmos projetos relativistas ao mesmo tempo que buscamos desconstruir uma ideia romântica do mito enquanto tradição do passado. O objetivo específico será seguir etnograficamente os caminhos de híbridos do tipo natureza-cultura como anunciado por Marisol De La Cadena. Os novos coleitos, de acordo com Bruno Latour e gerados em uma análise mitológica de distintas narratividades que contenham o milho nos colocará em relação a novos temas, como o xamanismo e os devires de povos e grupos ameríndios anunciados em narrativas que mesclam história, mitologia, literatura e folclore.

PALAVRAS-CHAVE: Mitologia, Etnografia Pós-Social, Ontologias Comparadas, Cosmopolíticas Ameríndias, Estudos Decoloniais

GUIMARAES, Filippe da Silva. **El Maíz, La Nuestramérica y la Guerra de los Mundos**: por una mitología y etnografía pos-social en Brasil y en México. 2015 148h. Tesis (Maestría en Antropología) – Programa de Posgrado en Antropología. Universidad Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

RESUMEN:

A partir de la mitología estructural de Claude Lévi-Strauss, este trabajo relaciona en una etnografía pos-social el rol de las experiencias ameríndias en la situación colonial y en sus diferentes facetas en Nuestramérica. Se busca enfatizar el carácter cosmopolítico de dichas experiencias. El interés específico está en narratividades que vinculen estrategias ontológicas de distintos grupos y pueblos ameríndios, y que deflagran las dicotomías modernas, del tipo naturaleza y cultura. A medida que buscamos experiencias que dan cuenta de uno u otro pensamiento, nos interesa pensar, en términos de ontologías comparadas, cómo se constituyen los presupuestos cosmológicos de una política de alteridades como propuesto a través de Martin Holbraad y de los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro. Así, pensar redes de explicaciones socio-técnicas a partir del maíz, como hizo Bruno Latour será la estrategia metodológica para cuestionarnos proyectos relativistas, al mismo tiempo que buscamos desarmar la idea romántica del mito como tradición del pasado. El objetivo específico es seguir etnográficamente a los caminos de híbridos del tipo naturaleza-cultura como dicho por Marisol de La Cadena. Los nuevos coletivos, de acuerdo con Bruno Latour, generados en un análisis mitológico de narratividades que contengan al maíz, nos llevará a nuevos temas como chamanismo y los deveires de pueblos y gripos ameríndios anunciados en narrativas que mezcla historia, mitología, literatura y folclore.

PALAVRAS-CLAVES: Mitología, Etnografía Pos-social, Ontologías Comparadas, Cosmopolíticas Ameríndias, Estudios Decoloniales

GUIMARAES, Filippe da Silva. **The Corn, Ouramerica and the War of the Worlds:** for a post-social mythology and ethnography at Brazil and at Mexico. 2015 148p. Thesis (Anthropology Master) – Anthropology Graduate Program. Federal University of Pelotas, Pelotas, 2015.

ABSTRACT:

Based on the Claude Lévi-Strauss structural mythology, this work will relate in a post-social ethnography the role of amerindian experiences in front of the colonial situation and in their pluralities at Ouramerica. The emphasis will be on the cosmopolitical character of amerindian experiences in front of the colonial situation. The specific interest is in the narratives that convey ontological and political strategies of different amerindian groups and peoples and that go beyond the modern dichotomies, like nature and culture. As we seek experiences that realize an other thought, we are interested to think in terms of compared ontologies, how the cosmological assumptions build up otherness policies as Martin Holbraad and Eduardo Viveiros de Castro. Think in terms of socio-technical networks explanations and from the corn, like Bruno Latour did, is the methodological strategy to question relativistic projects, at the same time we seek to deconstruction of a romantic idea of myth as a tradition of the past. The specific objective is follow ethnographically the ways of hybrid-types like nature-culture like Marisol De La Cadena says. The new collectives, according Bruno Latour, generated in a mythological analysis of different narratives that contains the corn put us in relation to new issues, such as shamanism and the becomings of amerindian groups and peoples announced in narratives that mix history, mythology, literature and folklore.

KEYWORDS: Mythology, Post-Social Ethnography, Compared Ontologies, Amerindian Cosmopolitics, Decolonial Studies

GUIMARAES, Fillipe da Silva.: Le Maïs, Notreamérique et Les Guerres des Mondes: pour un mithologie et un ethnographie post-social au Brésil et au Mexique. 2015. 148p. Mémoire de master en anthropologie sociale. Universidade Federal de Pelotas, Rio Grando do Sul, Brésil.

RÉSUMÉ:

À travers la mythologie structurale de Claude Lévi-Strauss, cette recherche se propose d'articuler en une ethnographie post-sociale le rôle des experientialités amérindiennes face à la situation coloniale, ainsi que leurs pluralités en Notreamérique. Nous cherchons à mettre en lumière l'aspect cosmopolitique des expériences amérindiennes face à la situation coloniale. Plus précisément, nous nous intéressons aux narrativités véhiculant des stratégies ontologiques et politiques de différents groupes et peuples amérindiens, et qui en outre dépassent les dichotomies modernes, telles que nature/culture. En cherchant ces expériences qui sauraient nous renvoyer à une autre pensée, il nous est intéressant de raisonner, en termes d'ontologies comparées, sur comment se composent les présupposées cosmologiques d'une politique d'altérités. Ainsi, penser ces réseaux d'explications socio-techniques à partir du maïs sera-t-elle une stratégie méthodologique pour questionner des projets relativistes, tout en cherchant à déconstruire une idée romantique de mythe en tant que tradition du passé. L'objectif spécifique est celui de suivre ethnographiquement les chemins tracés par les hybrides classifiés nature-culture Les nouveaux collets produits dans une analyse mythologique de narrativités distinctes contenant le maïs nous placera-t-elles dans un rapport ouvert à de nouveaux sujets, tel que le chamanisme et le devenir des peuples et groupes amérindiens annoncés dans certains récits qui mélangent histoire; mythologie, littérature et folklore.

MOTS-CLÉS: Mythologie, Ethnographie Post-sociale, Ontologies Comparées, Cosmopolitiques Amérindiennes, Études Décoloniales.

LISTA DE IMAGENS:

Foto de Capa: Los Lamentos Del Jaguar. Foto Filippe Guimarães. Oaxaca, México, 2015.

Imagem 02: Carnaval del Maíz, 2015. p. 27.

Imagem 03: Lienzo de Zacatepec. Foto do Arquivo Digital de Havard, 2014. p. 79.

Imagem 04: Detalhe do Lienzo de Zacatepec. Foto Banah, 2011. p. 81.

Imagem 05: Estatuetas Kuna. Foto Carlo Severi, 2000. p. 85.

CONVENÇÕES:

Os títulos das obras que apareçam no corpo corrido do texto serão apresentados entre aspas. Expressões retiradas, *ipsis literis*, de alguma fonte bibliográfica também serão utilizadas entre aspas ao longo do texto. Palavras e nomes ameríndios seguirão a grafia das fontes em que foram obtidos, escritos no singular e com iniciais maiúsculas. Textos apresentados enquanto dados etnográficos textuais serão apresentados nas línguas em que foram colhidos. Textos em línguas estrangeiras utilizados enquanto referenciais teóricos serão apresentados a partir de traduções livres e com referenciais bibliográficos do texto na língua em que foi publicado.

SUMÁRIO

Capítulo Um: Reflexões Por Uma Teoria da Mitologia Situada no Tempo e Espaço.....	24
1.1 Sobre Descontinuidades Mitológicas E Históricas.....	40
Capítulo Dois: Aproximação do Rito Pelo Mito.....	45
2.1 A Escatologia Para Os Tupi Guarani.....	60
Capítulo Três: Observando Os Mitos: O Lugar Do Colonizador Nas Ontologias Ameríndias Do Século Dezesseis.....	67
3.1 A Dança Ritual Mbya-Guarani.....	67
3.2 O Documento Pictórico Mixteca E Algumas Atualizações Do Mito.....	75
Capítulo Quatro: Elevações Em Rosácea: Da Constelação À Nebulosa.....	91
4.1 O Xamanismo Científico.....	94

4.2 Observando A Nebulosa E Construindo A Constelação.....	103
Capítulo Cinco: Fechando A Constelação.....	117
5.1 Hombres de Maíz.....	121
5.2 O Caipira.....	127
5.3 Sucrilhos.....	130
5.4 A Antropologia dos Índios e os Índios da Antropologia.....	131
Conclusões Intermediárias.....	134
Bibliografia.....	141

INTRODUÇÃO

UN PENSAMIENTO ALIMENTADO

*De maíz, soy esa,
puedo saber de selva
el sonido en la hoja a
mis oídos.*

*Sentir un estremecimiento eterno
de la verdad a solas.
De un sol que arde
y del agua que hace temblar
la carne nueva.*

*De maíz mi sentido.
Puedo excavar la tierra
y encontrar un pájaro.*

*Subir al viento
y descifrar lenguaje
de cielo en las cabañas.*

*De maíz son mis dedos.
Suben al río y ven
al pez dormido.*

*Tocan las flores que juegan
con los niños de maíz,
como los míos.*

Mariana Sansón

Esta dissertação de mestrado que apresento nasceu como fruto das relações entre o eu-sujeito-antropólogo com distintos indivíduos e grupos ameríndios, desde o início de minha graduação em Ciência Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo, em 2007, e ao longo do nosso continente americano.

Como sujeito, antropólogo, nascido e criado no continente americano sempre me perguntei até onde queria estudar ‘índios’ ou ser um deles?! Partindo da premissa de autoidentificação e autoreconhecimento dos povos originários, como apresenta a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho / OIT, e da provocação de Eduardo Viveiros de Castro (2006) — de que no Brasil, e, porque não, em todo o continente americano, “todo mundo é índio, exceto quem não é” — buscarei responder até que ponto os antropólogos querem estudar os

índios, ou ser um deles. Ou, para pensar: quem são os índios da antropologia e no que consiste fazer uma antropologia dos índios atualmente?

Para tanto, pergunto-me: o que conecta os povos e os grupos ou coletivos como índios ou ameríndios, enquanto semelhantes e que, ao mesmo tempo, os diferenciam do eu – antropólogo, acadêmico e americano?

A unidade do ser indígena em Nossamérica¹, então, estaria relacionada à estabilidade social — e repousaria em categorias como a de identidade e de etnia? Ou seja, o que conecta povos e grupos ameríndios e pré-colombinos à sociedade envolvente ocidental, seria então a mirada dos brancos que chamam de índios os grupos do Alasca à Patagônia?

Acredito que vivemos um momento histórico de questionamento de categorias hegemônicas e estáveis construídas pela história oficial sobre a situação colonial² e, a partir do que, contingencia as experientialidades locais.

Ao mesmo tempo, na luta contra o despojo de territorialidades coletivas pelos Estados nacionais, observam-se indivíduos empoderados – por exemplo, pelas categorias de identidade e etnia – e que se tornaram conhecidos pelo

¹ O termo Nossamérica é tomado do panamericanista cubano José Martí, em sua ascepção ideológica e política, para pensarmos nossas realidades sociais inseridos em nossas próprias experiências. O autor propunha pautarmos um projeto de descolonização e emancipação epistêmica e prática de todos os povos e territórios de Nossamérica e em oposição concomitante à emergência do conceito de latinidade imposta pelos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX.

² O movimento teórico do que atualmente é denominado como *Giro Decolonial* se frutificou a partir dos estudos sobre relações de poder, micropolíticas e subalternidades nos anos de 1980 agregados as ideias dos Estudos Pós-Coloniais dos anos 1990 pelos projetos de problematização das colonialidades de poder e de saber desde alguns paradigmas que ficaram conhecidos, a partir de Boaventura Souza Santos, como *epistemologias do sul*. A polissemia do termo pós-colonial nas ciências sociais pode ser entendida a partir das ambivalências geradas pela dualidade modernidade/colonialidade e que trarei aqui como a *situação colonial*. Para dar conta dessas implicações e da situação colonial, Georges Balandier (1993) propõe partirmos da totalidade dos processos coloniais. O autor nos permite pensar as relações de dominação e submissão, bem como de desfiguração política e de formas de nacionalismos através das tensões e conflitos de grupos e classes em uma abordagem sistêmica que tenha ênfase nas análises sociais e culturais das relações coloniais. Ao ressaltar as bases raciais das sociedades plurais e os quadros políticos hegemônicos e seus conseqüentes antagonismos, sugere a possibilidade de pensar a descolonização através dos nacionalismos étnicos em uma análise das múltiplas dimensões e das mudanças das dinâmicas políticas e culturais, tal qual nas análises das mudanças e transformações de um sistema global-local.

branco e pelo ocidente como os Inuitl do Alasca, os Mapuche da Patagonia, os Guarani do Guairá, os Warí da Amazônia, etc.

Para Marilyn Strathern (2006), a própria antropologia ao naturalizar os contextos dos constructos nativos – do outro – expõe o contexto e a natureza de seus próprios constructos analíticos. Portanto, sou levado a acreditar que a resposta para tais diferenciações entre “nós e eles” seriam meramente contextual e de relação – e não de natureza.

Inspirado po Roy Wagner (2010) esta dissertação de mestrado prezará pelo exercício de se pensar em termos de uma dialética da obviação, ou seja, como a antropologia constrói a ideia de outro, e logo do que seria o “nós e eles”, o “natural e cultural” para um grupo ou sociedade.

Partindo da premissa de uma antropologia pós-social, segundo Bruno Latour (2005), e por não tomar como imanente o que seria o natural e o cultural, buscarei observar enquanto relações políticas as relações de alteridade entre seres – animais, plantas, humanos e deuses – e distintos mundos a partir do não humano milho.

Quero ver até onde as construções que separam noções como “nós e eles”, “natureza e cultura”, “imanente e transcendente”, “corpo e espírito” estão pautadas nas diferenças ontológicas de seres e mundos – humanos e não humanos – e se, de fato, residem no modo como indivíduos vinculam-se a um referencial coletivo, situado espacial e temporalmente?

Pensar as diferenças entre seres e mundos no âmbito do que seria a vida social, a natureza, as identidades, as etnias e as culturas será uma estratégia teórica e metodológica para pensarmos a ideia de Nossamérica enquanto unidade deslocada à diversidade, à heterogeneidade e situada entre sujeitos plurais e suas infinitas experiencialidades locais.

Desta forma, as interexperiencialidades vivenciadas por mim, sujeito e antropólogo e das de outras sujeitas, antropólogas e antropólogos em textos etnográficos e etnológicos serão acessadas neste trabalho em um permanente esforço antropológico e etnográfico pós-social. Ou seja, este trabalho pauta-se na

descolonização epistêmica ao não tomar as relações como imanentes ao universo da natureza ou ao universo cultura. E para dar conta de como nos relacionamos e contextualizamos, por exemplo, com uma planta, que escolhi arbitrariamente e por ser considerada sagrada para muitos grupos e povos ameríndios, o milho.

Em uma etnografia textual das narratividades e discursividades de relatos míticos, literários, folclóricos e históricos de diferentes grupos e povos ameríndios que contenham o milho buscarei demonstrar como as diferenças entre hábitos e costumes que envolvem a produção e a reprodução da situação colonial em Nossamérica estão contidas umas nas outras. Ou seja, como as recorrências de narratividades e ritualidades ao redor do milho, negociam, até certo ponto, o referencial coletivo do assédio do colonialismo e da expansão dos estados nacionais, por exemplo, o brasileiro, o guatemalteco e o mexicano.

Proponho observamos em trabalhos sobre coletivos, grupos e povos ameríndios, como sujeitas e sujeitos Mbya-Guarani e Mixteca, que não se conectam nem em línguas nem em territórios contíguos, trazem em diferentes relatos, ritualidades e narratividades semelhantes a partir do milho.

Ao mesmo tempo sugiro observarmos o milho enquanto alimento e/ou bebida sagrada, como intercessor-mediador do seguinte: mitologias e rituais; formas de ser e estar; mônadas identitárias e indivíduos que interrelacionam objetividades e subjetividades; contextos e histórias; consciente e inconsciente; tempos e espaços; e etnohistórias e histórias.

A estratégia metodológica de seguir uma planta e grãos – um sujeito à priori não-humano – o milho, é para explicitar em termos de “redes de explicações sociotécnicas” (LATOUR, 2002, p. 53), a construção de saberes sensíveis e epistemológicos acerca dos mundos e dos seres, quer sejam das políticas e das ciências ocidentais, quer sejam dos pressupostos cosmológicos dos povos e grupos ameríndios (LATOUR, 2002; 2005).

O objetivo então será deslocar, a partir do milho, a naturalização dos objetos de estudos antropológicos, logo do que é o índio e o que não é. Quero com isto, dizer o seguinte: não reificar o que é o índio, o brasileiro, o mexicano ou

o latino nos permite pensar como diferentes sujeitos arraigados em suas interexperencialidades, interconectividades e interhistoricidades operam com o assédio cotidiano das colonialidades de poder e de saber em Nossamérica (RESTREPO, 2014).

Em linhas gerais, esta dissertação de mestrado demonstrará a partir de Bruno Latour (2009; 2005; 2003) como a separação entre o eu e o outro em termos de “the west and the rest” utilizando uma expressão de Marshall Sahlins (2005).

Para tanto trarei as construções internas dos grandes divisores sociais para o mundo moderno para demonstrar como separam imanências e transcendências, o que pertence ao âmbito da natureza ou ao âmbito da cultura, ou ainda o que pertence ao plano de uma humanidade do que há muito desconectou-se por outros mundos e seres; e por todos os planos de imanências e ontologias não-modernas.

Com isto buscarei enfatizar que onde não existe a ideia colonialista de natureza, e de controle da natureza pela ciência como aludiu Bruno Latour (2005), onde moderno e o ocidental não controlam e esterilizam a poliferação de híbridos operam-se políticas cósmicas que conectam mundos e seres a partir das obviações do que seriam a natureza das coisas.

Relacionar um pós-humanismo convergirá desta maneira com o pós-colonialismo, na medida em que pensarei nesta dissertação em termos de uma anti-gramática, ou ainda uma anti-sociologia do colonialismo e do que “é ser moderno”. Desta forma quero questionar a natureza e o contexto dos nossos (cientistas) próprios constructos analíticos, logo de axiomas como natureza e cultura, arcaico e moderno, índio ou não-índio e do ocidente como ápice evolucionista da história das civilizações.

Desta forma, pensar as políticas do animismo, e logo o xamanismo e os pressupostos cosmológicos da metafísica da predação e do canibalismo

tupinambá (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), por exemplo, ou as atividades naguais e tonais, como fez Alícia Barabás e Miguel Bartolomé (2013), traria para as etnografias contemporâneas, a partir da noção de pós-social, como sujeitas e sujeitos se relacionam com a tal natureza das coisas em termos de uma dialética da obviação como desenvolverei ao longo do texto.

A partir do conceito de Mircea Eliade (2005) de “*shaman*” situarei este trabalho no plano epistêmilógico-político propondo descolonizarmos e descentralizarmos o que seriam as relações intersubjetivas meio a: sujeitos e objetos; natureza e cultura; modernos e arcaicos; nós e eles; imanente e transcendente; estético e ético. Ou seja, buscaremos pensar ao longo desta dissertação como construímos a noção de um outro-sujeito no discurso da antropologia e da ciência através de interconexões, interexperiências e interhistoricidades (RESTREPO, 2012) e expressas a partir de estruturas performáticas, de corporalidades e ritualidades ameríndias (GOODY, 2005).

CAPÍTULO UM

REFLEXÕES POR UMA TEORIA DA MITOLOGIA SITUADA NO TEMPO E ESPAÇO

*“Estamos, sim, amando o indomesticável,
aderindo ao invisível, procurando os outros tempos deste tempo.
Precisamos, sim, de senso incomum.”
Mia Couto*

*“El tiempo se vierte, indiferente a nosotros;
nos defendemos de él invirtiéndolo, revirtiéndolo,
divirtiéndolo, subvirtiéndolo, convirtiéndolo.”
Carlos Fuentes*

Neste capítulo introdutório trarei um relato que consiste em um levantamento histórico bibliográfico do desenvolvimento do fruto biológico-humano para o ocidente e que utilizo de antemão para demonstrar como as nossas explicações científicas se baseiam nas mesmas estruturas de relações entre mundos e seres. Por seguinte demonstrarei como tais fontes mitológicas e alternativas historiográficas ameríndias manejam e atualizam origens e devires.

Ocidentais: Origem do Milho

O manejo antro-po-ambiental há no mínimo 100 séculos da planta silvestre, o *teosinte*, de nome científico *Zea Mexicana*, deu origem ao milho – *Zea Maiz* – para o cultivo, com fronteiras naturais e culturais definindo o desenho da sua geografia agrícola. Com o nome científico de *Zea Maiz*, o milho que conhecemos hoje surgiu como um pasto anual gigante da família das gramíneas, *Maydae*, com cinco gêneros, sendo três de origem americana, e sendo a única espécie do gênero *Zea*, batizado por Linneo, com termo oriundo do grego antigo em alusão ao deus supremo Zeus, e como nome genérico utilizado para sementes. O vocábulo *Mayz* da linguagem dos aborígenes das Antilhas significa o deus que provem vida (CASCUDO, 2011; WARMAN, 1998). Presente atualmente no mundo todo, o milho é um patrimônio universal, em várias gamas e variações com propósitos adaptativos às condições ambientais e necessidades humanas, não podendo haver uma contagem das subespécies de milhos, frutos de uma acumulação histórica, de experimentos agrícolas realizados pelos diferentes povos, de elevado rendimento e curto ciclo de ocupação

das terras e maior *comodity* agrícola do mundo atual (WARMAN, 1998).

Baseando-nos em Claude Lévi-Strauss (2004), podemos observar no fragmento acima que os conteúdos linguísticos são históricos. Nesse sentido vale a pena relacionarmos a tradução à representação dos nomes do alimento pelos vários idiomas ocidentais e diversas línguas autóctones usadas nas Américas.

Inicialmente, o milho tem um nome que não compartilha com outras plantas, com raízes nos troncos linguísticos, sugerindo uma larga experiência histórica dos sujeitos ameríndios com a planta, seus cultivos e seus usos.

Corn, genericamente, significa grão em inglês, o vocábulo é utilizado para designar o que conhecemos como milho em português. Em português o nome milho vem em alusão ao grão já conhecido no antigo mundo, *mijo*/milho-miúdo/sorgo (*Panicum milliaceum/italicum*) e de origem africana, termo relacionado às dinâmicas de colonização da América e da África desde o século XVI. Para as demais línguas modernas, a planta é designada por vocábulos como *Mays*, *Maíz*, *Maïz*, *Maïze* e estão ligados à origem ameríndia do grão como vimos na narrativa acima. Nomes estes que – no Velho Mundo – fizeram referência direta ao contingente exterior da origem do grão, exótico, se referindo sempre ao qualitativo geográfico do milho (WARMAN, 1998, p. 42).

Os francófonos de Quebèc, no Canadá, chamam o milho de *Blé D'inde* – em tradução livre, trigo da Índia – em alusão direta ao erro cometido pelos colonizadores do século XVI ao tocarem solos Americanos acreditando que aportavam nas Índias orientais, onde tinham estabelecidos seus comércios de especiarias, e como conta uma das versões da história oficial do “descobrimento da América”³.

Para os povos e grupos ameríndios como no caso dos Mbyá-Guarani que trarei ao longo desta dissertação de mestrado, o “milho verdadeiro”, produto híbrido de seres e mundos, e cultivado em distintas espécies, é o *Avatí eté*, ao

³ Do contexto inicial de dizermos “quem era índio e quem não era”, ou melhor, de estabelecermos, em termos de anúncios e negociações de devires-outros desde o século XVI, podemos afirmar que no Novo mundo, “todo mundo era índio, exceto quem não era”.

passo que o produto cultivado no exterior dos grupos é denominado *Avaxí Juruá* ou grão dos brancos.

Mais uma vez, a menção aos qualitativos territoriais e geográficos das plantas e a exterioridade dos grãos em relação a grupos e noções de devir e origem, nos permite observar os mecanismos de distinção entre “eles e nós”, entre “natureza e cultura” para os ocidentais e os não ocidentais.

A partir dos contingentes semânticos dados à planta do milho observamos as relações de colonialidade de saber e de poder estabelecidas pelos ocidentais modernos desde os primeiros contatos entre Europa, Ásia, África e América (MINTZ, 2001).

Indo além, a partir da formação de uma noção de pessoa, do que é humano, e do que é um híbrido para o pensamento ocidental e diante dos pensamentos ameríndios podemos observar como diferentes grupos e povos ameríndios e de antropólogos tem no referencial coletivo do colonialismo as distinções entre nós e eles, entre natureza e cultura. Ou seja, como distintos coletivos negociam suas políticas de alteridade a partir do contato com o branco.

O milho também é considerado pela botânica ocidental como um dos primeiros cereais com sementes híbridas em que o homem manipulou a natureza em favor dos seus esquemas culturais. O fenômeno da hibridez se dá pela separação entre o órgão reprodutor masculino nos grãos, fixados à espiga, e o órgão feminino nos pistilos exteriores à espiga, separados pela palha, necessitando da ação antrópica para sua fecundação e, conseqüentemente, para a reprodução da espécie (WARMAN, 1998). Isso, por sua vez, possibilitou a polinização artificial desde a domesticação de plantas e animais para a conquista de novos territórios até os modernos bancos genéticos e a privatização do bem cultural milho em novas sementes transgênicas e inférteis (WARMAN, 1998, p. 32).

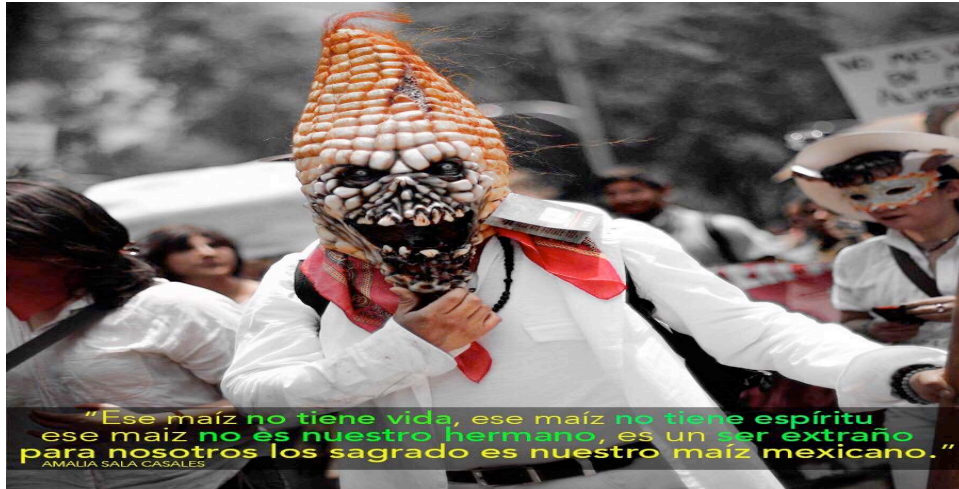


Figura Dois: Imagem retirada do facebook do movimento social Carnaval del Maíz em manifestação contra as sementes transgênicas da empresa Monsanto no México em 2015.

Em suas variedades de transversalidades históricas de longa duração, o milho, de hibridez entre mundos e seres, ou seja, em sua relação intrínseca ao conceito de estrutura próprio das ciências, será tratado ao longo desta dissertação de mestrado para explicar a ação social em perspectivas. Ou seja, “explicar a temporalidade da própria estrutura social” encarando o milho a partir de uma “atitude de longa duração (...) isto é, de velhos hábitos de pensar e de agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda a lógica” (BRAUDEL *apud* RODRIGUES 2009, p. 173).

Como afirmado anteriormente, o objetivo deste trabalho é situarmos o antropólogo entre os sujeitos plurais e suas experiencialidades locais e infinitas, e assim observar como a diferença entre seres e mundos reside no fato de como sujeitas e sujeitos dependem de uma relação, ou seja, de um referencial coletivo.

Claude Lévi-Strauss (2004) define o mito como um sistema temporal que relaciona passado, presente e futuro, através dos acontecimentos contingenciais e que relacionam uma estrutura permanente no tempo. Para o autor o mito teria, então, uma estrutura sincrônica e diacrônica. Esta permanência da estrutura ao longo do tempo traria a possibilidade de mudança dentro da própria estrutura.

Ao fazer uma analogia do papel do antropólogo como astrólogo das ciências sociais, Lévi-Strauss encarrega esse profissional de “descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu

afastamento, das questões imediatamente próximas do observador” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 42).

O céu e as constelações têm uma dupla dimensão na obra do antropólogo francês. Jean-Claude Pecker no artigo “O Céu Estrelado De Claude Lévi-strauss” (2009), demonstra a primeira dimensão a partir das relações com os astros e estrelas; de como o sol e as constelações mediam sobremundos e humanidades para o pensamento ameríndio e da forma que motivaram o pensamento de Lévi-Strauss desde o princípio.

Desde o início (*Tristes trópicos*), ele fica maravilhado com o pôr do sol. Antes de conhecer e de amar os ameríndios, entusiasma-se com a beleza do céu, que lhe inspira acentos líricos: “durante esse tempo, por trás dos celestes recifes que obstruíam o ocidente, o sol evoluía devagar: a cada progresso de sua queda, um de seus raios perfurava a massa opaca ou abria uma passagem [...] Com a obscuridade, tudo se achata de novo como um brinquedo japonês maravilhosamente colorido”. (PECKER, 2009, p. 173)

A segunda dimensão, se dá em termos do que seria observar uma constelação de mitos em níveis de aproximação e afastamento das configurações – de estrelas ou mitos - e do que seria uma nebulosa de mitos (LÉVI-STRAUSS, 2004).

Respeitando os limites do pensamento de Claude Lévi-Strauss, proponho a partir de agora uma releitura de sua obra, afim de relacionarmos o conceito de Gilles Deleuze e Felix Guatarri de “agênciamentos coletivos de expressões” à análise mitológica do antropólogo estruturalista francês.

Segundo Ovídio Abreu Filho (2008):

Deleuze sempre considerou que o pensamento só é possível quando forçado por um encontro. Ele é concebido como uma conquista que depende não do encontro de um autor com saberes, mas de um encontro com problemas que desencadeiam um aprendizado no pensamento [...] os encontros promovem sínteses disjuntivas, sínteses que afirmam a diferença entre termos heterogêneos que, no entanto, articulam [...] os encontros são, por natureza, imprevistos. Se eles não são dados, é preciso um pensamento que os afirme, que os crie, que os faça existir. Mas como dar consistência a tais encontros? Favorecer os encontros e

pensar a partir deles talvez seja uma posição conquistada por um procedimento de subtração-constituição e por uma forma de expressão adequada: o discurso indireto livre, sustentado por um agenciamento coletivo de enunciação, que toma os autores e as práticas não como objetos, mas como intercessores. Assim, o importante no discurso indireto livre não é a mistura de dois discursos diretos que os conservaria na sua identidade própria, mas a conexão que os torna indiscerníveis e que desencadeia um devir que afeta a todos eles (p. 203).

A partir disso, tomarei o pensamento de Lévi-Strauss, com ênfase em *O Cru e O Cozido* (2004), para a análise de um conjunto de mitos ameríndios e ocidentais que utilizam o milho na construção de suas narrativas. Dessa forma, quero observar como esse antropólogo antecipa alguns *insights* decoloniais, ao mesmo tempo em que se mantém fiel à ideia de uma antropologia estrutural.

Ao tomar metodologicamente a análise mitológica cujo modelo Lévi-Strauss apresenta nas *Mitológicas*, quero observar o alcance conceitual proposto para pensar a ação coletiva, logo as ritualidades e as narratividades em termos de devires-outros e devires das minorias. Ou ainda, como é possível um mito ser uma anunciação no presente do passado-do-futuro, ou seu oposto: o mito anunciar o futuro-do-passado acessado no presente, ou seja negociar devires em termos de temporalidades não-lineares?

Para tanto, farei paralelismos entre distintas narrativas e alternativas historiográficas, tomadas aqui como narrativas etiológicas e cosmogônicas – seguindo o arranjo metodológico levistraussiano – para buscar entender como o milho, esse sujeito não-humano, se apresenta enquanto agenciamentos coletivos de expressão para povos e grupos ameríndios em Nossamérica.

Lévi-Strauss (2004) fala-nos na *Abertura das Mitológicas* do método de “elevação em rosácea” (p. 23), onde, a partir de um mito bororo de referência e de uma zona central para a análise mitológica, escolhidos arbitrariamente e aleatoriamente, é possível observar em diferentes versões de mitos a formação de conjuntos paradigmáticos que se inter cruzam, evidenciando a importância para a análise estrutural do conceito inicialmente matemático de grupos de transformações.

A mitologia, dessa forma, não estudaria de modo privilegiado propriamente os “mitos”, mas transformações, translações e traduções entre os mitos, e seria a própria ideia de transformação que nos permitiria entender aquilo que conta como um mito (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Ou nas palavras do próprio Lévi-Strauss (2004, p. 33): “Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia.”

Neste ponto da Abertura das Mitológicas, Lévi-Strauss (2004, p. 33) ainda sucita que os “mitos se pensam entre si”, e destaca que entre os Ojibwa os mitos são considerados como “seres dotados de consciência, capazes de pensar e agir”.

Para o interesse específico dessa dissertação de mestrado, ao seguirmos o milho podemos nos referir a um ritual do alimento em um sentido que não pertence estritamente à ordem do sagrado ou exclusivamente da natureza das coisas, mas também às ordens mais internas das práticas simbólicas nos intercâmbios das sociedades contemporâneas (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Gabriel Bannagia em seu artigo intitulado *Luz Baixa Sob Neblina: por Uma Antropologia das Oscilações em Claude Lévi-Strauss* (2011), comenta como o pensamento desse antropólogo francês, além de observar as constelações de mitos, imprime performances e significações às práticas simbólicas, antecipando o pós-estruturalismo. Nas palavras deste autor:

Essas múltiplas tentativas e incursões, floreios continuamente arriscados na análise mitológica, nos lembram a imagem da rosácea utilizada pelo autor, segundo a qual é justamente com base nas diferenças entre as interseções e coberturas parciais que nascem as significações, que se desenha um centro cada vez mais definido (...). O estruturalismo mostrou-se, assim, não formalista, ignorando qualquer distinção ontológica entre forma e conteúdo, ainda que os diferencie metodologicamente (BANNAGIA, 2011, p. 373).

Para Roberto Cardoso de Oliveira (2002, p. 49), Lévi-Strauss chamava atenção para a escala de tempo e espaço de longa duração pertencente tanto aos mitos como aos fatos sociais durkeimnianos. Nestes âmbitos temporais e espaciais, operariam em paralelo a história e a etnologia nos seguintes termos: partilhando o mesmo objeto e método; diferindo ao organizarem seus dados em

relação “às expressões conscientes da vida social” e “às condições inconscientes da vida social” respectivamente.

Para Márcio Goldman (1999), nas perspectivas de Fernand Braudel e Lévi-Strauss, a história e a etnologia enquanto estruturas de longa duração e transversalidade temporal e espacial, demonstram as bases (in)conscientes e simbólicas da ação coletiva, e nos permitem, através do milho enquanto índice e modelo ⁴ de análise, compreender esquemas culturais e simbólicos de diferenciação destas ideologias coletivas.

Desta forma, os mitos em sua existência não estão no seio de uma língua ou uma cultura.

Todo mito é por natureza uma tradução (...) ele se situa, não dentro de uma língua e dentro de uma cultura ou sub-cultura, mas no ponto de articulação destas com outras línguas e outras culturas. O mito não é jamais de sua própria língua, ele é uma perspectiva sobre uma língua outra (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 8).

Ou seja, os mitos se encontram entre as línguas e entre as culturas; em um ato comunicativo entre no mínimo dois seres, e que só se pode compreender estes mitos quando encarnados em uma língua ou cultura específica.

Assim, a releitura dos mitos ocidentais e não-ocidentais, das etnohistórias, histórias nacionais ou histórias oficiais que mencionam o milho permitirão o acesso à compreensão das formas de organização coletiva e suas estruturas em Nossamérica.

Ao retratar histórias ideológicas de desenvolvimento da “razão ocidental” e a crítica a uma história e a uma etnologia, que pensem tempo e espaço de maneiras apenas lineares, quero trazer o desenvolvimento inicial proposto pela teoria da modernidade pós-colonial de Anibal Quijano (2005), em que o primeiro passo seria exortar – convencer pela argumentação – a história colonial.

⁴“Em ocasião de sua aula inaugural pela cadeira de antropologia social, dada no *Collège de France*, em 1960, Lévi-Strauss define como modelo “sistemas de símbolos que salvaguardam as propriedades características da experiência, mas que, ao contrário desta, temos o poder de manipular”. (...) mantendo em mente que, para o que defendemos aqui, (1) a estrutura refere-se a um feixe de linhas estruturantes e (2) o modelo não se pretende premonitório” (HORTA; 2013, p. 3).

Buscar destacar as explicações metafísicas e ontológicas do conhecimento racional ocidental nos colocam diante de duas questões. Uma em relação às múltiplas cosmologias ameríndias e para refletir sobre como metodologias tratam a etnologia e a história, contextualizando as versões da história reproduzida pelo colonizador; e outra para em seguida contarmos estas histórias em termos de temporalidades, espacialidades e cosmologias outras.

Ou ainda, ao trazermos as narrativas mitológicas e ameríndias com diferentes termos cosmológicos e globais, será para contarmos outros pontos de vista da história de Nossamérica e do ocidente, que levem em conta os pontos de vista dos povos despojados de seus territórios e dos seus modos de ser e viver. Afirmando, nas palavras de James Clifford:

outra vertente da antropologia que aponte para mais tentativas, dialógicas, mas ainda realistas, de histórias etnográficas: em um trabalho de tradução [interpretação] que não se concentra tanto no cultural como em conjunturas, mas na mediação complexa entre antigo e novo, entre local e global (Tradução Livre, 2000, p. 98).

Roy Wagner (*apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2010) nos fala de uma semiótica inversa para se pensar corpos e espíritos, em um jogo epistemológico de objetivações, onde o que não é objetivado permanece como uma outra coisa, irreal, abstrata – a forma de se pensar o outro.

Esta forma de se pensar o outro será apresentada através da noção de pessoa maussiana e sua estrutura de afinidades e intencionalidades. Nas palavras do mesmo Marcel Mauss (2003, p. 371):

além do pronome EU, muitas línguas se destacam pelo uso de abundantes sufixos de posição, os quais se referem em grande parte às relações que existem no tempo e no espaço entre o sujeito que fala e o objeto de que ele fala.

Para Marcel Mauss (2003) as relações sociais são estabelecidas com base na reciprocidade entre indivíduos e entre grupos a partir da noção de pessoa. As formas de reciprocidade, por sua vez, estabelecem, segundo Lévi-Strauss (2004), estruturas virtuais e sociais baseadas em códigos de alianças e trocas que as pessoas desempenham a partir de tabus, explicitados nas narrativas mitológicas e

expondo o grau de endogamia e exogamia dos indivíduos e grupos, uns em relações aos outros e de acordo com as performances que cada pessoa deve desenvolver dentro dos coletivos.

Pensando o milho enquanto um “agenciamento coletivo de expressões”, enquanto um elemento intercessor de relações pessoais e ator material podemos refletir como as diferenças – entre grupos, termos, mitos, histórias, culturas e sociedades – se apresentam contidas umas nas outras. Ao pensarmos a partir desta planta, por exemplo, podemos refletir sobre as relações e situações onde os humanos vêem humanos como não-humanos – nas relações entre devires de homens, plantas e animais, ou quando os humanos vêem como os não-humanos os vêem – nas relações de predação entre homens, plantas e animais. Desta forma, a partir do pensamento de Roy Wagner (2010) poderemos pensar o milho assumindo distintos papéis e intencionalidades em mundos diferentes.

Seguimos assim por uma antropologia que ao invés de estabelecer uma relação direta com as mônadas tradicionais que seriam os conceitos de cultura e identidades étnicas, propomos que as interseccionalidades e variabilidades entre gêneros, raças, etnias, classes, dentre outras categorias sociológicas, sejam encaradas a partir dos vários contextos e jogos políticos que permeiam a construção dos sujeitos históricos (GUATARRI et ROLNIK, 1996).

Félix Guatarri, no livro *Micropolítica: Cartografias do Desejo* (1996), afirma que “os conceitos de cultura e de identidade cultural são profundamente reacionários” (p. 70), e que trabalhamos com categorias de gênero, raça, etnia e classe como naturalizadas. O autor ainda propõe que:

Ao invés de reificar uma noção como a de cultura de um grupo social, podemos talvez falar, com mais vantagem, de um *agenciamento de processos de expressão*. Esses processos, a nível molar, são, de fato, antagônicos em relação às produções de subjetividades capitalísticas, mas o que sua reificação não nos permite perceber é que, a nível molecular, eles são perfeitamente indistintos em relação às outras produções semióticas. Não só as que se dão na África, mas também aquelas, por exemplo, de punks ou de grupos de rock da periferia de Paris, ou de um poeta ou músico do Japão, ou de qualquer lugar do mundo. Para mim é muito importante considerar que os processos de singularização

podem ser, por um lado, capturados por circunscrições, por relações de força que lhes dão essa figura de identidade – nunca esquecendo que se trata de um conceito de alguma forma profundamente reacionário, mesmo quando manejado por movimentos progressistas. Por outro lado, esses mesmos processos podem, concomitantemente, funcionar no registro molecular, escapando totalmente a essa lógica “identitária”. Essa espécie de ambiguidade dos conceitos existe em todos os campos (1996, p. 71)⁵.

Félix Guatarri (1996) propõe deslocar os paradigmas científicos à paradigmas éticos-estéticos através da ideia de perspectiva. Ou seja, a substituição de conceitos dos paradigmas científicos – como raça, identidade ou etnia – por conceitos dos paradigmas ético-estéticos – como caos, estranho, escatologia. Para o autor, situando-nos em termos de perspectiva, o mito existencial da racionalidade da ciência ocidental se daria a partir das suas formas de relacionar a história, a etnohistória, o folclore e a literatura.

Desta forma, ao situarmos a antropologia na ciência e nossos objetos de investigação a partir do estudo das “culturas e identidades” eliminamos sistematicamente a apreensão de objetos incorporais, por exemplo, os objetos mentais em suas dimensões de alteridade e de ipseidade – ou seja, de individuação. Ao eliminarmos estes objetos mentais, deixamos de fora de nossas análises as dimensões de criatividade e as formas de observarmos as relações em que sujeitas e sujeitos encaram e explicam o mundo em seus próprios termos cosmológicos e ontológicos.

Através da criatividade como paradigma de subjetivação, nos aproximamos do que o Félix Guatarri chamou de paradigma ético-estéticos e que permitiria cartografar as concepções de subjetividades a partir do milho. Ao levar em conta os campos de intensidades em que vivem os sujeitos e que fogem ao domínio das

⁵ Objetos, seres, órgãos e plantas aparecem como co-existentes em relação à fluxos, devires, estratos e agenciamentos coletivos de expressão ao longo da obra de Gilles Deleuze e Félix Guatarri. Para os autores o mundo social pode ser organizado de acordo com dois conceitos em relação: o Molar/Molecular. Na ordem molar encontramos relações estratificadas e que delimitam objetos, sujeitos, representações e sistemas simbólicos. Na ordem molecular as relações são atravessadas pelos fluxos, devires, contextos e memórias. Os sujeitos, desta forma, fariam uma travessia molecular entre estratos e níveis de dominação e resistência, operados por diferentes espécies de agenciamentos.

representações simbólicas – dos tipos eu-humano; milho-objeto – seria arbitrário separar as relações entre o que seria cultural, ou natural, ou étnico, ou identitário⁶.

Para Félix Guatarri, a especificidade dos componentes semióticos seria algo pré-verbal, algo heterogêneo, que não viria da língua ou do mito, mas da relação com a construção de existência e experiências. O autor afirma que ontologias construtivistas, concebem o mundo através das dimensões de objetos incorporais de territorialização existencial e no âmago de uma economia da imanência de fluxos, devires, contextos, memórias, de repetição de significantes e intensidades prévias que transformam e invertem os paradigmas científicos e estéticos.

Bem longe de nos perguntarmos sobre as origens identitárias e étnicas em que imaginamos o outro ou o índio para a antropologia, em termos de fatos e ficções imanentes da natureza e da cultura, “colocamo-nos a pensar a vocação metafórica da natureza para estes sujeitos e como estas metáforas mais eloquentes dos mitos encarregam todo o significado” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 387). Ou, em outras palavras do mesmo autor: “o pensamento mítico só aceita a natureza na condição de poder repeti-la (...) como na linguagem os elementos rejeitados, não deixam de existir” (idem, p. 386).

Cláude Lévi-Strauss em “O Cru e O Cozido” (2004) demonstrou, a partir de um mito Bororo de iniciação masculina na vida adulta, que os complexos míticos dos povos ameríndios e “primitivos” da América não são menos criativos e surpreendentes do que os nossos ocidentais modernos e “civilizados”, invertendo a noção edipiana de parentesco entre deuses e humanos⁷.

⁶ Busca-se esclarecer que esta dissertação, longe de negar ou tentar superar estas categorias de individuação, aposta metodologicamente em explorá-las em suas relações de força para refletirmos como distintos grupos negociam categorias como índio, branco, tradicional, primitivo, moderno, civilizado, novo, etc.

⁷ Ressalta-se que trazer as narratividades em termos de identidade, língua ou cultura estabilizadas no tempo e no espaço e como aparece na obra de Lévi-Strauss, é apenas para pensarmos como o autor e em termos de um categoria abstrata – a estrutura - as análises das relações sociais pensadas a partir do que seriam as relações das partes com o todo em termos de mitos e mitologias. Desta forma, como já afirmado e como recorrerá ao longo da minha dissertação perceberemos o quão nós – sujeitos e interlocutores, antropólogos e nativos – estamos situados entre mitos, e entre línguas.

Desta forma quero propor uma comparação inicial entre dois grupos que aparentemente não se relacionam em suas cosmovisões e experiências, quer seja pela distância geográfica que separam os Mbyá-Guarani das terras baixas da América do Sul e os Mixteca da costa do pacífico, de Oaxaca, México; quer seja, pelo distanciamento linguístico dentre um grupo do tronco tupi-guarani e um do tronco mixteco. Da mesma forma, espero demonstrar como se desdobra em termos de continuidades históricas e, principalmente, mitológicas as rupturas das práticas sociais entre seres e mundos e por conseguinte as explicações dos contextos gerados e analisados na relação como o sistema colonial.

A partir da antropologia e dos estudos sobre mitologia, este trabalho retratará, entre outras tantas, uma macroestrutura virtual do pensamento ameríndio, apresentando algumas conexões entre o conceito sociocosmológico de escatologia e suas relações com o desenvolvimento da história ocidental.

Trata-se de um esforço pautado na descolonização epistêmica, onde mitologia, lenda, folclore e história serão tomados nos mesmos termos pela recusa de concepções instrumentais disciplinares e a favor da “elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 11).

Dominique Gallois (1993) situa a construção de discursos de origens em termos de liminaridades, processos rituais e devires sobre as territorializações. A partir da autora acima, ousarei pensar em termos de discursividades, não só ameríndias, mas também ocidentais, como a história oficial utilizou-se, ao longo dos tempos cronológicos ou não, de vários esquemas teóricos para provincianizar o conhecimento sem levar em conta a produção em si destes recortes feitos a partir das territorialidades intersubjetivadas e do que seria etno-história e história, ou do que seria mito, literatura, folclore e ciência.

Para tanto, tomaremos os mitos como narrativas que indicam a origem, o devir, as trocas simétricas e assimétricas, os processos de comunicação e mobilidade de humanos, não-humanos (plantas, animais, espíritos, deuses, divindades, almas) e sobre-humanos (xamãs, curandores, heróis mitológicos,

mães-de-santo) em um dado território (ROSA, 2011). E em termos historiográficos e na acepção levistraussiana, enquanto narrativas que remetem a um imaginário coletivo comum e virtual, em que as variações se constituem a partir das estruturas binárias a partir da relação entre as unidades e que se contraem e se atualizam através dos acontecimentos da história. As demais narrativas serão encaradas como reconfigurações em relação aos extratos mitológicos a partir das manipulações de histórias orais e escritas realizadas pelos narradores e seus interlocutores (GOODY, 2012; LÉVI-STRAUSS, 2004; GALLOIS, 1993).

Nós, antropólogas e antropólogos, ao empreendermos nossos trabalhos sobre os sistemas simbólicos dos povos ameríndios nos deparamos com recortes e categorias positivadas do tipo: povos andinos, das terras baixas da América do sul, caribeños, da cordilheira da América central, os do fim-do-mundo ou povos patagônicos, os do Ártico, os do deserto norte-americano, entre tantas outras províncias etnográficas.

Os estudos 'positivos' dos troncos e das famílias linguísticas a partir do que chamo de províncias etnográficas foram realizados muitas vezes sem levar em conta contextos e conjunturas históricas e políticas estabelecidas pelas empresas do colonialismo e das construções das fronteiras dos estados nacionais. Ou seja, as fronteiras entre "quem é índio e que não é", muitas vezes foram determinadas por brancos e até mesmo por alguns antropólogos, sem levar em conta a relação dos discursos com troncos e famílias linguísticas, tão pouco com a ocupação e com a transmissão dos territórios tidos como originários para povos e grupos ameríndios.

Busco compreender o poder em suas redes de relações, para demonstrar como participamos dessas redes como sujeitos, antropólogos e construtores de um pensamento coletivo originário das próprias experiências. Para isso, a viabilidade metodológica se dará em termos de uma incansável reflexão sobre as mediações das pluridimensionalidades e interseccionalidades entre etnias, gêneros, raças, identidades e culturas das relações humanas em Nossamérica e, nesse caso, a partir das narrativas que nos remetam ao milho, e que nos situam

diante dessas redes.

Como aludiu Bruno Latour (2009) seguimos o objeto enquanto pesquisadores e em suas redes locais de explicações socio-técnicas. Ou seja, através de narrativas que nos trouxeram o milho como agenciamento coletivo de expressões este trabalho se propõe a pensar este milho como ator.

Para Bruno Latour (2012) atores materiais são objetos sobre os quais se produzem discursos para além de um simples e ingênuo relativismo desconstrutivista e totalizante. Ou seja, o que mediará os processos globais em termos das fases de desenvolvimentos locais dos grupos levando em conta as ambivalências seriam as assimetrias e as dicotomizações dos processos coloniais e de dominação. O autor propõe problematizar a ideia científica de natureza como causa das coisas, e cultura como efeito humano dessas mesmas coisas, para refletirmos sobre o potencial dos objetos enquanto actantes emancipadores, ou seja, atores coletivos que mediam relações entre distintos mundos, como quase-sujeitos (LATOURE, 2009).

Desse modo, o questionamento sobre a colonialidade das explicações históricas será o lócus desta etnografia textual. Quero pensar nas pluralidades de formas, de apreender e ordenar o mundo para além das necessidades materiais e culturais de um grupo idealizado ou do próprio ocidente; e na deflagração do exotismo iluminista de um outro que somente existe enquanto mônadas de cultura, identidade, etnia, gênero, raça, nação ou região.

Em outras palavras, reafirmo que para além das relações e categorias de dominação entre “nós e eles”, entre “quem é índio, e quem não é índio”, neste trabalho buscarei todo o tempo me situar em uma proposta epistemológica e do campo institucional da teoria antropológica. E farei isto conforme descrito a seguir.

Primeiro, observando como as subjetivações humanas se constroem em termos de nossas próprias narratividades. A partir daí, quero refletir sobre como pensamos o potencial de mudança das interações entre humanos e não humanos, o que será explorado ao longo da dissertação de mestrado a partir do conceito cosmopolítico de xamanismo.

Segundo, conforme Bruno Latour (2009), pensando sobre as possibilidades de desmascarmos o engodo de um tempo e espaço linear em oposição a um tempo e espaço cíclico entre mundos e seres, como tanto clama o ocidente e os seus mecanismos cognitivos desenvolvidos a partir do que seria uma teoria geral da ação.

Estes tipos de questões nos colocariam enquanto antropólogos e sujeitos da ciência diante das diferenças para pensarmos em termos de conteúdos e não das formas, dos discursos e das materialidades que envolvem o que imanaria do natural, e o que transcendetaria ao sobrenatural. Ao demonstrar até que ponto existe uma continuidade entre práticas tidas como “primitivas” e “xamânicas” e o desenvolvimento de novas tecnologias pela sociedade ocidental contemporânea podemos refletir sobre quais as estratégias, anunciações e negociações de distintos grupos e cosmovisões em suas alternativas historiográficas e diante do que seria a lineariade da história ocidental e tida como “história oficial”.

SOBRE DESCONTINUIDADES MITOLÓGICAS E HISTÓRICAS

*Yo vengo de todas partes,
Y hacia todas partes voy:
Arte soy entre las artes,
En los montes, monte soy (...).
De la fuerza que dan las ideas
es que los pueblos se vuelven invencibles.
José Martí*

A partir da ideia de uma perspectiva do fim do mundo – escatologia – quero observar um pano de fundo agonístico e etiológico da “cosmopraxis⁸ indígena” que nos permita o esboço de uma estrutura comum entre as descontinuidades mitológicas do pensamento ameríndio e a expansão da historiografia ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

Para além de uma reflexão empírica sobre a produtividade etnológica do conceito de escatologia, almejo em uma etnografia textual uma gramática da macroestrutura ameríndia a partir das metáforas intersubjetivas dadas ao papel coletivo do milho para distintos coletivos. A análise sintática será traçada nas relações de particularidades que contenham o milho e de suas atualizações, do “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, que dá passagem às relações entre seres e mundos, ao mesmo tempo que aponta à impossibilidade ameríndia de auto-identidade por sua conseqüente abertura ao outro. O que articula em termos de uma política das alteridades as cosmologias indígenas em Nossamérica, unindo-as no que os antropólogos tratam como uma ideologia constantemente partida entre mundos e seres e instável entre modos de ser e de viver (HORTA, 2013). Nas palavras de Renato Stuzman (2005, p. 24):

a noção de “política” dificilmente dissociada da de “natureza” e, nesse sentido, qualquer “política dos homens”, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa “política cósmica” ou “cosmopolítica”, noção que Latour de sua parte toma de Isabelle Stengers (...) e na qual se integram aos coletivos humanos agentes não-humanos.

⁸ Como *cosmopraxis* entendemos teorias e práticas sociais e contingenciais acerca dos mundos que habitam, negociam e enunciam (VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

Para tanto, proponho analisarmos alguns mitos e narrativas ameríndias sobre a origem do milho e suas subseqüentes versões ocidentais tomando estas sementes e seus desdobramentos – discursos, pratos, bebidas – em suas práticas rituais diferenciadoras de modos de ser e viver, tal como elemento mediador das oposições entre estes modos de ser e viver anteriormente mencionadas.

A partir da discussão teórica sobre a contribuição da mitologia de Lévi-Strauss para as teorias pós-coloniais e pós-estruturalistas relacionarei o perspectivismo ameríndio enquanto “pressupostos cosmológicos de uma metafísica da predação” primeiro para coletivos do tronco linguístico tupi-guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 25-26), e na tentativa de estender a uma macroestrutura virtual do pensamento ameríndio as ideias do antropólogo francês.

Não basta, portanto, dizer que, nesses mitos, a natureza e a animalidade se invertem em cultura e animalidade. A natureza e a cultura, a humanidade e a animalidade, tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois; misturam-se ao ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro termo, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 316).

Refletirei primeiramente a respeito das políticas cósmicas ou cosmopolíticas – em que se integram aos coletivos humanos agentes não-humanos – dos povos e grupos tupi-guarani e em termos de “agenciamentos coletivos de enunciação” em ritualidades e narratividades que contenham o milho e que nos anunciem devires entre humanos, plantas, animais e deuses para estes grupos.

Por conseguinte, quero analisar o que muitas vezes interpretamos como uma impossibilidade de autoidentidade por parte de alguns grupos e povos tupi-guarani e em consequência de uma permanente abertura ao outro. Para em seguida pensar a partir dos mitos em como se dão as construções de políticas das alteridades e suas estratégias de negociação entre seres e mundos por parte de diferentes grupos e interlocutores.

Por sua vez, em termos de ritualidades e narratividades quero entender como veiculamos através da história oficial as “condições de autodeterminação

ontológica do outro”, e do que é ser o outro, refletindo sobre o que é uma antropologia dos índios e quem são os índios da antropologia.

Em seguida, no segundo capítulo intitulado *A Aproximação Do Mito Pelo Rito*, trarei para uma comparação entre relatos etnográficos de extratos mitológicos dos Mbya-Guarani e dos Mixteca, grupos ameríndios de troncos linguísticos e territórios diferentes e sem aparentes conexões.

No capítulo três *Observando Os Mitos: O Lugar Do Colonizador Nas Ontologias Ameríndias Do Século Dezesesseis* quero pensar sobre como as políticas cósmicas descritas a partir das discussões conceituais do que seria o xamanismo, o animismo, o nagualismo e o tonalismo se atualizam em práticas rituais e de liminaridades entre mundos e seres para estes grupos ao longo de Nossamérica.

O quarto capítulo *Elevações Em Rosácea: Da Constelação À Nebulosa* quero tratar em termos de devires outros e plurais anunciados desde o milho os rituais, cantos e mitos de distintos povos, tidos como índios, atualizam em termos de uma criatividade conflituosa seus modos de ser e viver por meio da atualização de práticas xamânicas ancestrais como, por exemplo, através de elaborações coextensivas da noção de pessoa, corpo e políticas de gestão da diferença e dos ambientes de vida (GOW *apud* ROSA, 2015, p. 135).

Para finalizar, no capítulo cinco *Fechando A Constelação* demonstrarei como os ritos e os mitos atuam pela descentralização dos sujeitos e suas cosmovisões meio a contextos nacionais e globais, em que cosmologias locais diferem da história global, ao mesmo tempo em que compartilham elementos que fundamentam origens idênticas ao homem, aos animais, às plantas e ao mundo.

Segundo Roy Wagner, ao introduzir seu livro *A Invenção da Cultura* (2010), é fato que os homens inventam suas próprias realidades, ou ao menos sempre imaginaram isto, como queriam os estruturalistas. Porém os significados, símbolos e idiomas constituem esquemas sintéticos e simbólicos mantidos culturalmente muito mais para expressar protestos e contradições do que para compreender e

delimitar os paradoxos e as implicações das colonialidades de poder, como imaginado pelos modernos e relativistas.

Desta forma, as histórias traçadas por ritos e mitos que contenham o milho enquanto insumo alimentar e base da transmissão das histórias e saberes locais serão utilizadas como narratividades que se posicionam frente as colonialidades de poder e de saber dos estados nacionais. Quero demonstrar em que medida os ordenamentos tradicionais diferem da forma em que o Estado e o direito são assimilados e também como se transformam analogamente em formas similares ou enraizadas de resistência, ou de criação, no ‘local da cultura’ (BHABHA, 2007; MIGNOLO, 2005; APPIAH, 2003).

Na mitologia de Claude Lévi-Strauss observa-se que um excesso ou uma falha na comunicação – como “mal-entendido”, “indiscrição”, “esquecimento” e “nostalgia” (CRÉPEAU, 2008, p. 59) das sujeitas e sujeitos em relação aos modos de ser e de viver estabelecidos para a harmonia entre mundos e seres geram uma distinção entre uma terra idílica e um mundo telúrico, onde estamos materializados. Essas relações de rupturas entre mundos e seres geralmente estão explicadas por dilúvios, fogaréus e subsequentes diásporas – dispersão dos povos desde suas terras sagradas e de origem.

Para Viveiros de Castro (2002), as explicações ontológicas dada pelos tupinambá nas suas conexões entre este mundo e outros-mundos para a exploração e para a destruição empreendida em seus territórios pelo homem branco, desde o século XVI, foi de que uma “má escolha” no modo de ser e viver gerou a ruptura entre os mundos e potencializou o caráter escatológico e cataclísmico das forças naturais e sobrenaturais. Em suas palavras

os mitos tupi de separação entre humanos e os heróis culturais ou demiurgos são também mitos de origem da mortalidade; eles remetem, sob vários aspectos, ao tema da ‘origem da vida breve’ analisado por Lévi-Strauss. Foi a mesma matriz mítica de separação entre humanos e heróis culturais – fundantes da condição humana, isto é, condição moral e social – que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da *má escolha*, característico do complexo da vida breve,

para dar conta da superioridade material do branco. Pode-se imaginar assim que, tendo feito a 'boa escolha' na origem dos tempos, os brancos dispuseram também da ciência divina da não-mortalidade, atributo dos *mair* e dos *karaiba*, de quem eram os '*successeurs et vrays enfans*'" (2002, p. 203).

Dessa forma, proponho pensarmos que a recusa do Estado colonial à pluralidade cosmogônica do mundo ameríndio chegou em um momento de liminaridade entre seres e mundos – representados por mitos de origem do homem branco, de origem da vida breve ou da mortalidade como parte do discurso mítico e de relações entre seres e mundos e não como um discurso profético de fim dos tempos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 219).

O que pautará adiante nossa discussões sobre as relações dos discursos ameríndios com as ordens de racionalidades ocidentais diante da situação colonial e a partir do que seriam pretensões complementares entre mundos, formas de vê-los e relacioná-los enquanto devires-outros; enquanto modos de ser e de viver.

CAPITULO DOIS

APROXIMAÇÃO DO MITO PELO RITO

*“A verdadeira história da floresta só será conhecida no dia em que o Leão falar.”
Provérbio do Continente Africano*

*¿K'uxi elan avo'onton? (¿Cómo está tu corazón?)
Saudação em Tzotzil.*

Partirei neste segundo capítulo da relação estabelecida por parte de nós – brancos – com o eles – povos Mbya-Guarani – a partir do *avatí* – milho – em suas liminaridades rituais e complementaridades mitológicas no mundo moderno como afirmado no final do capítulo um.

Desde os cronistas e os missionários jesuítas, como observaremos a seguir, o milho, enquanto alimento básico de subsistência, figura junto à mandioca como planta de suma importância para os povos e grupos tupi-guarani, diante da situação colonial e pelos destaques dados pelos antropólogos e pela literatura especializada para os grupos compreendidos nas parciaisidades guarani – Ñandeva, Kayová e Mbyá, em particular no Brasil (SCHADEN *apud* LANDA, 1995).

É a partir do momento em que o milho verdadeiro – *avatí-etê* – se autodesenvolve de uma semente de origem divina é que se marca a distinção entre o alimento independente dos deuses e o manejado, domesticado e utilizado pelos homens, entre o estado de natureza e o de cultura é que se pode observar em termos de liminaridade ritual a definição de uma noção de pessoa Mbya-Guarani (PISSOLATO, 2007; CICCARONE, 2001).

Ou, como demonstrado por Amanda Horta:

Nas línguas tupi-guarani, a noção de ‘verdadeiro’, exemplar prototípico de uma classe, é determinada pelo lexema *-etê*, que se acrescenta a um termo (nome, qualidade ou ação) tornando-o mais genuíno pelo refinamento da qualidade própria que ele contém. A variação da grafia do lexema – *etê* na etnografia

parakanã ou – *hete*, na araweté – não ofusca a larga difusão das autodesignações utilizadas pelos grupos falantes desta família linguística cujo significado é ‘verdadeiros humanos’, ‘humanos-*eté*’. A humanidade, concluiu-se muitas vezes, seria concebida por estes indígenas como exclusiva ao grupo local, cessando seu alcance nos limites do grupo: para além da borda do *si* e do *nós*, estariam os não-humanos, os estrangeiros, os *outros*. Mas o lexema –*eté*, somado à humanidade, mais que determinar o contorno de uma margem, essência genuína da classe humana, demonstra que, nas sociocosmologias tupi-guarani, ser gente, isto é, pessoa humana, é algo que pode ser assumido mais ou menos plenamente, com maior ou menor propriedade, sendo sempre possível determinar humanos mais verdadeiros que outros. O contexto de utilização do termo delimita o contraste a partir do qual determina-se a extensão do referido coletivo, que designa pessoas específicas e não uma categoria ampla de pertencimento à espécie humana, atribuindo às pessoas de uma mesma (contextual) humanidade-*eté* uma série de qualidades e ações verdadeiras, adequadas à sua espécie e condição (2013, p. 3).

Desta forma, o milho-verdadeiro, ou mais-humano, determina a noção de pessoa e humanidade Mbya-Guarani como ressaltado através de Elizabeth Pissolato (*apud* TEMPASS, 2010, p. 98-99):

O milho tradicional cultivado pelos Mbyá-Guarani é designado pelo nome genérico *avatí eté* (milho verdadeiro) que possui origem e atributos sagrados. (...) Para os Mbyá-Guarani o *avatí eté* é a flor da terra, possuindo grande influência prática e simbólica na manutenção do *ñande rekó*. Segundo Melià (1989) *ñande rekó* é a expressão mais cabal da identidade e diferenciação dos guarani (todas as parcialidades) significando ‘nosso modo de ser, nosso modo de estar, nosso sistema, nossa lei, nossa cultura, nossa norma, nosso comportamento, nosso hábito, nossa condição, nossos costumes’. Além de ser um alimento físico o milho também é um alimento espiritual, posto que tudo que diz respeito ao milho (inclusive as formas de cultivo e cocção) estão relacionados ao mundo sobrenatural. Com o *avatí eté* as mulheres guarani preparam uma série de “pratos” (...) é justamente o *avatí* que é ‘o objeto da culinária mais sofisticada que algumas mulheres dominam’.

De importância socioeconômica e cosmológica, o envolvimento dos Mbya-Guarani com o *avatí* estende-se do cultivo do alimento ao preparo de comidas e bebidas como já mencionados. Como objeto de rituais específicos, o *avatí* deve ser batizado no tempo de floração e colhido meio a festas e a rituais que indicam a maturação do alimento.

Utilizado cozido, moído em forma de farinha torrada ou crua, assado, fervido, em bebidas fermentadas ou não, o *avati* para os Mbya-Guarani está relacionado a várias restrições e obrigações sociais, sendo que estas “organizações internas têm a função de reproduzir os gestos técnicos e a cultura material envolvida nesta atividade” (LANDA, 1995, p.75) e sendo também “utilizados até hoje por um fator cultural na tentativa de manter os modos tradicionais de se alimentarem” (LANDA, 1995, p. 114)

Abaixo trarei a análise de um relato etnográfico meu o sobre o ritual de batismo das crianças e das sementes conhecido como Nhemongarai⁹ e que explorarei adiante.

É verão na Mata Atlântica, Ubatuba, estado de São Paulo, onde o Atlântico sul com suas curvas verdes esmeraldas encontra o solo do americano em mais de 100 quilômetros de praias e enseadas deste município de terras hoje brasileiras. Estou no meio da floresta de Mata Atlântica, há uns 800 metros de altitude e dois quilômetros subindo de distância do mar. O Tekohá Ñandeva'e – Morada Boa Vista em tradução livre – é um território Mbya-Guarani situado na Serra do Mar do norte paulista. Sob o trópico de Capricórnio, na latitude 23º Sul e longitude 45º Oeste, é 25 de janeiro de 2009, tempo de colheitas, de batismos dos recém nascidos e das sementes, de bençãos e pedidos aos deuses, plantas e animais entre os Mbya-Guarani em um ritual conhecido como Nhemongarai. Já se vão umas 10 horas de ritual, desde o crepúsculo. E eis que me vejo em uma espécie de transe apenas à fumegadas incessantes de tabaco que conectam os mundos dos deuses, com o das sujeitas e sujeitos e o dos animais através do cachimbo chamado petynguá, e da ingestão de erva-mate – o kaã – para purificação dos espíritos que ocupam nossos corpos diante das relações de predação e afinidade entre humanos, deuses, plantas e animais. Me encontro meio aos sons dos maracás, rabecas e violões monotonais dentro da Opy – a instituição espiritual mbya-guarani ou casa de reza – tento parar o mundo e me situar em termos de pensamento racional o que estava vivendo e sentindo, eis que subitamente começo a soluçar. As crianças desfrutam da situação e riem de mim a cada soluçada. Crianças mbya-guarani, riem de tudo que fazem os juruá – os brancos. Por minha cabeça passa que na cabeça deles, devo estar embruxado. Me sinto vulnerável e exposto ao julgamento das pessoas ao meu redor. Tento estancar os soluços, mas parece que os torno assim mais

⁹ Segundo Celeste Ciccarone (2001, p. 122): “O *ñemongarai* era celebrado com a chegada do verão, quando voltava com toda a sua força *Kwaray*, divindade solar da teogonia Mbya, filho de *Ñamandu* (outro nome de *Ñande Ru*), e manifestação do poder criador.”

frequentes e potentes. Penso que o espírito de algum animal está dominando meu corpo. Me vem à cabeça algo que li sobre alguns grupos da região do México, onde o soluço significava que um bruxo colocou um grilo na minha barriga a mando de alguém, por inveja ou por algum mal-entendido. Imagino animais, de diferentes tipos, dominando meu corpo com seus espíritos e intencionalidades. Estou confuso e com medo, não entendo porque me olham e riem. Vejo que as crianças sentadas ao meu lado, e outras que estão adiante de mim na Opy – casa de reza – se concentram na minha debilidade com o trato do cachimbo deflagrada nos soluços, enquanto seus familiares adultos tentam dissimular o jocoso que é um juruá – um branco – soluçando. Olho em direção ao Karai (o xamã) mais velho, e o vejo envolvido pela centralidade do ritual de batismo das pessoas e das sementes simbolizadas em uma espécie de altar por pequenos pedaços de pau e algumas belas e coloridas penas. Um jovem se levanta de uma das esquinas da casa de reza e caminha lentamente em minha direção. Ao se aproximar, vejo que é quase um menino, tem uns vinte anos, provável que menos. Chega e se senta ao meu lado. De pernas cruzadas o jovem trata de me tranquilizar oferecendo um pouco mais de kaã e dizendo em voz baixa enquanto olha aos que riem sentados no chão do outro lado da Opy: – “às vezes é muito duro ficar aqui dentro toda a noite, muitos dos jovens, quando podem, tratam de escapar. Mas espera, que já está quase amanhecendo e servirão o kagwiji [bebida feita de avatí-etê, o milho-verdadeiro ou milho-mais-humano]. O kagwiji te ajudará na limpeza do seu corpo e na melhor relação com os espíritos da floresta.”

Da relação criada com o jovem – não tão jovem para os Mbya-guarani – e que me tranquilizou, aos meus olhos de branco, simplesmente por ser gentil ao se aproximar sem rir da minha pessoa embruxada em soluços, considero que entendi o que significava a ideia que eu tinha que o grupo poderia ter sobre o branco – eu – naquele momento e naquela situação.

Ou melhor, por não compreender de imediato nem as relações de trocas nem as regras de parentescos e reciprocidades entre deuses, animais, plantas e humanos¹⁰ a partir das relações que distintos espíritos e corpos desempenham em

¹⁰ “*El Ser Supremo, Ñande Ru Pa Pa Tenondé, asumió la forma humana en medio las tenieblas originarias; se sentó en apyka, silla; con el gorro de plumas, jeguaka, emblema de masculinidad, en la cabeza; y con la vara-insignia, yvyra’i, emblema de poder en la diestra; y se puso a contemplar la obscuridad inmensa, infinita del caos, pytu yma, antes de dar comienzo a las tareas de la creación.*” Assim León Cagogan (2003, p. 16) começa descrevendo a origem do mundo e dos seres para os Mbya-Guarani e segundo o autor comparando aos primeiros livros bíblicos do Genesis a partir da narrativa colhida de Cantalício, mburuvicha (cacique) do Yvypytã, situado dentro da colônia Mauricio José Torche, na região do Guairá, no Paraguai. A seguir descrevo sinteticamente como se dão as relações de reciprocidade e parentesco entre deuses, humanos,

termos de “pressupostos cosmológicos de uma metafísica da predação” para os Mbya-Guarani, fiquei confuso diante do que entendia como sendo um excesso ou uma carência de comunicação entre eu e os sujeitos dentro da Opy.

A relação entre o meu soluço e o que seria um embruxamento, uma possessão ou um transe – do meu ponto de vista – foi encarada por mim naquele momento da mesma forma que fizeram os missionários jesuítas e franciscanos diante do canibalismo, da cauinagem, do papel do branco dentro de sua cosmologia e do devir Tupinambá no século XVI.

Ou seja, por não compreender naquele instante o que significava o eu, juruá, embruxado ou em transe, no papel do branco soluçando incessantemente; por não compreender o papel do *pyty* (tabaco), do *kaã* e do *kagwiyj* feito de *avati-etê* para aquele ritual; e como dito no início do capítulo, em termos de “pressupostos cosmológicos de uma metafísica da predação” me senti entre confuso e embruxado. Sem entender bem os termos destas relações entre mundos e seres a partir da minha própria corporeidade, e até que o jovem Mbya-guarani viesse junto a mim e relacionasse melhor o que eu experimentava e como ele via uma saída para aquela situação dentro da Opy.

Minha confusão sobre o que pensar e sentir naquela situação se dava por querer compreender naquele exato momento e em termos de um pensamento – antropológico racionalista ocidental – o que seria aquela interexperencialidade entre humanos, animais, plantas e sujeitos, quando faço, por exemplo, alusão ao caso etnográfico de embruxamento através de um grilo dentro da barriga.

planas e animais segundo o autor. O Ser Supremo, Ñande Ru Pa Pa Tenondé, do mundo originário, Yvy Pyty, dividiu a criação a partir de quatro regiões e segundo seus deuses, determinando as linhagens, as regras de parentesco e de reciprocidade entre humanos, plantas e animais para a pessoa Mbya-Guarani. Os novos quatro deuses do universo, de acordo com León Cadogan, criados pelo Ser Supremo, foram Karaí Ru Etê, Jakaíra Ru Etê, Ñande Ru Etê e Tupã Ru Etê. Em seguida Ñande Ru Pa Pa Tenondé cria o Yvy Ra Ju`y Vatã (que remeteremos ao longo do texto) e onde nós humanos existimos. O Ser Supremo, ainda segundo León Cadogan (2003), ainda cria o Pindovy, as cinco palmeiras que sustentam o mundo e onde descansam os cimentos do universo. Para as relações entre humanos, animais e plantas, o autor nos fala que poucos alimentos e animais, como a abóbora, os grilos e os perdizes não sofrem mentapsicoses de acordo com as linhagens a que pertencem para os Mbya-Guarani.

Me vem à cabeça algo que li sobre alguns grupos da região do México, onde o soluço significava que um bruxo colocou um grilo na minha barriga à mando de alguém, por inveja ou por algum mal-entendido.

Para León Cadogan (2003), em sua etnografia sobre os Mbya-Guarani, o Guata-rã é a caminhada, é também o modo de viver Mbya-Guarani, onde a constante busca pelo bem-viver acontece pela permanente mobilidade das sujeitas, sujeitos e grupos em busca do território da Terra Sem Males, pelos primeiros homens – Yvy-Tenondé. O Ñande Reko consiste, por sua vez, no modo de ser entre mundos e seres para os sujeitos deste grupo.

Para os Mbya-Guarani, ainda hoje o modo de vida tradicional é marcado pela dança-ritual conhecida como Nhemongarai ou Nheemongarai, esse evento-ritual atualiza as relações com os seres sobrenaturais através do papel do xamã – *karai*, seus cantos e suas materialidades (*pityguã/cachimbo guaraní, mbaraká, rabeça, kaã/erva-mate e muita fumaça para conectar os mundos*)¹¹.

O Ñande Reko – o modo de ser guarani – também é atualizado nessa dança-ritual, quando as crinças são batizadas e o milho sagrado – *avatíetê* – é colhido e batizado, momento que se reafirma o modo de viver enquanto devir ancestral do grupo, o Guata-rã, a caminhada em busca da Terra Sem Males, o paraíso idílico dessa ontologia como pode constar ao longo dos trabalhos de campo e a partir do relato etnográfico que descrevi acima.

Na perspectiva Mbya-Guarani, o eu-sujeito teria de dar conta do Guata-rã e de caminhar bem para fora da minha auto-exasperação na situação do soluço descrita. Isto significava compreender o Guata-rã, a boa caminhada, através do diálogo que tive com o jovem Mbya-Guarani dentro da Opy. Em segundo lugar, aceitar o caminho de saída daquela situação desde a perspectiva Mbya-Guarani implicava em fazer o caminho dos alimentos e plantas sagradas, o Ñade Reko, o

¹¹ O tabaco em suas agências plurais ao longo do continente ameríndio figura como uma das plantas mais difundidas e de práticas rituais consideradas ancestrais e sagradas para as conexões entre mundos e seres. Claude Lévi-Strauss dedicou o segundo tomo das Mitológicas, Do Mel às Cinzas, à mediação do que ele chamou de fogos de cozinha e fogos destruidores, onde o tabaco figura como substância consumível, mas por incineração. Entretanto, por delimitação metodológica desta dissertação, não aprofundarei tal tema, me restringindo à uma análise focada a partir do Cru e do Cozido.

modo de ser e estar Mbya-Guarani, agenciados a partir do kagwijy, do pety (tabaco) e do kaã (erva mate), pelos quais relacionaria melhor a liminaridade entre seres e mundos.

O Ñande rekó é imprescindível, no que determinaria o modo de ser Mbya-Guarani através da continuidade entre animais, deuses e humanos reafirmada na forma ritual através do manejo e do consumo de alimentos e plantas sagradas e como me ensinou o jovem Mbya-guarani durante o ritual que descrevi.

espera, que já está quase amanhecendo e servirão o kagwiji. O kagwiji te ajudará na limpeza do seu corpo e na melhor relação com os espíritos da floresta.

Desta forma, a partir do relato etnográfico trazido acima sobre o que vivi no ritual do Nhemongarai dentro da Opy, passo a concluir o seguinte:

Primeiro, o que o eu-sujeito-*antropólogo* conseguiu observar, *a priori*, em um ritual limiar entre mundos e seres como aquele foi o produto de uma metafísica ocidental, que deflagra as condições de autodeterminação ontológica de se pensar o papel do Eu e do Outro.

E, em segundo, ao deixar de lado, em um primeiro momento, os pressupostos cosmológicos plurais evidencio as formas habituais e etnocêntricas de tratar o pensamento ameríndio, sem fronteiras claras entre mundos e seres e a partir de um tempo e espaço estritamente cíclico e não linear. Por exemplo, ao não compreender o papel das risadas dos outros sujeitos na Opy e pelo medo e confusão sobre o quê sentir e como explicar o que sentia e me contagiava na medida que os soluços persistiam.

Sobre o medo e confusão que sentia naquele momento e tentando ser reflexivo, me pergunto se aquelas sujeitas e sujeitos tinham medo e porque riam da minha pessoa – juruá – provavelmente embruxada no meu ponto de vista¹²?

¹² Como aludido por Viveiros de Castro (2011), quando se perguntava “*de que os índios têm medo?*”: A humanidade de fundo é menos um predicado de todos os seres que uma incerteza constitutiva sobre os predicados de qualquer ser. Tal incerteza não incide apenas sobre os ‘objetos’ da percepção, e não é um problema de julgamento atributivo; menos ainda é um problema

Para Leif Gruünewald (2013), ao pensarmos o medo ou as risadas de sociedades tupi na Amazônia¹³, ou mesmo os acessos de raiva ou incompreensão de uma pessoa humana, ou dos brancos, devemos considerar o papel do xamã em provocar risadas ou incompreensão dos papéis exercidos sincronicamente nos rituais.

Trazer elementos sobre as relações de alteridade, a partir de alguns aspectos do riso ou do medo e considerando certas etnografias do tronco linguístico tupi-guarani, sob a argumentação de que os encontros não desejados de animais e espíritos, e outras formas não humanas de alteridade podem ser pensadas a partir de relações de afeto e percepção; de alianças, trocas e parentescos; entre humanos, animais e plantas. Nas palavras de Leif Grünwald:

um sujeito e algo de *fora* que ultrapassa sua percepção e revela-se, nesse movimento, em uma espécie de paisagem não humana da natureza que por vezes pode acabar por levá-lo, no golpe de descentrar sua percepção, a ser atravessado por um devir não humano (2013, p. 74).

Desta forma, este trabalho segue caminhando pelo *tema dos encontros* entre humanos e outros seres e que ocupam outras posições de alteridade enquanto diferenças entre as noções de pessoa – juruá-branco e Mbya-Guarani, até agora.

O que diverte ou aterroriza os índios e coloca o seu pensamento em “exterioridade” não é, exatamente, uma situação “sobrenatural” que se revela a eles estranha demais. Ao contrário, o que pode fazê-los enxergarem-se em um mundo sem encadeamentos é, muitas vezes, um excesso de “cotidianidade” que esconde por trás de suas aparências um acontecimento que “quase-provocará” a morte (mesmo quando ela não corresponde à morte “de fato”) de uma pessoa. Nesse sentido, todo o meu problema e minha hipótese se poderiam então formular assim: o riso e o medo provocados pelo contato com seres definidos por sua alteridade radical (que não raramente se revelam poderosos demais por debaixo de sua aparência normal) – que também se revela um desejo igualmente

de ‘classificação’. *A incerteza* para si é um ponto de vista soberano. Aproximamo-nos aqui de uma das origens do medo metafísico indígena (2011, p.10).

¹³ A partir de teses etnográficas sobre as cosmologias de três grupos: os Aché, por Pierre Clastres (1995; 2003); os Yudjá, por Tânia Stolze Lima (1995; 2005); e, os Araweté, por Eduardo Viveiros de Castro (1986).

radical por parte do Eu. Todo o problema é então que estas situações cujo modo prevalecente de ação seria o da “quase-ação” e que ao exceder a percepção parecem colocar o pensamento em um estado de exterioridade (ou ainda, provocam uma espécie de “abertura ao Outro”) também implicam, como pode-se ler em Viveiros de Castro (2012), na inclusão do outro (ou pelo outro) como forma de perpetuação do devir-outro – um processo do desejo, como definiu este autor, característico das socialidades amazônicas (GRÜNEWALD, 2013, p. 92).

O perspectivismo ameríndio ao sugerir encararmos as relações entre humanos e não humanos a partir do que seriam ‘pressupostos cosmológicos da predação’ para estes grupos propõe pensarmos o xamanismo como política cósmica dos grupos tupi da amazônia.

Diferentemente, das condições de auto-determinação ontológica do outro pela metafísica ocidental, e não por uma metafísica da predação, se estabeleceria então os divisores como nós e eles, civilizados e primitivos, modernos e tradicionais, histórico e etnohistórico, etc. Para Viveiros de Castro:

Ocorre que esa metafísica [a da predação], como se deduce del resumen de Lévi-Strauss, alcanza su más alta expresión en el gran rendimiento especulativo de las categorías indígenas que denotan la alianza matrimonial, fenómeno que nosotros traducimos en otro concepto, el de ‘afinidad virtual’. La afinidad virtual es el esquematismo característico de lo que Deleuze llamada “la estructura Otro” de los mundos amerindios, y como tal, está marcada en forma indeleble por el signo del canibalismo, motivo omnipresente de la imaginación relacional de los habitantes de esos mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 26).

Insistindo sobre a situação do soluço e a frase do jovem Mbyá – “o kagwiji te ajudará na limpeza do seu corpo e na melhor relação com os espíritos da floresta” – a ideia de favorecer uma humanidade a partir da afinidade virtual com aqueles que seriam o outro, põe em questão semelhanças entre o eu e este outro exteriorizado dentro da Opy: “*puesto que el otro del Mismo (del europeo) ser el mismo que el otro del Otro (del indígena), el Mismo termina por mostrarse, sin saberlo, como el mismo que el Otro*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 28). Nas palavras escritas em meu diário de campo:

Imagino à animais, de diferentes tipos, dominando meu corpo com

seus espíritos e intencionalidades. Estou confuso e com medo, não entendo porque me olham e riem. Vejo que as crianças sentadas ao meu lado, e outras que estão adiante de mim na Opy – casa de reza – se concentrarem na minha debilidade com o trato do cachimbo deflagrada nos soluços, enquanto seus familiares adultos tentam dissimular o jocoso que é um juruá – um branco – soluçando.

Roy Wagner (*apud* DULLEY, 2010) em sua dialética da obviação nos possibilita a compreender o que é esta relação de humanidade entre corpos e espíritos para o nós – os brancos – e para o eles – os ameríndios. Através da obviação do que é o outro quando pensado em termos de um jogo epistemológico de invenções e contra-invenções, as questões de perspectivas, humanidades e corporalidades se diferenciam apenas em seus modos de simbolização em um jogo político.

Portanto a dialética da obviação consiste em um jogo epistemológico das obviações para se pensar alteridades-outras a partir dos mitos e nos possibilita pensar estas diferenças entre seres e mundos enquanto cosmopolíticas da diferença como afirmando anteriormente. Segundo Roy Wagner (*apud* DULLEY, 2010, p. 1087):

(...) um mito, conto ou lenda, ou uma *explicação* (o que é a mesma coisa), é uma figura verbal de si mesma, ou uma *imagem* contada em vários episódios – cada um em substituição ao anterior – então ele deve ter um ponto de OBVIAÇÃO. Um *ponto de fuga* onde todos os seus episódios e detalhes pictográficos se fundem para formar uma única entidade holográfica, da qual a menor parte é igual ao todo.

Para o método de Roy Wagner, as alteridades-outras seriam contidas pela razão ocidental em termos de relativismos e de ambivalências. Ou seja, a partir dos nossos pressupostos simbólicos do que é o outro, determinamos o que pertence à história e o que seria do âmbito de uma etnohistória. Por exemplo, ao encarmos criativamente as relações entre seres e mundos ou entre natureza e sobrenatureza. Quando se trata do Eu-ocidental, tais fronteiras estão bem resolvidas e marcadas por rupturas materiais. Ao passo que quando não compreendermos os pressupostos cosmológicos dos pensamentos ameríndios, criamos uma ordem para o outro-índio a partir do que seria uma caos-mologia nas

fronteiras entre seres e mundos no pensamento ameríndio, repletas de excessos e carências de comunicação entre estes seres e mundos e marcadas por continuidades entre espíritos e corpos.

Portanto, se a sobrenatureza aparece como a forma de objetificação de um outro enquanto sujeito para cosmologias indígenas, o relato que descrevi sobre minha experiência no Nhemongarai demonstra que, inicialmente eu não dava conta de compreender o significado do que agora interpretei como confuso, medo e embruxamento na situação dos soluços e dos risos. Ou não dava conta de entender, até que o jovem Mbya-guarani se acercou e me ajudou a estabelecer uma relação de reciprocidade com os outros sujeitos dentro da Opy e como demonstrei acima.

Logo, também não compreendia a necessidade de pensar a liminaridade ritual entre mundo e seres a partir da experiência que me contingenciava naquela situação e que eu tomava como incomoda, ou mesmo como um 'mal-entendido'.

Da mesma forma que estava confuso por me sentir embruxado, tento deixar claro na análise do relato que minha situação joga com a experiência que vivi no passado e uma análise feita no presente, e logo pensar o produto das liminariades rituais entre mundos e seres expostos na situação do soluço. Para isso, descrevi à única saída que pude acessar naquele momento, a estabelecida na relação com o jovem Mbya-Guarani, a de seguir o modo de ser e viver, o Guata-rã e o Ñande Reko, e assim fazer a caminhada para sair da situação exasperadora dos soluços através do pety, do kaã e do kagwijy.

Como demonstrarei agora, o modo de viver e de ser, o Guata-rã e o Ñande Reko para os Mbya-Guarani estão atravessados por questões de perspectivas sobre humanidades, corporalidade e alteridades-outras.

Segundo Celeste Ciccarone (2001, p. 7), o xamanismo aparece assim, no caso dos Mbya-Guarani, como uma instituição de mediação entre modos de ser e viver para este grupo a partir de uma "articulação simbólica das dimensões extraordinárias e ordinárias da existência da sociedade e do sujeito, e com papel determinante tanto na condução dos processos migratórios quanto na orientação

da vida social”. Ou seja, as práticas tidas como xamânicas entre os Mbya-guarani são determinantes na formação de uma noção de pessoa, de humanidade e de ocupação dos territórios para os indivíduos deste grupo.

Partindo da premissa de que “toda relação é social” para o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 44), as formas de arte política entre seres e mundos relacionam as políticas de intencionalidades do xamanismo e logo a afinidade virtual entre seres e mundos, instituindo uma cosmopolítica das diferenças.

Nas palavras de Viveiros de Castro (2010, p. 45) “a dimensão da política se dá em um multiverso (...) onde construímos o grande divisor social” – natureza e cultura, nós e eles, etc.

Ou seja, ao que nos interessa nesta dissertação de mestrado, é tomar o perspectivismo ameríndio como projeto epistemológico, que relaciona epistemologias não mononaturalistas a partir do xamanismo; logo o xamanismo enquanto uma estrutura de relações de arte política entre humanidades, corporalidades e alteridades-outras para os grupo tupi-guarani, principalmente no contexto amazônico.

Muito longe de querer enquadrar as infinitas relações de distintos povos e grupos ameríndios enquanto perspectivistas ameríndios e como desenvolveu Viveiros de Castro para povos tupiguarani da Amazônia, me utilizarei da teoria de tal autor para refletirmos sobre o conceito de xamanismo. Acredito que tal discussão nos ajudará na tarefa epistêmica de descolonizarmos e descentralizarmos a noção moderna de subjetividade e de como obviamos os saberes e fazeres não-modernos em termos de relações entre sujeitos e objetos, entre natureza e cultura.

O perigo existe, e está em que o debate se banalize. Que nos leve a ver em cada interação entre um índio e um garimpeiro um confronto entre o Xamã primordial e Descartes. Ou a estender um atalho rápido entre qualquer referência a transformações ou visões e o relato paradigmático dos jaguares e as queixadas, transformado assim numa espécie de cosmologia default. Ou, pior ainda se

possível, a transformar tudo isso numa grife étnica, destacando qualquer fragmento que lembre o relato paradigmático para realçar o caráter ameríndio de qualquer coletivo indígena, quem sabe, enfim, tornando o perspectivismo um daqueles critérios de indianidade que índios e antropólogos recusaram trinta anos atrás. (...) As epistemologias, a não ser na obra dos epistemólogos, não deveriam ser produtos finais: esclarecem as bases sobre as quais se fala de outras coisas (SÁEZ, 2012, p. 13).

Para nosso interesse específico, abaixo trarei um trecho que considero explicitar a mediação xamânica a partir das liminaridades rituais geradas pelo milho para os Mbya-guarani e em termos de “pressupostos cosmológicos da predação”.

O milho criado pelos deuses para cultivo e alimento dos Mbya é transformado, após cozido, por mulheres jovens, detentoras da pureza sexual, em *kagwijy*, bebida sagrada que permite ao xamã se fortalecer e estar apto, juntamente com o uso do tabaco, instrumento de fabricação e de operação do xamã, que afasta os espíritos malignos e permite a comunicação com os deuses, para receber as palavras–almas e atribuir os nomes sagrados às crianças. No *ñemongarai* celebram–se os frutos do renascimento da natureza e da sociedade, dos quais as mulheres são as artífices. Se os pães de milho representam os filhos, o *kagwijy* sugere o simbolismo do líquido vital, nutriente da criança no ventre materno (a “*calabaça*” como recipiente) e do xamã, o qual, ao longo do ritual, no esforço extenuante de entrar em contato com as divindades para receber a palavra–alma, o nome das crianças, conta com o acompanhamento e o auxílio de sua esposa e de outras mulheres. Trata-se da função feminina plenamente social, nutrir a sociedade e o/a xamã, para que, num circuito de retroalimentação, este forneça o nutriente divino dos homens, a palavra–alma (CICCARONE, 2001, p. 123).

Até agora, para o que chamamos povos e grupos Mbya-Guarani, e como tentarei demonstrar adiante para os demais grupos ameríndios, a liminaridade ritual entre mundos e seres acontece pela mediação xamânica e através da centralidade de alimentos doados pelos deuses, determinando em termos cosmológicos e políticos as relações entre mundos e seres, entre homens e mulheres, entre serpentes, jaguares, tapires, veados e humanos, entre devires ‘mais humanos’ e os devires dos brancos, entre o cru e o cozido.

Ao tratarmos as formas singulares de se narrar a história a partir do ritual do

Nhemongarai para os Mbya-Guarani quero demonstrar como estruturas performáticas e coletivas do que seria uma dança-ritual, alude a elementos de uma macroestrutura virtual de pensamento a partir de plantas como o milho, o mate e o tabaco.

A partir de uma estrutura mitológica e cosmológica do devir representada pela narrativa de origem do milho e de outros bens considerados sagrados pelo fogo mágico ou sagrado relacionado, podemos pensar em termos do que seria a relação com o devir de outros seres e da noção de origem da vida breve e de mortalidade.

Segundo Terence Turner (*apud* HILL, 2009, p. 11), esta macroestrutura virtual do pensamento ameríndio relaciona as fronteiras, os modos de ser e os devires ontológicos dos grupos através das narrativas das situações de contato.

Estas narrativas aparentemente contraditórias por se aderirem mal aos padrões e as normas sociais do ocidente demonstram a preferência dos discursos ameríndios pelas interações conflituosas, onde as relações entre estruturas cognitivas e alternativas historiográficas ameríndias relacionam mundos e seres de forma muito mais dinâmica e criativa que nós ocidentais.

Logo, podemos concluir que as múltiplas formas de negociações sobre poder e significado, e suas inconsistências sobre a definição do que seria um status diferenciado estão para além das contradições sociais mal resolvidas, que os contingenciam e emergem enquanto narrativas de descolonização de formas do conhecimento em relação às narrativas e formas ocidentais de contar a história.

Em termos de método, através da mitologia, é sempre possível pensar torções suplementares para se pensar modelos dos eixos de transformações e atualizações. Segundo Amanda Horta:

o modelo não se esgota em si mesmo, e que suas torções não anunciam variações de um mesmo sistema simbólico, como combinações caleidoscópicas a variar sempre os mesmos elementos. Imprevisível sim, tal caleidoscópio, mas mais que isso: os sistemas ameríndios são abertos à diferença, e os tupi-guarani, ainda mais, a temem e a desejam em seu estado mais bruto –

escancaram-se a ela. O que há, portanto, não são apenas rearranjos, mas a contingência e o inacabamento dos próprios elementos a serem arranjados, aos quais outros se podem somar e subtrair a todo momento. A este ponto, acrescenta-se também a exigência política de uma aproximação analítica destes elementos que não venha de lado, como propunha Lévi-Strauss ao refletir sobre como abordar as relações entre os termos, mas de dentro, pois tudo o que há no mundo ameríndio são relações e, mais que isso, a objetividade que se coloca para o pensamento antropológico é, sempre e de partida, *intrinsecamente* relacional (2013, p. 12).

Ou seja, quero demonstrar, que não negociam-se as performances rituais, nem territórios – modos de ser e viver – negociam-se apenas as narrativas e as alternativas historiográficas sobre a diáspora e a ocupação dos territórios sagrados dos povos originários – adaptações (contextos), memórias (estratégias) e histórias (tempos estranhos).

Com a discussão de negociação das narrativas e alternativas historiográficas – e não das performances rituais e territórios ancestrais – rendemos a questão de como ocorreu a difusão dos padrões de ocupações dos territórios de distintos povos ameríndios no começo do período colonial, e como se transformaram em dispersos padrões de grupos étnicos atualmente? Como salientado através de Michel Foucher, no trabalho *Reconfigurando Fronteiras: O Caminhar Dos Índios Guarani No Oeste Do Paraná* (SANTOS, 2011, p. 02):

As fronteiras são estruturas espaciais elementares, de forma linear, com função de descontinuidade geopolítica e de delimitação, de marco, nos três registros: do real, do simbólico e do imaginário. A descontinuidade se aplica entre as soberanias, as histórias, as sociedades, as economias, os Estados [...] as línguas e as nações. Na função de realidade, corresponde ao limite espacial do exercício de uma soberania nas suas modalidades específicas: linha aberta, entreaberta ou fechada. Na simbólica, remete à pertinência a uma comunidade política inscrita num território que é o seu; tem um sentido identitário. O imaginário conota relação com o outro, vizinho, amigo ou inimigo, e portanto, a relação consigo mesma, com a própria história e com seus mitos fundadores ou destruidores.

Para deixar isso mais claro, a seguir proponho observar como formulações plurivocais do passado iconicamente encarnadas nos procesos socio-históricos atuaram enquanto fontes de ação coletiva do presente (HILL, 1988, p. 9). A partir

da etnologia indígena clássica a produtividade de categorias nativas será recorrente para pensar como nós antropólogos situamos as diferentes formas ameríndias de ser e de viver na história linear do ocidente. De acordo com Paul Ricoeur (*apud* SEVERI, 2000, p. 124).

narrar uma história não é apenas um modo de recordá-la, mas também um meio 'para refigurar a nossa própria experiência de tempo' a narratividade deve ser considerada não somente como um estilo literário particular, mas também como uma forma de existência da própria memória.

Da mesma forma, emergem novas versões para dar conta de legitimar as territorialidades e ontologias ameríndias a partir dos distintos contextos. Essas atualizações das narrativas seguem mantendo a relação intrínseca entre mitologia, história, território e devir a que remeterei no próximo capítulo.

A ESCATOLOGIA PARA OS TUPI-GUARANI

Adiante pensarei como a escatologia – a ideia de uma perspectiva do fim dos tempos provocado por más-escolhas dos humanos em relação aos seres e ações supranaturais – está ligada ao devir e aos modos de ser ameríndio mesmo antes da chegada dos europeus.

Como mostra Viveiros de Castro (2002) o que os missionários jesuitas e franciscanos do século XVI chamavam de inconstância da alma selvagem nada mais era que o devir – da vingança e a constância da guerra – no pensamento Tupinambá. Isso queria dizer que o canibalismo como prática coletiva era negociável. O que era inegociável era a vingança enquanto devir entre os povos para o ponto de vista do sujeito Tupinambá.

Nosso estudo de caso mostrará que os discursos escatológicos e aqueles que contém elementos e personagens da história colonial são negociáveis e permanentemente atualizados, o que não se negocia é o modo de ser e o devir ontológico dos povos ameríndios, representados em nossos exemplos etnográficos, primeiramente a partir das reflexões sobre as fronteiras e o lugar do

colonizador na historiografia Mbyá-Guarani que trabalharei no próximo capítulo a partir das narrativas sobre o cacique Oberá/Werá/Berá.

Voltando à incompreensão por parte dos colonizadores e dos missionários do seu próprio lugar dentro da cosmologia ameríndia e logo sobre as possibilidades ontológicas de historiografia destes povos e sujeitos, Viveiros de Castro (2002, p. 248-249) desenvolve o que chamou de *Sumo da Memória* Tupinambá:

Há um aspecto dos maus costumes do gentio que merece destaque: o lugar central que o cauim de milho ou de mandioca ocupava no complexo guerreiro. O significado das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa. Ele mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólica dessas culturas. Os materiais tupinambás sugerem, além disso, uma vinculação entre as festas da bebida e a memória, mais especificamente a memória da vingança. Os tupinambá bebiam para *não* esquecer, aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo que queriam abolir. Já vimos que Anchieta punha como um dos impedimentos à conversão do gentio 'seus *vinhos* em que muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo mais...'. Pois mais difícil acabar com os 'vinhos' que com o canibalismo, mas as bebedeiras conjuravam sempre o espectro dessa abominação.

Com esta citação percebemos a presença do milho em bebidas fermentadas e utilizadas em processos rituais xamânicos no século XVI, como forma de dar continuidade entre os modos de ser e viver ancestrais e os atuais contingenciados pelos contextos e diferenças coloniais.

Os jesuítas da primeira metade do século XVI, preocupados em demasia com a conversão das almas e das ontologias nas suas opiniões amorfas, irredentas, não redimidas e cheias de maus-costumes dos Tupinambá, por exemplo, não se ativeram ao lugar sociocosmológico que lhes foram imputado inicialmente. Segundo Viveiros de Castros (2002), através do etnônimo *Karaíba/Peró/Maír* os Tupinambá se relacionavam com os colonizadores e lhes destinavam lugar dentro da cosmologia desse povo.

A tríade '*vida longa, abundância e vitória na guerra*' era o devir indígena Tupinambá quando chegaram os invasores europeus, os quais, de início, foram

classificados inofensivamente como *Maír* – um importante demiurgo, um herói de guerra que voltava ao nosso velho novo-mundo.

Como veremos abaixo, e segundo Renato Stuzman (1998)¹⁴ o Caium era um instrumento do devir Tupinambá no século XVI, como tem sido o kagwij para o devir Mbya-guarani contemporâneo e que destaco nesta dissertação para demonstrar como os povos e grupos tupi-guarani operam a mediação proposta por Lévi-Strauss (1976) desde seu triângulo culinário.

O *cauim*, dentro deste arcabouço lógico, está situado a meio caminho entre a fermentação e a putrefação. Sua preparação consiste não por menos em três estágios, percorridos durante três longos dias de fabricação: fermentação, amadurecimento (ou amolecimento) e azedamento (ou apodrecimento). Tal procedimento corresponde (e representa) à transformação da natureza em cultura, do ser individual em ser social, da infância em vida adulta. Não por acaso, todos os rituais coletivos, momentos em que se preza a “passagem” de uma ordem à outra, não podem prescindir da presença do *cauim*. O exemplo mais claro para esta constatação são os ritos de puberdade: assim como a bebida, o jovem passa por um processo de “fermentação” e só a partir daí pode ser reconhecido como pessoa social propriamente dita. Ainda dentro da lógica culinária (tomando de Lévi-Strauss a cozinha como metáfora) destas sociedades, o *cauim* pode remeter a um horizonte de aquisição de imortalidade. (STUZMAN, 1998, p. 3)

A bebida fermentada está associada ritualmente à vida humana, logo ao mito da vida breve, da mesma maneira, a liminaridade entre seres e mundos, entre natureza e sobrenatureza, através desta bebida ritual busca-se atingir a imortalidade conectando mundos e seres. De acordo com Renato Stuzman (1998) é dentro da lógica culinária destas sociedades, que o *Cauim* aparece como um meio para se adquirir a imortalidade.

Retratado nos mitos, o *Cauim* aparece como aquele capaz de conferir vida longa frente à dura realidade da “vida breve”, tópica igualmente recorrente entre os povos indígenas sul-americanos. Como exemplo, poderia apontar, nas *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss, um mito Tukuna (também Tupi) associando o *cauim* à bebida da imortalidade: *Uma festa de puberdade estava chegando ao fim, mas o tio da jovem virgem estava tão bêbedo que não podia*

¹⁴ E como vimos através de Viveiros de Castro (2002).

mais conduzir as cerimônias. Um deus imortal apareceu sobre a forma de um tapir. Levou a jovem e casou-se com ela. Muito tempo depois, ela voltou à aldeia com seu bebê e pediu aos parentes que preparassem uma cerveja especialmente forte para a depilação de seu irmão mais novo. Ela assistiu a cerimônia em companhia do marido. Ele havia trazido um pouco de bebida dos Imortais e deu um gole a cada participante. Quando todos ficaram ébrios, partiram com o jovem casal para se instalarem na aldeia dos deuses (STUZMAN, 1998, p. 12).

Conhecido também como chicha, caxiri, abati ou aluá; o cauim ou caguy ou kagwijy, comum entre os povos e grupos tupi-guarani em suas ritualidades, marcam seus modos de ser e viver. A bebida fermentada de milho ou mandioca é consumida nos Andes, na Amazônia e ao longo da parte meridional do continente americano.

Como pode ser constatado em trabalhos etnográficos, o milho em sua forma ritual enquanto mediador da formação da noção pessoa ameríndia entre outros povos e grupos, tidos como Arawak e os Carib, tal qual pelos povos e grupos que nos relacionamos enquanto tupi-guarani e como vimos até agora.

O *cauim* apresenta-se então como porta para adentrar uma filosofia que difere fundamentalmente da nossa: longe de afirmar uma identidade bem definida e constante, cultiva-se como ideal a transformação contínua do si mesmo a partir do outro. A passagem da natureza à cultura que o *cauim* enuncia é fugaz, por isso este está mais próximo da categoria do “podre” que da de “cozido”. Não corresponde a uma categoria estável, mas sim a uma cambiante e inconstante – que incorpora invés de opor –, não chegando a concluir suas operações, permanecendo então aberto para captação de novos elementos do mundo exterior. A *cauinagem* coloca em campo este ideal de incompletude, tecendo odes à embriaguez, essa arte da inconstância. Ao contrário dos versos de Walt Whitman – *celebro a mim mesmo/e canto a mim mesmo* –, não é a si mesmo a que se destina o canto; pelo contrário, o que está em jogo é a própria comunicação, o sair de si para celebrar a alteridade. Como conclui Tânia Lima, “a *cauinagem* não é um ritual da negação da sociedade por ela mesma. É um ritual que produz e celebra a forma mais desenvolvida da sociabilidade – a Alegria –, uma forma de relação que somente os Outros (por sua diferença, sua distância relativa) permitem desfrutar com plenitude”. Neste sentido, aos olhos Ocidentais, esta festa – tipicamente ameríndia –, pletora de dessemelhanças, permanecerá junto ao tema do excesso de afeto e da superação das mesmices da vida social (STUZMAN, 1998, p. 8).

Lévi-Strauss, ao longo de sua obra e com seu estilo intelectual próprio, se utilizou da reflexão ameríndia para modificar os termos da reflexão antropológica com seus estudos etnológico sobre os povos da Nossamérica (principalmente povos ameríndios da América do Sul e do Norte). Viveiros de Castro (2010) coloca o *Pensée Sauvage*, ou a “inconstância da alma selvagem”, como um pensamento em estado “primitivo”, irredento, (in)disciplinado, que opõe muitas vezes a partir de situações e símbolos, e que tão bem relacionam as dicotomias entre natureza e cultura – usando a ideia de um pensamento contra o Estado de Pierre Clastres.

Atitudes essencialistas estruturalistas e pós-estruturalistas também se utilizaram dessa argumentação para fundamentar um exotismo iluminista do ‘outro’ pelas autotransformações, negligenciando o papel das adaptações (contextos), memórias (estratégias) ou histórias (tempos estranhos) (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Segundo Claude Lévi-Strauss:

Antes mesmo que chegassem os brancos, a mitologia ameríndia incluiu esquemas ideológicos que pareciam implicar lugar do invasor: dois pedaços de humanidade nasceram da mesma criação reuniram-se para melhor ou para pior. Esta solidariedade das origens é comumente transformado em uma solidariedade de destinos nos lábios das mais recentes vítimas da conquista, cuja destruição está sendo realizada sob os nossos olhos. [...] Formulado em termos de uma metafísica que já não é a nossa, essa concepção de solidariedade humana e diversidade, e sua implicação mútua, é marcante em sua grandeza. Há algo como um símbolo aqui. Para cair para um dos últimos porta-vozes de uma das tantas sociedades no caminho para a extinção através de nossas ações para indicar os princípios de uma sabedoria que ainda são muito poucos para entender também é crucial para nossa própria sobrevivência (1993, p. 5-7).

Portanto, a antropologia e logo a mitologia teriam lugar privilegiado nas ciências do homem para pensar a relação entre cosmologias indígenas e a sociologia ocidental, em termos desta *elucidação das condições de ‘autor-determinação’ ontológica do outro*. Viveiros de Castro (2002, p. 225) demonstra como:

a pregação escatológica dos padres coincidia com as ideias nativas sobre alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado conforme a qualidade de vida levada na terra, conflagração apocalíptica.

Para o autor, esses padres colonizadores não reconheciam nas alternativas históriográficas dos indígenas as “barreiras ontológicas infinitas” de separação entre humano e divino e sobre o que seria “humanidade”, uma vez que as relações entre homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis para o pensamento ameríndio; ou seja, a afinidade entre os seres e os mundos era relacional e não transcendental. Ainda segundo Viveiros de Castro (2011, p. 27):

O mundo de humanidade imanente é também um mundo de divindade imanente, em que a divindade está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos. Trata-se de um mundo em que hordas de minúsculos deuses vagam pelo mundo; um ‘miriateísmo’, para usar o termo cunhado pelo microssociólogo Gabriel Tarde, o pior inimigo – justamente – de Durkheim. É esse o mundo que tem sido chamado de animista, ou seja, para usar os termos de nossa tradição inanimista, um mundo em que o objeto é um caso particular do sujeito, em que todo objeto é um sujeito em potência. O *cogito* indígena, em vez da fórmula solipsista ‘penso, logo existo’, deve ser articulado em termos animistas como ‘isso existe, portanto pensa’. Mas onde, ainda por cima, o Eu é um caso particular do Outro, esse ‘animismo’ deve necessariamente adotar a forma de um – com o perdão do trocadilho – ‘inimismo’: um animismo alterado pela alteridade, uma alteridade que se torna animada na medida em que é pensada como interioridade inimiga: um Eu que é radicalmente Outro. Daí o perigo, e o brilho, desses mundos¹⁵.

Da lógica “inimista” de capturar o “outro” – contida na frase “isso existe, portanto pensa” – a ideia de fronteira é estabelecida pela relação constantemente atualizada com esse “outro” e pelo capturar da performance desse “outro”, quer seja ele um animal, uma planta, um deus ou um colonizador.

Ou seja, o modo de ser e logo o devir ontológico dos povos indígenas muitas vezes está relacionado com a fronteira entre ser um “eu-humano-mesmo”, ou ser “ele-outro-inimigo” e essas fronteiras em termos de materialidade das narrativas podem ocorrer nas negociações do que insisto que seria a ‘elucidação

¹⁵ Para Gabriel Tarde, diferente do Monismo – característico das ciências ocidentais – que tentam reduzir a análise dos fenômenos naturais e sociais a um universo restrito de leis, o Miriateísmo proposto pelo autor leva em consideração a pluralidade de universos e de leis para as análises do hoje. Como “Inimismo” em oposição a Animismo entendo que Viveiros de Castro quis demonstrar como existe uma disputa em termos de alteridades que representem os modos de ser e viver que relacionam seres e mundos distintos – plantas, objetos, animais, humanos e deuses.

das condições de auto-determinação ontológica do outro' (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

Desta forma, para as cosmologias indígenas aqui tratadas, a ideia de escatologia e cataclisma opera em termos mitológicos as relações de rupturas e conexões entre mundos e fronteiras e enquanto junções e disjunções diaspóricas entre modos-de-ser, viver e territorializar os mundos que habitam, ou seja, entre devires.

Retomando no próximo capítulo os dados dos Mbya-guarani, poderemos observar as relações liminarizadas entre devires e modos de ser e re-existir e diante dos contextos históricos e das cosmopraxis e escatologias indígenas.

Para tanto, além de uma questão de mapear as diferenças locais, determinar origens, ou prever o final dos tempos, das culturas e das identidades, observamos como as diferenças entre hábitos e costumes que envolvem a produção e a reprodução da situação colonial estão contidas umas nas outras. A diferença entre seres e mundos reside no fato de como indivíduos dependem do referencial coletivo e situado, sendo que estas diferenças culturais estariam dentro de uma unidade deslocada à Diversidade e situada entre uma pluralidade de sujeitos e infinitas possibilidades de experiencialidades.

Da afinidade virtual entre seres e mundos, que tomamos como xamânicas e que performatizam o devir em rituais como o Nhemongarai para os Mbya-Guarani, mostrarei no próximo capítulo como as narrativas mitológicas atualizam e relacionam modos de ser e viver conspícuos de um grupo, em um pluriverso simbólico mediado por negociações de alteridades e pela situação colonial.

CAPÍTULO TRÊS

OBSERVANDO OS MITOS: O LUGAR DO COLONIZADOR NAS ONTOLOGIAS AMERÍNDIAS DO SÉCULO DEZESSEIS

*Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo.
Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.
Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.
Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar
comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe:
-ponha isso no papel mas sem muita lábia.
Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar Brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em
Portugal e nos trouxe a lábia.
(Manifesto Antropofágico, Oswald de Andrade)*

Neste capítulo analisarei como distintas cosmologias ameríndias negociam em suas próprias narrativas historiográficas o papel da chegada do homem branco, enquanto inimigo e/o colonizador e trazendo para a análise antropológica o milho como ator material e elemento ritual que determina modos de ser e de viver para diferentes coletivos.

A DANÇA RITUAL MBYA-GUARANI

*Heidegger sostiene que el hombre es un ser para la muerte;
todo poeta, sin embargo, crea la resurrección,
entona ante la muerte un hurra victorioso.
Y si alguno piensa que exagero,
quedará preso de los desastres,
del demonio y de los círculos infernales.
José Lezama Lima*

De uma tarde *cálida* do verão à beira em um dos arroios que desaguam no rio Paraná trarei a próxima narrativa. A primeira vez que escutei em tom de lenda a próxima narrativa, foi de um gentílico do estado de Misiones, na Argentina – um *missionero* – e que nasceu na cidade que leva o nome do próximo herói civilizador, Oberá – o que brilha. Abaixo trarei a narrativa a partir do jesuíta e antropólogo espanhol Bartomeu Meliá, em seu livro *O Guarani Conquistado e Reduzido* (1993).

Bartolomeu Meliá fez conhecida a versão do mito/lenda/canto¹⁶ do cacique Oberá, transcrita pela primeira vez nos poemas do clérigo Martín Barco de Centenera, da missão colonizadora espanhola no Rio da Prata, situada no Rio Paraná e na região de Guairá, no Paraguai, em 1602, e que apresento traduzido do espanhol para o português e de maneira resumida abaixo:

Afirmou Barco de Centenera em seu poema: ‘... (Os índios) já não iam ao serviço como antes, pois (Oberá/Werá/Berá) liberdade a todos prometia (...) Mandou ele que cantassem e bailassem, de sorte que outra coisa não faziam (...) estava a terra alvoroçada, em todo o (rio) Paraná e nos seus arredores...’. Foi somente com a chegada do capitão Juan de Garay que os espanhóis reagiram. As tropas seguiram às aldeias para trazer os índios de volta ao trabalho. Mas, ao contrário do que planejavam os atacantes, o líder dos revoltosos, o cacique Luminoso, nunca foi encontrado. Conta Barco de Centenera, com sua ótica pró-hispânica: ‘...Assim se foi atrás dele à mão armada, mas como este tinha (índios) corredores e gente sempre posta em tocaia, vendo a pujança conhecida do inimigo, se pôs em fuga...’. Werá simplesmente desapareceu, sem deixar rastros – é possível que tenha continuado atuando de algum modo, como interessante, o fato de que quatro mestiços – entre eles um filho de português – tentaram manter a Rebelião de Oberá durante algum tempo, após o ataque de Garay. O exemplo de Werá parece realmente ter permanecido, pois, em 1589, no Paraguai, os índios de Acahay, Tebicuary e Yvyturusú se rebelaram, nos mesmos moldes. Tudo ‘por causa de certos cantores que, com seus cantos, os levam a cometer algumas cerimônias e ritos através dos quais se apartam do serviço de Deus e não vêm mais servir a seus encomendeiros (patrões espanhóis)’, relata o antigo diário de um capitão, reproduzido por Juan Francisco Aguirre, em 1949, na Revista da Biblioteca Nacional da Argentina.

Diferente de certas perspectivas que buscam separar mitologia, etnohistória, história, lendas e contos, a narrativa acima nos servirá de eixo paralelo entre mitologia e história para desconstruirmos a objetividade da relação dicotômica observador-observado. Ou seja, não para dissolver esta pesquisa em subjetividades ou intersubjetividades, mas para situar a produção do conhecimento como uma atividade de mediação personificada e historicamente situada.

¹⁶Entre muitos grupos indígenas os mitos são transmitidos e oralizados a partir de cantos. Às vezes narrados na forma de prosa seguem sendo encarados como um canto.

Ou, desconstruir, por exemplo, o fato de a história ser mais objetiva que a etnohistória. Ou ainda, poder explorar as narrativas ameríndias que demonstrem a acuidade histórica de um povo sem separá-las das suas formas cosmopolíticas e de experiencialidades específicas, e para além do que concebemos como suas tradições linguísticas e territoriais.

A narrativa de Bartolomeu Meliá (1993) trazida acima, serve para demonstrar que um fato tido como mágico, o desaparecimento de Oberá, coincide com um dado histórico, espacial e temporalmente marcados através da aparição do personagem histórico, o reducinista espanhol que atuou no rio Paraná, Juan de Garay e como podemos observar no trecho extraído abaixo:

Werá simplesmente desapareceu, sem deixar rastros – é possível que tenha continuado atuando de algum modo, como interessante, o fato de que quatro mestiços – entre eles um filho de português – tentaram manter a Rebelião de Oberá durante algum tempo, após o ataque de Garay.

Desta forma, a história oral não poderá mais ser lida, literalmente, como fatos diretos dos processos históricos sem pensar as condições em que as sociedades ameríndias experimentam narrativas e os significados do dia a dia, e como forjam o contingencial para dar sentido à vida coletiva fora do complexo e do contraditório dos processos históricos impostos pelos estados nacionais colonialistas. Segundo Richard Price (*apud* HILL, 2009, p. 3):

Combinar estas formulações indígenas com as reconstruções da política-econômica mundial e suas estruturas de contato e colonização, nos possibilitará identificar o critério de acuidade e os estágios aceitáveis da performance do passado em termos locais ou regionais de compreensão do que constitui o processo histórico e sua interpretação. (Tradução Livre)

Como podemos observar nos dados trazidos através de Bartolomeu Meliá (1993), a alternativa histórica tomada da narrativa mítica através de uma lenda explícita as territorialidades e modos de ser através da dança ritual e ao redor do rio Paraná. Do lugar do branco/invasor/colonizador encarnado no papel de Juan de Garay podemos observar na narrativa Mbya-Guarani os termos

particulares de suas cosmovisões através da contextualização de seus ritos e cantos.

(Os índios) já não iam ao serviço como antes, pois (Oberá/Werá/Berá) liberdade a todos prometia (...) Mandou ele que cantassem e bailassem, de sorte que outra coisa não faziam (...) estava a terra alvoroçada, em todo o (rio) Paraná e nos seus arredores...'. Foi somente com a chegada do capitão Juan de Garay que os espanhóis reagiram.

A partir dos parágrafos acima o que se deseja explicitar é que dentro das alternativas mítico-históricas, também chamadas de alternativas etnohistóricas e ontologias indígenas, o lugar destinado ao colonizador não era compreendido desde a perspectiva de um tempo linear. Para a lógica do proselitismo missionário e reducionista dos primeiros colonizadores o que havia eram práticas de intolerâncias às diversidades cosmológicas como no caso dos tupinambá com o cauim e a 'Inconstância da Alma Selvagem' demonstrado anteriormente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Para o homem branco e ocidental, a ideia de história serviria para contextualizarmos nossas condições de vida e para entendermos nossas experiências em termos de materialidades (INGOLD, 2010). O ocidente, ao encontrar-se com o Novo Mundo, desde os missionários das reduções jesuíticas e franciscanas, do século XVI, separou o imaginado da experimentação, as materialidades dos sonhos, e, ainda hoje, compartimenta o mundo afastando deus e religião.

O exemplo de Werá parece realmente ter permanecido, pois, em 1589, no Paraguai, os índios de Acahay, Tebicuary e Yvyturusú se rebelaram, nos mesmos moldes. Tudo 'por causa de certos cantores que, com seus cantos, os levam a cometer algumas cerimônias e ritos através dos quais se apartam do serviço de Deus e não vêm mais servir a seus encomendeiros (patrões espanhóis)', relata o antigo diário de um capitão, reproduzido por Juan Francisco Aguirre, em 1949, na Revista da Biblioteca Nacional da Argentina.

Para Ingold (2010) e Viveiros de Castro (2002) pensar o sagrado do outro é tentar compreender como esses sujeitos religam o sagrado à ordem da vida social, como explicitam a complementaridade da vida e do sobrenatural. Ou seja,

desde os missionários das empresas coloniais do século XVI o homem branco trata a relação entre deus e religião de maneira teleológica, como um estudo das relações entre meios e fins, a partir de uma teia de significados e baseado em um sistema de crenças – como pensou Max Weber (1982) e Clifford Geertz (1980) – e não com complementaridade e completude entre mundos e seres, como destacado aqui através de um estudo de caso sobre os Mbya-Guarani e como nos incita os pensamentos ameríndios segundo Tim Ingold (2010).

A priori, como podemos observar nas passagens que referenciamos aos Mbya-Guarani (MELIÁ, 1993), quero elucidar um pano de fundo agonístico e etiológico da cosmopraxis indígena, que permita o esboço de uma estrutura comum entre as descontinuidades mitológicas do pensamento ameríndio e a expansão da historiografia ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Ou seja, como as criações mitológicas, o momento histórico e o conhecimento geográfico, juntos, em performances rituais, definem as relações com os contextos histórico-cosmológicos e com o ambiente, e que segundo Jonathan Hill (2009, p. 31-33):

a partir da combinação de paisagens territoriais, rituais de poder e conhecimento mítico [...] pensarmos os relacionamentos linguagem-cultura através da comparação de histórias específicas e variações socioculturais ao longo de períodos largos de tempo e com distâncias espaciais dentro [e entre] famílias lingüísticas. (Tradução Livre)

Com isso, nos torna imperativo refazer a pergunta: como aconteceu a difusão de padrões diaspóricos de ocupação e territorialização de distintos povos ameríndios no começo do período colonial, e como se transformaram em dispersos padrões de grupos étnicos e identitários atualmente?

Como demonstrarei adiante, traduções, transações e análises ocidentais de narrativas Mbya-Guarani indicam a toponímia originária na região do Guairá, Aju'y-Hu – o Louro Negro, no atual Paraguai, como berço originário para os sujeitos deste grupo (CADOGAN, 2003). Léon Cadogan (2003, p. 15-17) também comenta sobre o lexêma ju com relação a madeiras amarelas sagradas e de poderes milagrosos, e sobre a criação pelo deus superior Ñanderu Papa Tenondé da Yvyra Ju'y Vatã – árvore que sustenta o mundo.

Retomarei abaixo os dados dos Mbya-Guarani para observarmos estas relações liminarizadas entre devires e modos de ser e re-existir e diante dos contextos históricos e das cosmopráxis e escatologías ameríndias.

Bartomeu Meliá (1991), agora em *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*, apresenta outra narrativa sobre o herói Oberá que nos esclarece que esta relação entre cosmologia, mitologia, fatos históricos e procesos rituais pode ser compreendida a partir da ideia de escatologia e pela anunciação da ruptura gerada pelos cataclismas, em que o devir ontológico dos Mbya-Guarani, nesse caso, está íntimamente relacionado aos modos de ser – Ñande Rekó – e às fronteiras entre o eu-humano e o outro-invasor. Nas palavras dele:

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores: 'Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron; porque, entre tanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre o de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima' [Carta del clérigo Martín González, 5 de julio de 1556, en *Cartas de Indias*, Madrid 1877: 632]. Otras rebeliones de los Guaraní contra la dominación colonial se procesaban, no pocas veces, como vuelta a sus 'ritos y ceremonias' [Cf. Necker 1979: 75]. El famoso levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré, en el año 1579, es un buen paradigma de lo que eran los movimientos de liberación guaraní y del lugar que en ellos ocupaba la danza ritual. Por donde pasaba, Oberá era seguido por una grande multitud de indios, que se negaban en adelante a servir a los españoles. Oberá prometía a todos la libertad. Cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días: 'Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber – dirá el poeta Martín Barco de Centenera –, era éste: **Overa, overa, overa, pa'i tupã ñandéve, hije, hije, hije**. Quiere decir: Resplandor, resplandor, resplandor del padre, también Dios a nosotros, holguémonos, holguémonos, holguémonos'. Por supuesto que no son las rebeliones las que causan la danza ritual, siendo ésta una práctica religiosa anterior y no limitada a los momentos de crisis extrañas. Pero la danza sustenta la rebelión, dándole un adecuado cauce

simbólico y emocional en la línea de la más auténtica tradición. Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes reactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní. De ahí su importancia como recurso en la lucha anticolonial. 'Preguntando un día a los indios que dónde estaban y qué era la causa de perderse sus casas, me dijeron que unos jerokyhára [danzantes], que andaban por los tetâmini [aldeas], los engañaban, diciendo que este pueblo se había de destruir, y que predicaban contra nosotros haciendo burla de lo que enseñábamos, y decían que ellos eran dioses y criaban los maizales y comida y eran señores de los fantasmas de los montes, de los itakyseja [dueños de las piedras cortantes] y de los yvytypo [habitantes de los cerros], y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los que ellos querían, y que los primeros que habían de perecer habían de ser los vaqueros y los yvyrapondára [carpinteros] y los que se hacían cristianos, y que los que trabajaban en el pueblo se les había de perder las comidas' [MCA III: 106]. La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos [MCA IV: 253-254. Cf. Melià 1975: 126-127] y como fueron revelados por la etnografía más moderna [Nimuendajú 1978: 87-91, 173-176. Cadogan 1959: 57-59]. En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados (MELIÀ, 1991, p. 212).

Como visto, na citação acima, a dança ritual atualiza as relações com os colonizadores, deuses e devires ameríndios.

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores.

Através da dança ritual como fundadora do sistema social podemos observar como esta é colocada como prescrição para o modo de ser e de viver Mbya-guarani e destacado abaixo:

Por supuesto que no son las rebeliones las que causan la danza ritual, siendo ésta una práctica religiosa anterior y no limitada a los momentos de crisis extrañas. Pero la danza sustenta la rebelión, dándole un adecuado cauce simbólico y emocional en la línea de la

más auténtica tradición. Manteniendo la danza o revitalizándola, los chamanes reactualizaban de hecho tanto la mitología tradicional como la propia institución chamánica ligada con ella, en un intento por fortalecer todo el sistema cultural guaraní.

Desta maneira, fica claro como se determinava o devir e os modos de ser e viver Mbya-guarani em oposição ao papel do branco/inimigo/colonizador.

La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos [MCA IV: 253-254. Cf. Melià 1975: 126-127] y como fueron revelados por la etnografía más moderna [Nimuendajú 1978: 87-91, 173-176. Cadogan 1959: 57-59]. En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados (MELIÀ, 1991, p. 212).

Acredito assim rendermos a questão da fronteira bem definida entre ser uma pessoa Mbya-Guarani e uma pessoa Juruá através da contextualização do papel do colonizador nos rituais e a partir dos discursos e narrativas tidas como mitológicas.

Das negociações e explicações sobre um contato com as alteridades a partir do mito e do nosso quase-sujeito, o milho, trazemos até aqui discussões sobre como noções do tipo: afinidade virtual, xamanismo e perspectivismo ameríndio para discutir ritualidades, devires e liminaridades entre mundos e seres.

Adiante, tomarei um estudo de caso sobre os Mixteca do estado de Oaxaca no México contemporâneo para seguir observando como as análises que intercruzam e contextualizam mitologia e história nos permitem pensar práticas rituais diferenciadoras entre modos de ser e viver ameríndios e ocidentais.

O DOCUMENTO PICTÓRICO MIXTECA E ALGUMAS ATUALIZAÇÕES DO MITO

*Somos nuestra memoria,
somos ese quimérico
museo de formas inconstantes,
ese montón de espejos rotos.
Jorge Luis Borges*

Da mesma forma que no caso do mito/lenda sul-americano trazido acima através de Bartomeu Meliá, tomaremos também como eixo paralelo entre mitologia e história, a narrativa *Lienzo de Zacatepec núm. 1*. De acordo com Mary Elizabeth Smith (*apud* LEJARAZU, 2011), tal narrativa foi elaborada, enquanto hipótese, entre 1540 e 1560, pois aparecem desenhos de igrejas ou capelas cristãs acompanhando a toponímia dos povoados descritos na Mixteca da costa do Pacífico de Oaxaca (México).

Abaixo, nas palavras de Manuel Lajarazu (2011), em *Historias de los Códices Mexicanos*:

Con el inicio de la dominación española no solamente se introdujeron profundos cambios en el pensamiento religioso y político de Mesoamérica, sino también llegaron grandes innovaciones sobre el concepto de la tierra y el carácter de su posesión. Para el caso de Oaxaca existen testimonios muy tempranos acerca de las divisiones territoriales bajo la supervisión española, como por ejemplo, los deslindes efectuados entre los pueblos de San Juan Sosola y Santiago Huautlilla hacia 1528-1530 en la Mixteca Alta (Jansen y Pérez Jiménez, 2000, p. 33). Un buen ejemplo de la adaptación territorial en el imaginario indígena hacia la primera mitad del siglo XVI, lo encontramos en los numerosos lienzos pictográficos que muestran detalladamente la ubicación de los linderos alrededor de la cabecera de un pueblo o señorío a través de glifos de topónimos o nombres de lugares. Estos lienzos llegaron a plasmar grandes extensiones territoriales que superan, por mucho, las dimensiones actuales de los municipios o comunidades indígenas. El Lienzo de Zacatepec Núm. 1 fue elaborado con la intención de demarcar los límites del señorío de Zacatepec, en la Mixteca de la Costa, por medio de un gran rectángulo que unía a cada uno de los puntos divisorios que separaban a este pueblo de sus respectivos vecinos. Sin embargo, los mixtecos no solamente conformaron este gran mapa de los linderos de su señorío, sino también agregaron importante información histórica y genealógica que fundamentaba el origen de su territorio desde, al menos, el año 1144 d. C., cuando el señor 11

Jaguar, Señor del Lugar de la Neblina y Lluvia, creaba la primera dinastía de Zacatepec. No obstante, según *Mary Elizabeth Smith, el Lienzo de Zacatepec pudo haber sido elaborado entre 1540 y 1560, pues ya aparecen dibujos de iglesias o capillas cristianas acompañando los topónimos de los pueblos (Smith, 1973, p. 93)*. El documento permaneció, seguramente, en manos de los caciques de Zacatepec durante todo el periodo de la Colonia, incluso durante casi todo el siglo XIX, hasta que el gobierno de Porfirio Díaz en 1883 decretó la Ley de Colonización y Baldíos que obligó a los pobladores de esta comunidad a presentar el lienzo. En efecto, el 9 de marzo de 1892 los vecinos de Santa María Zacatepec reclamaron la propiedad de sus terrenos con motivo de las adjudicaciones de tierras favorecidas por la Ley de Baldíos que buscaba repartir y colonizar las tierras de uso comunal en beneficio de particulares. Para evitar el deslinde y remate de sus tierras, los pobladores se presentaron en la Secretaría de Agricultura y Fomento con el Lienzo de Zacatepec Núm. 1 y otro lienzo que actualmente conocemos como Zacatepec Núm.2, pero cuyo original está perdido. El Lienzo de Zacatepec núm. 1 fue elaborado con el fin de demarcar los límites del señorío de Zacatepec, en la Mixteca de la Costa, por medio de un gran rectángulo que unía cada uno de los puntos divisorios que separaban a este pueblo de sus respectivos vecinos. Sin embargo, los mixtecos no solamente conformaron este gran mapa de los linderos de su señorío sino que agregaron importante información histórica y genealógica que fundamentaba el origen de su territorio desde, al menos, el año 1144 d.C., cuando el señor 11 Jaguar, Lugar de la Lluvia y Neblina, creaba la primera dinastía de Zacatepec. El relato comienza en la parte superior del lienzo donde el señor 4 Viento, Yahui, gobernante del señorío Lugar de Pedernales, manda a 11 Jaguar a fundar diversos señoríos en la Mixteca Alta, incluido el de Zacatepec. Dos generaciones de descendientes de 11 Jaguar aparecen en el manuscrito junto con los gobernantes de otros señoríos y acciones de guerra plasmadas en la parte inferior del lienzo, señalando los conflictos que existían entre ellos. El documento es un buen ejemplo de la adaptación de la representación del territorio en el imaginario indígena hacia la primera mitad del siglo XVI, en el que se muestra detalladamente la ubicación de los linderos alrededor de la cabecera de un pueblo o señorío mediante glifos de topónimos o nombres de lugares (LEJARAZU, 2011).

Os Lenzos e Códices são reconhecidos pelo antropologia mexicana como formas de determinar as relações de parentesco e a ocupação territorial por povos e grupos ameríndios dentro de tal estado nacional.

Os discursos, enredos, documentos, memórias e trajetória do *Lienzo de Zacatepec* são permeados por discussões contraditórias sobre o tempo de origem

do documento.

A partir de sucessivas ‘perdas’ e ‘desaparecimentos’ e ‘versões’ do documento pictórico e, como veremos adiante, a atualização mitológica e histórica acontece segundo os contextos históricos e nas relações de alteridade construídas diante da situação colonial.

Ou como destaque abaixo a partir de um trecho de meu diário de campo sobre um diálogo meu com a anciã Mixteca, D. Sara, em Santa Maria Zacatepec na ocasião da festa de dia dos mortos, em dois de novembro de 2014 oportunidade que eu expus meu interesse pelo milho.

Dona Sara está sentada à mesa, de onde serve suas refeições aos familiares, agregados, prestadores de serviços, clientes e hóspedes das pequenas palapas que mantém no quintal. Sem mover-se me vê, me saúda e me oferece jantar. Eu paro e pergunto pelas Tlayudas, muito tradicionais em Oaxaca e que havia comido em Cidade do México. As tlayudas são um prato típico mexicano feito de milho mixtamalizado (técnica pré-colombiana de beneficiamento do milho enquanto alimento), em formas de grandes tortilhas torradas e crocantes, recheadas de queijo fresco ou oaxaca - dependendo da região - além de feijão, abacate, carne e pimenta, claro! Comento à senhora, que na Cidade do México havia provado umas tlayudas feitas de milho azul. Ao comentar isso dona Sara me interrompe e me oferece quesadillas de flor de abóbora. – Estava aí o índice de afinidade que me faria seguir ao objeto (o milho) nesta conversa. – Eu, em um afã de estabelecer uma reciprocidade, logo a contestei com tudo que sabia e pelo tanto que já apreciava as quesadilhas de flor de abóbora. Dona Sara com um sorriso no rosto e com a paciência e sabedoria dos seus 70 anos de vida começa a me responder: -Na época das colheitas do milho nas milpas se recorrem às flores de abóbora que abundam. Já não há abundância da colheita e um futuro para a milpa. Sem as chuvas o homem perde o ânimo para plantar, antes colhíamos milho duas vezes ao ano. Eu questiono sobre as comidas rituais, como os tamales (nossas pamonhas) e menciono as festas de São João, por já haver percebido a relação da colheita do milho, com as proximidades do solstício de junho, em ambos os hemisférios e em relação à distintos povos e grupos ameríndios. Dona Sara me responde sobre a obrigação de oferecer comida aos mortos, como tamales e o pão dos mortos para que os espíritos dos nossos parentes possam ir descansar em paz e nos ajudar com as chuvas para uma melhor colheita. E que do contrário, poderiam voltar em formas de animais da floresta ou espíritos que atormentam aos vivos. Ela menciona que entre os Mixteco, o Señor 11 Jaguar, filho do Señor 4 Viento, foi o fundador das dinastias Mixteca de Zacatepec, e que figurava

como deus do milho, senhor da chuva e sinônimo de vida “civilizada” nas palavras dessa senhora. Ela ainda afirma que o Señor 11 Jaguar é o deus criador do cosmos e o herói cultural que transportou à terra os seres humanos¹⁷.

Isto quer dizer que o deus mesoamericano do milho para este grupo é ao mesmo tempo, o criador da atual era do mundo e através da presentificação do alimento que nutre os seres – o milho.

Como visto anteriormente no estudo de caso sobre os Mbya-Guarani sobre o ritual do Nhemongarai, a dança ritual se configura ao redor de plantas oriundas de divindades e que atualizam as relações com estas divindades e com os devires ameríndios do grupo.

Já no *Lienzo de Zacatepec*, como veremos agora, é através da topomínia e das relações genealógicas entre seres-humanos e deuses, no caso o Señor 11 Jaguar, que se perpetua as formas idiossincráticas de viver e historiografar.

Seguimos à imagem completa do Lienzo de Zacatepec nº1, para, em seguida, analisarmos as distinções entre as interpretações locais e as oriundas da história:

¹⁷ Sobre os mitos cosmogônicos e etiológicos da América Central, o milho é sempre recorrente. Das narrativas que experimentei, destacarei aqui duas. Uma do antropólogo Antonio Bautista Ortuño, autodefinido Nahua do território da Huasteca no estado de Hidalgo, ao norte no México sobre o ritual Nahua do Elotlamanalistli: “Ofrenda al maíz” e outra um relato que escutei de um artesão autodefinido Huichole do estado de San Luís Potosí, também norte mexicano. Da narrativa Nahua de Antonio destaco: “*El maíz constituye más que una semilla alimentaria. Se trata de una entidad espiritual; se trata de niño maíz, a quien es preciso cuidar, velar en noches enteras, cantarle, arrullarle con los sonos delcostumbre, que son un elemento crucial para danzar y sostener el equilibrio en el universo. Acuden regularmente hombres y mujeres mayores, niños y niñas, con bordados en manta de representaciones coloridas de animales y de plantas, que son las entidades espirituales con los que se asocia la cosmovisión de los comuneros nahuas* (Acessado em 23/02/2015 <http://www.jornada.unam.mx/2014/08/16/camvalle.html>). Do caso Huichole escutei um relato: “Dois meninos huicholes tinham fome e saíram pelo deserto para buscar comida, até que viram um veado e resolveram segui-lo e caçá-lo. O veado atento aos pequenos caçadores, os levou até as flores de peyote. Os meninos com fome, por sua vez, comeram as flores do peyote e puderam se comunicar com o veado. O veado ensinou aos meninos o caminho das sementes, como o milho, a abóbora e o feijão.

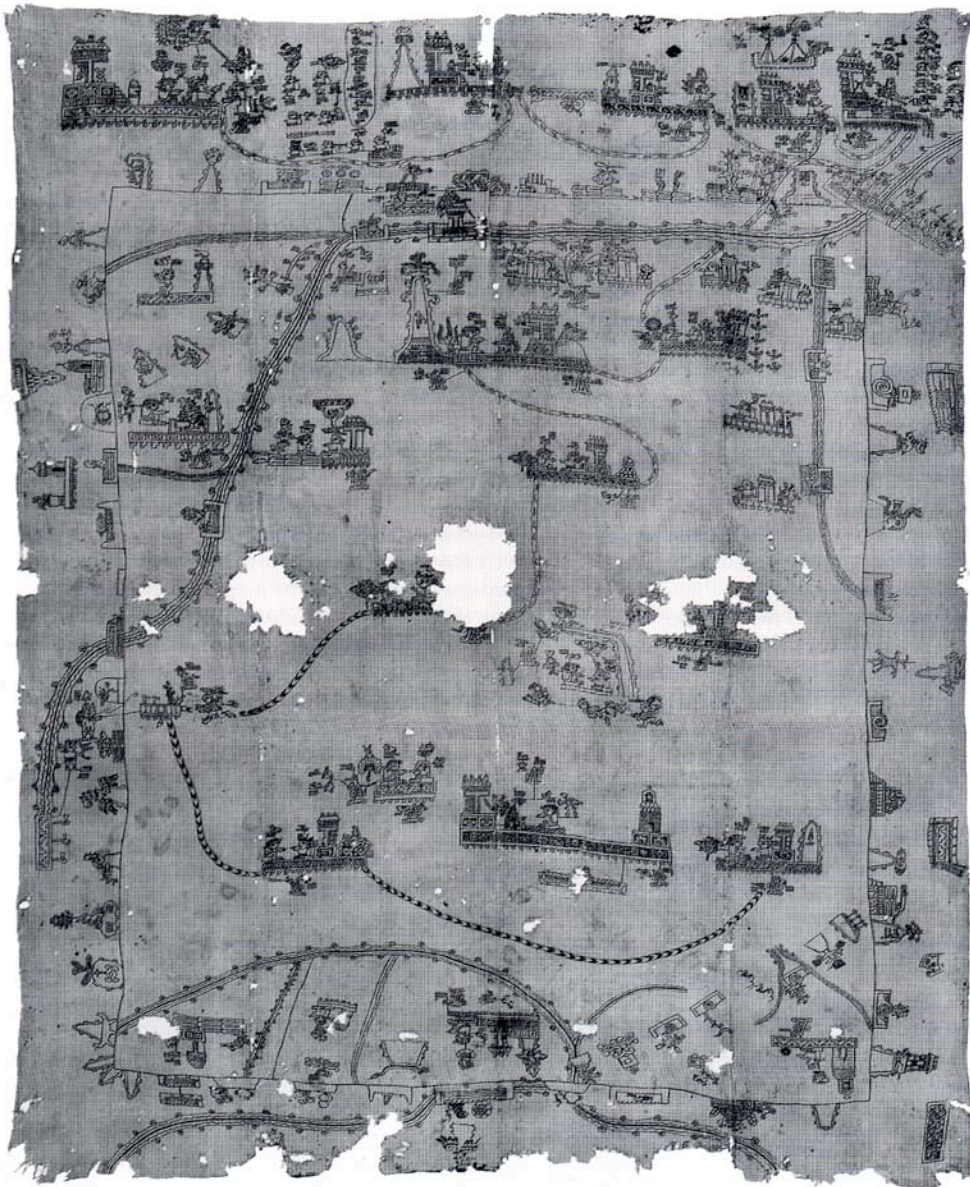


Imagem 03. Foto: Arquivo Digital Havard, 2014

A imagem acima traz *Lienzo de Zacatepec* em um plano completo e descreve a dinastia do Señor 11 Jaguar, representada pelas inscrições dentro do *Lienzo* enquanto um retângulo, e onde os ângulos representariam os povos vizinhos.

El Lienzo de Zacatepec núm. 1 fue elaborado con el fin de demarcar los límites del señorío de Zacatepec, en la Mixteca de la Costa, por medio de un gran rectángulo que unía cada uno de los puntos divisorios que separaban a este pueblo de sus respectivos vecinos.

No que acima aparece como a parte superior da imagem, é a base do *Lienzo* na forma Mixteca de compreender tal documento, onde se começa a leitura de tal documento, onde se conforma relações históricas e genealógicas do documento pictórico tratado aqui como narrativa mítico-historiográfica.

Sin embargo, los mixtecos no solamente conformaron este gran mapa de los linderos de su señorío sino que agregaron importante información histórica y genealógica que fundamentaba el origen de su territorio desde, al menos, el año 1144 d.C., cuando el señor 11 Jaguar, Lugar de la Lluvia y Neblina, creaba la primera dinastía de Zacatepec.

De tal documento, como se pode observar, traz as relações de endogamia e exogamia estabelecidas, desde a dinastia do Señor 11 Jaguar, e entre os grupos ao longo do tempo histórico e de um território específico, mais precisamente, na mixteca da costa em Oaxaca, Mexico, desde o século XII.

Também podemos observar as relações iniciais estabelecidas com os colonizadores a partir do destaque topomínico e territorial para os ancestrais Mixteca e segundo Lejarazu (2011), como podemos constatar no trecho abaixo extraído:

Dos generaciones de descendientes de 11 Jaguar aparecen en el manuscrito junto con los gobernantes de otros señoríos y acciones de guerra plasmadas en la parte inferior del lienzo, señalando los conflictos que existían entre ellos. El documento es un buen ejemplo de la adaptación de la representación del territorio en el imaginario indígena hacia la primera mitad del siglo XVI, en el que se muestra detalladamente la ubicación de los linderos alrededor de la cabecera de un pueblo o señorío mediante glifos de topónimos o nombres de lugares.

Como destacado nos dados trazidos acima através de Manuel Lejarazu (2011), a alternativa histórica tomada enquanto narrativa mítica-iconográfica dos Mixteca de Oaxaca, México, explícita suas territorialidades a partir da linhagem do Señor 4 Viento e do Señor 11 Jaguar e o lugar do branco/invasor/colonizador narrados em termos de relações de reciprocidade e prescrições assinalados pelos conflitos pré-coloniais.

De acordo com Jonathan Hill (2009, p. 33):

modos abertos de interpretar a história através de links criativos sobre ‘o que realmente acontece’ com as formas indígenas de poder ritual e seres míticos (...) a topomínia do mito através do canto e do nome de lugares reafirma o saber específico das identidades étnicas.

Os discursos, enredos, documentos, memórias e trajetória do *Lienzo de Zacatepec* é permeado por discussões contraditórias sobre o tempo de origem do documento. A partir de sucessivas ‘perdas’ e ‘desaparecimentos’ e ‘versões’ do documento pictórico como veremos adiante, a atualização mitológica e histórica acontece segundo os contextos históricos.

Da primeira narrativa histórica de Manuel Lejarazu (2011) temos a questão do lugar que a ciência/história situa como “lugar do branco”, por pensar que o colonizador estaria representado pela iconografia da torre com um sino e uma cruz.

No obstante, según Mary Elizabeth Smith, el Lienzo de Zacatepec pudo haber sido elaborado entre 1540 y 1560, pues ya aparecen dibujos de iglesias o capillas cristianas acompañando los topónimos de los pueblos.

Também podemos observar no detalhe recortado do Lienzo e que está no canto direito da imagem abaixo, indicando, a hipótese, de características do século XVI e da colonização católica através do sinal da cruz ou de um X:

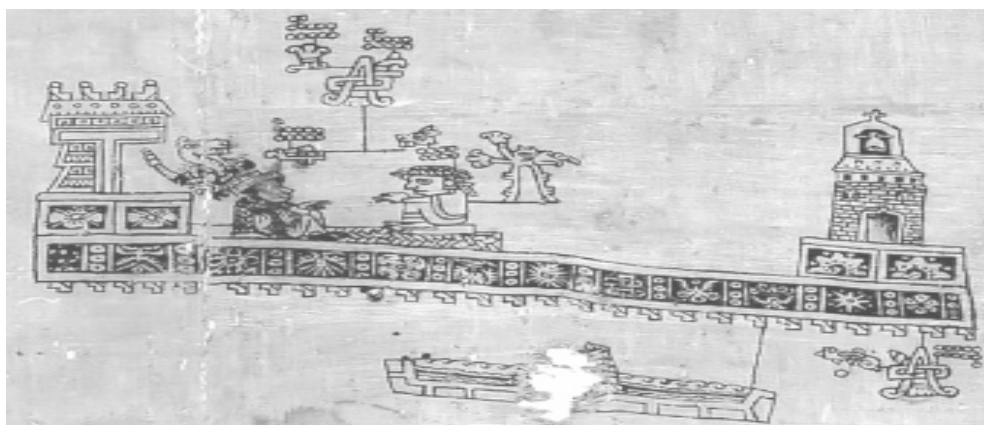


Imagem 04. Foto: Banah, 2011.

A falta de clareza na transmissão das linhagens do Señor 4 Viento e do Señor 11 Jaguar representados do lado esquerdo da imagem acima nos remeteria

ao século XII, como podemos constatar no trecho extraído da narrativa histórica de Manuel Lejarazu (2011):

El documento permaneció, seguramente, en manos de los caciques de Zacatepec durante todo el periodo de la Colonia, incluso durante casi todo el siglo XIX, hasta que el gobierno de Porfirio Díaz en 1883 decretó la Ley de Colonización y Baldíos que obligó a los pobladores de esta comunidad a presentar el lienzo. En efecto, el 9 de marzo de 1892 los vecinos de Santa María Zacatepec reclamaron la propiedad de sus terrenos con motivo de las adjudicaciones de tierras favorecidas por la Ley de Baldíos que buscaba repartir y colonizar las tierras de uso comunal en beneficio de particulares. Para evitar el deslinde y remate de sus tierras, los pobladores se presentaron en la Secretaría de Agricultura y Fomento con el Lienzo de Zacatepec Núm. 1 y otro lienzo que actualmente conocemos como Zacatepec Núm.2, pero cuyo original está perdido (LEJARAZU, 2011).

Em termos mitológicos, podemos pensar na plurivocalidade simbólica representada pelo sinal de x ou de uma cruz e de como são recorrentes nas narratividades, por poderem representar as organizações dualistas de distintos sistemas cosmológicos, e não apenas o do cristão colonizador (LÉVI-STRAUSS, 1990).

Pensar uma continuidade entre os modos de ser e de viver ameríndios e as transformações contingenciais, o que aparentemente é interpretado por nós antropólogos como descontinuidade entre estes mesmos modos de ser e de viver ameríndios e os modos de ser e viver do colonizador europeu cristianizado podem trazer elementos que o proselitismo racionalista do colonizador não está acostumado a observar.

Por exemplo, a diáspora de distintos povos como Tolteca, Zapoteca e Mixteca sucede na ocupação do que hoje é chamado de mixteca baixa e mixteca alta, o atual estado mexicano de Oaxaca e, em oposição, ao domínio Azteca pré-colombiano. Pois, logo da invasão espanhola foram feitos acordos entre alguns povos indígenas e colonizadores em troca de benefícios ou afim de evitarem as práticas comuns do genocídio reducionista e missionário do início da colonização em mesoamérica.

Podemos observar nas narrativas que serão apresentadas abaixo, também a partir de Manuel Hermman Lejarazu, que o lugar do branco é destacado através dos discursos sobre a imagem da cruz pelos próprios brancos. O que deixaria de lado as formas ameríndias de interpretações capazes de demonstrar que os sistemas cosmogônicos e de organização duais em que o 'X' – também conhecido como cruz – podem representar conhecimentos acerca de astronomia, agricultura, organização social e xamanismo para os povos e grupos ameríndios em questão.

El lienzo presenta dos tipos de materiales interlazados: un mapa de Santa María Zacatepec en el periodo colonial temprano y la genealogía de tres generaciones de los gobernantes del pueblo. Como documento cartográfico, el lienzo es un típico mapa comunitario, ya que muestra las tierras de Zacatepec cercadas por un rectángulo al que se añaden los signos pictóricos que representan los nombres de los linderos del pueblo. Por otro lado, los glifos de los pueblos vecinos están representados fuera de los linderos. La orientación del mapa es el Este arriba. La genealogía de los gobernantes de Zacatepec está presentada de manera quasi-bustrofodónica, una reminiscencia del formato de los códices mixtecos (como los códices Bodley y Selden). Esta historia comienza en la parte superior del lienzo y continúa dentro del rectángulo de los linderos del pueblo. Los eventos de la narrativa se relacionan con líneas paralelas que contienen huellas, es decir, caminos y líneas paralelas que contienen un patrón chevrón que son caminos al enemigo o 'caminos de guerra'. Ocasionalmente, se presentan intersecciones de la historia genealógica dentro del rectángulo central con el material cartográfico, como por ejemplo en el límite izquierdo, donde se muestra un gobernante de Zacatepec conquistando el pueblo de Putla, su vecino del norte (dibujado dentro y fuera de los linderos como una plataforma con hachas). Por otro lado, dentro de los linderos se encuentran glifos toponímicos referentes a los pueblos sujetos de Zacatepec, situados en una relación cartográfica al glifo principal de Zacatepec. A estos glifos se asocian gobernantes con nombres que en ese entonces constituían la nobleza secundaria o principales que controlaba los pueblos sujetos. En el interior también se incluyen los ríos que se encuentran dentro del territorio de Zacatepec mostrados a vista de pájaro. El tipo de interacción que se aprecia entre el material genealógico y cartográfico en el primer Lienzo de Zacatepec es diferente y muy poco común en el resto de los mapas comunitarios del sur de México. La mayoría de las veces se muestran los linajes de los gobernantes separados del mapa y en forma de filas verticales de parejas que se deben leer cronológicamente de abajo hacia arriba. Esta representación típica se puede apreciar, por ejemplo, en el Mapa de la Relación Geográfica de Teozacualco de 1580 y en el Lienzo Zapoteco de Guevea. Otra característica distintiva del lienzo es la variedad de

patrones elaborados que decoran las plataformas rectangulares. La mayoría de las plataformas en los documentos pictóricos de la región de la Mixteca contienen el motivo escalonado. Aunque el Lienzo de Zacatepec 1 exhibe esencialmente un estilo indígena y un vocabulario pictográfico prehispánico, también contiene motivos claramente europeos como lo son las lunas crecientes, las iglesias cristianas y las cruces. Sin embargo, estos motivos importados están cuidadosamente integrados a las formas tradicionales indígenas (LEJARAZU, 2011).

O autor segue demonstrando que na análise etnológica do documento pictórico dos Mixteca de Oaxaca, como no canto dos Mbyá-Guarani trazido através de Bartomeu Meliá (1991) acima, o branco/colonizador ocupa status diferenciado nas genealogias e nas práticas rituais desses povos. Sigo citando-o:

Con el inicio de la dominación española no solamente se introdujeron profundos cambios en el pensamiento religioso y político de Mesoamérica, sino también llegaron grandes innovaciones sobre el concepto de la tierra y el carácter de su posesión. Para el caso de Oaxaca existen testimonios muy tempranos acerca de las divisiones territoriales bajo la supervisión española, como por ejemplo, los deslindes efectuados entre los pueblos de San Juan Sosola y Santiago Huautlilla hacia 1528-1530 en la Mixteca Alta. Un buen ejemplo de la adaptación territorial en el imaginario indígena hacia la primera mitad del siglo XVI, lo encontramos en los numerosos lienzos pictográficos que muestran detalladamente la ubicación de los linderos alrededor de la cabecera de un pueblo o señorío a través de glifos de topónimos o nombres de lugares. Estos lienzos llegaron a plasmar grandes extensiones territoriales que superan, por mucho, las dimensiones actuales de los municipios o comunidades indígenas (LEJARAZU, 2011).

Em ambos os casos, o dos Mbya-Guarani com o mito/canto/lenda sobre o encontro do herói mítico Oberá com o reducionista espanhol Juan de Guaray e o dos Mixteca, sobre a divisão territorial tratam-se de situações de contato da colonização europeia como interações de duas ou mais formas distintas de narrativas dentro de uma história singular, caracterizada pelos procesos de acomodação, dominação e resistência (CLIFFORD *et* OLIVEIRA *apud* HILL, 2009).

Ou seja, da noção humana de transformação aliada às formas de manipular

as estruturas hierárquicas emerge a noção de fronteiras e de liminaridade entre modos de ser e re-existir (HILL, 2009, p. 9), quer seja para a interpretação da ciência, quer seja para a interpretação local.

Ao tratarmos as formas singulares de se narrar a história como estruturas performáticas e coletivas que observamos na dança ritual incitada pelo demiurgo Oberá para os Mbyá-Guarani, temos um paralelo nas versões da história pictográfica sobre as dinastias do Senõr 11 Jaguar e a ocupação dos territórios da Mixteca da costa, em Oaxaca.

Abaixo trarei uma variação do lugar do papel do branco diante de outras cosmologias ameríndias.

Michael Taussig (1993) e posteriormente Carlos Serveri (2000) desenvolvem distintas interpretações antropológicas sobre a representação ritual e performática do branco enquanto espírito auxiliar do xamã entre o povo Kuna, a partir das estatuetas apresentadas abaixo e que representariam o espírito dos inimigos.



Imagem 05: Carlo Severi, 2000.

Michael Taussig (1993) enfatiza que os trídismos – criança / estrangeiro / xamã, subclãs / castas / metades, materialdades / material / humano, e, porque

não, o utilizado por Viveiros de Castro (2002) '*vida longa, abundância e vitória na guerra*' – trazem a ideia de fluxos e segmentaridades como aspecto central.

Desta forma, para Michael Taussig (1993), o papel crítico e relacional dos seres e indivíduos funcionaria como contenção de um 'objeto' para a vida coletiva e de atualização das dualidades que se projetam nas realidades dos grupos e nas mediações que são almejadas.

Ou seja, os agenciamentos coletivos de expressão relacionados a alguns objetos rituais específicos tentam dar conta, em uma explicação cosmológica, da diferença colonial e da presença do colonizador, quer seja através do devir de plantas, animais, artefatos materiais ou deuses.

O antropólogo Carlo Severi (2000) ao analisar estas estatuetas, representando os espíritos auxiliares do xamã nos rituais Kuna como homens e mulheres brancos, e comparando com o trabalho feito anteriormente por Michael Taussig com o mesmo grupo, afirma ao longo de seu artigo:

M. Taussig, trata estas como uma espécie de vingança simbólica da sociedade kuna contra os invasores Brancos. Essa interpretação, que pode parecer surpreendente à primeira vista, é na verdade muito comum, sendo freqüentemente aplicada a outras situações de contato cultural. Manipulando a imagem do Branco, argumenta Taussig, o xamã kuna torna-se simbolicamente capaz de capturar o poder dos seus antagonistas, exatamente como o sacerdote vodu, ou um possuído Songhay, que 'captura o poder' de um padre católico ou de um administrador francês tomando sua imagem e, assim, tornando-se 'similar a ele'. [...] Taussig apresenta sua interpretação como parte de uma reflexão sobre as idéias de Benjamin a respeito da mimésis e sobre o que ele chama de 'história fabulosa dos sentidos'. Sua análise não se propõe a ser parte de uma 'velha antropologia', supostamente 'próxima ao fim', como ele alega repetidamente, e que, de qualquer maneira, já 'teria inevitavelmente perdido o fulcro da questão'. Entretanto, sua interpretação de que a representação do Homem Branco é um simples ato de magia simpática, simplifica demasiadamente os fatos kuna. No contexto nativo, o Homem Branco não é apenas um símbolo de poder; ele simboliza, igual e simultaneamente, ansiedade, incerteza, sofrimento mental e até mesmo loucura. A tradição kuna representa os Brancos não apenas como poderosos videntes vindos de fora para se tornarem auxiliares mágicos do xamã na sua tentativa de curar várias doenças, mas também como demônios terríveis que aparecem apenas nos sonhos (p. 125-127).

Assim, Carlo Severi (2000) destaca o papel contraditório e ambivalente dado ao homem branco, enquanto auxiliares das operações xamânicas e enquanto demônios que atormentam os sonhos na tradição Kuna representado no objeto ritual.

A partir destas formas plurais de se estabelecerem relações de alteridade com os colonizadores, pensando inclusive em um lugar específico dentro das cosmologias para sujeitas e sujeitos, Lévi-Strauss discorre em “História de Lince” no capítulo *A ideologia Bipartida dos Ameríndios*, o seguinte:

Apenas constato que povos que ocupam uma área geográfica certamente imensa, mas circunscrita, escolheram explicar o mundo pelo modelo de um dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujos estados sucessivos se embutem uns nos outros: dualismo que se expressa de modo coerente, ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 215).

Dos trabalhos de Anthony Seeger (1980) sobre os tupi e que aqui, pretendo estender a distintos povos e grupos ameríndios de mesoamérica no contato com a situação colonial. Ou seja, a partir da afirmação de uma permanente “abertura ao outro” em termos de uma política de alteridades quero seguir trabalhando como “dualismo em perpétuo desequilíbrio” e a partir do perspectivismo ameríndio¹⁸.

O verdadeiramente extraordinário é pretender que essas regras gerais, ou esse horizonte comum, se encontrem em algum nível – mais alto, mais profundo – que transcenda esse em que os sujeitos (nativos e pesquisadores) se encontram. Que a interpretação ou a explicação dos dados se instalem em algum nível que englobe o da descrição. O perspectivismo é, digamos, uma epistemologia **cum** ontologia. Na sua versão “ameríndia” postula essa redistribuição da unidade e a variação que já antes definimos; em geral, postula, apenas, que a realidade está feita de sujeitos, de atores ou, ainda mais claro, de autores com seus mundos (SÁEZ, 2012, P. 15) .

¹⁸ Mais uma vez, gostaria de destacar minha aposta na aplicação do perspectivismo ameríndio a partir de Eduardo Viveiros de Castro e enquanto arcabouço político-epistemológico decolonial e a partir de um estudo de “antropologia como ontologias comparadas” (2010, p. 17), de “pressupostos cosmológicos de uma metafísica da predação” (2010, p. 26) e de “elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro” (2010, p. 11) e não como um arcabouço etnológico-metodológico que explique de maneira universalizante todas as cosmopraxis ameríndias

Desta forma quero seguir pensado como distintos grupos e povos ameríndios relacionam o papel do branco/colonizador e logo, como demonstrarei, do jaguar na fronteira entre modos de ser e viver.

No caso das parcialidades Guarani, Carlos Fausto (2005) relaciona a ideia do canibalismo a de uma predação familiarizante. Tal ideia também está presente na análise dos tupinambá do século XVI que trouxe através de Viveiros de Castro (2002) anteriormente, no caso do *Sumo da Memória Tupinambá* e a cauinagem. E desta forma observamos que os pensamentos ameríndios tupi-guarani ao dotar os animais, geralmente presas – “das disposições características da ‘espécie’ do captor, e assim aparentá-lo” colocam em jogo não a individuação canibalista, mas o devir e as fronteiras entre modos de ser e viver ameríndios e ocidentais. De acordo com Carlos Fausto (*apud* RIBEIRO et JACOMÉ, 2014, p. 478):

A realização do desejo de parentesco se dá pela captura de alteridades externas e sua subordinação à lógica social interna, detonando um processo de fabricação-familiarização que faz interior o princípio exterior de existência. A predação é um importante vetor de sociabilidade ameríndia, operando através da captura de pessoas, substâncias e identidades junto ao outro como condição de reprodução do grupo: “na guerra como na caça, a absorção da alteridade e de seu poder genésico passa pois tanto pela incorporação física (antropofagia ritual, caça aos troféus, consumo dos animais caçados) como por uma incorporação social (rpto, amansamento)” Trata-se de uma predação simbólica que implica na assimilação da presa (seja ela humana ou não humana) pela comunidade do predador, tornando-a parente.

Como podemos observar, no caso dos Tupi e Tupinambá antigos e dos Mbya-guarani antigos e contemporâneos a ideia de predação aparece como determinante na formação da noção de pessoa para estes grupos ameríndios e no estabelecimento de relações entre seres e mundos.

No caso dos Mixteco contemporâneos que venho analisando, a ascendência direta dos indivíduos com o filho do héroi criador Señor 4 Viento, o Señor 11 Jaguar, situa histórica e temporalmente, na figura deste animal, as relações de parentesco entre deuses, animais, plantas e humanos

Carlos Fausto (2005) ao discutir *Se Deus Fosse Jaguar* para os Guarani em diferentes parcialidades, e entre o século XVI e o século XX, fala sobre uma

desjaguarização da “religião” guarani para lidar com a situação colonial ao longo dos séculos. O autor, a partir da história colonial e da etnologia contemporânea destaca como as ações dos sujeitos indígenas tomadas no passado afetam as análises de dos antropólogos no presente.

Em resumo, o problema da conversão que tanto afligia os jesuítas no século XVII transformou-se no século XX em um problema antropológico de identidade e contaminação. Se por um lado, os estudos antropológicos mostraram com acerto que a “religião” guarani no século XX não partilhava de uma série de dicotomias características da soteriologia cristã, por outro, tenderam a depurar e a denegar que qualquer transformação em nome de um núcleo duro e puro da religiosidade guarani. (p. 392).

O jaguar segue aparecendo hoje como um parente temido e poderoso, detentor das florestas pelos Mbya-Guarani e outros povos e grupos do tronco linguístico tupi-guarani, e é geralmente acessado pelas viagens oníricas ou transes do xamãs.

As relações do jaguar com as formas de contar o paradeiro do Lienzo, ou do milho e a dança ritual Mbya-Guarani trazidas de formas separadas, foram para demonstrar o papel do branco/colonizador nas cosmologias ameríndias a partir do que chamei a partir de Claude Lévi-Strausde “abertura ao outro” e “dualismo em perpétuo desequilíbrio.

Dos sistemas de alteridades característicos de cada grupo, podemos concluir que o papel do jaguar relaciona liminaridades entre formas de ser e viver para diferentes grupos e povos ameríndios e diante do papel do homem branco. Para o caso dos Mbya-Guarani, a predação aparece clara na relação com o jaguar enquanto parente temido e poderoso, ao passo que para os Mixteca acontece quando o parente ancestral, o Señor 11 Jaguar, atua na forma de chuva e como encarnação do próprio milho.

E como Carlo Severi (2000) nos aponta para o caso dos Kuna:

a ambivalência destes inimigos é representada nas imagens do homem branco, e na sua representação paradoxal dos valores positivos e negativos atribuídos a alguns seres sobrenaturais, que

é constitutiva da sua natureza. A contradição é o próprio modo de existência dessas imagens (p. 127).

Quero seguir demonstrando como os pensamentos ameríndios são recorrentes na construção de relações entre a domesticação das alteridades humanas pelo colonizador e as relações de parentesco e afinidade com animais e plantas, por exemplo, jaguar e o milho, e exercidas a partir do que buscarei demonstrar em uma problematização sobre a conceituação de xamanismo.

Seguirei, desde o ponto de vista da mitologia estrutural, às subseqüentes versões que tratam de uma origem do milho e seus desdobramentos – discursos, pratos, bebidas – em suas explicações socio-técnicas.

Relacionarei no próximo capítulo práticas rituais diferenciadoras de modos de ser e viver dos grupos e povos ameríndios com as literaturas, folclores e teorias de formação dos estados nacionais em Nossamérica.

CAPITULO QUATRO

ELEVAÇÕES EM ROSÁCEA: DA CONSTELAÇÃO À NEBULOSA

*Tudo o que se come, no mundo ameríndio,
é soul-food, e portanto envolve
um risco de vida: quem come almas
será por almas comido.
Eduardo Viveiros de Castro*

Neste capítulo trabalharei com narrativas que nos remetam à atualizações dos modos de ser e viver dos grupos e povos ameríndios através de mitos ameríndios que subseqüentemente nos remeterão à literatura, ao folclore e à teorias sobre a formação das identidades regionais e dos estados nacionais em Nossamérica.

Ao intitular o primeiro tomo das Mitológicas como *O Cru e O Cozido* (2004), Lévi-Strauss antecipa em termos de assimetrias o que seriam os pólos dualistas e a mediação. Ou seja, desde o título, o antropólogo francês trata a relação entre um pólo tido como imanente da natureza – o cru – e a mediação feita por sujeitas e sujeitos na cultura – o cozido. Para Claude Lévi-Strauss, o cozido é o termo mediador e antes que o alimento volte ao domínio imanente da natureza – o podre, é afetado pela interferência dos povos e grupos, o cozimento e ou fermentação.

Para Viveiros de Castro (2002), o cauim era um instrumento do devir tupinambá, no século XVI, como tem sido o kagwiyj para o devir Mbya-guarani contemporâneos e de acordo com o que venho demonstrando nesta dissertação de mestrado.

O triângulo culinário de Lévi-Strauss permite relacionarmos os alimentos como o milho na tríade crú-podre-cozido e na origem da culinária ao definirmos em termos de grau: *endocêntrico* ou *exocêntrico*, o papel de certos alimentos para as sociedades ameríndias.

A partir da relação alimento com as atividades sociais dos diversos povos ameríndios é possível refletirmos sobre sistemas e práticas de reciprocidades e trocas entre sujeitos e grupos (LÉVI-STRAUSS, 2004). Segundo Lévi-Strauss (*apud* DUTRA, 2007), o entendimento das realidades psicológicas e subjetivas através da ordem alimentar:

constitui-se em um dos níveis onde se exprime simbolicamente a representação do mundo (...) cenário privilegiado de reprodução das classificações culturais de uma sociedade (...) de uma perspectiva universalista, focaliza-a como experiência humanizadora: assim como não existe sociedade humana sem língua falada, não existe sociedade que, de um modo ou outro não processa seu alimento. A culinária, então, seria esfera privilegiada de acesso à cultura, na medida em que revela o uso social dos alimentos. A forma como se apreende e se relaciona com a natureza, a qualidade das classificações que se utiliza e o modo como são manipuladas define-se como instâncias definidoras da singularidade cultural. É neste sentido que a cozinha de uma sociedade revela-se como eixo central da integração entre Natureza e Cultura. O acesso aos alimentos, sua in-corporação, será sempre mediada pela forma cultural (p. 10).

Da centralidade dada ao milho, na forma de bebida ou alimento sagrado para pensarmos a formação cosmológica e política de povos e grupos tupi-guarani pela América do Sul quero trazer a relação da planta – o milho – em sua forma ritual para relacionar as ações entre distintos seres e mundos em narrativas.

Ao seguir por uma etnografia histórica e textual do milho, a esta altura, bastante mitológica sobre os grupos do tronco linguístico tupi-guarani e mais precisamente sobre os grupos Mbya-guarani, venho buscando demonstrar até que ponto o perspectivismo ameríndio, em termos de uma “antropologia como ontologias comparativas” (HOLBRAAD *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 17) nos permite refletir sobre outros grupos ameríndios, para além destes grupos tupi-guarani.

O perspectivismo ameríndio ao sugerir encararmos as relações entre humanos e não humanos a partir do que seriam os ‘pressupostos cosmológicos da predação’ para estes grupos propõe pensarmos o xamanismo como política

cósmica dos grupos do tronco linguístico tupi-guarani da Amazônia.

Nesse feixe de tendências, ou nessa frente comum, podem se encontrar propostas muito diferentes: revisões do binômio cultura-natureza, que revelem seus híbridos permitindo colocar no mesmo plano a sociologia e tecnologia, ou reconhecer agência a não humanos – animais, objetos, conceitos (Latour, 2005); uma opção decidida pelas relações sobre os termos – especialmente sobre os grandes substantivos das ciências sociais, como Sociedade e Cultura (cf. Strathern in Ingold & alii, 1996), grandes substantivos que seriam antes invenções e contrainvenções que dados (Wagner, 2010); ou uma opção pelas associações sobre as corporações (de novo Latour); ou uma reivindicação das descrições “planas” sobre as explicações e as interpretações transpostas a outro nível (mais Latour); uma simetria, sobre esse mesmo plano, de nativos e pesquisadores (Wagner, 2010), e um longo etc. que contesta não apenas o universalismo da antropologia modernista mas também o relativismo da antropologia crítica pós-moderna (SÁEZ, 2012, p. 16).

Relacionando para o interesse deste trabalho, as formas de determinação do que categoriza o ser o Eu e o ser o Outro no discurso antropológico, buscaremos logo refletir como definimos e tratamos o que é o não humano, não ocidental ou não moderno para a antropologia (VIVEIROS DE CASTRO, 2010).

Desta forma o perspectivismo ameríndio enquanto pressuposto político-epistemológico será utilizado para se pensar uma política cósmica dos povos e grupos ameríndios. Através de uma discussão conceitual sobre o xamanismo enquanto política cósmica para povos e grupos tupi-guarani quero pensar a capacidade de mediação com o além do humano, onde as alteridades são negociadas em uma permanente abertura a outros seres e mundos e em perpétuo desequilíbrio entre os interesses e afinidades destes.

De agora adiante, quero refletir a partir do mesmo milho como intercessor-mediador, nos casos dos tupi-guarani e no caso de diferentes grupos no México – Mixteca e Maya – sobre os pressupostos epistemológicos e cosmológicos que tratem estas relações de predações e devires entre seres e mundos.

O objetivo é trazer alguns questionamentos, através das matrizes de significados definidas em relatos etnográficos de narrativas rituais e míticas que

coloquem em questão a constituição do Eu e do Outro para os estudos antropológicos.

A partir do que tratei como perspectivismo ameríndio para o estudo das práticas entre seres e mundos e tidas como xamânicas para os tupi-guarani, trarei a problematização do que seria o xamanismo, o nagualismo, o animismo e o tonalismo para distintos grupos e povo ameríndio que co-existem aos estados nacionais em Nossamérica.

O XAMANISMO CIENTÍFICO

*O perspectivismo ameríndio não é uma cosmologia,
mas “um corolário (etno)epistemológico do animismo”
que por sua vez, na formulação de Descola,
também não é uma cosmologia
mas um modo de identificação,
ou uma ontologia.
Oscar Calávia*

Adiante se discutirá a respeito de como as práticas rituais ancestrais e tidas até o momento deste texto como xamânicas para povos e grupos tupi-guarani são atualizadas em termos de devires outros para distintos povos e grupos ameríndios. Ou seja, quero refletir como as continuidades dos processos rituais e as atualizações destas práticas enquanto devires e em termos de continuidades e descontinuidades entre seres e mundos operam modos de ser e de viver para distintos povos e grupos ameríndios contemporâneos.

Da complexidade que seria situar sujeitos e práticas, entre xamãs e xamanismos, principalmente na América do Sul, primeiramente quero chamar a atenção para a distância entre idiomas analíticos.

O xamanismo desde o ponto de vista do perspectivismo ameríndio, enquanto “pressupostos cosmológicos da predação” e como desenvolvido anteriormente, será adiante relacionado em termos de práticas classificadas sob os conceitos de: animismo, nagualismo e tonalismo e para descrição de distintos

regimes cosmopolíticos ameríndios.

Pensarei as continuidades entre o que temos como práticas xamânicas ancestrais e contemporâneas, ou seja, quero pensar como as dicotomias geradas por paradigmas únicos são capazes de abrangerem as pluralidades de xamãs e xamanismos.

O objetivo é retratar a multiplicidade dos fenômenos xamânicos, nos quais existem pouca unidade, muita fragmentação e fronteiras imprecisas (GUPTA E FERGUSON *apud* LANGDON, 2011).

Buscarei descrever em termos de intertextualidade as práticas mágicas e xamânicas espelhadas nas imagens hegemônicas dos indígenas como fez Michael Taussig (1987), junto aos Siona. Ou a partir de Bruno Latour, em *Jamais Fomos Modernos* (1994, p. 16), que nos permitem questionarmos a relação entre práticas xamânicas ancestrais e contemporâneas “como uma flecha irreversível ao tempo, sem atribuir prêmios à vencedores”, o que nos daria uma dupla tarefa enquanto antropólogos ocidentais, de pensar a dominação e a emancipação; a ciência e a política; de sujeitas, sujeitos e práticas nos dias de hoje.

Por conseguinte, poderíamos pensar então que o xamanismo, enquanto prática ritual que negocia as ambiguidades do sistema colonial para as coletividades ameríndias e para sujeitas e sujeitos em suas intencionalidades e em termos de dominação e emancipação (LATOUR, 2012; CUNHA, 1998).

Da mesma forma, sujeitas e sujeitos veiculam por tradução, do que concebemos como complexos xamânicos, seus sistemas coletivos e cosmológicos; e por objetificações de zonas ontológicas entre humanos e não humanos suas instituições coletivas – como foi de interesse da antropologia desde os anos de 1950 e do trabalho de Mircea Eliade (LANGDON, 1996; 2011).

No trabalho de Mircea Eliade, *Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase* (1992), a palavra siberiana *saman* significa o que se preocupa com as

forças do universo e na mediação entre mundos e seres para os Toungouses (LANGDON, 1996).

Do protagonismo de sujeitos na mediação do pensamento de um grupo siberiano, a antropologia desenvolveu seu aparato conceitual para lidar no último século e início do atual com as dinâmicas sociais de grupos ameríndios diante da pluralidade e complexidade das relações entre humanos e não humanos.

Longe de querer determinar uma unidade transcendental e holística diante de diferentes cosmologias ameríndias e de práticas individuais plurais para o pensamento ameríndio, quero pensar como a separação entre nós e eles diante do que temos como práticas xamânicas para alguns povos e grupos ameríndios, nos permite refletir sobre uma multiplicidade cosmológica e que para a ciência determinamos como os híbridos entre natureza e cultura (LATOURETTE, 2012; 2005).

Tânia Stolze Lima (2011), no texto intitulado *Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias*, discute a utilidade conceitual do perspectivismo ameríndio para se pensar as práticas tidas como xamânicas de povos tupi-guarani e nos traz uma problematização sobre as conceituações feitas a partir do animismo como:

A caracterização mais geral das cosmopolíticas indígenas efetuada pelo idioma animista tende a se apoiar sobre afirmações tais como: os índios não separam humanos de não humanos; não separam natureza e cultura; conferem intencionalidade aos animais; não diferenciam os humanos e os não humanos; consideram os animais como pessoas morais e sociais autônomas, como sujeitos sociais. Em suma, tais regimes sociocósmicos teriam como sistema de referência global a *humanidade* enquanto condição. Uma tal hipótese retiraria seu fundamento etnográfico principal dos conceitos indígenas que de hábito são traduzidos por *alma*. Minhas inquietações diante desse idioma são multifacetadas. Não soaria um tanto “cristão” fazer da alma um atributo que *humaniza* os animais? um traço de humanidade? Aproximar-nos dos conceitos indígenas por uma via que nos constrange a afirmar que os índios dotam, atribuem ou conferem almas aos demais seres não seria a mesma coisa que dizermos que os biólogos dotam os seres vivos de vida? Se nos sentimos estimulados pelos índios a abalar o grande divisor natureza e cultura, por que recuar diante de corpo e espírito? Durante quanto tempo hão de valer os eufemismos com que nos

contentamos em disfarçar o dualismo cartesiano? É realmente necessário converter ao *humanismo* a invenção, pelos povos caçadores, de conceitos que poderíamos glosar como “pensamento além do homem, da planta e do animal”? (LIMA, 2011, p. 615).¹⁹

O xamanismo, sob o espectro do perspectivismo ameríndio nos serve desta maneira como instrumento conceitual e epistemológico para não reificar as coletividades ameríndias a partir de comparações genéricas e um tanto panhumanistas e essencialistas e que não levam em conta o contexto das diferenciações entre sujeitas, sujeitos, povos e grupos ameríndios. Ressaltando mais uma vez, que em nenhum momento esta dissertação almeja estender a aplicação etnográfica e conceitual do perspectivismo ameríndio dos povos tupi-guarani das terras baixas da América do Sul enquanto cosmopolítica universal das demais coletividades ameríndias.

Partindo do pressuposto que esta dissertação trata as continuidades entre modos de ser e viver ameríndios diante da situação colonial, Robert Crépeau (2005) nos auxilia a concluir que uma ecologia do conhecimento emerge notadamente daquelas proposições que apontam para o nosso conhecimento do mundo ligado ao contexto social e histórico da sua aquisição.

O nosso conhecimento do meio — concebido indistintamente aqui como natural e social — resulta desta história causal, em que o ator pode ignorar os detalhes desta história (o que não é o caso na maioria das vezes) [...] o contato humano com o meio é preservado

¹⁹ “Uma palavra, ainda. Se me pareceu existir uma divergência produtiva entre uma figura do Um como signo do finito (ligado ao princípio de Identidade ou à forma-Estado) e uma outra que remetia a uma potência ativa, algo como a gênese e a razão das multiplicidades, presumi que Clastres teria algo a nos dizer sobre cosmopolítica, e busquei tornar mais manifesta sua atenção para as potências que recairiam, em sua opinião, fora do político. Longe de mim, porém, a ideia de que seria preciso arrastar mecanicamente tais potências para o “interior” da política: proponho apenas que as cosmopolíticas ameríndias também suscitam um fora *outro* que o Estado. Como um sintoma de fato indissolúvel de seu gênio, acredito que Clastres insistiu – e insistiria até o último momento – na Lei. Decisivamente Clastres recusava “essa decidida recusa do acaso e da descontinuidade” pelo pensamento ameríndio que ele soube com tanta firmeza e sutileza descrever em seus estudos etnográficos. E em mais de um contexto tomou as potências que qualificou de cósmicas como uma espécie de metáfora da “ordem da Lei” (a maiúscula é dele), da “instituição do social”. “[A] sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma” (LIMA, 2011, p. 634)”.

considerando-o, a partir de agora, sob uma nova descrição: a de conexões causais não representacionistas [...] este lugar plenamente social é constituído pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes lingüísticos humanos as conseqüências do que precede para a antropologia permitem uma reformulação plenamente social da teoria do conhecimento proposta por Durkheim e Mauss. Do ponto de vista darwiniano, é possível conceber uma antropologia ecológica livre dos entraves dos representacionismo. (CRÉPEAU, 2005, p. 26)

Desta relação onde não se distingue mais o social e o natural, as dimensões do contexto – pensando as paisagens ‘culturais’ ou ‘étnicas’ para as transmissões de conhecimentos – são moldadas até hoje pelo conhecimento da ideia de xamanismo enquanto manifestação universal nos moldes dos siberianos e em comparação com outros grupos ameríndios da América do Sul e da Mesoamerica.

Miguel Bartolomé e Alícia Barabás (2013a) ao pensarem a questão da comparação a partir da contextualização e de como se configuram estes complexos cosmológicos para a tradição mesoamericana nos possibilitam pensar uma comparação com a tradição sulamericana.

Os autores acima propõem refletirmos através de aspectos das realidades – dos tipos: aspectos anímicos, atividades extrahumanas, fins curativos, etc. – e das políticas cósmicas que circundam o xamanismo. Onde, pensarmos a partir das performances dos xamãs e das relações do grupo ao redor nos remete a um “contexto cultural específico; de uma orfandade simbólica diante dos aparatos de conhecimento colonial e de um ideal de experiências de atores em um roteiro intertextual para se pensar cada grupo” (BARTOLOMÉ et BARABÁS, 2013a, p. 8).

No trabalho considerado por muitos inédito para as antropologias mundo afora, Miguel Bartolomé e Alícia Barabás, através do INAH mexicano – Instituto Nacional de Antropologia e História – reuniram em seis volumes intitulados *Los Sueños y los Días: Chamanismo y Nahualismo en el México Atual* (2013b), o produto de um projeto que envolveu os trabalhos de vários antropólogos. O objetivo foi que trabalhassem a temática do xamanismo com distintas

parcialidades de todos os sete troncos linguísticos que co-existem sob o território do estado nação mexicano atualmente.

Para tanto, no México atual, pensar as práticas dos grupos de especialistas rituais para sujeitas e sujeitos ameríndios, nos permitiria refletir como se desenvolvem estas relações de alteridade entre mundos e seres e logo como construímos o mundo social e suas exterioridades a partir do que seria nagualismo e do tonalismo, como veremos adiante.

Do protagonismo de algumas sujeitas e sujeitos até a vida em coletividade, as distinções entre naguais e sujeitos comuns se dão pelas assimetrias entre mundos e seres. Xamãs seriam indivíduos capazes de intervirem para salvarem outros sujeitos, mesmo havendo o risco da captura e da predação, demonstrando seu papel de mediador social enquanto sujeito extremamente generoso (BARTOLOMÉ et BARABÁS, 2013a).

Miguel e Alícia, trazem toda uma questão sobre a viagem onírica e xamânica enquanto nagualismo – principalmente de intencionalidades e afinidades com animais. Em exemplos etnográficos, os autores deixam claro que entidades anímicas que configuram esta noção de pessoa em suas relações de socialidades entre humanos e não humanos, às vezes é mantida a partir de um nagual, um animal companheiro ou um tonal, uma pele que se veste – geralmente o sujeito xamã – para enxergar como tal animal e interagir com o grupo humano a que pertence. Vale lembrar que, nem todos os xamãs têm, em seu protagonismo na relação com seres e mundos, a habilidade de se transformarem em naguales, mas qualquer sujeito que tenha a capacidade de ser um nagual é considerado um xamã para os grupos e para os povos ameríndios.

Neste ponto, o da relação entre humanos e seus naguais, residiria o problema, segundo Miguel e Alícia, e para outros autores dos trabalhos da coletânea *Los Sueños y los Días*. Os xamãs, em seu protagonismo entre seres e mundos, podem ter relações diretas ou indiretas, amistosas ou cheias de mal-entendidos com seus animais companheiros. Para alguns grupos, estes animais

companheiros seriam naguales e nas relações diretas que constituem entre sua corporalidade e a corporalidade humana dos sujeitos e xamãs, se um for atingido ou morto, o outro também será. Em outros casos, a relação com os animais seriam indiretas, a partir do seu tonal, forma em que geralmente se apresenta o nagual à um xamã, e onde identificação acontece a partir dos sonhos e dos transes.

Este assunto da transformação será apresentado no questionamento de como um nagual se relaciona com os humanos? Ou seja, como ser um nagual é a possibilidade de se tornar outra coisa, geralmente um animal? Para nosso interesse adiante quero observar alguns casos em que estas relações podem estar sendo mediadas pelo milho em suas formas rituais e mitológicas.

Miguel Bartolomé e Alícia Barabás, trazem uma outra reflexão sobre as formas de pensarmos as viagens entre os mundos e os corpos a partir do que seria um nagualismo horizontal e um nagualismo vertical. O primeiro daria conta de exemplificar viagens oníricas, transes e possessões que atingem à todos os sujeitos de um grupo; já o segundo seria o processo determinante para a constituição de sujeitos enquanto mestres, discípulos e de um calendário ritual e intimamente relacionado ao papel e atividades de um xamã. Nas palavras de Alícia e Miguel, na revista brasileira MANA-UFRJ, entitulado Os Sonhos e os Dias: Xamanismo no México Atual (2013a), e onde imprimirem algumas reflexões sobre a organização dos seis volumes:

coniliar três temas que podem ser teoricamente diferenciados, sendo contudo interrelacionados com frequência nas práticas de um grupo de especialistas rituais do México atual. O xamanismo como mediação com o extra-humano, o nagualismo enquanto capacidade de transformação e a viagem onírica como instrumento para vincular duas ou mais realidades são capacidades que podem coincidir ou não em um mesmo indivíduo, mas que constituem noções culturais vinculadas em uma mesma esfera conceitual. O xamanismo não é equivalente ao nagualismo, mas ambos supõem — como veremos — uma matriz similar de significados culturalmente definidos. Devemos destacar inclusive que falar do México como âmbito etnológico destes temas nos coloca diante de um problema de definição cultural significativo: nem todo o atual território mexicano

foi espaço de desenvolvimento da tradição civilizatória mesoamericana, que se estendeu em direção ao sul das fronteiras estatais, chegando até a chamada área intermediária do istmo centroamericano (Idem, p. 7).

Ao pensarmos o xamanismo enquanto instituição cosmopolítica que conceituamos para pensar as relações entre seres e mundo trazemos a questão das continuidades e descontinuidades entre humanos e não humanos. A partir do mito, do perspectivismo ameríndio e por último, a partir de algumas inquietações a respeito do animismo, quero seguir pensando o que seria esta noção de pessoa, logo de humanidade para os pensamentos ameríndios e segundo a antropologia.

Quero pensar agora como o nagualismo-tonalismo seria a complexificação do que chamamos de animismo nas sociedades ameríndias e aos modos epistemológico-políticos, pós-estruturais e decoloniais em que venho tratando o perspectivismo ameríndio.

Para Alícia Barabás e Miguel Bartolomé, a partir da diferenciação entre dois grandes grupos no seus próprios estudos de caso com os Mixe, no estado de Oaxaca, a aprendizagem dos universos coletivos característicos dos grupos se deram a partir dos sonhos, da idéia de transe, da encarnação, tal qual de um senhor do tempo e do porvenir no vale de Oaxaca, como dos donos dos morros.

As narrações contemporâneas dos sonhos nos grupos de tradição mesoamericana nos permitem ter acesso a uma espécie de *Alchera*, a um “mundo outro”, “mundo espelho”, “âmbito das divindades” ou, talvez, com maior precisão descritiva, espaço-tempo das entidades extra-humanas, que é parte integral das distintas noções culturais referentes à natureza do real. É um espaço porque nele habitam os Donos dos Animais, das Montanhas, das Águas e outras entidades territoriais. Também está povoado pelas essências anímicas de humanos, plantas, animais, minerais e de todas as substâncias que integram o universo da vigília, ainda que possam ocupar distintos planos (multilocalidade). Além disso, é factível encontrar as divindades criadoras, os ancestrais e os heróis culturais dos tempos primevos, razão pela qual não se trata apenas de um espaço heterogêneo, mas representa também uma *temporalidade* paralela, que inclui o passado, o presente e o futuro (multitemporalidade), já que ali estão ocorrendo simultaneamente todas as temporalidades, o que possibilita a adivinhação do porvir e o conhecimento de acontecimentos passados (BARTOLOMÉ et BARABÁS, 2013a, p.

16).

Seguindo no raciocínio de Miguel Bartolomé e Alicia Barabás, o grande problema destas categorias filosóficas e típico ideais ao se negociar os modos de ser e viver ameríndios em termos de xamanismo, pode ocorrer pela colonização das relações entre seres e mundos por parte de alguns antropólogos – felizmente não a maioria que trabalha com o tema – ao não levarem em conta contextos (adaptações), estratégias (memórias) e tempos estranhos (histórias).

As separações entre mundos e seres podem, às vezes, serem produtos dos contextos históricos e dos processos de colonização que sempre demonizaram estes mesmos processos xamânicos (BARTOLOMÉ et BARABÁS, 2013a) e sem que isto signifique apenas subalternidade ou que não siga determinando modos de ser e de viver de coletividades ameríndias específicas.

Do nosso ponto de vista, proporíamos que o tonalismo-nagualismo, em um de seus níveis, comporta-se como uma *categoria construtora da pessoa*, ou seja, como um dos componentes da noção social da pessoa. Mas o fundamental é que a *categoria fornece as bases para a aquisição de poderes não ordinários, poderes xamânicos* que permitem a comunicação com as divindades e a capacidade de ação sobre as entidades anímicas dos indivíduos e da coletividade. Por sua vez, a transformação nagualista funciona como a capacidade de comunicar distintos domínios ontológicos, os diferentes âmbitos da realidade e possibilita a interação entre eles, tal como o faz o transe ou o sonho xamânico. É frequente que os xamãs narrem que, em suas viagens oníricas ou transes enteogênicos, podem ter acesso ao mesmo mundo pelo qual transitam os naguais; de tal relação deriva seu poder de atuar sobre eles no caso de anular ações malignas (BARTOLOMÉ et BARABÁS, 2013a, p. 28).

Desta forma, para os autores acima, nagualismo para os povos e grupos em questão refere-se à transformação de substância nos corpos para fazerem a viagem ou sonho xamânico e adquirir as virtudes e as intencionalidades de um animal ou planta específico na intenção de explorar a relação entre mundos e seres. E em termos de tonalismo, refere-se aos atos de sujeitos humanos serem capturado pelas intencionalidades do jaguar – ou qualquer outro animal ou planta, ou mesmo, o ‘vestir a pele deste jaguar’ enquanto xamã para poder atuar nos

demais mundos – seria falar a partir de categorias até então desconhecidas e rejeitadas pela lógica ocidental e do colonialismo.

Para tanto, irei trazer agora uma narrativa dos Maya Quiché do período clássico e que remete à narrativas de vários grupos ameríndios que co-existem meio aos Estados, mexicano e guatemalteco na atualidade.

OBSERVANDO A NEBULOSA E CONSTRUÍDO A CONSTELAÇÃO

*Antes las distancias eran mayores porque el espacio se mide por el tiempo.
Jorge Luis Borges*

Nas narrativas mitológicas que trarei a seguir quero demonstrar a evocação de coletivos humanos e não humanos de maneiras distintas e separadas e respeitando suas espacialidade e temporalidades, e como aludiu Lévi-Strauss:

pois parece que, dois mitos, tomados em conjunto, se referem a três campos, cada qual originariamente contínuo, mas nos quais é necessário introduzir a descontinuidade, para poder conceituá-los (2004, p. 75).

Das continuidades e descontinuidades entre mundos e seres a partir das relações destacadas entre mitos sem conexões diretas entre grupos, territórios ou línguas, trarei inicialmente, um mito Mbya-guarani e um mito Bororo para esclarecer de antemão a relação proposta com o próximo mito a ser analisado, o mito de origem dos homens Maya-Quiché. Ao relacionarmos em um trabalho etnográfico textual as relações que venho destacando entre seres, mundos e devires quero pensar a relação entre estes mitos a partir do milho em suas formas rituais e de liminaridades entre modos de ser e viver.

A noção de descontinuidades entre mundos e seres será pensada a partir de narrativas que tragam o milho em mitos de origem das plantas, mitos de origem da vida breve ou mitos da imortalidade. Ou seja, quero refletir em diferentes estudos de caso sobre as práticas entre seres e mundos a partir do que seria uma

categorização fenomenológica da antropologia do devir e dos rituais tidos como da esfera do xamanismo.

Desta forma seguimos o método de Lévi-Strauss, na construção de uma constelação de mitos que contenham o milho, e que nas palavras deste autor:

excluindo, por enquanto, a atribuição às funções míticas de significados absolutos, que neste estágio, teriam que ser buscadas fora do mito. Esse procedimento, frequente em mitologia, conduz quase inevitavelmente a um junguismo. Para nós, não se trata de descobrir primeiramente, e num plano que transcende o do mito, a significação, nem de descobrir as instituições extrínsecas às quais poderia ser associado, e sim de extrair, pelo contexto, sua significação relativa num sistema de oposições dotado de valor operacional. Os símbolos não possuem um significado extrínseco e invariável, não são autônomos em relação ao contexto, seu significado é, antes de mais nada, *de posição* (2004, p. 79).

Abaixo trago uma narrativa mitológica que deixa claro a relação dos Mbya-guarani com o cuidado e a transmissão das sementes das plantas de origens sagradas para manter uma boa relação com os deuses e o bom viver em seus territórios.

Mito Mbyá-Guarani: Origem das Plantas

quando Nhanderu colocou o índio na terra, já colocou plantas para sobreviver (...). Um dia, um índio encontrou um lugar bem grande, um aberto na mata (...) o índio foi lá no lugar que ele tocou fogo e encontrou os milhos – *avatí eté* – nascendo. Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi Nhanderu Tupã que tinha derramado para ele. Eram as plantas sagradas. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder” (FELIPIM, 2001, p. 36).

Para Karay Mirim (sujeito Mbya-guarani do interior do estado de São Paulo (Brasil), e de quem Adriana Felipim (2001) colheu a narrativa acima) as descontinuidades entre mundos e seres está marcada na forma de relacionar a origem ao território sagrado para estes grupos ao local onde Nhanderu Tupã os colocou sobre a terra.

Da narrativa Mbya-Guarani acima podemos identificar uma relação direta da queimada – coivara – pelo fogo divino e a preparação da terra para o plantio com a origem de alimentos como o milho e do homem em seus territórios, onde o cuidado e a perpetuação das sementes sagradas funcionaram como força motriz do bem viver entre os sujeitos Mbya-Guarari.

A partir de uma estrutura mitológica e cosmológica do devir representada pela narrativa de origem do milho e de outras plantas consideradas sagradas e pelo fogo mágico ou sagrado relacionado, podemos pensar em termos do que seria a relação com o devir de outros seres e da noção de origem da vida breve.

Abaixo trarei da narrativa mitológica da Enciclopédia Bororo e utilizada em *O Cru e O Cozido* por LÉVI-STRAUSS (2004, p. 131), onde poderemos observar como o milho e algumas plantas específicas aparecem como mediadoras entre mundos, seres e devires.

Mito Bororo: Origem do Tabaco

Os homens voltavam da caçada e, como de costume, tinham chamados as mulheres com assobios, para que elas viessem encontrá-los e ajudá-los a carregar a caça. Assim, uma mulher, chamada Aturuarodo, colocou nas costas um pedaço de sucuri que o marido havia matado; o sangue que escorreu da carne penetrou-a e fecundou-a. Ainda no ventre materno, o ‘gerado pelo sangue’ conversa com a mãe e se oferece para ajudá-la a colher frutos silvestres. Sai sobre a forma de uma cobra, sobe na árvore, colhe frutos e joga-os para a mãe. A mãe tenta fugir, mas a cobra o alcança e retorna ao abrigo uterino. Assustada a mulher conta tudo aos irmãos mais velhos, que preparam uma emboscada. Assim que a cobra sai para subir na árvore, a mãe foge correndo, e quando a cobra desce para reencontrar a mãe, os irmãos a matam. O cadáver foi queimado numa fogueira, e de suas cinzas nasceram o urucunzeiro, a resina, o fumo, o milho e o algodão.

A ideia de fazer um paralelismo entre a narrativa Mbyá-Guarani e a narrativa Bororo inicialmente, é tomar ambas como narrativas etiológicas num primeiro passo e seguindo o arranjo metodológico levistraussiano – para destacar como o milho e as outras plantas específicas, como o tabaco, se apresentam

como agenciamentos coletivos de expressões de sujeitos na negociação política do que seriam as identidades indígenas em Nossamérica.

Na relação entre os mitos de origem das plantas cultiváveis Mbya-Guarani e o mito Bororo acima, podemos observar nosso objeto de interesse específico, o milho, enquanto fruto das mediações entre mundos, seres e devires para distintos povos ameríndios.

Direcionando nossa reflexão para a participação do milho na construção das intersubjetivações e cosmopolíticas ameríndias, a partir de representações simbólicas criadas por diferentes visões de mundo estabelecidas na transmissão dos saberes e fazeres buscaremos observar as performances rituais e de alimentos tradicionais e sagrados que criam um (modo de) sentimento (e) de compartilhamento do que seria uma 'identidade', 'cultura', 'etnia' ou 'raça' comum.

Da comparação entre a narrativa do tronco linguístico tupi-guarani dos Mbya-guarani e a narrativa do tronco linguístico macro-jê trazida por Lévi-Strauss (2004), através do que o autor chamou de mito de origem do tabaco para os Bororo, podemos refletir sobre o cuidado especial das plantas sagradas.

Lévi-Strauss (1985, p. 258) fala-nos do motivo do esquecimento como um problema de comunicação entre seres e mundos e como gerador de boas relações ou mal-entendidos entre seres e mundos, características frequente nos mitos fundadores de práticas rituais.

Lévi-Strauss demonstrou, usando mitos gregos e ameríndios, que o motivo de esquecimento frequentemente caracteriza os mitos fundadores de práticas rituais. Ele enfatizou que as afinidades entre os mitos gregos e ameríndios se estendem por metáforas excluindo proximidades históricas e geográficas. O esquecimento seria um artifício ou "entrelaçador" em que o narrador usa arbitrariamente para reiniciar uma intriga. Seria uma categoria real do pensamento mítico. Em mitos em que atua, o padrão de jogo esquecimento para fundar um sistema ritual ou de proibições e prescrições rituais. Especificamente, as narrativas ameríndias citadas pelos mitos de Lévi-Strauss, são de mitos que representam a origem da sociedade e suas instituições. Assim, no contexto Hidatsa, que ele analisa, o

mito fornece a base para um calendário cerimonial, isto é, uma ordem serial (CRÉPEAU, 2008, p.62). (Tradução Livre)

Podemos observar estas interdições e prescrições no trecho extraído do relato mitológico Mbyá-guarani:

Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi Nhanderu Tupã que tinha derramado para ele. Eram as plantas sagradas. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder.

O cuidado das sementes das plantas sagradas, ou seja, o não-esquecimento do manejo destas plantas é o que mantém uma boa relação do deus Nhanderu Tupã e os humanos, e como vimos nos capítulos anteriores através da prática ritual de batismo das crianças e das sementes conhecida para este grupo como Nhemongarai. Vale observar também a importante mediação ao conservar-se um fogo mágico ou divino para manter estas relações.

No caso do mito Bororo, o ruído na comunicação entre seres se deu implicitamente, no momento que os irmãos da mãe voltam e matam o filho-cobra da mãe humana.

Assustada a mulher conta tudo aos irmãos mais velhos, que preparam uma emboscada. Assim que a cobra sai para subir na árvore, a mãe foge correndo, e quando a cobra desce para reencontrar a mãe, os irmãos a matam. O cadáver foi queimado numa fogueira, e de suas cinzas nasceram o urucunzeiro, a resina, o fumo, o milho e o algodão.

Como demonstra o trecho extraído acima, ao subir para colher os frutos e abandonar o abrigo uterino, o filho-cobra, 'gerado pelo sangue' é abandonado pela mãe humana, que de fato foge e lhe deixa uma emboscada, de onde podemos também observar a intercessão de um fogo mágico ou divino.

A partir da análise mitológica estrutural dos mitos Mbya-guarani e Bororo estou buscando demonstrar como distintas narrativas ameríndias baseiam-se na recorrência "de ideologias partidas entre mundos e seres e instável entre modos de ser e viver".

Ou seja, o devir, os modos de ser e de viver de grupos Mbya-guarani e Bororo estão enunciados pelas fronteiras marcadas entre humanos e não humanos; entre humanos, animais, plantas e deidades.

Partindo para outra narrativa que aparentemente não possui conexões etnológicas com as demais apresentadas, trarei um trecho extraído por mim da versão em castelhano do *Popol-Vuh: A Profecia De Los Índios Quichés* (1998). do guatemalteco Miguél Angél Asturias.

Mito Maya Quiché: origem dos homens

Primeiro criaram os animais, de todas as classes, designaram-lhes lugares e costumes alimentares. Mas os animais não podiam responder à palavra, os animais não tinham o dom da fala como nós a conhecemos hoje e por não falarem não podiam venerar aos deuses, assim o propósito original com que foram criados falhou. Por esta razão os animais foram rebaixados a seres de espírito inferior destinados a se comerem uns aos outros por toda a eternidade. Os deuses falharam em mais duas tentativas: primeiro o homem de barro que foi frágil, falava e adorava aos deuses, mas se queimava com o fogo, se endurecia com o sol e se desmanchava com as chuvas, os deuses então desfizeram seus primeiros filhos. Em um segundo momento foram criados homens de pau, extraídos da madeira das árvores. Os homens de madeira não tinham sentimentos, não eram capazes de verem mais além deles mesmos, viam o mundo como uma ferramenta que deveria ser utilizada para satisfazer suas necessidades, não eram capazes de utilizarem a palavra para adorar e agradecer aos deuses pela criação. Então os deuses enviaram o dilúvio universal para destruir a todos os homens do mundo. Os sobreviventes do dilúvio foram condenados a outro fim, suas ferramentas, cansadas do abusivo uso a que haviam sido expostas pelos egoístas seres de madeira se rebelaram e destroçaram suas faces e mandíbulas, desta maneira foram degradados a outra forma de vida mais primitiva, foram convertidos em macacos. Foram os animais quem levaram aos deuses o que estes estavam buscando, a matéria de que nasceria um ser capaz de venerá-los pelo resto de seus dias, um ser capaz de aceitar os dons da palavra. A substância que os ratos levaram para diante dos deuses era a espiga de milho, que encontraram no que hoje seria o sul da Guatemala. Os deuses criaram então do milho o primeiro homem e a primeira mulher. Eles falaram, vieram, amaram, souberam, foram dotados de sabedoria, alma, substância. Os deuses por fim conseguiram o que sempre quiseram. Por fim eles eram adorados, os homens fizeram-lhes reverências por suas honras. Aqui os deuses viram seus próprios erros. Os homens de milho sabiam tudo, viam tudo. Estavam a par dos deuses em todo

tipo de conhecimento. Haviam se emocionado tanto com eles que os haviam dotados de uma sabedoria tão grande que logo ofuscaria a eles mesmos, e isto jamais permitiriam, já que como dizem: ‘os deuses mayas são orgulhosos como os humanos’. Então diminuíram a sabedoria do homem, diminuíram sua visão, para que não vejam mais além do necessário. Já não se veria os deuses pelos rostos, nunca mais os veria a luz da sabedoria, mas sempre recordariam estes deuses em seus corações, e isto impulsionaria a seguirem e a darem graças aos deuses pelas colheitas. (...) Os deuses também estabeleceram os alimentos como sagrados e determinaram os cuidados necessários para manter a prosperidade destes alimentos. Contudo o Homem de Milho quis obter vantagens e benefícios sobre os alimentos sagrados, os deuses por sua vez incendiaram os campos de milho (...) fazendo com que os homens de milho se refugiassem sempre no alto dos morros (...). Quando o fogo já se alastrava por todos os campos, o homem de milho dirigiu-se para o morro mais alto. Chegando avistou uma águia lutando com uma serpente na boca sobre um nopal. Esta águia reverenciou ao homem de milho e indicou através das estrelas as quatro direções que os homens de milho deveriam seguir e povoar. (...) Por fim os deuses cessaram com o fogo e das cinzas renasceram o milho, a abóbora e suas porongas, o nopal, o cacau e o feijão.”

A partir do mito Bororo trazido anteriormente e do mito Maya-Quiché acima, quero demonstrar como o parentesco entre humanos e animais está relacionado diretamente à origem das plantas cultivadas e aos papéis das sujeitas e sujeitos na vida e de como se relacionam com a narrativa apresentada no mito das plantas cultiváveis para os Mbyá-Guarani.

Nestas narrativas trazidas, destacarei as relações do que seria um fluxo do tipo que chamarei de **eixo horizontal - eixo vertical**; entre o tempo de origem dos deuses, dos animais, do milho e dos homens sucessivamente.

Percebe-se no mito Mbyá-Guarani, no mito Bororo e no mito Maya-Quiché os esforços das narrativas mitológicas em “atravessar, com muito custo, o abismo que separa o imaginário do vivido”. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 77).

Ou seja, a narrativa vai do mito à realidade na relação estabelecida a partir do fogo divino com as plantas cultiváveis e sagradas, o milho aparece sob circunstâncias e narrativas que avaliam de modos diferentes “o custo das passagens do contínuo ao descontínuo” – através do que seriam as relações

horizontais entre seres e mundos e do que seriam as relações verticais nestes termos; ou do que seriam os fluxos entre alianças e filiações de deuses, animas, plantas e humanos (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 77).

No mundo ameríndio, “o ato de fumar e logo o tabaco são essencialmente sociais, ao mesmo tempo, que estabelece a comunicação entre os homens e o mundo sobrenatural” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 133).

Para esta dissertação, pensar o tabaco e o ato de fumar torna-se manifesto para a análise das continuidades e descontinuidades entre mundos e seres, como trazido no relato em que soluçei (Capítulo Um) no ritual de batismo das plantas e humanos conhecido como Nhemongarai aos Mbya-Guarani e devido à posição central no mito Bororo e em sua “aderência aos contornos essenciais da organização social e política para vários grupos e povos ameríndios” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 78).

Nestes três mitos que acessamos por último nesse capítulo, os alimentos sagrados para mulheres e homens surgem dos alimentos cultivados após a disjunção com o sobrenatural instaurada no ‘tocar fogo’, no ressurgir dos alimentos das cinzas.

Desta forma, o milho e o tabaco aparecem nas narrativas em relação com o fogo. O ‘tocar fogo’ no milho está relacionado à origem, à prática da coivara; no caso do tabaco, o ‘tocar fogo’ está relacionado ao seu consumo. Ou seja, apenas se usufrui do tabaco queimando-o, um ato destrutivo e na relação entre deuses, animais e humanos e ao passo do milho tem que cuidar bem das sementes para que perenize (LÉVI-STRAUSS, 2004a).

O tocador de fogo não quer destruir tudo que a sociedade em questão construiu, alude ao fogo divino para marcar a distinção humanos e não humanos e nas relações com o sobrenatural.

A relação com o sobrenatural não se dá apenas pela continuidade das alianças humanos e não humanos através do fenômeno da relação incestuosa do animal – a cobra – que quer voltar ao ‘abrigo uterino’, como no mito Bororo.

(...) a cobra desce para reencontrar a mãe, os irmãos a matam. O cadáver foi queimado numa fogueira, e de suas cinzas nasceram o urucunzeiro, a resina, o fumo, o milho e o algodão.

Esta relação com o sobrenatural pode-se dar também pela disjunção das alianças humanos e não humanos, marcadas no mito Mbya-Guarani pela qualidade distintiva de “humano mais humano” – dada aos seres pelo lexema *etê*, como o *avati etê*, o milho verdadeiro, ou milho mais humano.

Nos três casos - Mbya-Guarani, Bororo e Maya-Quiché - vemos a recorrência de um devir em relação ao modo de viver e de ser de cada grupo e a partir do consumo e manejo de plantas de origens sagradas, como o milho. Onde poderemos tomar que o devir dos humanos em relação ao milho – não-humano – dá continuidade à reprodução social para estes povos e grupos.

No mito Mbya-guarani o devir está expresso a partir da relação de se cuidar das sementes herdadas do sobrenatural para garantir a perpetuação dos povos guarani em seu manejo ritual e de alimentação.

O índio foi lá no lugar que ele tocou fogo e encontrou os milhos – *avati etê* – nascendo. Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi Nhanderu Tupã que tinha derramado para ele. (FELIPIM, 2001, p. 36).

No mito Bororo este mesmo devir da relação entre humanos e não humanos garante a reprodução coletiva através da disjunção e ruptura com o sobrenatural, em termos de ruptura entre seres e mundo e logo de uma da divisão sexual do trabalho e em relação ao grupo. Isto ocorre quando a mulher engravida da cobra e ter um filho-cobra que vive em seu ventre que se comunica, implicando em falhas e excesso de comunicação a partir da prática sexual incestuosa do filho de voltar para dentro do ventre materno. A subsequente morte deste ser que pertencia a dois mundos por parte dos tios maternos estabelece no mito a

reprodução coletiva do grupo a partir das plantas oriundas das cinzas do filho-cobra: *“O cadáver foi queimado numa fogueira, e de suas cinzas nasceram o urucunzeiro, a resina, o fumo, o milho e o algodão.”*

No mito Maya Quiché trazido neste capítulo, o ato de se cuidar sementes sagradas representa o devir ameríndio diante da ocupação do território centroamericano e a reprodução do grupo baseada na ideia de continuidade pela origem e pelo parentesco. Podemos observar da relação que traz com um fogo mágico ou divino – o marco de continuidades e descontinuidades entre mundos e seres e como trazidos no extrato do mito Maya Quiché abaixo:

Os deuses também estabeleceram os alimentos como sagrados e determinaram os cuidados necessários para manter a prosperidade destes alimentos. Contudo o Homem de Milho quis obter vantagens e benefícios sobre os alimentos sagrados, os deuses por sua vez incendiaram os campos de milho (...) fazendo com que os homens de milho se refugiassem sempre no alto dos morros (...). Quando o fogo já se alastrava por todos os campos, o homem de milho dirigiu-se para o morro mais alto. Chegando avistou uma águia lutando com uma serpente na boca sobre um nopal. Esta águia reverenciou ao homem de milho e indicou através das estrelas as quatro direções que os homens de milho deveriam seguir e povoar. (...) Por fim os deuses cessaram com o fogo e das cinzas renasceram o milho, a abóbora e suas porongas, o nopal, o cacau e o feijão.

Diante do sustento do mundo telúrico marcado pelas rupturas a partir do surgimento de plantas oriundas do mundo dos deuses podemos observar uma relação entre a origem dos alimentos e a origem dos homens para os Mbya-Guarani, os Bororo e os Maya-Quiché.

Os Mayas possuem o Guarumbo, como observei em trabalho de campo em 2015 junto à um grupo que se autodenomina da parcialidade Maya, conhecido como Tzotzil, em uma comunidade chamada el Naranjo, próximo as ruínas de Lakamhá ou Palenque – lugar de abundância de águas - em língua Maya Quiché do período clássico, no estado de Chiapas, no México.²⁰

²⁰ É importante salientar a temporalidade das narrativas mitológicas como atempoais e ahistóricas, no sentido que não estão comprometidas em ter linearidade em termos de tempos cronológicos e

O guarumbo, planta de origem mágica ou divina, e que, como o tabaco, se consome fumando para produzir fumaças que conectam mundos e seres nos seus rituais, demonstram a mediação supra-culinária feita pelo fogo. Ao passo que o milho é consumido de forma cozida ou fermentada demonstrando a mediação da cultura nas relações que conectam seres e mundos em seus rituais no âmbito infra-culinário.

Todos os três mitos trazidos também têm marcados as relações de fluxo do tipo que chamarei **eixo aliança – filiação** e como veremos abaixo.

Nos mitos Mbya-Guarani existe uma relação de alianças e parentesco entre plantas, homens e animais estabelecendo a continuidade na filiação entre humanos e não humanos através do que seria o devir em termos de reprodução social.

Foi Nhanderu Tupã que tinha derramado para ele. Eram as plantas sagradas. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder.

No mito Bororo, primeiro, ocorre a continuidade entre humanos, plantas e animais marcadas pelo ato incestuoso da volta ao ‘abrigo uterino’ e pela hibridiz humano-cobra, e logo se dá a disjunção que observamos pela fuga da mãe e morte do filho não-humano pelos tios maternos e origem dos alimentos nas cinzas do cadáver híbrido: “de suas cinzas nasceram o urucunzeiro, a resina, o fumo, o milho e o algodão.”

No mito Maya-Quiché a relação de **aliança - filiação** é marcada entre os homens de milho enquanto sucessores dos animais e oriundos de uma planta, afinal:

foram os animais quem levaram aos deuses o que estes estavam buscando, a matéria de que nasceria um ser capaz de venerá-los pelo resto de seus dias, um ser capaz de aceitar os dons da

históricos. E como este trabalho se esforça na comparação da metafísica ocidental diante de povos segundo os tempos históricos e os que vivem no hoje (i.e. os tupinambá do século XVI e os Mbya-Guarani contemporâneos, os Maya do período clássico e os Tzotzil no hoje).

palavra. A substância que os ratos levaram para diante dos deuses era a espiga de milho, que encontraram no que hoje seria o sul da Guatemala.

No mito Maya Quiché esta relação entre mundos fica clara quando os animais²¹, primeiros seres, mostram aos deuses o material apropriado para se fazer bons humanos.

Do ponto de vista de uma mitologia estrutural, a relação entre as plantações de milho e o êxito coletivo assim como a derrota de povos ameríndios, sendo que quem destrói o milho destrói a si mesmo, esclarece alguns pontos nas narrativas que nos permite observar os discursos de ocupação dos territórios ancestrais pelos povos de Nossamérica. Segundo Lévi-Strauss:

A descontinuidade biológica se manifesta, pois, nos mitos, sob dois aspectos, um positivo e outro negativo, como descontinuidade zoológica, fornece uma transição entre a ordem cósmica e a ordem social e, como descontinuidade demográfica, desempenha o mesmo papel entre a ordem e a desordem (2004, p. 372).

Ao compararmos, nos trechos extraídos dos mitos acima, o mito Maya Quiché alude com mais clareza à destruição dos cultivos de milho pelos deuses e devido à uma “indiscricção” do Homem de Milho que quis obter vantagens e benefícios sobre os alimentos sagrados e que gerariam a inabilidade do domínio do fogo.

Por fim os deuses cessaram com o fogo e das cinzas renasceram o milho, a abóbora e suas porongas, o nopal, o cacau e o feijão.

Ou seja, a inaptidão de relacionarem as estruturas natureza e cultura pode colocar os povos e grupos que seguem os modos de viver e de ser ameríndios e os homens brancos em seus *modus vivendi* em situações antagônicas. Ou ainda, pode-se estabelecer as relações com os sujeitos que dão continuidade e os que rompem a relação com o sobrenatural na terra.

²¹ A versão do mito explorada neste trabalho não caracterizava os animais. Uma outra versão em castelhano de Adrián Recinos (1984) caracteriza o rato como animal que conecta mundos e seres.

No mito Maya-Quiché os homens de milho ao fugirem do fogo nas plantações, encontraram no alto de um morro um cactus comestível – nopal – sobre o qual lutavam uma águia de asas abertas com uma serpente na boca e que reverenciara os homens de milho e lhes esclarecera o papel da diáspora e da colonização de novos territórios na América Central.

Quando o fogo já se alastrava por todos os campos, o homem de milho dirigiu-se para o morro mais alto. Chegando avistou uma águia lutando com uma serpente na boca sobre um nopal. Esta águia reverenciou ao homem de milho e indicou através das estrelas as quatro direções que os homens de milho deveriam seguir e povoar. Essa mesma imagem da águia descrita no mito Maya Quiché, é hoje símbolo nacional e imagem central no brasão da bandeira do estado nacional mexicano. Aludindo ao mito, onde, primeiramente, o homem de milho sai para a descoberta e para a ocupação de novos territórios e, posteriormente, deu origem aos demais povos da mesoamérica.

Deste trecho destacado podemos observar a continuidade das relações entre humanos, animais e plantas marcadas pelo fogo divino e pela domínio de animais e plantas de origem sagradas.

Lévi-Strauss (1976) propõe que os mitos também possuem uma característica histórica e diacrônica já que em qualquer manifestação, estes se apresentam como histórias soltas, aparentemente desconectadas umas das outras, e isto porque existem, entre as aparições dos mesmos, intervalos temporais.

O problema colocado em *As Estruturas Elementares do Parentesco* remetia diretamente à álgebra e à teoria dos grupos de substituição. Os problemas colocados pela mitologia parecem indissociáveis das formas estéticas que os objetivam. Ora, estas formas pertencem ao mesmo tempo ao contínuo e ao descontínuo (LÉVI-STRAUSS et ERIBON *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 15).

Assim, ao adentrarmos, imaginariamente, no processo de construção destas narrativas tidas como mitológicas, e como fiz com o caso Mbya-Guarani, poderemos observar a construção da noção de pessoa deste grupo em função de

um sistema referencial temporal, "diacrónico e sincrónico ao mesmo tempo" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 234).

No próximo e último capítulo desta dissertação, relacionarei narrativas tidas como folclóricas e literárias à uma análise estrutural dos mitos e que destaquem a centralidade do milho a partir de rituais que determinam a noção de pessoa para grupos regionais e sociedades nacionais.

CAPÍTULO CINCO

FECHANDO A CONSTELAÇÃO

É irracional a alma do mundo. A criação é linguagem, sem sacanagem. Nada mais que linguagem. Mas de repente, nem sabemos quem somos. Não podemos ouvir por dentro, não podemos ler por fora. Fechados em nossas calotas nos tornamos idiotas. A origem da palavra idiota é a palavra privado. Cada um de nós tornou-se privado, e já não compartilha o pensamento comum da criação. A natureza das coisas tem o hábito de se esconder.
Filme "Cafundó"

Tal como foi feito até agora na análise dos mitos ameríndios, seguirei pela observação da nebulosa de mitos e logo da construção de uma constelação do tipo levistraussiana em termos de uma rede de explicações sóciotécnicas.

Pensarei agora como a ciência e a política ocidental constroem as suas relações de continuidades e descontinuidades entre mundos e seres a partir do elemento de afinidade nesta dissertação e de mediação entre natureza e cultura, de um ator, o milho.

Pensar e discutir a grande divisão entre natureza e cultura nos permitirá pensar o 'mundo social' como construído discursivamente, simbolicamente e relacionalmente. Desta maneira, tomando o pressuposto de que tudo é natural e tudo é cultural, busco deixar claro que não quero refletir, nem discutir nesta dissertação a existência de bases 'reais' e materiais para as construções mentais de sujeitos, povos e grupos ameríndios.

Ou seja, voltando à idéia de que tudo é natural e cultural e de uma macro estrutura virtual do pensamento ameríndio quero seguir refletindo sobre como a antropologia – logo a ciência e a política ocidental – vem construindo suas conexões em termos de um pensamento relacional entre mundos e seres. Para tanto, proponho pensarmos onde residiria uma agência não humana, ou um agenciamento coletivo de expressões a partir de distintas narrativas tomadas como narrativas mitológicas.

Com ênfase em alguns estudos antropológicos de orientação culturalista e estruturalista e da história da alimentação e de constituição das identidades nacionais, quero observar como se dá a construção do ‘outro’ da antropologia e de uma ‘antropologia do outro’ em termos das bases ‘reais’ utilizadas pelos estados nacionais: etnias, raças e identidades culturais.

Sobre esta dimensão estrutural e significativa dos alimentos e da alimentação, Lévi-strauss salientava em seu texto sobre o Triângulo Culinário:

Creio que, da mesma forma que a língua, a cozinha de uma sociedade é analisável em elementos constitutivos que poderíamos chamar *gustema* e que estão organizados de acordo a certas estruturas de oposição e de correlação. Poder-se distinguir a cozinha inglesa da francesa mediante três oposições: *endógeno/exógeno* (materiais nacionais ou exóticos); *central/periférico* (base da comida e contexto); *marcado/não marcado* (quer dizer, saboroso ou insípido) [...] E se observamos que a cozinha francesa é *diacrônica* (em distintos momentos da comida se põe em jogo diversas oposições...) enquanto a comida chinesa está concebida *sincronicamente*, quero dizer que as mesmas oposições podem servir para construir todas as partes da comida, a qual por esta razão pode ser servida há um mesmo tempo... (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.79)²².

Ao buscarmos relacionar determinados momentos das histórias oficiais (constituição das identidades nacionais e regionais), das formações e (des)envolvimentos nacionais de alguns estados nacionais latinos (Brasil, México e Guatemala), com as histórias da situação colonial e da relação com o que seria o pensamento ameríndio (em termos de uma ciência do concreto), busco investigar, por exemplo, a relação entre cosmologias e receitas oriundas dos saberes tradicionais ameríndios e as nossas histórias oficiais dos Estados Nacionais. Ou seja, de como as formas de contarem as histórias por distintos grupos ameríndios – como foram os Mbya-Guarani, os Bororo e os Maya-Quiché para esta dissertação até o momento - podem expressar uma relação intrínseca

²² Em outras palavras: “na cozinha inglesa os pratos principais das refeições compõem-se de produtos nacionais preparados de maneira insípida e os complementos são produtos de base exótica, onde todos os valores diferenciais estão fortemente marcados (chá, bolo de frutas, doce de laranja, porto). Na cozinha francesa, ao contrário, a oposição endógena/exógena se enfraquece ou desaparece, e os “gustemas” igualmente marcados são combinados entre si, quer na posição central como periférica” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.107).

entre as práticas e as ações coletivas locais, seus mitos e símbolos a partir das histórias oficiais, literaturas e teorias dos Estados nacionais em Nossamérica.

Mais que em uma relação mecânica controlada entre desejos, interesses e uma valorização do oprimido como sujeito indivisível e autônomo no final, quero demonstrar como a antropologia, e logo a ciência e a política ocidental se utilizam destas continuidades e descontinuidades entre seres e mundos no pensamento ameríndio para construir as tais bases 'reais', para se fazer uma antropologia dos 'índios' e pensar quem são estes 'índios' da antropologia (LATOURET, 2005; WAGNER, 2010).

Ao relacionar o pensamento ocidental com as formas das cosmologias ameríndias relacionarem mundos e seres quero observar como se dá a agência de sujeitas e sujeitos em Nossamérica diante da situação colonial e em suas economias e políticas de signos e símbolos enquanto formas ambivalentes de operação do poder e das ideologias coletivas.

Ou seja, como sujeitas e sujeitos em Nossamérica solidificam o uso 'estratégico' da noção de 'consciência' – tal qual da noção de grupo, de identidade local e nacional e de agêncimento coletivo de expressões – no âmbito macrológico do capitalismo global e dos Estados-Nação como sujeitos portadores de construções oriundas dos mitos ameríndios e do que seriam suas identidades em perpétuo desequilíbrio entre mundos e seres? Como já dito, pensar a antropologia dos 'índios' e os 'índios' de antropologia seria para exortarmos os essencialismos que nos prendem à armadilhas macrológicas e epistêmicas do eurocentrismo e do solipsismo que impregnaria o sujeito pós-colonial e pós-moderno (SPIVAK, 2010).

Tratar o milho, como uma estrutura de afinidade e de encontro ao pensarmos o poder coletivo para distintos grupos ameríndios, regionais e nacionais em Nossamérica e para além dos pontos de coesão entre humanos, animais, plantas e deuses nos permitirá refletir em relação às nações e comunidades políticas e de onde distintos coletivos situam a noção de uma origem comum.

Através de relatos intertextuais de expências de campo e de trechos literários, quer seja de constituição das identidades nacionais, de mitologia, de narrativas orais, de um livro tido como sagrado, de literatura nacional ou de códigos de condutas internos de um grupo, trataremos da ideia de ancestralidade em comum, de temporalidades entre cosmologias específicas de um determinado grupo ameríndio e as explicações históricas e coloniais dadas por estes aos acontecimentos locais e globais.

Para tanto analisarei mais três relatos neste capítulo.

O primeiro sobre *Hombres de Maíz* (1997) de Miguel Ángel Asturias enquanto literatura de construção da identidade nacional guatemalteca e que faz menção direta ao mito Maya-Quiché do *Popol-Vuh: El Libro Del Consejo De Índios Quiché* analisado como nossa última narrativa mitológica.

Logo um relato que descrevo um diálogo com minha avó Adna Cunha Silva e que considero um texto etnográfico sobre a constituição da identidade regional do caipira no interior do sudeste do Brasil. A partir de Sérgio Burque de Holanda (1994), quero demonstrar a relação entre modos de ser e de viver ameríndios e a de grupos que veiculam a mônada identitária – caipira – diante de estruturas colonialistas do estado nacional brasileiro.

No terceiro e último relato em que descrevo uma cena de café da manhã com uma senhora que considero membro da elite guatemalteca e desde onde pretendo pensar os pontos de resistência dos grupos ameríndios a partir do milho, fundados nas identidades nacionais em Nossamérica, e nas ambivalências de assimilação do universal e de adesão ao particular.

Quero refletir sobre o devir de narratividades e discursividades centradas no milho e que manipulam sujeitas e sujeitos a partir de seus coletivos e em termos uma política das diferenças entre mundos e seres, marcadas pela noção de origem comum.

Nos três mitos ameríndios que acessamos no corpo textual desta dissertação até o Capítulo 3, e em termos de observá-los em uma constelação estruturalista (mitos Mbya-guarani, Bororo e Maya-Quiché), bem como os alimentos sagrados para mulheres e para homens dos três casos acima, surgem os alimentos cultivados após a disjunção com o sobrenatural instaurada no “tocar fogo” para os Mbya-Guarani e para os Maya-Quiché; e no ressurgir dos alimentos das cinzas e na relação entre divindades, animais, plantas e humanos para os Bororo.

HOMBRES DE MAÍZ

Nosso próximo relato de análise virá das oposições estruturais contidas na narrativa do livro considerado um dos constructos da identidade nacional guatemalteca e inédito em termos de uma literatura realista fantástica, *Hombres de Maíz*, assinado pelo autor Miguel Ángel Astúrias, publicado pela primeira vez em 1949. O mesmo autor nos forneceu a versão do mito Maya Quiché de origem dos homens analisada no Capítulo Três.

Do pensamento Maya-Quiché quero destacar o ato de se cuidar das sementes sagradas enquanto o devir ameríndio diante da ocupação de territórios que hoje sobrepõem as fronteiras dos estados nacionais mexicanos e guatemaltecos, além de manter reprodução dos coletivos baseada na ideia de continuidade pela origem comum, pelo parentesco e pelo território. Quero observar desta relação, o papel do fogo mágico ou divino como o marco de continuidades e descontinuidades entre mundos e seres.

Analisarei o romace litarário *Hombres de Maíz* (1997) através dos trechos em que se misturam as estruturas mitológicas de origem de vários povos e grupos ameríndios para as antropologias dos índios e, logo, para os índios da

antropologia, como os Nauha, Maya, Mexica, Tolteca, Zapoteca, Azteca e Grarífuna²³ – a conseqüente formação das identidades nacionais em Nossamérica.

Vale ressaltar que o escritor Miguél Angél Asturias esteve, em toda a sua vida, ligado às ideias de educação como forma de superação das desigualdades sociais em Nossamérica, formação de uma “alma nacional” e de denúncia do imperialismo norte-americano (ARIAS *apud* MARTIN, 1997, p. 557).

A obra que deu o Nobel de Literatura em 1967 ao autor, *Hombres de Maíz*, pode-se dizer que “oferece uma interpretação da história dos povos indígenas americanos utilizando todos os recursos elaborados pela literatura contemporânea até o momento” (MARTIN, 1997, p. XXIII).

Para o autor e organizador da edição crítica de *Hombres de Maíz*, Gerald Martin (1997), obra de onde extraio trechos para este Capítulo, nos diz que Miguél Ángel Asturias produziu “uma novela que insere o autor na experiência própria da história de seu país e de seu continente, meditando sobre o lugar da América Latina no cenário mundial e em relação à forma oral de transmissão dos saberes pelos povos ameríndios” (MARTIN, 1997, p. XXII).

A partir do enredo²⁴ do livro trarei extratos da obra destacando algumas passagens que nos é interessante para o recorte metodológico e mitológico proposto neste estudo.

²³ Os grupos mencionados acima têm seus territórios situados no que hoje foi politicamente determinado como norte da América Central e sul da América do Norte. Tais territórios sobrepõem e são sobrepostos por fronteiras de estados nacionais como México, Guatemala, Belize, Honduras e El Salvador.

²⁴ El libro está escrito en seis partes, cada una explorando el contraste entre las costumbres tradicionales de los indígenas y las de una sociedad que está en pleno proceso de modernización y cambio. Explora el mundo mágico de las comunidades indígenas, un tema del cual el autor era a la vez apasionado y conocedor. La novela se basa en la leyenda tradicional, aunque la historia es una creación propia de Asturias. El argumento gira en torno a una comunidad indígena aislada (los hombres de maíz o "gente del maíz"), cuya tierra está amenazada por personas ajenas, con el propósito de su explotación comercial. Un líder indígena, Gaspar I lom, encabeza la resistencia de la comunidad contra los colonos, quienes lo matan con la esperanza de frustrar la rebelión. Más allá de su tumba, I lom vive como un "héroe popular"; a pesar de sus esfuerzos, no puede prevenir que la gente pierda sus tierras. En la segunda mitad de la novela, el personaje central es un

A novela começa com uma narração onipresente de Miguél Ángel Asturias, o que incita estar o próprio autor da obra enquanto narrador situado nas relações de Gaspar Ilóm, o herói demiurgo da novela, e que atua entre o mundo dos sonhos e o mundo telúrico.

A partir da narrativa abaixo, selecionada arbitrariamente, quero elucidar que desde o início da obra as interações entre mundos.

–El Gaspar Ilóm deja que la tierra de Ilóm le roben el sueño de los ojos (...) –El Gaspar Ilóm deja que la tierra de Ilóm le chamusquen la ramazón de las pestañas con las quemas que ponen luna color del hormiga vieja... (ASTURIAS, 1997, p. 5).

Do parágrafo introduzindo abaixo, quero demonstrar a recorrência da serpente de “seiscientas mil vueltas” ao longo da seleção resumida por mim para trazer as junções e disjunções entre seres e mundos nas relações entre Gaspar Ilóm, o mundo dos sonhos e o mundo telúrico.

El Gaspar se estiró, se encogió, volvió a mover la cabeza de un lado a otro par moler la acusación del suelo, atado de sueño y muerte por la culebra de seiscientas mil cueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, lagos, pájaros y retumbos... (ASTURIAS, 1997, p. 5).

Do trecho exertado a seguir, ao trazer as metomínias, tal como a ação humanizada de elementos do âmbito da natureza busco demonstrar a íntima relação entre os devires de seres e mundos.

cartero, Nicho, y la historia gira en torno a la búsqueda de su esposa perdida. En el curso de su búsqueda, abandona sus funciones, atados como los son a la "sociedad de los blancos", y se transforma en un coyote, el cual representa a su espíritu guardián. Esta transformación es otra referencia a la cultura maya; la creencia en el nahualismo o la capacidad del hombre de asumir la forma de su animal guardián, es uno de los muchos aspectos esenciales para la comprensión de los significados ocultos de la novela. A través de la alegoría, Asturias muestra cómo el imperialismo europeo domina y transforma las tradiciones indígenas en las Américas. Al final de la novela, como lo señala Jean Franco, "se ha perdido el mundo mágico de la leyenda indígena"; pero concluye con una "nota utópica", cómo las personas se convierten en hormigas para transportar el maíz que han cosechado. Escrito en forma de mito, la novela es experimental, ambiciosa y difícil de comprender. Por ejemplo, su "esquema de tiempo es un tiempo mítico en el que miles de años pueden ser comprimidos y vistos como un momento único"; además, el lenguaje del libro es "estructurado de manera análoga a los idiomas indígenas". Debido a su enfoque inusual, transcurrió algún tiempo antes de que la novela fuera aceptada por los críticos y el público. Disponible em: https://es.wikipedia.org/wiki/Hombres_de_ma%C3%ADz#cite_note-franco1994-250-5.

El aire de Ilóm olía a tronco de árbol recién cortado con hacha, a ceniza de árbol recién quemado por la roza. Un remolino de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, lagos, pájaros y retumbos dio vueltas y vueltas, vueltas y vueltas en torno del cacique de Ilóm y mientras pegaba el viento en las carnes y cara y mientras la tierra que levantada el viento le pegaba se lo trago una media luna sin dientes, sin mordelo, sorbido del aire, como un pez pequeño (ASTURIAS, 1997, p. 7).

Ao longo da obra *Hombres de Maíz* é possível seguir a reflexão sobre os alimentos feitos a partir do milho, como o caso dos tamales (nossas pamonhas) e que servem de alimento ritual à distintos povos ameríndios nas conquistas e nas lutas por seus territórios e como foi o caso do relato Mixteca sobre a festa de mortos que trouxe no Capítulo Dois.

Tamales mayores, rojos y negros, los rojos salados, los negros chumpipes, dulce y con almendras; y tamalitos, acólitos en roquestes de tuza blanca (...) tamalitos con anís o tamalitos con elete, con carne de muchachito de maíz sin endurecer (ASTURIAS, 1997, p. 20).

Cabe ressaltar, que o elote (um tipo de milho-verde) amplamente consumido em vários países de Nossamérica aparece acima no fragmento da obra que estamos analisando como carne de uma criança da sociedade de ‘humanos de *maíz*’ e em uma relação de predação entre humanos e não-humanos acessada a partir do manejo ritual do milho.

A ida aventurada de Gaspar Ilóm - o anti-herói mítico da obra, uma espécie de anti-herói mítico ao estilo de Macunaíma de Mario de Andrade – para povoar os campos da Nossamérica é liminarizada no contato com uma comunidade de vagalumes (luciérnagas), metaforizadas pelas queimaduras feitas pelas chamas de fogo.

Se enderezó para ver de frente, con a cara destapada, al enemigo que lo estaba luciando y un riendazo de fuego blanco lo cegó (ASTURIAS, 1997, p. 30).

Abaixo, destaco o momento em que outros personagens – principalmente o pai do herói e sua esposa - dão conta do desaparecimento do herói Machojón sob a luz do fogo que iluminava uma tarde.

A la luz de la tarde amarillona se notaba un repentino cambio en la estructura de las matas de maíz, erguidas antes y ahora todas tronchadas a la mitad, dobladas para que acabaran de secar bien. [E se destaca que] la mano del que violentamente quiebra la mata de maíz, para que la mazorca acabe de sazonar, es como la mano que parte en dos el sonido de la campana, para que madure el muerto (ASTURIAS, 1997, p. 40).

Desta forma saliento que o autor nos permite refletir a partir do trecho acima sobre os discursos de povoamento e dispersão dos povos Maya pela Mesoamérica, demonstrados em *Hombres de Maíz*, a partir do milho, do fogo, da cosmologia Maya-Quiché e da obra mitológica do *Popol-Vuh: El Libro Del Consejo De Los Índios Quiché*.

Ao compararmos nos trechos extraídos com o mito Maya-Quiché visto no Capítulo Três, podemos observar a recorrência da destruição dos cultivos de milho pelos deuses e devido à falta de cuidado com as sementes sagradas e que gera a inabilidade do domínio do fogo. No meu entendimento, esta inaptidão no domínio do fogo, ou de relacionarem as estruturas natureza e cultura colocam os *Hombres de Maíz* em situações antagônicas, entre os que dão continuidade e os que rompem a relação com o sobrenatural na terra.

Ou seja, a destruição dos cultivos de milho por parte do fogo divino ocorre pela vaidade e pelo orgulho do ser supremo Maya-Quiché e pela “indiscricção” dos homens de milho no cuidado das sementes sagradas, ao tentarem obter vantagens e benefícios sobre os alimentos sagrados e diante do ser supremo. O que nos permite concluir, a partir da narrativa Maya-Quiché sintetizada no capítulo Três, que há uma ruptura entre a divindade Maya-Quiché e os Homens de Milho e; simultaneamente, o reconhecimento da águia, que também pode ser pensada como uma divindade para o homem de milho, ao indicar as quatro direções cardeais que deveriam ser povoadas em mesoamérica.

Ao adentrarmos no processo narrativo de *Hombres de Maíz* se observará como Miguél Angél Asturias tenta reorganizar o mito Maya-Quiché a partir da centralidade do milho – e dos homens de milho – nas relações entre humanos e não humanos e em função de um sistema referencial temporal, "diacrónico e sincrónico ao mesmo tempo" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 234).

Não obstante, no presente estudo não se tentará uma aproximação mais estruturalista ao romance. Apenas se apresentou algumas poucas estruturas mitológicas para entender a partir de Lévi-Strauss o contexto em que se constrói o que seria a diacronia (linearidade histórica) dos diferentes eventos incluídos na narração. (LLOSLA *apud* MARTIN, 1997).

Neste âmbito, os símbolos rituais que nos remetem ao milho, como o kagwigy para os Mbya-Guarani, ou as pamonhas para os Maya-Quiche e para os Mixteca; e narrativas trazidas para a análise mitológica até este momento da dissertação foram para refletirmos como sujeitas e sujeitos atuam pela descentralização de suas cosmovisões. Ou seja, a partir das relações entre seres e mundos e meio a contextos nacionais e globais o objetivo foi refletir como cosmologias locais diferem da história global determinada pelo ocidente, ao mesmo tempo em que compartilham elementos que fundamentam origens idênticas ao homem, aos animais, às plantas e ao mundo.

Na análise do relato seguinte, a partir das receitas de pratos que contenham o milho buscarei refletir sobre as relações que as identidades étnicas, raciais ou locais 'criam' com os ordenamentos formais do colonialismo e das sociedades nacionais e hegemônicas para reproduzirem seus devires entre seres e mundos.

Através das receitas e discursos sobre os modos de preparo de pratos categorizados como populares e tradicionais, como a cajica, a pamoha ou o angú, e que envolvem a alimentação e as práticas tradicionais do cotidiano de distintos grupos em relação ao milho, quero seguir pensando como coletivos – já não apenas os ameríndios – se utilizam do milho enquanto um agenciamento

coletivo de expressões em Nossamérica (MIGNOLO, 2003; BHABHA, 2007; DELEUZE et GUATARRI, 1992).

Assim, buscarei compreender as relações de reciprocidade e troca enquanto ação coletiva, estabelecida entre, e a partir dos símbolos locais e dos símbolos nacionais que envolvam o milho nas relações de modernidades/colonialidades em Nossamérica.

O CAIPIRA

O milho e as receitas e modos de preparo baseados nesta planta, híbrida e de polinização antrópica, por exemplo, assumem papéis diversos na história dos coletivos em Nossamérica. Enquanto alimento originário do Novo Mundo o milho é associado ambigualmente à base da alimentação urbano-industrial no mundo moderno e como maior commodity agrícola transgênico do planeta (WARMAN, 1998). Ao mesmo tempo, este mesmo milho é referenciado de maneira genérica como índice cultural de ‘comida de índio’ e ‘de latinos’, ‘africanos’, ‘orientais’ pelo mesmo ocidente (MINTZ, 2001; WARMAN, 1998).

Ou seja, o poder dado às discursividades e às materialidades que envolvem o milho não são encarados como causa das interações entre indivíduos, mas como efeito das relações entre sujeitos e objetos, quer seja o eu-antropólogo ou o outro-nativo.

No capítulo *Civilização do Milho* do livro *Caminhos e Fronteiras* (1994), Sérgio Buarque de Holanda argumenta sobre uma a relação direta e intrínseca da Chicha Andina feita de milho mascado, cuspidado e fermentado, de saberes e fazeres indígenas, bem como do Cauim dos tupinambá do século XVI, e o desenvolvimento da canjica enquanto prato tradicional e popular da identidade regional – caipira²⁵ – que se atualizou ao longo do tempo e foi então tematizada na

²⁵ Ao que nos interessa no recorte deste trabalho vale ressaltar, por exemplo, que Monteiro Lobato ao longo de sua obra tida como folclórica, demonstra através dos personagens Zé Brasil e Jeca Tatu as ambivalências entre as subalternidades e soberaneidades dos povos do interior do Brasil,

constituição do Estado nacional brasileiro.

Como exemplo de desenvolvimento da canjica enquanto um alimento ritual determinante para a noção de pessoa do caipira, trago um diálogo sobre o milho que estabeleci com minha avó materna dona Adna, em 2012. Tal diálogo me parece uma síntese intersubjetiva em relação os esforços intelectuais realizados por de Sérgio Buarque de Holanda quando nos fala de uma *Civilização do Milho*.

-Oi vó, estou começando uma pesquisa sobre o milho.

-Como assim sobre o milho, meu filho?

-Quero entender como que ele tá presente nas tradições do povo da roça e como seguem até hoje firme e forte.

-Ah, de milho tem muita coisa!

-Mas como assim muita coisa?

-De milho... me lembro bem, plantávamos vários tipos nas roças. Me lembro dos palheiros e da canjica que minha avó, sua tataravó que vivia na região de Alto Rio Doce, fazia nas sextas-feiras santas quando os fazendeiros da região [Serra da Mantiqueira, Minas Gerais] doavam a produção de leite do dia.

-Como era isso – indaguei com estranhamento?

-Era assim: os fazendeiros que tinham muito gado e muitas terras doavam ao povo do campo a produção de leite do dia. Nas fazendas, logo cedo se formavam grandes filas de mulheres e

constituídos em termos de identidades regionais e rurais e em oposição à identidade nacional e urbana do brasileiro civilizado diante do Caipira. Em outras obras literárias de constituição das identidades nacionais é possível observar os mesmos perfis de personagens que caracterizam as ambivalências e as oposições binárias que situam os sujeitos diante do vivido, a partir de suas experiências entre terra natal e cidades modernas e diante das colonialidades de poder e de saber. Vale destacar autores como o guatemalteco Miguél Ángel Asturias, com *Hombres de Maíz* e seu herói-demiurgo Machojón, filho de uma Vaca com um Humano meio indígena, meio branco; o herói pícaro Macunaíma, em sua aventura pela cidade na obra de Mário de Andrade; e os tipos ideais de Sérgio Buarque de Holanda para pensar a colonização a partir das metáforas sobre os badeirantes e os povos de monções, e que opõem formas e características de colonização e ocupação das américas. Além de autores como Câmara Cascudo em *História da Alimentação*; Josué de Castro, com *Geografia da Fome* e Gilberto Freyre ao longo de toda sua obra. Para maiores críticas à ideia de identidade brasileira caipira e sobre a tecnologia do monjolo contida nos modelos de análises de Sergio Burque de Holanda

crianças para encherem suas latas de até 100 litros e depois fazerem seus tachos de canjica. A canjica também é feita na Festa de São João, em 24 de junho, quando se colhe o milho plantado em janeiro após a colheita da safra e com este milho se faz diversos pratos típicos da época.

-O que mais feito de milho lhe traz boas recordações?

-Lembro do fubá feito em moinho de água e de pedra e que até hoje pode encontrar na feira daqui [Barbacena, Minas Gerais]. [Ela disse isso com um ar de clarevidência do fato e completou]. Você sabe que seu avô não vive sem um anguzinho de moinho d'água!

Nesse diálogo minha avó Adna descreveu o contexto e o modo de preparo da canjica doce de milho branco:

(...) os fazendeiros que tinham muito gado e muitas terras doavam ao povo do campo a produção de leite do dia. Nas fazendas, logo cedo se formavam grandes filas de mulheres e crianças para encherem suas latas de até 100 litros e depois fazerem seus tachos de canjica. A canjica também é feita na Festa de São João, em 24 de junho, quando se colhe o milho plantado em janeiro após a colheita da safra e com este milho se faz diversos pratos típicos da época.

No meu entendimento, a partir deste trecho podemos observar o que minha avó considera tradicional, e no que para mim seria uma forma de atualizar as relações cosmopolíticas a partir da data ritual da sexta-feira santa e do prato a base de milho, liminarizando o modo de ser e de viver do caipira em relação à sociedade nacional.

Naquele momento pensava como o discusso da minha avó estava para me mostrar como ela insertava em suas próprias experiências: diante da relação econômica e religiosa de fazendeiros e caipiras; do êxodo rural na região conhecida como da política coronelista do café-com-leite; da expansão urbano-industrial do Brasil e da consolidação da identidade nacional brasileira da primeira metade do século XX a partir do projeto de federalização iniciado com o Presidente Getúlio Vargas.

A busca por uma continuidade entre o contengencial e os processos sociais globais experimentados na relação do camponês com o latifundiário é

deflagrada nas palavras de minha avó ao ser questionada sobre a tradição e a memória do milho e ao se remeter aos laços e às alianças de reciprocidade e dependência que colocam o milho enquanto agência coletiva de enunciação, determinando modos de ser e de viver. Modos de ser e de viver liminarizados, por exemplo, na formação da fila por mulheres e crianças logo cedo para a doação do leite pelos fazendeiros donos dos latifúndios no interior de Minas Gerais, ou a colheita do milho de entre-safra para a festa de São João realizada pelos camponeses nas proximidades do solstício de junho, ou ainda a distribuição da canjica entre familiares e agregados entre as pessoas que recebiam o leite.

A partir da minha interpelação mais que intersubjetiva, minha avó traça a partir de suas próprias experiencialidades o milho como agenciamento coletivo de enunciação e em termos de ritualidades e liminaridades entre mundos e seres feitos através de narrativas como: da canjica feita no feriado nacional e católico, a sexta-feira santa; do milho colhido e utilizado nas festas de São João; da predileção de meu avô Geraldo Inácio da Silva pelo angú mineiro²⁶, este feito com fubá moído nos tradicionais monjolos descritos por Sérgio Buarque de Holanda.

A seguir, quero finalizar a análise mitológica que fundamenta esta dissertação com um diálogo que estabeci com uma senhora, membro da elite guatemaleca, em 2010 e que me serviram *Sucrilhos* da *Kellogg's* no café da manhã da sua casa em Mixco, Cidade de Guatemala.

SUCRILHOS

O relato etnográfico que trarei abaixo me colocou questões para além do domínio das representações ameríndias sobre o milho, e enquanto alimento

²⁶ Desta forma, sempre que falarmos da polenta italiana della nona (prato tradicional a base de farinha de milho moído e cozido em forma de papas), por exemplo, também estamos falando do processo de colonização das Américas e de criação de identidades modernas, indígenas ou ocidentais. Isto porque quando falamos da polenta, falamos também dos modos de beneficiar o grão do milho nos moinhos de ventos árabes e nos monjolos ameríndios ao mesmo tempo e de cozinhar o fubá em forma de papas – modo tradicional de beneficiar os alimentos entre vários grupos ameríndios (CASCUDO, 2011; HOLANDA; 1994) e introduzido na dieta do operariado europeu pós revolução industrial no século XIX (WARMAN, 1998).

industrializado e com características de um modo de vida urbano industrial copiado dos Estados Unidos.

Em uma manhã chuvosa de maio, me desperto na casa de uma família que me hospeda em *Guatemala Ciudad* e que conheci por intermediários do mundo acadêmico. Vivem em uma espécie de sítio com várias edificações pertencentes à mesma família. Saio de casa e o café da manhã é servido em um jardim coberto anexo à casa dos anciãos. A anfitriã logo ordena a trabalhadora doméstica que me alcance uma tigela para comer cereais, *Sucrilhos*. Havia também café preto, tortilhas, alguns ovos mexidos, feijões fritos e abacates, dos quais os mais velhos se alimentavam e que só me foram oferecidos secundariamente, após os *Sucrilhos*. Meio às apresentações e perguntas recorrentes à um foraneo comia meu desajuno industrializado à base de milho transgênico. Eis que a senhora afitriã, que se dizia formada em psicologia comenta: - a indolência e a preguiça característica dos povos indígenas está relacionada ao excesso de ingestão diária de milho nas tortilhas.

A tortilha é para muitos coletivos despojados de seus territórios na Mesoamérica é o único alimento acessível, na mesa daquela família figurava como alimento secundário. No relato acima podemos observar a relação entre a ingestão diária do milho nas tortilhas e os modos de ser e de viver ameríndios contrastados ao sentimento de pertencimento à sociedade nacional guatemalteca.

Enquanto me ofereciam um alimento, à base de milho industrializado, *Sucrilhos*, como um símbolo do modo de vida global e ocidental eu me perguntava: - como esse milho, arraigado no desenvolvimento e nas histórias dos coletivos ameríndios em Nossamérica podia manifestar mediações tão antagônicas e ambivalentes diante da situação colonial e em termos de relações do tipo local-global.

ANTROPOLOGIA DOS ÍNDIOS E OS ÍNDIOS DA ANTROPOLOGIA

Ao longo desta dissertação de mestrado utilizei de algumas narrativas cosmogônicas e etiológicas de grupos e povos ameríndios específicos - como os Mbya-Guarani, os Mixteca, os Bororo e os Maya-Quiché - para construir uma constelação de mitos centrada no milho enquanto ator material que transita das

construções analíticas que envolvem os pensamentos ameríndios à formação das identidades regionais, nacionais e às lógicas do que significaria ser ocidental.

A partir do que chamo ao longo do texto de relações entre humanos e não humanos, problematizo (objetivo) em termos de pressupostos metafísicos e cosmológicos das relações de predação entre seres e mundos, as subjetivações rituais de alguns coletivos ameríndios e em torno do milho. Nas palavras de Renato Stuzman (1998, p. 3).

Ainda que não sugira nada que Durkheim já não tenha dito quanto ao social e que há mais de meio século foi desenvolvido por Lévi-Strauss, no que concerne à eficácia simbólica da prática xamânica que deriva do reconhecimento social, sua proposta da relação do xamanismo com as sociedades caçadoras não suporta a confrontação com a evidência etnográfica das terras baixas sul-americanas, nas quais se registram práticas xamânicas em sociedades agricultoras. Por exemplo, a sociedade guarani é uma sociedade polissegmentada de agricultores tropicais, constituída por pequenas chefias, cujos líderes políticos, parentais e religiosos são sempre xamãs, já que estes três âmbitos se vinculam em uma mesma esfera de realidade. O mesmo pode ser dito à arqueóloga Joyce Marcus, que nega a existência do xamanismo na Mesoamérica, por ser esta uma instituição própria das sociedades caçadoras e igualitárias, que não seria pertinente em culturas estratificadas e hierárquicas. Neste caso, a autora deveria explicar a amplamente documentada existência do xamanismo não somente no passado e no presente da Mesoamérica, mas também entre os agricultores da altamente estratificada tradição civilizatória andina, vinculada inclusive ao uso ritual de enteógenos desde as evidências mais remotas existentes. Desta forma, tanto a evidência das terras baixas como das terras altas sul-americanas faz com que não consideremos o xamanismo como resíduo de uma religião arcaica de caçadores, e sim como uma instituição social dinâmica que pode ser registrada em distintos tipos de sociedades, na medida em que cumpra uma função socialmente legitimada. Em outras palavras: o xamanismo e a técnica do transe não são uma patologia; trata-se de uma prática social institucionalizada, desempenhada por alguns indivíduos dotados de uma vocação especial. Isto lhes permite desenvolver uma conduta carismática que lhes possibilita atuar como curadores, guias rituais ou mesmo como líderes políticos. Seu poder representa uma delegação que a sociedade deposita nele, baseando-se em seus princípios e lógicas culturais. O xamã não cria as lógicas simbólicas, mas as reproduz, as enuncia nos relatos e as coloca em prática.

A partir destas lógicas simbólicas podemos refletir a partir do espectro conceitual do xamanismo e de onde pode construir arbitrariamente uma constelação explicativa, baseada em mitos ameríndios e experiências

intersubjetivas entre o eu-antropólogo e o outro-nativo, para respondermos a questão que coloquei sobre uma antropologia dos índios e sobre os índios da antropologia.

CONCLUSÕES

*Uma fronteira não é o ponto onde algo termina,
mas como os gregos reconheceram,
a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente.*
Heidegger

*Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante
De uma estrela que virá numa velocidade estonteante
E pousará no coração do hemisfério sul
Na América, num claro instante
Depois de exterminada a última nação indígena
E o espírito dos pássaros das fontes de água límpida
Mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das tecnologias*

*Virá
Impávido que nem Muhammad Ali
Virá que eu vi
Apaixonadamente como Peri
Virá que eu vi
Tranquilo e infalível como Bruce Lee
Virá que eu vi
O axé do afoxé Filhos de Gandhi
Virá*

*Um índio preservado em pleno corpo físico
Em todo sólido, todo gás e todo líquido
Em átomos, palavras, alma, cor
Em gesto, em cheiro, em sombra, em luz, em som magnífico
Num ponto equidistante entre o Atlântico e o Pacífico
Do objeto-sim resplandecente descerá o índio
E as coisas que eu sei que ele dirá, fará
Não sei dizer assim de um modo explícito*

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio*

Da relação entre o eu-sujeito antropólogo e os distintos indivíduos e grupos ameríndios que participaram da minha trajetória desde 2007 e pretendo remeter a leitora e o leitor aos processos rituais que contenham o milho e que atuaram como elemento de afinidade entre pesquisador e o trabalho de campo em diversos coletivos por Nossamérica nesta dissertação de mestrado.

Esta estrutura buscou trazer um recorte espacial ao trabalho etnográfico inicialmente através dos meus primeiros contatos com os Mbya-Guarani em 2009 e dos Tupinambá da costa do nordeste brasileiro do século XVI e a partir de Eduardo Viveiros de Castro (2002).

Das narrativas Mbya-Guarani, Mixteca, Bororo e Maya-Quiché, apresentadas e analisadas no decorrer dos capítulos dessa dissertação de mestrado observamos os mitos de origem das plantas cultiváveis (mito Bororo, mito Mbya-Guarani, mito Maya-Quiché), de origem da vida breve (narrativa Mixteca e narrativa Maya Quiché) e de origem dos rituais (ritual do Nhemongarai) que continham o milho e que me contingenciaram ao seguir esta planta segundo os cientistas e pela sociedade afora.

Da narrativa do herói mítico Oberá, apresentada no Capítulo Dois, analisei a produtividade etnológica do conceito de escatologia para pensarmos as ritualidades e as liminaridades entre modos de ser e viver para distintos povos e grupos ameríndios. O objetivo foi fazer uma homenagem a Claude Lévi-Strauss e ao método da mitologia estrutural ao negociar também os recortes temporais das análises etnológicas - o presente com os Mixteca, o passado recente com os Mbya-Guarani, o passado remoto com os Tupinambá e o antes da chegada dos europeus com os Maya-Quiché.

Discutiremos a noção de escatologia para um grupo específico – os Mbya-

Guarani - foi para pensarmos como o “outro-sujeito” está contido nos discursos da história oficial e da ciência nos termos expressos em estruturas performáticas, de corporalidades e ritualidades ameríndias (GOODY, 2012).

Das análises feitas a partir dos Mixteca quiz demonstrar como se dá o protagonismo de sujeitas e sujeitos para a atualização de práticas rituais tidas como práticas xamânicas ancestrais.

Da canjica da minha avó, no interior de Minas Gerais, no Brasil; à Chicha andina, passamos pelo Kagwijy dos Mbya-Guarani antigos e contemporâneos e pelo Cauim dos Tupinambá antigos para pensarmos como a ação coletiva ameríndia pode ser pensada em termos de continuidades entre práticas tidas como arcaicas e xamânicas e práticas rituais acessadas no presente.

Desta forma, onde não existe a idéia colonialista de natureza, e de um controle desta natureza por uma razão ocidental (a ciência), onde o mundo moderno e ocidental não controlam e esterelizam a proliferação de híbridos, operam-se políticas cósmicas e “interseções de terra e céu, divindades e mortais” (HEIDDEGER *apud* LUTELI, 2015).

Ou como mencionado na Introdução, a própria antropologia ao naturalizar os contextos dos constructos nativos – do outro – expõe o contexto e a natureza de seus próprios constructos analíticos em que tais diferenciações entre “nós e eles” são meramente contextuais e de relação – e não de natureza (STRATHERN, 2006).

Seguir o milho como intercessor-mediador entre mundos e seres nesse trabalho foi o objetivo e a estratégia, o método e a metodologia (os quais acredito que não deveriam ser separados na antropologia)²⁷ isertando este trabalho no

²⁷ Para Marilyn Strathern (2009), a diferenciação entre o campo e a teoria antropológica se dá apenas em termos das intensidades e focos dados pelo autor à ambas dimensões do trabalho antropológico, ou seja o método etnográfico-antropológico consistiria em uma permanente atualização das estratégias metodológicas, não havendo espaço para separação entre método e metodologia.

âmbito epistemológico-político.

Seguir o milho, ator material e híbrido, em termos de agenciamentos coletivos de expressões e em redes sociotécnicas de explicação foi para trazer reflexões plurais de como construir novas formas de lidarmos com a história e com a mitologia.

Desejo demonstrar assim que seguir o milho por Nossamérica, enquanto quase sujeito, quase objeto, me auxiliou na construção de uma constelação de narrativas mitológicas.

Para tanto, este trabalho atravessou narrativas sul-americanas, mesoamericanas, e, por último, narrativas que falam além da construção de identidades étnicas ameríndias trazendo narrativas desde identidades regionais e nacionais.

Estas mônadas de análise estão transversalmente relacionadas por contiunidades e descontinuidades entre seres e mundos e através de narrativas que remetem-nos à origem da vida breve, das plantas, dos animais e da imortalidade para distintos povos e grupos ameríndios em Nossamérica como já destacado.

Em termos do que seria uma “teoria do ator social em rede” (LATOURE, 2009) buscou-se explicar como distintas narrativas que continham o milho negociavam a partir das relações entre humanos e não humanos modos de ser e de viver específicos de distintos coletivos ameríndios.

Desde o ponto de vista da mitologia estruturalista, as discursividades e as narratividades de paleontogeneticistas, arqueólogos, antropólogos, engenheiros agrônomos, historiadores, literaturas nacionais, esotéricos e distintos coletivos ameríndios negociam diferentes versões sobre a origem do que é um alimento sagrado para distintos coletivos ameríndios a partir do que trabalhei como relação entre humanos e não-humanos. Este mesmo milho se encontra hoje simetrizado

pelo que é a maior *comodity* agrícola do capitalismo.

Das reflexões feitas a partir de Claude Lévi-Strauss buscou-se deixar a possibilidade de produzir uma etnologia, uma mitologia ameríndia e uma antropologia pós-social pensando quem foram, até agora, estes índios da antropologia e a antropologia dos índios.

Influenciado por leituras pós-estruturalistas e decoloniais me aproximei das Mitológicas de Claude Lévi-Strauss. Inicialmente, fiquei sensibilizado pelo que chamei naquele momento de guerra pela origem do milho.

Segui a leitura de Lévi-Strauss em intensidade. Ou seja, me propus a reler *O Cru e O Cozido* (2004) a partir do espectro e do paradigma pós-estruturalista, como suscitado por Eduardo Viveiros de Castro em seu livro chamado *Metafísicas Canibales* (2010), onde este autor rende homenagens a Gilles Deleuze e a Félix Guatarri.

Percebi naquele momento que não se tratava de uma guerra de origens do milho, e sim uma guerra de visões de mundo, o que vim a analisar como uma guerra dos mundos, de suas fronteiras entre devires, modos de ser, de viver e de se sentir junto aos seus pares como pertencido a um mundo, a um corpo, a um coletivo específico.

Tomado pelo pensamento de Claude Lévi-Strauss, a partir de *O Cru e O Cozido* (2004), comecei a fazer análises comparativas do que chamei de mitos ameríndios e ocidentais que traziam a origem do milho na construção de suas narrativas.

Utilizar o conceito de *agências coletivas de enunciação* (DELEUZE e GUATARRI, 1990) inicialmente serviu para encarar os diversos símbolos e as teorias a respeito de um objeto — o milho — em suas transversalidades mitológicas, históricas e cognitivas, ou melhor, em suas redes de explicações sociotécnicas (LATOURE, 2002, p. 310).

Vale ressaltar o permanente exercício intertextual do eu-antropólogo em relação ao milho objeto — ou o outro-nativo — ao tratar a partir de um jogo de articulações das interrelações entre as sujeitas e os sujeitos enraizados em suas intencionalidades discursivas a origem do milho. Ou seja, o esforço da observação se voltou para as formas de ver e tratar o outro — entenda-se, o milho-objeto — a partir das relações criadas com as explicações sobre origem e papel do milho enquanto outro-nativo para antropólogos, nativos, sujeitos e objetos (ESCOBAR e LINS RIBEIRO, 2008).

Em linhas gerais, e como dito no final da introdução, a partir de Bruno Latour pude observar como ocorrem as separação entre “nós e eles”, entre “the west and the rest” na expressão de Marshall Sahlins (1997).

Ao pensarmos uma *Ciência do Concreto* sem levar em conta as diferenciações internas de cada grupo, nada mais fazemos que persistir nos grandes divisores do tipo natureza-cultura criados pelo mundo moderno. As separações entre o que é imanentemente social ou cultural e o que transcende ao natural e ao sobrenatural colocam as políticas de alteridades e ontologias não-modernas e não-ocidentais para além de um plano da humanidade (DE LA CADENA, 2005).

Das formas e meios de se pensar “quem é índio e quem não é” este trabalho presou pelo exercício permanente de uma dialética da obviação enquanto modo de se pensar o outro a *la Roy Wagner* (2010).

Pensar as políticas epistemológicas do animismo e logo do xamanismo e a partir de “pressupostos cosmológicos de uma metafísica da predação” tupinambá do século XVI, ou as atividades naguais e tonais, como fez Miguel Bartolomé e Alicia Barabás ao trazerem para as etnografias contemporâneas as formas como os sujeitos se relacionam como a natureza das coisas e em termos dos seus próprios processos ontológicos de obviação nos possibilitou simetrizar o papel da história, da mitologia e da contextualização do exercício etnográfico e intertextual.

Meu objetivo com isso, foi refletir sobre como princípios e conceitos - tipo o Ñande Rekó para os Mbya-guarani e o xamanismo enquanto um arcabouço epistemológico de resistência e criatividade diante da situação colonial - realizam-se através das relações entre si, não se fixando nos limites dos conceitos (nativos e não nativos), mas no horizonte que esta abordagem pode trazer.

Este movimento cosmopolítico é entendido por Sahlins (2011) por meio do conceito *mutuality of being* (seja pelo parentesco, seja pelo xamanismo, seja pela territorialidade) nos auxiliou a por em debate outros idiomas na produção da relacionalidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), seja pelos modos de vida que articulam comensalidade, convivialidade, compartilhamento de substâncias ou memórias a partir dos seus contextos etnográficos (GOW, 1997).

7. REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS

ABREU FILHO, Ovídio de. Deleuze e a arte: o caso da literatura. **Lugar Comum - UFRJ**, Vol. 23-24. Rio de Janeiro, 2008.

APPIAH, Kwane. **Na casa de meu pai**: A África na filosofia da cultura. Contraponto. Rio de Janeiro, 2003.

ASTURIAS, M.A. **El Hombre de Maíz**. ALLCA XX. Madrid, 1997.

BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial. **Cadernos de Campo - USP**, Vol 3. São Paulo, 1993.

BANAGGIA. Gabriel. Luz Baixa Sob Neblina: Por Uma Antropologia Das Oscilações Em Claude Lévi-Strauss. **Revista De Antropologia - USP**, Vol. 54 N° 1. São Paulo, 2011.

BHABHA, Hommy. **O Local da cultura**. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2007.

BARTOLOMÉ, Miguel A. et BARABÁS, Alícia M. **Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México Actual**. INAH, Vol. I Cidade do México, 2013b.

_____. Os sonhos e os dias. Xamanismo no México atual. **Mana** vol.19 no.1 Rio de Janeiro, 2013a.

CADOGAN, León. **Tradiciones guaraníes en el folklore paraguayo** : fragmentos de etnografía mbyá-guaraní. .Fundación León Cadogan Assunción, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. : Paralelo Quinze/Editora da Unesp. Brasília/ São Paulo, 2008.

CASCUDO, Luís Câmara. **História da Alimentação no Brasil**. Global Editora. São Paulo, 2011.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres M'Bya Guarani**. PUCSP. São Paulo, 2001. Tese de Doutorado.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Corporativo/UFRJ. Rio de Janeiro, 2000.

CRÉPEAU, Robert R. Le rite comme contexte de la mémoire des origines. **Archives de Sciences Sociales des Religions**. Nº. 141. Paris, 2008.

_____. **Os Kamé Vão Sempre Primeiro**: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 2005.

DE LA CADENA, Marisol. **Are Mestizos Hybrids?** The Conceptual Politics of Andean Identities. Cambridge University Press. London, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Editora 34. Rio de Janeiro, 1990.

_____ et GUATARRI, Felix **Mil Platôs**. Vol 1; 2 e 4. Editora 34. Rio de Janeiro, 1992.

DULLEY, Iracema. Coyote Anthropology: Dialética e Obviação. **Revista de Antropologia - USP**. Vol. 54 nº. 2. São Paulo, 2011.

DUTRA, R. C. **Família e Redes Sociais**: Um Estudo sobre as Práticas e Estilos Alimentares no Meio Urbano. UFRJ/MN. Rio de Janeiro, 2007. Tese de Doutorado.

ELIADE, Mircea, **El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. Fondo de Cultura Económica. México D.F, 1992.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani(séculos XVI-XX). Vol. 11 nº.2 **Mana**. Rio de Janeiro, 2005.

FELIPIM, Adriana. **O sistema agrícola Guarani-Mbyá e seus cultivares de milho**: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, Município de Cacanéia, SP. ESALQ/ USP. Piracicaba, 2001. Dissertação de Mestrado.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada** — a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. : NHII/USP/FAPESP. São Paulo, 1993.

GOLDMAN, Márcio. Como Se Faz Um Grande Divisor. Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões. **Alguma Antropologia: Relume-Dumará**. Rio de Janeiro, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. LCT. Rio de Janeiro, 1980.

GOODY, Jack. **O Mito, o Ritual e o Oral**. Vozes. Petrópolis, 2012.

GOW, Peter. **O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro**. Mana. Estudos e Antropologia Social. Vol. 3, n. 2. Rio de Janeiro, 1997.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolíticas: Cartografias do desejo**. Vozes. Petrópolis, 1996.

GRÜNEWALD, Leif **O Riso e o Medo Tupi**. 2013. Disponível em <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p71>.

HILL, Jonathan. **Rethinking history and myth**. University of Illinois Press. Illinois, 1988.

_____. History, power, and identity: Amazonian perspectives identity politics: histories, regions and borderlands. **Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III**. Estados Unidos, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. Companhia das Letras. São Paulo, 1994.

HORTA, Amanda. **À orla da humanidade: por uma anti-sociologia tupi-guarani**. Córdoba: RAM, GT42, 2013.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **EDUCAÇÃO**. Vol. 33, nº. 1. Porto Alegre, 2010.

LANDA, Beatriz dos Santos. **A Mulher Guarani: Atividades e Cultura Material**. PUCRS. Porto Alegre, 1995. Dissertação de Mestrado

LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil**. EDUFSC. Florianópolis, 1996.

_____. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **Ilha - Revista de Antropologia**. Vol. 11. Florianópolis, 2011.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. EDUFSC. Florianópolis, 2012.

_____. **Jamais fomos modernos**. Editora 34. São Paulo, 2009.

_____. **Políticas da Natureza**. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 2005.

_____. **Ciência Em Ação: Como Seguir Cientistas E Engenheiros** Sociedade Afora. Editora UNESp. São Paulo, 2002.

LEJARAZU, Manuel. **Historias de los Códices mexicanos: L i e n z o d e**

Zacatepec-Núm.1. México D.F.: 2011. Acessado em 21/02/14>
htmlhttp://www.arqueomex.com/S9N5n3Esp42.html

_____. **Historias de los Códices mexicanos: L i e n z o d e**
Zacatepec-Núm.1. México D.F.: 2011. Acessado em 21/02/14:
http://www.arqueomex.com/S2N3nHistorias112

LÉVI-STRAUSS, C. **O crú e o cozido**. Cosac & Naify. São Paulo, 2004.

_____. **História de lince**. Companhia das Letras. São Paulo, 1993.

_____. **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1985.

_____. **Antropologia Estrutural Dois**. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1976.

_____. **O Olhar Distanciado**. Edições 70. Lisboa, 1986.

LIMA, T. S. . Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia - USP**, v. 54, p. 601-646-646. São Paulo, 2011.

MARTIN, Gerard. **Hombres De Maíz** (Edición Crítica) ALLCA XX. Madrid, 1997.

MAUSS, MARCEL. **Sociologia e antropologia**. Cosac & Naify. São Paulo, 2003.

MELIÁ, Bartomeu. El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Archivum Historicum Soc. Iesu** 50. Roma, 1991.

_____. **O guaraní conquistado e reduzido**. 1993. Acessado em 20/02/2014 >> <http://www.anovademocracia.com.br/no-27/560-a-rebeliao-do-cacique-luminoso>.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais**. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2003.

_____. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**. Gedisa. Barcelona, 2005.

MINTZ, Sidney. Comida e Antropologia: Uma breve Revisão. **RBCS**. Vol.16, nº 47. São Paulo, 2001.

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

PECKER, Jean Claude. O céu estrelado de Claude Lévi-Strauss. **Revista de Estudos Avançados**. Vol. 23 nº. 67. São Paulo, 2009.

RODRIGUES, Henrique. E. Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos historiadores. **Revista Brasileira de História**. Vol. 29, nº. 57. São Paulo, 2009.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. **Espaço Ameríndio**. Vol. 5, nº. 3,. Porto Alegre, 2011.

ROSA, Patrícia. Problemas entre regras e afetos: versões sobre casar certo e casar errado e os muitos jeitos de ser Ticuna. **Revista Eletrônica da ABA: Novos Debates**, 2015. Acessado em 13/05/2015 em <http://novosdebates.abant.org.br>.

RESTREPO, Eduardo. 2014. Interculturalid en Cuéstion: Cierramientos y Potencialidades. **Revista Ámbito de Encuentros**. Carolina, 2014.

RIBEIRO, Loredana at JACOMÉ, Camila. Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. **Boletim Museu do Pará Emílio Goeldi**. Vol. 9 nº. 2 Belém, 2014.

SANTOS, Jeovane G. **Reconfigurando roteiras: o caminhar dos índios guarani no oeste do paraná**. UNIOESTE. Marechal C. Rondon, 2011.

SÁEZ, Oscar Calavia . Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos (UFPR)**, Vol. 2, Curitiba, 2012.

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós**. Editora Campos. Rio de Janeiro, 1980.

SEVERI, Carlo. Cosmologia, crise e paradoxo: Da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica kuna **MANA** Vol. 6 nº. 1 Rio de Janeiro, 2000.

SAHLINS, MARSHALL. **What kinship is** (part one and two). Journal of the Royal Anthropological Institute, 2011.

_____. **O “pessimismo sentimental” e a experiência**

etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (Partes I e II). *Mana: Estudos em Antropologia Social*, v. 3, n. 1-2. Rio de Janeiro, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Editora UFMG. Belo Horizonte, 2010.

STRATHERN, Marylin. **O gênero da dádiva.** UNICAMP. Campinas, 2006.

SUTZAM, Renato. 2005. **O profeta e o Principal:** A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. Tese Doutorado: PPGAS-USP.

SZTUTMAN, R. Cauinagem, uma comunicação embriagada: apontamentos sobre uma festa tipicamente ameríndia. **Sexta Feira**, Vol. 2. São Paulo, 1998.

TAUSSIG, Michael. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man:** A Study in Terror and Healing. : Chicagopress. Chigago,1987.

TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity:** A particular history of the senses. Routledge. London, 1993.

TEMPASS, Martin. **Quanto mais doce, melhor:** Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. UFRGS. Porto Alegre, 2010. Tese de Doutorado.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Dossiê Clastres: O Medo Dos Outros. **Revista De Antropologia - USP**, Vol. 54 N° 2. São Paulo, 2011.

_____. **Metafísicas Canibales.** Katz Editores. Madrid/Buenos Aires, 2010.

_____. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. **Tempo Brasileiro**, Vol. 175. Rio de Janeiro, 2008.

_____. 2010. **Antropologia, Imaginação e Interdisciplinaridades** - Parte 1 de 13:

<https://www.youtube.com/watch?v=ry1ykrRVqYk> Acessado em 10/10/2014.

_____. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. **Instituto Socio Ambiental**. São Paulo, 2006.

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

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. Cosac & Naify. São Paulo, 2010.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia de Max Weber**. Editora LCT. Rio de Janeiro, 1982.

WARMAN, Arturo. **La Historia de un Bastardo: Maiz y Capitalismo**. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1998.