



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Indígena? Presente! Processos (Inter)culturais de apropriação territorial e (trans)formação identitária indígena em diferentes contextos temporais e espaciais

V 10 | n 19 | jul-dez 2021

**Perceptivismo ontocosmoecológico
Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e
sensações coletivizadas**

José Otávio Catafesto de Souza; Leonardo de O. Guaragni



Edição eletrônica

URL: [NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (ufsc.br))

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

GUARAGNI, Leonardo de O.; SOUZA, José Otávio Catafesto de. Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 10, n. 19, p. 36-61, jul-dez 2021. Semestral.

Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá-Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas

José Otávio Catafesto de Souza¹

Leonardo de O. Guaragni²

Resumo

Nosso artigo enfatiza certos elementos do que teorizamos como um *perceptivismo* através da Etnologia ameríndia. Com isso em vista, a efetivação teórica é performada na *praxis* intercultural: seja em observações ou diálogos, a sugestão é de uma Antropologia da participação, em princípio conectando a ontocosmoecologia Mbyá-Guarani às possibilidades disruptivas da “epistemologia” indígena. Múltiplas etnografias imagéticas são trazidas como exemplificações de momentos de percepção coletiva.

Palavras-chave: perceptivismo; ontocosmoecologia; Mbyá-Guarani.

¹ José Otávio Catafesto de Souza – Possui formação acadêmica na UFRGS: licenciatura em História (1982), mestrado (1987) e doutorado (1999) em Antropologia Social. Atua como Professor Associado no Departamento de Antropologia da mesma Universidade, onde coordena o LAE – Laboratório de Arqueologia e Etnologia que desenvolve projetos de pesquisa sobre Territorialidade Mbyá-Guarani, Etnoarqueologia Ameríndia e Quilombola e Avaliação dos Impactos de Projetos de Desenvolvimento sobre coletivos rurais. Prioriza atividades de ensino e de extensão subvalorizados pelos critérios neoliberais vigentes no meio científico brasileiro, realizando também projetos de extensão dirigidos ao atendimento de demandas administrativas e judiciais para coletivos ameríndios e quilombolas em processos de regularização fundiária e de adequação das políticas de saúde, sustentabilidade, educação, patrimônio cultural e de aplicação de medidas compensatórias por impactos de projetos de desenvolvimento. Pratica a etnoarqueologia em favor de processos decoloniais de desvelamento das alteridades originárias e pela produção de diálogos laterais com agentes e coletividades ameríndias e quilombolas rurais na amplitude do Mercosul. Tem uma inserção dialógica com comunidades Mbyá-Guarani há mais de 35 anos e conhece a realidade da Tekoá Anhetenguá desde a década de 1990. Tem envolvimento na produção de perícia em favor de outras comunidades, como exemplificam os casos das Retomadas Mbyá do Lami, de Maquiné e da Ponta do Arado. E-mail: catafestodesouza@gmail.com

² Graduado em Filosofia pela Unisinos. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: leonardo.guaragni@hotmail.com

Abstract

Our paper emphasizes certain elements of what we theorize as a *perceptivism* through Amerindian Ethnology. In view of this, the theoretical realization is performed in the intercultural *praxis*: whether upon observations or dialogues, the suggestion is of an Anthropology of participation, in principle connecting the Mbyá-Guarani ontocosmoecology to disruptive possibilities of indigenous “epistemology”. Multiple imagetive ethnographies are brought as exemplifications of collective perception moments.

Keywords: perceptivism; ontocosmoecology; Mbyá-Guarani.

1. O *sentipensar* dos filtros perceptivos ameríndios e sua lógica disruptiva

Muita gente costuma citar a clássica frase de abertura da *Metafísica*, do Aristóteles: “Todas as pessoas, por natureza, tendem ao saber”. Mas parece haver um esquecimento de poder focalizar a leitura na continuação dessa epistemologia: “Sinal disso [da tendência ao saber] é o amor pelas sensações”. Essa outra ênfase é destacada em diversos escritos considerados decoloniais. Um exemplo interessante aqui, de Arturo Escobar, é o que ele costuma trazer à tona a partir do conceito de *sentipensamiento*, possível consideração transversa ao enunciado por Aristóteles. Escobar conceitualiza assim: “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar [...]; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (ESCOBAR, 2014, p. 16).

A “tendência ao saber” não pode vir desacompanhada de um sentimento que envolva a identificação entre ser e objeto, ou melhor dizendo: que rompa com esse dualismo. As filosofias ameríndias procuram envoltimentos múltiplos a fim de efetivar esse relacionamento de *saberes* onde outros órgãos são centralizados que não o cérebro. Por exemplo, pensemos

[n]uma infinidade de outros seres que estão envolvidos nos órgãos uns dos outros; nosso corpo é uma espécie de mundo cheio de uma infinidade de criaturas que também mereciam existir. (LEIBNIZ *apud* DELEUZE, 2012, p. 187)

Essa mudança de ênfase – contra a Navalha de Ockham –, que a ciência moderna procurou retratar sob uma condição de analiticidade no explorar e submeter o mundo a partir da razão, se dá pela observação de outros limites além das definições conceituais e suas possibilidades argumentativas, como nisto de Bachelard: “Não é o *conhecimento* do real que nos faz amar apaixonadamente o real. É o *sentimento* que constitui o valor fundamental e

primeiro” (BACHELARD, 1997, p. 119).

É também o que poderíamos assumir enquanto um *perceptivismo*. Numa situação distinta das perspectivas que procuram delinear o mundo por uma *visão*, a percepção aqui desempenha um papel interrelacional dos vários sentidos, afinal as coisas não veem de pontos de vista privilegiados por um panoptismo analítico, e sim são percebidas mutuamente a partir de afetos que se dão enquanto relações que estão acontecendo. É a ênfase ao que se pode referir como sendo *filtros perceptivos*, onde andanças no mundo produzem situações em que a afetividade é pronunciada pelos aprendizados possíveis entre sentimentos compartilhados (CATAFESTO DE SOUZA, 2017). Cheiros, toques, paladares e audições – *também* visões – permeiam o caminho do conhecimento pelas percepções: isso é imprescindível nas observações participantes em caminhadas coletivas e na participação em paisagens compartilhadas intereticamente.

Nessa abordagem há não só a inversão de perspectivas, mas a erradicação de um modo de pensar destrutivo, tal qual o cientificismo de matriz judaico-cristã, com suas ideias de “natureza subjugada” pontuando normatizações de um *ethos* incompreensível a quem queira uma vida tornada importante a partir de práticas de respeito. E *algo de ruim* sempre foi pronunciado sobre quem decidiu escapular das lógicas de dominação. Dumont (2008, p. 23) provoca uma reflexão essencial sobre isso: “É na consideração das ideias e dos valores que se aprofunda a relação com o outro”: a aplicação arbitrária de ideias e valores inquestionáveis é o contrário do aprofundamento possível das interrelações. Temos em vista a situação colonial e suas destruições sistemáticas, juntamente com uma colonialidade de poder que não se extingue em meros tratados *de jure* e promessas vazias *de facto* dos colonizadores em suas máscaras de manipulação. Em algum momento

comenzaram a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondían sus comidas, otros sus mujeres e hijos, otros huíanse a los montes por apartarse de gente tan dura y terrible conversación. (LAS CASAS, 2011, p. 19)

Longe de tal *terrible conversación*, queremos aqui destacar um bom diálogo com o cosmos – *ayvu porã* (a bela sabedoria dos Mbyá-Guarani). Sair da exclusividade dessas visões de mundo que restam destrutivas e que estão embebidas de um diálogo cosmológico terrível, isso no sentido de uma ineficácia perceptiva e sentimental em que *todos saiam satisfeitos*. A eficácia da infelicidade, portanto, é de uma cosmológica que assumiu a destruição como sua

funcionalidade utilitarista, seu útil além das críticas ou do vácuo ocasionado pela *fuga das vidas* – para depois adentrar a lógica da segurança condominial. A chamada “mansidão” dos Mbyá-Guarani, por exemplo, surge como o contraponto de uma estratégia de confronto destrutiva – procuram estabelecer relações de afinidade ali onde há brechas de uma *seducción de la barbárie*, como propõe Kusch, sem perder de vista as táticas cosmopolíticas (DE CERTEAU, 1998, p. 97):

La autoctonía de América va más allá de la Conquista, subyace a ésta y persiste aún hoy en la forma más inesperada, por cuanto perdió, después de la invasión europea, toda expresión que la incorpore a nuestra civilización ciudadana. Sigue perteneciendo al inconsciente social, a la verdad no revelada de nuestra ciudadanía americana. (KUSCH, 2007, p. 97)

Porém, esse *inconsciente social*, o que até não era revelado, atravessa a virada do século XX para o século XXI num rompimento duplo pelos povos ameríndios: de um lado, com uma *mansidão ativa*, em que estratégias e táticas de saúde cosmopolítica se entrelaçam com cosmopercepções tanto proféticas quanto *mais necessárias que nunca* nos planos de contato com a Terra. Do outro lado, a emergência disruptiva de etnias que sofreram diversos tipos de esbulho, violências e desacreditaram totalmente que essa humanidade destrutiva tenha “*venido del cielo*” ou de qualquer lugar saudável.

Essa desconfiança (portanto descrédito) se dá por um reconhecimento de uma maneira de agir que atenta contra éticas ameríndias que privilegiam um pertencimento mútuo à Terra: inevitavelmente contra o darwinismo social. É razão de óbvio desconfiar a *competência* dessas formas de desrespeito, na sua recusa ao reconhecimento dos povos originários e ao envolvimento harmônico. Em se tratando dos processos de invisibilização estratégica dos Mbyá, há formas de assimilação, por parte dos ameríndios, do que é certo *simulacro* do não indígena, ou seja, de quais formas do teatro espetacular precisam ajuizar a fim de entregarem uma imagem reconhecível aos invasores.

Mesmo assim, isso não ocasionou o rompimento com o *sentipensar* local. Havendo necessidade de deslocamentos e desterritorializações forçados (esbulhos), um *algo* sempre permanece enquanto sentimento de pertença. Dá para se fazer a seguinte pergunta: “Se tais povos são agora descritos como muito pobres, seus recursos ‘escassos e incertos’, isso é uma indicação da condição aborígene – ou da pressão colonial?” (SAHLINS, 2006, p. 83; tradução nossa). O que tanto foi afirmado da *pobreza* da condição ameríndia pode ser revertido em reflexões sobre a situação colonial e suas devastações sistemáticas da vida. E essa análise não

invalida a presença desse *algo* que permanece dentro da dinâmica de co-pertencimento multiterritorial.

Descontextualizando, como exemplo, o caso de Dioniso:

Dioniso devia provocar resistência e perseguição, pois a experiência religiosa que suscitava punha em risco todo um estilo de vida e um universo de valores. Tratava-se, sem dúvida, da supremacia ameaçada da religião olímpica e suas instituições. Mas a oposição denunciava ainda um drama mais íntimo, e que aliás está abundantemente atestado na história das religiões: a resistência contra toda experiência religiosa *absoluta*, que só pode efetuar-se negando o *resto* (seja qual for o nome que lhe dermos: equilíbrio, personalidade, consciência, razão etc.). (ELIADE, 2010, p. 340)

Acontece que esse *algo* que sempre permanece, e de tempos em tempos emerge como forma disruptiva dos absolutismos invasores e destrutivos, é um *resto* que não deixa de provocar uma dinâmica na emergência de valores outros na variação da vida, isso que vai muito além de um *humano, demasiado humano* – e suas “histórias antivida” de um niilismo passivo – no envolvimento com percepções que interessam um caminhar construtivo do corpo e da pessoa. Em suma, que seja a manutenção de uma vivência com percepções que alimentam *sentipensares* alternativos à destruição da vida e do mundo: quão potente é refletirmos isso tudo à luz da pandemia de Covid-19?³

As percepções são imanências de corporeidades construídas sob paradigmas de comensalidade. Estar vivendo perceptivelmente exige a construção de si a partir da obtenção de recursos consumíveis, compartilháveis e renováveis: mutualidades. Tal lógica cíclica impede seu rompimento conforme é sabido que isso interromperia a própria vida – a não ser que estejamos diante de um espetáculo desmesurado dos impulsos pela morte. Infelizmente estamos. São mais que necessários exemplos contrários a fim da continuação da vida humana.

A lida com a percepção passa inevitavelmente pelos reconhecimentos mútuos entre corpos – certa simbiose construtiva. Contra a teoria dualista de ser e objeto, porém, a variação contida num e noutro é correspondente à própria capacidade de estabelecimento relacional. Diga-se: *a* e *b* são em conjunção, tão logo mantenham uma relação de interdependência mútua e *respeitável*. A inserção de mais elementos de conjunção, *c* por exemplo, incorpora um

³ A questão da vivência perceptivista perante a pandemia de Covid-19 se dá na seguinte problemática: qual é o grau de percepção necessário à humanidade no envolvimento respeitoso na interespecificidade relacional? Esse estabelecimento relacional, conforme uma afiliação negativa, leva ao indício de patologizações da existência – vide o conceito de *zoonoses*. O contrário dessa situação patológica emergencial é o perceptivismo ontocosmoecológico, tanto exaltado pelos Mbyá-Guarani, defendemos a noção nesse texto, quanto pelas variadas ideias e *praxis* mundiais, tipo *bem viver* etc. Uma análise interessante sobre isso está em Els Lagrou (2020).

mutualismo ampliado. O que não invalida rompimentos – o fortalecimento relacional requer reconhecimentos em continuidade às possíveis incorporações mútuas.

Não é o que se vê nos noticiários e nas vivências ultimamente. Essa imprecaução perante mutualidades condena a humanidade ao estabelecimento cada vez mais disjuntivo entre corporeidades que compartilham percepções. O “fim do mundo” retorna como papo comum (VIVEIROS DE CASTRO & DANOWSKI, 2014). Exemplos evidentes: a indústria da carne, o agronegócio das monoculturas e o extrativismo inconsequente de combustíveis fósseis. A corrida desenfreada por alavancar economias de enriquecimento competitivo demonstram efeitos de morte. E a interrupção da vida só é possível àqueles que até então não obtiveram riquezas materiais o suficiente para levantar arquiteturas de controle, ao estilo da lógica de condomínios privados e sua segurança contra o “mundo externo”.

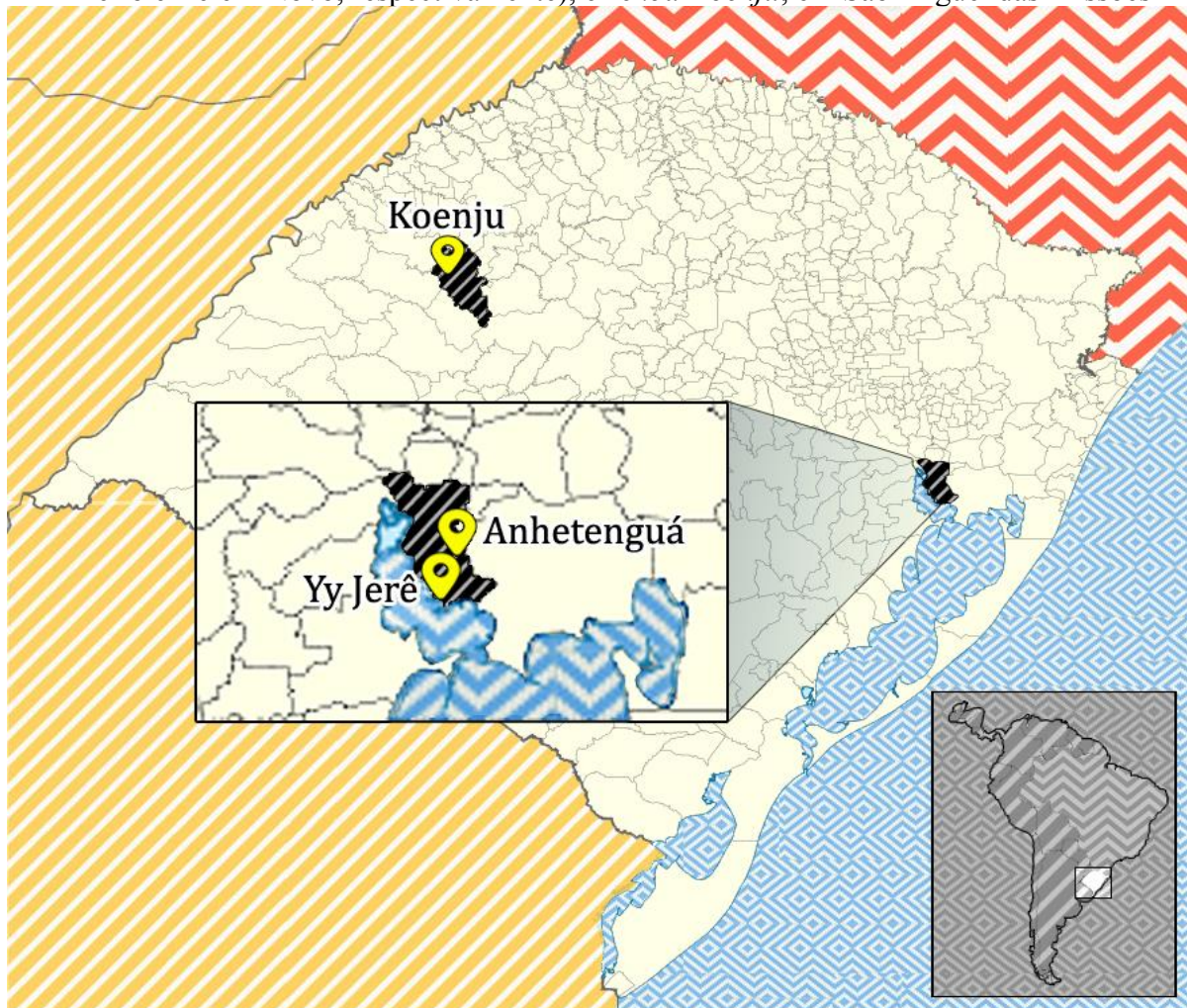
“Percepção externa e a percepção do próprio corpo variam em conjunção porque são as duas facetas de um e mesmo ato” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 237; tradução nossa). A possibilidade de um reconhecimento mútuo passa por essa percepção conjuntiva. A teoria do direito a partir da modernidade faz do reconhecimento um método legislativo de descrições ontológicas. Esse descritivismo rejeita qualquer coisa que vá além dos registros do que é ou deveria ser: “é” conforme a lista de descrições; “dever ser” pelas inscrições positivantes de corporeidades especificadas *pari passu* às cosmopolíticas oficiais.

Perceber o mundo passa pela percepção do próprio corpo. Como máxima, diga-se assim: nem todos vivem trancafiados em lógicas de condomínio na segurança asséptica maximizadora de um controle total das percepções escolhidas. A rejeição do que provém de fora de uma lógica de segurança máxima conduz às violências extremas vivenciadas por grupos étnicos residentes em territorialidades além dessa tentativa de controle total. Quais suas percepções? O que há de contrastivo entre o que se percebe do mundo externo e aquela percepção de seu próprio corpo?

Uma resposta é procurarmos pela condição de fuga ativa protagonizada pelos Mbyá-Guarani. “Temos de encontrar um meio de visualizar o presente sempre fugidivo – a linha de fuga em que os atuais mbya voltam seu convencimento em prosseguir na caminhada enfrentando o *teko axy*” (GODOY, 2003, p. 135). O enfrentamento às condições doentias da vida é algo recorrente – está contido no tema diário dos Mbyá. Contudo, situações adversas provêm em muito não de uma “natureza doentia”, mas de uma interferência externa. A relação com a sociedade envolvente é sempre vista enquanto um processo descontínuo de ciclos à obtenção de relacionalidades especificadas no *ethos* tradicional. Essa tradicionalidade não é inerentemente estática: as teorias da aculturação trouxeram críticas evolucionistas sobre os

malefícios unilaterais das relações interculturais. Como veremos nos próximos tópicos, a relação intercultural propicia medidas de estabelecimento à administração coletiva dos territórios frequentados por parcialidades étnicas.

Figura 1: Mapa do Rio Grande do Sul representando algumas adjacências da mobilidade Mbyá-Guarani: *Tekoá Anhetenguá e Tekoá Yy Jerê*, em Porto Alegre (bairros Lomba do Pinheiro e Belém Novo, respectivamente), e *Tekoá Koenju*, em São Miguel das Missões.



Fonte: Ilustração de Ana Carolina Bertini Ribeiro

Entretanto, o discurso Mbyá provoca pensarmos num ressentimento justificado por parte de suas reflexões críticas sobre a condição atual de vida.

Mataram tudo e agora mataram a natureza, a água. Quem matou? Os brancos que mataram tudo, natureza e água, bichinho mataram tudo. Nossa riqueza terminou. Por que que nós sofremos tanto assim? Por causa do branco. O branco que terminou com nossa riqueza. (Timóteo Karaí Mirim, *Tekoá Yy Jerê*, Ponta do Arado)

A retomada da Ponta do Arado, em Porto Alegre, passa diretamente pela condição de opção por um local adequado às práticas Mbyá diante da água e seus movimentos históricos de presença étnica (DIAS & BAPTISTA DA SILVA, 2013). Aqui é importante destacarmos o quanto esse envolvimento arbitrário junto ao *ethos* destrutivo *juruá* (“não indígena”) provoca de entristecimento e invalidação ao *modus vivendi* Mbyá. Decorre que, mesmo assim, os grupos étnicos não interrompem uma procura de locais propícios ao estabelecimento de territorialidades condizentes com obtenções qualitativas.

Essas escolhas passam necessariamente por alguns propósitos e ocasiões visionárias. Um aspecto importante é a fuga de degradações ambientais provocadas pela sociedade envolvente. Esse tema é utilizado como matéria central nos diagnósticos étnicos da ruptura dos seres humanos com a “natureza”, dessa forma obstruindo a possibilidade de uma vida saudável e feliz. Foge-se em busca de uma possibilidade de vida: “Retomada não é só nosso território, é a vida, a cultura. Retomar a si mesmos, ter consciência de si (cacique André Benites, *Tekoá Ka'guy Porã*)” (PERUZZO, 2018, p. 13).

Escolher um local para viver, optar entre ir e ficar, permanecer junto de um *tamoi* [“ancião”] ou tomar outros rumos, estas são sempre escolhas que envolvem, além das oportunidades concretas em cada caso, percepções sobre o próprio estado de contentamento e impressões sobre as possibilidades de alterá-los. (PISSOLATO, 2007, p. 94)

O que nos leva a pensar sobre a problemática da teoria do reconhecimento, do desrespeito advindo do reconhecimento recusado, em relação direta ao acima exposto pelo Timóteo e que pode ser estendido aqui:

[...] a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade. (HONNETH, 2009, p. 2015)

A ideia da “perda do senso de realidade” está impressa nas compensações *de jure* dos Estados-nação de origem colonialista. Da recusa de um reconhecimento respeitoso, advêm situações degradantes – a fala de Timóteo é reflexo referencial dessas impossibilidades de acesso a uma “riqueza” Mbyá. Continua a caminhada fugindo ativamente dessas violências, conforme a situação apresentada por André: é a vida que está em jogo, é um “senso de realidade” que precisa ser reforçado.

As “possibilidades” de alteração dos estados de contentamento por vezes são limitadas e

arriscadas, o que não impede os Mbyá da frequência de retomadas. É a percepção de sua condição numa possibilidade propiciada pela ontocosmoecologia autóctone. Percepção essa sentida como criação corporal em que resta evidente a procura pela saúde vivencial – *teko vy'a*, conforme tradução do conceito de “saúde” pelo *mboruvixá* José Cirilo Pires Morinico: podemos observar a literalidade da noção numa conjunção entre *-eko*, “andar, viver”, e *vy'a*, “alegrar-se, divertir-se” (uma das possibilidades de tradução pode ser também acessada cf. DOOLEY, 1998).

A fim de irmos mais profundo na teoria das percepções aqui estabelecida, veja-se esse trecho:

Temos a experiência do mundo, não entendida como um sistema de relações a qual determina totalmente cada evento, mas como uma totalidade aberta onde a síntese de cada qual [evento] é inesgotável. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 255; tradução nossa)

A inesgotabilidade dessa totalidade aberta da experiência do mundo é vivida conforme os preceitos do *teko vy'a* e do perceptivismo Mbyá-Guarani. Estar saudável-alegre é continuar a andar e viver. Essa conjunção não evita os maus-encontros com a sociedade envolvente e suas práticas doentias. Mas também não é de todo limitada por ela: restam alternativas na tática de fuga ativa, e essas se dão em retomadas de territórios, da vida e da cultura: “ter consciência de si” pela fala de André.

2. Etnografia perceptivista no sul do Brasil: o caso das caminhadas coletivas interculturais

Continuando a teoria acima proposta, apresentamos a partir de agora elementos etnográficos da região sul do Brasil, em específico da presença Mbyá-Guarani em Porto Alegre e suas adjacências. Conferimos peso analítico à noção de *adjacências* a fim de delinear certo tipo de presença indígena, o tema da mobilidade e suas derivas possíveis. Essa temática vem sendo trabalhada sob inúmeros aspectos, porém nossa descrição interpretativa aqui contida dirá algo sobre uma situação de interesse na atualidade, qual seja, o da interrelação entre “elementos da natureza” no contato entre humanos. A corporeidade ontocosmoecológica é assumida como um estar-ser no mundo da presença *dentre* elementos, arruinando a teoria atômica da analiticidade *a priori* enquanto elemento puro.

Uma discussão longa existe na Antropologia sobre a não separação entre natureza e cultura – não é preciso adentrarmos de todo aqui (vide por exemplo SAHLINS, 1979; e INGOLD, 1994). Resta que algumas explicações prévias sejam dadas: 1) entre os grupos ameríndios, é sabido não fazerem uma separação ontocosmoecológica definitiva entre um si mesmo e um fora totalizante; 2) essa não separação leva às identidades territoriais que passam pelo apreço cosmológico de determinadas espécies animais e vegetais (conforme é admitido na taxonomia lineana); 3) por fim, trazendo à tona a percepção como construção de corporeidades, é preciso termos em vista o respeito reconhecido pelas populações autóctones no que se refere aos “elementos da natureza”, coisa detestável aos olhares naturalistas dos invasores europeus. A liberdade de uma *praxis* conjuntamente à “natureza” foi vista como algo degradante. Talvez tantas visões cansadas pela patologia da Idade Média tenham feito com que o naturalizante da história das doenças visse aquela *praxis* perante a “natureza” como expressão de algo superado, aí portanto negativizado num passado que só seria acessado enquanto objeto de estudo.

Adentremos o contexto: as adjacências de Porto Alegre são fatores centrais no diálogo que aqui tecemos. Em específico, no que se refere aos elementos etnográficos trazidos. A região metropolitana de Porto Alegre é elencada como local de mobilidade itinerante Mbyá desde muitos tempos. A historicidade dessa mobilidade propõe que pensemos etnoarqueologicamente sobre os significados da presença indígena no ambiente urbano. Consideração especial deve ser feita ao seguinte questionamento: são os indígenas que vêm à cidade ou a cidade que se formou em cima de territorialidades autóctones? Os polígonos cartográficos, na sua arbitrariedade tornados *de jure* na verdade do real, são estabelecidos historicamente veiculando uma pertença territorial. Nunca um mapa foi assumido como neutralidade étnica: a noção de “fronteira” é provinda da ideia de um *front* guerreiro conquistador de territórios. Uma pergunta tão pertinente quanto essa deve ser efetivada nas discussões jurídicas: quais são as brechas que a história do Direito deixa aos esbulhos territoriais futuros? Respondamos a essa questão através desse sentido histórico:

Nos séculos XIII e XIV, a palavra fronteira tinha um senso militar e significava a linha de frente da batalha de uma tropa organizada para o combate, para “enfrentar” o inimigo – este o seu significado mais profundo. Hoje, tende-se mais a usar a palavra com o sentido de “limites” (limes) ou de “fines”, e daí confins. Mas, mesmo no século XVI e XVII, a “fronteira” é o *front*, não mais de um exército, mas de um país. Esta mudança de sentido ocorreu através da ideia de que as cidades de fronteira, com suas muralhas guarnecidas, suas torres e ameias, suas guarnições militares, eram a “frente” de batalha contra o inimigo situado além dos limites do Estado. (KERN, 1982, p. 158)

Ora, a suposição da invisibilidade étnica corre sob duas posições estratégicas: de um lado, a induzida cegueira colonial como forma de apagamento antro-po-histórico; de outro, o uso nativo de tal estratégia como forma de fuga ativa contra os malefícios causados pelo respeito negado sob as práticas violentas da colonialidade.

Agora tenhamos em vista que essa fuga passa pelos significados inscritos ontocosmoecologicamente pelos grupos étnicos da América Latina. Que significa exatamente o “respeito” dispensado pelos Mbyá aos “elementos da natureza”? É de importante contraste que o utilitarismo de origem judaico-cristão – raiz forte das considerações capitalistas de extrativismo (cf. TURNER, 1990) – permite um uso desmesurado dos “objetos externos”, isso em função de uma maestria concedida a si mesmos por uma divinização autoidentitária de controle de tudo. Vejamos esse trecho aqui:

Quando o Novo Mundo foi podado e controlado de modo a que ninguém tivesse medo de se perder nele; quando os nativos remanescentes foram desarmados e colocados em currais – só então os europeus ficaram tranquilos com a conquista da terra. (TURNER, 1990, p. 187)

Ao invés de um controle, os Mbyá observam uma conduta de respeito mútuo e construção de si a partir das condições possíveis de colocação relacional. Nesse sentido, exemplos variados são dados no que se refere à *couvade* e às práticas de fortalecimento do corpo da criança, por exemplo. Há implicações na personalidade em decorrência de como se dão as relações ontocosmoecológicas estabelecidas: nada é esvaziado de referência ao corpo. A se tratar desse tema, um dos elementos centrais na cosmologia Mbyá é a noção de *ja*, comumente traduzida como “dono” e “mestre”, considerado como uma entidade que administra certo grupo específico na sua relação interna e externa. Em alguns contextos é visto como o xamã daquele grupo específico, sendo inclusive descrito como possuidor de um comportamento visível e descritível, portanto analisável e passível de contato com xamãs humanos.

Um exemplo: em expedição atravessando o Morro São Pedro (dezembro de 2019), zona sul de Porto Alegre, acompanhamos um grupo Mbyá da *Tekoá Anhetengúá*. Saindo da *tekoá*, estabelecida no bairro Lomba do Pinheiro, cruzamos o morro até a sede do Refúgio de Vida Silvestre São Pedro, no bairro Lageado: cerca de 12 km de caminhada em trilhas já estabelecidas e outras abertas pelo grupo. Essa expedição se deu na elaboração de um mapeamento geográfico juntamente à construção de um relacionamento dos Mbyá com a equipe da reserva, isso em vista da colaboração dos indígenas no cuidado com o local (FREITAS,

CATAFESTO DE SOUZA & MORINICO, 2021), situação ainda a se efetivar. É de conhecimento geral o que ocorre entre os Guardiões da Floresta na região Norte do país – a ideia dos Mbyá é fortalecer o cuidado ambiental na sua presença enquanto tais guardiões.

Elemento importante a destacar é a condição especial de tal trajeto, onde o grupo indígena se deslocou em grande número, levando crianças e vestindo-se de maneira “festiva” a fim de prestigiar o momento. Durante a expedição, fomos percorrendo trilhas e abrindo outras, conforme dito acima, o que ampliava a situação de vínculo coletivo. A significação da caminhada entre os Guarani é de relevância ontocosmoecológica. Porém, há um fato específico a se tratar: a consideração que os Mbyá dão à presença ecológica de espécies vegetais e animais a serem contemplados e coletados à domesticação. O *oikos* Mbyá se dá na possibilidade dessa inserção conjuntiva, onde os “elementos da natureza” são passíveis de incorporação à domesticidade do grupo interessado no estabelecimento respeitoso dessa relação.

Mulheres, homens e crianças carregavam inúmeras plantas, em específico da família Bromeliaceae e ervas medicinais. A macela (*Achyrocline satureioides*) é vista em muitas braçadas. Há o reconhecimento constante de bromélias em altas árvores, tendo a colaboração dos mais jovens na coleta – também provável mapeamento para recolha futura. Dentro desse tema, um assunto juridicamente controverso a ser tratado é da recolha de um filhote de uma ave de rapina com o intuito do amansamento familiarizante. Em recente situação na *Tekoá Koenju*, em São Miguel das Missões, um macaco-prego (*ka'i*) foi retirado arbitrariamente de uma família Mbyá. Desesperadamente, a família entrou em contato, requerendo saber o paradeiro do animal, nomeado Chico, a fim de acalmar o filho humano que sentia saudades. Esse episódio demonstra a necessidade de uma modificação da legislação oficial do Brasil, no que se refere à fauna silvestre, que na lei específica nº 5.197 de 1967 afirma, em seu Art. 1º, serem os “animais [...] constituindo fauna silvestre [...] propriedades do Estado, sendo proibida a sua utilização, perseguição, destruição, caça ou apanha”.

A listagem de animais silvestres é realizada periodicamente pelo IBAMA, portanto vinculada às noções centralizantes do que é o permitido ontocosmoecologicamente. Ora, a própria lei nº 6.001 de 1973, dispondo sobre o Estatuto do Índio, aplica a noção de “silvícola” como sinônimo dos grupos indígenas. Esse referencial é advindo da etimologia do latim *silvi-*, proveniente de uma ideia de “floresta”. Afirmar a condição silvestre de algo é fazer imediata colocação sobre uma pertença a algo em estado selvagem, ou seja, a ser domesticado segundo práticas ancoradas na epistemologia ontológica ocidental. Não é o mesmo entre outros grupos, óbvio dizer.

A fim de irmos para o próximo tópico, introduzamos a noção de paisagem conforme percebemos possível nessa etnografia coletiva: “Minhas paisagens são uma reunião multiespécie, práticas das possibilidades de convivência” (TSING, 2019, p. 94). Toda recusa ao reconhecimento dessa multiplicidade de convivências em paisagens étnicas é um ato de violência. A violência recai de imediato na *terrible conversación* denunciada por Las Casas: por que essa recusa em diálogos multiespécies? Não é isso uma negação de paisagens coletivizadas etnicamente?

As paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica. Mas acabo de apresentar mais dois termos-chave para o projeto de pensar habitabilidade como simbiose: coordenação e história. Por história, refiro-me aos rastros e sinais de humanos e não humanos, a como estes criam paisagens. Uma das formas de se observar o que antropólogos e biólogos podem fazer juntos é assistir paisagens se criando por meio de rastros e sinais humanos e não humanos. Coordenação é uma lente para observar os organismos interagirem uns com os outros. Simbiose – assim como competição, predação e outras relações interespecíficas – requer coordenação. Prestar atenção às temporalidades das paisagens permite-nos observar sua dinâmica intersticial. (TSING, 2019, p. 94)

Vamos agora às paisagens enquanto assembleias óticas: reuniões de percepções etnograficamente possíveis no Antropoceno dos “fins de mundo” e das retomadas autóctones.

3. Fragmentos da ótica Mbyá-Guarani, paisagens autóctones e o “fim do mundo” alóctone

Um texto escrito, incluindo este, é um referente de segunda, de terceira ou de mais ordens duplicadas de significação, pois há um longo percurso que começa com pré-compreensões abaladas pelo inusitado da *copresença* (no caso, a etnografia junto aos Mbyá-Guarani enquanto experiência intercultural compartilhada), transformadas em percepções (sentimentos, sensações e afetações) imediatamente verbalizadas pela oralidade (nem que seja apenas mental) e somente depois transpostas em narrativa escrita. E, ainda, apenas podemos “escriturar” sobre aquilo que captamos e refletimos na interação com esse Outrem. Os vícios de linguagem são muito profundos em nosso mundo ocidental, impedindo que a fluência poética e a estética da narrativa permitam ao menos traduzir palidamente a riqueza e complexidade dos eventos presenciados, compartilhados na corporeidade e na co-substancialização.

Uma abordagem sobre o perspectivismo interrelacional dos ameríndios necessita partir

da consciência de que nosso texto não escapa aos condicionamentos do pensamento ocidental em seu etnocentrismo logocêntrico, cercado e limitado analiticamente pela clausura imposta pelo poder dominante (*policial*, segundo Jean-Jacques Rousseau) da escritura alfabética. As palavras aqui escritas não podem assumir mais importância que os fenômenos a que elas se referem, pois há coisas mais interessantes a deleitar do que a fixação vaidosa trazida pelo brilho solar dos antigos escribas (DERRIDA, 2008). Ainda mais radical é tentar impulsionar o esforço compreensivo para subverter aquela marca fundante da linguagem enquanto enunciação de palavras de ordem (DELEUZE & GUATTARI, 1995). Mesmo que essa Ordem seja proferida enquanto uma endolinguagem onde a importância do “valor” assume exclusividade e subverte o do “signo” linguístico, como Pierre Clastres analisa acontecer com o canto dos caçadores Guiaiqui (CLASTRES, 1978). É preciso partir do reconhecimento de que o logos é uma discursividade dominada pela fonética da fala e do “ouvir dizer”, quando muito enriquecida pela perspectiva da visão sobre o simbólico não-verbal e sobre o imaginário tornado imagem compartilhada.

Os ameríndios expressam uma reflexão muito crítica sobre nossa obsessão pelas escritas feitas em “peles” de papel. Kopenawa argumenta que nós (os brancos) usamos papéis para o registro daquilo que se transformou em esquecimento. Para os Mbyá-Guarani, os *kuatcha* (documentos em papel) se transformaram no mais novo e sofisticado instrumento de dominação sobre eles imposto (dizem que hoje os brancos os matam com canetas), tanto por nossas leis quanto por nossas teorias científicas. Como reverter as duplicações eruditas de significado no texto, mantendo-o tanto quanto possível no limiar das percepções que o motivam ou apontando sempre nessa direção? Esse é o desafio constante presente na epistemologia (se é possível fazer essa rotulação) Mbyá-Guarani, para quem a mansidão e o silêncio geram a ambiência necessária à fruição da verdadeira sabedoria.

Figura 2: Menino Mbyá mostra o resultado de sua pesca, enquanto mulheres lavam roupas e outras crianças se divertem tomando banho no Rio Inhacapetum (*Tekoá Koenju*, São Miguel da Missões). Fragmentos do *sentipensar* originário movido mais por ações e atuações, reservando as verbalizações principalmente para os espaços e momentos de celebrações rituais coletivas.



Fonte: Daniele Pires, 2005

Por isso, é válido se referir a um sistema de conhecimento que podemos chamar “ontologia” dos Mbyá-Guarani, mas sempre lembrando que sua filosofia vai pela via do perceptivismo, que se caracteriza pela constante busca de redução do pensamento reflexivo ao nível do “ôntico”, ao nível da presença pré-refletida, apostando na precedência do onírico sobre a vigília, fazendo aflorar o devaneio e o fluxo desenfreado das pré-compreensões, gerando inclusive uma capacidade fantástica – levando nossos interlocutores indígenas a sério – de produzir a alteração dos próprios filtros perceptivos condicionados pela endossocialização de

cada um. Neste ponto, cabe lembrar a importância amplamente reconhecida pela etnologia indígena quanto ao papel fundamental exercido pelos êxtases xamânicos, nos estados alterados de consciência que se espera alcançar nos rituais de cura e de pajelança. Estratégias conscientes de usar o sonho e delírio como condutores da copresença, mas não para cada qual apenas sonhar consigo mesmo como Kopenawa diz acontecer com os brancos. Os originários não vivem na clausura de uma consciência ordenada enquanto indivíduo privado, um ego criado como herança acumulada desde a cosmologia de filhos pecadores de um Deus varão, passando pelo serviço cartorial da Antiga Roma, pelos processos da Inquisição (Bourdieu argumenta que foi então criado o estilo biográfico) e pelas Reformas Protestantes europeias.

Como muito bem alertou Lévi-Strauss, os xamãs em muitas culturas indígenas nos pareceriam como os indivíduos mais loucos e delirantes do grupo (um desviante da tradição), o que nos levaria a pensar que, então, a sociedade selvagem toda é insana (LÉVI-STRAUSS, 1996). Ao invés de argumentar pela coerência simbólica estrutural dos sistemas xamânicos como faz este autor, queremos colocar a insanidade como a grande lição de que ora precisamos nos valer para desestabilizar o logocentrismo reiteradamente imperante nas academias. As celebrações dos *Karai* e *Kunha-Karai* (sábios e sábias Mbya) são exatamente o inverso da insanidade rotulada pelos brancos, fazendo parte da *ôntica* ameríndia que é uma avenida aberta para escaparmos da metafísica e da pura teórica, ao mesmo tempo que ela implica no desafio e na disponibilidade de se submeter corporalmente na empreitada do conhecimento, compartilhando sentimentos, substâncias e ambiências enquanto foco da etnografia, sofrendo todos os desafios implicados no “choque cultural”. Através de sucessivos baques perceptivos sofridos, podemos dizer que a ontologia dos Mbyá-Guarani está sempre apontada na direção de uma “*ôntica*”. Aliás, características compartilhadas com o “pensamento selvagem”, segundo os estudos de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1976), embora o que ele chamou de ciência “do concreto” (urbano, demasiadamente urbano) nós preferimos dizer “silvestre”.

De forma radicalmente inversa ao que apregoa a ideologia do individualismo, no *sentipensar* dos Mbyá o tempo reflexivo é amplamente dedicado à atenção apurada naquilo que atinge o “eu” quase sempre neutralizado, perspectivando o pensamento pela dimensão relevante dos fenômenos advindos da presença despertada, que é sempre vivida enquanto copresença de corpos e fenômenos que podem trocar metamorfoses e transmutações, algo similar ao analisado por Viveiros de Castro na fabricação dos corpos entre os Yawalapiti (VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

Assim, se fosse necessário definir alguma precedência dada pela filosofia e pela

epistemologia Mbyá, a cosmologia e a ecologia são muito mais importantes do que qualquer possível ontologia (o sonhar consigo mesmo), pois fundamentada na dimensão ôntica. Mas há amplitudes muito contundentes de saberes e fazeres materiais, de tecnologias sofisticadas de manejo daquilo que nosso materialismo chama “recursos naturais”. Ecologia e cosmologia se encontram nas mesmas ambiências e nas mesmas paisagens por onde circulam, no mundo entendido enquanto uma estratigrafia de camadas verticais que podem ser excepcionalmente transpostas por demiurgos, por pessoas humanas e não humanas especiais, como os *Nhanderu Miri* (pessoas que atingiram o *Aguyje*, a perfeição que permite abandonar o estrato terrestre junto ao corpo volatilizado), incluindo também os *já*, os pajés e xamãs já referidos, além dos espíritos dos mortos que voltam aos quatro *Amba* (moradas celeste dos deuses e deusas), de onde advém também o *Nhe’e* de cada criança. Lembremos que os Guarani foram descritos como exímios caçadores, pescadores, coletores e horticultores desde os tempos do *Tesoro de la Lengua Guarani* (imenso tratado gramatical e do léxico linguístico) publicado pelo jesuíta colonial Ruiz de Montoya. Por via de síntese, adotamos a expressão ontocosmoecologia para reconhecer tais propriedades inerentes ao *cogito* Mbyá.

A ciência moderna surge muito enquanto uma tentativa paralela de escapar da clausura criada pela escritura alfabética, segundo lembra Derrida. No campo das ciências humanas, a aplicação de metáforas, o uso de floreios literários e a anexação de imagens têm servido também para escapar dessa clausura. Uma imagem vale mais que mil palavras, já expressa o ditado popular. Desde as primeiras monografias clássicas em antropologia, o uso de fotografias, a elaboração de quadros sinópticos e de tabelas exemplificam tal procura de significação paralela para compor a narrativa textual. Cabe então valer-se do uso de imagens para refletir um pouco sobre fragmentos da ôntica Mbyá-Guarani no que se refere à ambiência e à paisagem, naquilo que tivemos a oportunidade de compartilhar com eles.

Retomemos o caso da caminhada intercultural referida anteriormente. Nossa equipe foi pega de surpresa pelo tempo de espera à partida, até que mulheres bem vestidas trazendo seus filhos novos e de colo chegaram para realizarmos uma caminhada conjunta. De início, isso provocou impactos em nossas consciências pautadas pelo padrão “expedicionário”. Nós chegamos aparelhados com equipamentos de alta floresta (facas, facões, botinas, mochilas, chapéu, roupa camuflada), as mulheres foram de chinelo de dedo e vestidas com saias de cores vistosas, como se estivessem indo fazer piquenique no parque. Nós fomos realmente desbravar o mato – pois buscamos atravessar o morro para alcançar a sede do Refúgio da Vida Selvagem (REVIS) Morro São Pedro – e as crianças acompanharam o percurso. Colocamo-nos a refletir

sobre aquela copresença na ambiência silvestre e nos deparamos com uma espécie de “metodologia” ôntica dos originários.

Figura 3: Famílias Mbyá-Guarani descansam em clareira nas matas do Morro São Pedro, durante a caminhada intercultural de que participamos.



Fonte: Luiz Catafesto de Souza, 2019

A chave de compreensão veio quando lembramos de queixas constantes das lideranças quanto ao fato de que as novas gerações estão perdendo o contato direto com suas paisagens originárias já escassas. Para eles e elas, portanto, não se pode desperdiçar a oportunidade de recuperar esses espaços outrora destituídos e hoje um tanto degradados, mas onde eles encontram sinais e rastros de inumeráveis espécies vegetais e animais com história e coordenação compartilhadas, onde reconhecem referências de suas deidades e de seus antepassados, onde eles estabelecem relações interespecies, também absorvem substâncias corporais e deixam sinais e rastros para circulações futuras. Pensemos ainda na dimensão didático-pedagógica da copresença das crianças nas caminhadas (LARRICQ, 1993; CATAFESTO DE SOUZA, 2010). Os pré-adolescentes serviram como batedores extremamente eficientes, rastreando os melhores pontos de transposição das adversidades do terreno. Gritos de liberdade e de contentamento

ecoavam vez por outra na mata (manifestações de *vy'a*), respondidos por outros, emitidos por parte do grupo que se encontrava distante. Isso fez lembrar os comentários dos irmãos Villas-Bôas quanto à liberdade dos indígenas, pois certamente eles seriam abordados por alguma autoridade policial se fizessem isso no centro da cidade de São Paulo (VILLAS-BÔAS, 1970).

Nada tão marcante do que viver nas adjacências e nos interstícios da civilidade, no paradoxo de manter sua alteridade cultural intacta em copresença e na fuga para aquém e atrás dos *fronts* e das fronteiras. A civilização avança queimando os confins da floresta amazônica, deixando um rastro de destruição e violência, mas que não consegue anular a capacidade regenerativa daqueles espaços que ficaram na retaguarda aqui no sul, que não foram efetivamente ocupados depois de serem degradados pela exploração utilitarista de nossa civilização. As matas se regeneram, os originários retomam enclaves deixados nas adjacências da urbanidade, pássaros deslocados de seus habitats nativos encontram abrigo nos vãos de concreto dos prédios residenciais dos mais luxuosos condomínios urbanos. Sem esquecer de baratas, ratazanas e insetos de toda ordem que convivem de maneira simbiótica com nossos ambientes urbanos desde há muitos milênios. E ainda será preciso falar da microbiota que nos infesta as entranhas e nos vírus que nos impõem afastamentos. A urbanidade apenas mascara o inextricável vínculo interespecies que nos perfaz enquanto coabitantes da superfície planetária (*Yvy Rupa* para os Mbyá).

O que os originários e os Mbyá-Guarani estão fazendo em termos de (e que têm chamado) “retomadas” é uma virada de mesa frente à inoperância do Estado brasileiro em reconhecer e regularizar suas terras tradicionais, já que a colonialidade impera vigente em favor principalmente do direito privado sobre o solo. A ontologia Mbyá vai mais longe, pois ela não pretende ter a terra, mas apenas ter o direito de estar “onticamente” (corporalmente) sobre ela e de usufruir de seus recursos, de circular livremente pelos espaços vividos como paisagens componentes do *Yvy Rupa*. Não há cercas, não há limites, não há fronteiras; esta é a regra geral que se impõem para eles. Algo que o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC-IPHAN, 2004-2006) realizado com os Mbyá-Guarani de São Miguel das Missões transformou em diretriz: o respeito e o reconhecimento do direito (pelo Estado Brasileiro) ao exercício pleno dos Mbyá ao “acesso livre” e de ter sua “territorialidade livre”.

As retomadas representam uma importante mudança de estratégia adotada pelos Mbyá-Guarani, pois a fuga disruptiva enquanto fuga de distanciamento físico serviu por séculos como forma de reação às diferentes e sucessivas “frentes de expansão econômica” (GALVÃO, 1979; RIBEIRO, 1970 e 1983) que os foram atingindo, mas isso era possível enquanto havia espaços

“externos” para fuga, espaços que estavam “além” das fronteiras civilizadas. “Os brancos mataram tudo!”, nos faz lembrar Timóteo. Hoje, a fuga disruptiva dos Mbyá voltou-se para os espaços e enclaves internos. E a tradicional passividade e mansidão geraram confronto (contra-fronteira) de ocupação. Não há mais espaços livres onde eles possam se refugiar, agora está tudo ocupado ou destruído pelos invasores *juruá* (brancos). As poucas áreas relativamente preservadas ou foram privatizadas (para uso imobiliário ou exploração econômica) ou transformadas em áreas de proteção natural (UCs – Unidades de Conservação). Até mesmo os índios isolados – melhor dizer, arredios – da Amazônia perderam seus espaços autônomos. As retomadas Mbyá do sul são um lance de vida ou de morte!

Figura 4: Caciques José Cirilo Morinico, Maurício Messa, Claudio Acosta e outras lideranças Mbyá-Guarani reunidas dentro das ruínas de São Miguel das Missões pela busca de reconhecimento dos seus vínculos culturais com o local convertido em Patrimônio federal brasileiro.



Fonte: Luiz Catafesto de Souza, 2005

As retomadas dão visibilidade àquilo que jamais deixou de existir e que antes tratamos como resíduos, pois se manteve plenamente existente embora antes velado. As retomadas revelam e desinvisibilizam aquilo que sempre esteve posto, surpreendente apesar de ser o óbvio (tal como cantado por Caetano Veloso). A nova forma de manifestação da fuga disruptiva é a

chegada e permanência em lugares onde isso é considerado proibido e até mesmo ilegal. Agora a passividade e a mansidão se transformaram em armas de afrontamento. Timóteo e sua família podem dizê-lo muito bem, depois de viverem acudados por anos no confinamento imposto por seguranças privados e por cercas dos empreendedores que pretendem transformar a Ponta do Arado (*Yy Jerê* para os Mbyá) em um condomínio de luxo.

Diversos processos se conjugam no exercício das retomadas como já dito anteriormente. A retomada feita por Timóteo e sua família na Ponta do Arado demonstra muito bem isso. Além dos motivos estruturais antes esboçados, também se agrega sua trajetória pessoal em busca de aperfeiçoamento espiritual na ôntica Mbyá, algo que o fez caminhar amplamente pelo Continente enfrentando outras retomadas, sempre através do uso de seus “pés feitos de barro” (GUARDIOLA, 2021). A foto abaixo também ilustra aquela motivação por garantir que a pedagogia das matas seja presente, onde as crianças e as novas gerações possam atualizar os sinais e os rastros tradicionais das suas paisagens originárias, onde possam recompor sua corporeidade através da consubstancialização selvagem (no sentido de “ser da selva”). Mas é também e fundamentalmente um ato cosmopolítico para evitar o “fim do mundo”, não o fim do mundo deles, mas sim o fim do nosso. Timóteo e outros Karáí e Kunhã Karáí entoam suas Belas Palavras como forma de adiar o fim deste nosso mundo compartilhado.

Figura 5: Karaí Timóteo fazendo o desjejum na *Yy Jerê* da Ponta do Arado, sentado com sua tranquilidade corriqueira poucos dias depois de serem ameaçados por rajadas de armas de fogo disparadas por seguranças privados no entorno imediato.



Fonte: José Otávio Catafesto de Souza, 2019

A temática da finitude é marca fundante de muitas cosmologias e também da filosofia e da ciência ocidental. Faz parte daquelas três ordens arqueológicas da significação humana (a Morte, ao lado do Desejo e da Ordem) (DELEUZE & GUATTARI, 1995). No entanto, nem todas as ontologias e nem todas as cosmologias possuem como seu contraponto prático o extermínio e o confinamento das alteridades militarmente afrontadas, como acontece historicamente com os grupos integrados às fronteiras dos Estados Coloniais e seus herdeiros nacionais. O mérito reconhecido da filosofia ocidental foi (supostamente) romper com o mito

do eterno retorno, promovendo um (pretendido) desligamento do passado na busca de um futuro sempre promissor, sempre intelectualmente renovado e avançando na escala do crescimento e do desenvolvimento humanizado. A cosmologia Mbyá trata de mundos passados findos, assim como prevê o fim iminente do atual. Eternos retornos!

É amplamente reconhecido pelos historiadores que o capitalismo se move por este mote propulsor, mas ao mesmo tempo apostando (tal como numa roleta financeira) sempre na importância das crises e das rupturas como fator de seu próprio des-envolvimento. O fetiche do tecnicismo e da tecnoburocracia domina incólume, reforçado por novas decadências. Afinal, somos “sociedades quentes” nos termos de Lévi-Strauss (1996). O capitalismo se move por uma sucessão de supostos “fins de mundos” – o fim do feudalismo e da escravidão ou a crises das bolsas de valores por exemplo. A pandemia de Covid-19 surge apenas como o fim esperado de um mundo, pois nada será igual novamente, dizem os *slogans* publicitários. No entanto, novas tecnologias surgem, novas formas cibernéticas de interação se difundem e logo alcançamos um “novo normal”. Laboratórios internacionais consolidam a renovação da importância crescente do biopoder em nossas vidas.

Fica a questão sobre o nível de impacto que a Covid-19 poderá afetar sobre nosso modo de esquecimento e sobre nossa mania de apenas sonharmos conosco mesmos. Individualismo cosmopolita, privatista e competitivo versus predação comensal. Comer o parente morto, comer o comedor do parente ou comer outras espécies predadas é a regra entre os originários, ao invés de esquecer que nossa existência depende de comer e ser comido por outras gentes e por outras espécies. Para nós, a morte é o fim porque partilhamos a perspectiva de que apenas somos mônadas individualistas de pensamento, de um indivíduo que sempre escolheu viver no isolamento egóico de sua própria ontologia metafísica. E, pior, sempre se achou superior aos outros entes que habitam o mundo.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. **Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia de caminhada do Mburuvixá José Cirilo Pires Morinico: Cosmopolítica transnacional, pós-colonial e historicidade originária na região platina do III milênio**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 295-335, jul./dez. 2017.
- CATAFESTO DE SOUZA, Luiz Antonio. **Crianças Mbyá-Guarani: práticas educativas & tecnologias de produção da pessoa**. Dissertação de mestrado. Canoas: ULBRA, 2010. 136 p.
- CLASTRES, Pierre. **O Arco e o Cesto**. In: **A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política**. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.
- DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano – Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda., 1998.
- DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DIAS, Adriana S. & BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. **Seguindo o fluxo do tempo, trilhando o caminho das águas: Territorialidade guarani na região do Lago Guaíba**. Revista de Arqueologia, Volume 26 – N. 1: 56-70 – 2013.
- DOOLEY, Robert A. **Léxico Guaraní, Dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos**. Sociedade Internacional de Linguística, Porto Velho, RO, 1998.
- DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FREITAS, Marcos Wellausen Dias de; CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio & MORINICO, José Cirilo Pires. **Teko Vy'a: alegria Mbyá-Guarani, natureza e cultura na Tekoa Anhetengua**. Porto Alegre: Nesse Sentido, 2021.
- GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GODOY, Marília G. Ghizzi. **O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

GUARDIOLA, Carmem. **A última morada dos Pés feitos de Terra: construção de um mundo mbya no antropoceno espetacular**. Porto Alegre: UFRGS (TCC), 2021.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.

INGOLD, 1994. **Humanity and Animality**. In: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KUSCH, Rodolfo. **Rodolfo Kusch: obras completas – Tomo I**. Rosario: Fundación Ross, 2007.

LAGROU, Els. **Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus**. Disponível em:
<https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/1963/1/Lagrou%2C%20Els%20-%202020%20-%20Nisun%20a%20vingan%C3%A7a%20do%20povo%20morcego%20e%20o%20que%20ele%20pode.pdf>. Acesso em 13 de abr de 2020.

LARRICQ, Marcelo. **Ipytūma: Construcción de la persona entre los Mbyá Guarani**. Posadas: Misiones: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones Argentina, 1993.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Medellín, Colombia: Editorial Universidade de Antioquia, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Routledge Classics: New York, NY, 2005.

PERUZZO, Gustavo do Amaral. **Cultura, paisagem e educação no contexto da retomada Mbyá Guarani em Maquiné, Rio Grande do Sul**. (Trabalho de Conclusão) UFRGS, Porto Alegre, 2018.

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

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SAHLINS, Marshall. **The Original Affluent Society**. In.: **The Politics of Egalitarianism: Theory and practice**. Ed. Jacqueline Solway. NY: Berghahn Books, 2006.

TSING, Anna. **Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem**. In: TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019, p. 91-118.

TURNER, Frederick. **O espírito ocidental contra a natureza: mito, história e as terras selvagens**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

VILLAS-BÔAS, Orlando & VILLAS-BÔAS, Claudio. **Xingu: Os índios, seus mitos**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. In: PACHECO DE OLIVEIRA (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & DANOWSKI, Déborah. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

Recebido em 13 de junho de 2021 | Aceito em 29 de setembro de 2021



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional