

IMAGINÁRIO DE AFETOS E AFECÇÕES: CORPO/MEMÓRIA GUARANI

Maria Cristina Rezende Campos

crisinarcampos@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/9406062872074179>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo o desenvolvimento do conceito *corpo/memória*, o qual designa a intensa conexão que sujeito e objeto adquirem quando o acontecimento se dá na relação entre elementos da natureza, sobrenatureza e cultura. Assume como fundamento o perspectivismo do antropólogo Viveiros de Castro, que na emergência das diferenças, apresenta a cosmologia indígena, segundo o qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Uma relação entre os modos pelos quais os diferentes tipos de corporalidade experimentam naturalmente o mundo como multiplicidade de afetos e afecções.

Palavras-chave: Guarani, perspectivismo, cosmologia, *corpo/memória*.

O perspectivismo, concebido por Viveiros de Castro (2002), é um conceito que qualifica um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias indígenas. Trata-se da noção de que, o mundo é povoado de muitas espécies e seres dotados de consciência e de cultura, e, de que, cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante particular: cada uma se vê como humana, vendo todas as demais como animais ou espíritos. Todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie de humanidade.

A humanidade é menos o nome de uma substância e muito mais um tipo de relação que todo ente tem consigo mesmo. Significa que toda espécie vê a si mesma como humana. Significa que o que é humano é o "se ver", muito mais do que aquilo que se está vendo. É o pronome reflexivo que define a humanidade. Ao se ver, todo sujeito vê-se como humano. Nesse sentido a humanidade também é uma relação. Para Viveiros de Castro (2009) sujeitos e coisas não existem por si mesmos, mas sempre a partir da relação em que estão inseridos. A relação vem antes da substância e, portanto, os sujeitos e os objetos são, antes de tudo, efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam.

Para compreender essa teia de relações tomo como pressuposto metodológico a noção de antropologia simétrica, que surgiu num contexto teórico de rede – a teoria ator-rede. Desenvolvida principalmente por Michel Callon e Bruno Latour, a teoria foi construída à luz de uma perspectiva construtivista e baseia-se principalmente em dois conceitos – tradução e rede – e dois princípios extraídos do filósofo-sociólogo David Bloor – o princípio de imparcialidade e o princípio de simetria. Sugerindo uma antropologia simétrica (LATOURE, 1994), os teóricos defendem que, além do erro e da verdade, também a natureza e a sociedade devem ser tratadas sob um mesmo plano e nunca separadamente, já que também não haveria entre elas diferença em espécie. O que corresponde, nesse sentido específico, a tomar esses objetos como redes de conexão entre humanos e não-humanos.

Nessa perspectiva, os objetos são sempre articulações entre dimensões, facetas, momentos diferentes, que nesse sentido, são múltiplos, ou melhor, são multiplicidades, quer dizer, são como a própria rede: nem um nem todos, mas todos menos um, $n-1$, isto é, a multiplicidade enquanto tal. (CASTRO, 2007, p. 203).

As redes são grupos de relações e associações – conexões transversais – através dos quais o mundo é construído e estratificado, todos os elementos que constituem a rede são importantes, tanto sujeitos quanto objetos, ou seja, busca compreender como processos materiais e sociais se tornam intrinsecamente ligados dentro de um conjunto complexo de associações. E ao reunir trajetórias diferentes, a rede as modifica à medida que os materiais, *sujeitos/objetos*, entram numa constante e complexa inter/relação – imanências múltiplas.

Assim, a antropologia se ocupa dos equívocos, dimensão constitutiva do projeto de tradução cultural próprio da disciplina. "Traduzir é presumir que há sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro" (CASTRO, 2005, p. 153). Um equívoco, não é um engano, mas o fundamento mesmo da relação que o implica, é o que se passa no "intervalo" entre jogos de linguagem diferentes. Diferença, antes que a identidade, como princípio da relacionalidade, ou seja, só pode haver relação entre o que difere, assim a tradução passa a ser uma operação de diferenciação –

condição da significação. “Traduzir é presumir a diferença. (...) Mas isso talvez seja apenas um equívoco”. (CASTRO, 2005, p. 160).

Ainda que seja um equívoco, apresento alguns desdobramentos e implicações desse complexo de idéias tendo como *sujeito/objeto* de estudo o grupo indígena Guarani-Mbyá, da Aldeia Tekoa Mbo’yty, localizada na Região Oceânica, Niterói, Estado do Rio de Janeiro, à luz dos desenvolvimentos teóricos, que recusam as dicotomias clássicas e propõem a continuidade entre o dentro e o fora, o social e o cosmológico, o indivíduo e a sociedade.

Relação natureza/cultura

O modo de/o SER guarani está profundamente ligado à cosmologia, que se manifesta simetricamente no plano da relação natureza/cultura. O Guarani Kayová Tonico Benites, antropólogo que reside na Aldeia Tekoa Mbo’yty, revela que todos animais sofreram uma transformação. No início dos tempos Nhanderu Ypy (Pai Primeiro) criou uma mulher Nhandesy Ypy (Mãe Primeira) que gerou dois gêmeos: Kuaray (Lua) e Djasý (Sol). Toda espécie era humana, num dado momento, de acordo com suas ações, foram (trans)formados, surgindo então, outros núcleos familiares (de plantas, animais, entre outros) que convivem no mesmo tempo e espaço, o AraYpy, circundados pelos espíritos. “O Guarani está em rede com os seres visíveis e invisíveis – se relaciona com eles”.

Nhanderu (Pai Primeiro) preza uma relação harmônica entre os seres que habitam o Ara Ypy, aqueles que desrespeitarem essa “ordem” podem sofrer consequências negativas. Todos têm alma, todos são sujeitos, portanto possuem um corpo, e este, enquanto ambiente de disputa, fica constantemente em conflito – a qualquer momento pode receber a incorporação de uma alma. O corpo quando morre apodrece, portanto não tem nenhum valor, e nesse momento a alma volta para o lugar de onde veio – do norte, do sul, do leste ou do oeste –, sendo que o leste é um lugar originário de almas boas.

Um casal de deuses primeiros estabelece com os humanos uma distanciada relação afetivamente parental. Corpos e nomes, almas e ações, o eu e o outro se interpenetram mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo

fim a mitologia se propõe a contar. Os animais e outros seres do cosmo se encontram na qualidade de sujeito, todos se assemelham.

Do ponto de vista de sua qualidade de sujeito, de subjetividade, eles são idênticos sejam animais, plantas ou espíritos, se diferenciam por sua fisicalidade, pelo mundo de relações que lhe oferecem as pesquisas de seus corpos de espécie. (CASTRO, 2006, p. 198, trad. Cristina Campos e Marly Claussen).

Os deuses, e mais do que todos, são como os humanos, pessoas corpóreas, vivas e actantes, ainda que seus corpos sejam incorruptíveis e seus atos perfeitos, ou pelo menos próximos da perfeição. Esta similitude não apenas de aspectos, mas de destinos e relações sugere aos humanos serem como os deuses, não em poder – porque justamente esta distância estabelece a realidade das duas naturezas – mas em perfeição interior. Essa troca contínua de afetos e afecções emana a memória Guarani que se instala num *corpo/memória*.

No pensamento indígena a natureza é particular (depende do ponto de vista do observador) e a cultura é única, humanos e não-humanos são sujeitos dessa cultura, ou seja, uma unidade espiritual e uma diversidade corporal indígena – uma só cultura e múltiplas naturezas – um “multinaturalismo”. O perspectivismo evoca a noção de “animismo”, onde as categorias elementares de estruturação da vida social organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais – o animal é foco estratégico de objetivação da natureza e de sua socialização. No modo anímico, a relação natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e animais acham-se imersos no mesmo seio sócio-cósmico. “Depois da dissolução de um coletivo primordial, as culturas de cada espécie se tornaram incomensuráveis, sendo do ponto de vista de cada espécie semelhantes”. (CASTRO, 2006, p. 155, trad. Cristina Campos e Marly Claussen).

Se os humanos vêem-se como humanos e são vistos como não-humanos – como animais ou espíritos – pelos não-humanos, então, “os animais devem necessariamente se ver como humanos. Se todos têm almas, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente”. “Dizer que animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas”, é atribuir aos não-humanos capacidades de intencionalidade consciente e de agência. Tais capacidades são reificadas na alma ou

espírito. “É sujeito quem tem alma e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” O ponto de vista cria o sujeito e será sujeito quem se encontrar ativado ou agenciado pelo ponto de vista – a perspectiva cria o sujeito. (CASTRO, 2002, p. 372-373-377).

O eixo epistemológico da distinção clássica entre natureza e cultura defendida por Levis-Strauss (1988) parte da compreensão de que tudo que é universal no homem corresponde à ordem de natureza e se caracteriza pela espontaneidade, enquanto que, tudo que está sujeito a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos de relatividade e particularidade, portanto recebe as interferências das diferenças conjunturais, étnicas, simbólicas de cada povo, contexto social e de outros fatores, como o econômico, o político e o ideológico. Lévi-Strauss observou que para os “selvagens”, a humanidade cessa nas fronteiras dos grupos ao mostrar que eles faziam as mesmas distinções ao se considerarem como “humanos verdadeiros”. Para o autor, eles distinguiam a natureza da cultura. A universalidade da distinção cultural entre natureza e cultura atestava a universalidade da cultura como natureza do humano. Viveiros de Castro argumenta:

Agora tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. (CASTRO, 2002, p. 369-370).

O autor ressalta que nunca, como agora, o homem ocidental pôde se dar conta de que ao separar humanidade da animalidade abria um ciclo, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia para afastar homens de outros homens. Hoje, o animismo é largamente proclamado como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós homens modernos sempre estivemos cegos, por conta de pensarmos por dicotomias – pensamento segregacionista fundamentado em binômios que se opõem.

Relação religião/xamanismo

O Guarani tem um sistema ancestral de crenças destinado a encaminhar sua história, que se manifesta em todo momento no cotidiano, penetrando nas diversas esferas da vida social – definido por muitos estudiosos como a “religião” Guarani. Esta atribuição faz parte de uma tradução, que os coloca numa condição de cristãos, fato que não condiz com suas crenças e desejos. Clastres os compreende como povos com significativa espiritualidade:

A inquietude religiosa e mesmo mística que neles se manifesta, sugere nessas sociedades a existência, não mais de narradores de mitos, mas de filósofos ou de pensadores entregues a um trabalho de reflexão pessoal, em forte contraste com a exuberância ritual das outras sociedades florestais. Essa particularidade rara, na América do Sul, desenvolveu-se a um ponto extremo entre os Tupi-Guarani. (CLASTRES, 2004, p. 132).

As crenças e desejos guarani estão intimamente associados ao que se traduziu por xamanismo, definido como a habilidade que certos indivíduos possuem de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. “Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa”. (CASTRO, 2002, p. 358). A “personitude” e a “perspectividade” são uma questão de grau e de situação. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros, e neste sentido são mais humanos que outros, a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo. O (a) xamã, rezador, é um líder espiritual que exerce a prática terapêutica, ou seja, detém o poder de curar o corpo e a alma.

Elizabeth Pissolato (2007) argumenta que os Guarani-Mbyá acreditam que se devem viver nesse mundo imperfeito, que seja da melhor forma possível, e isso exige que se esteja “erguido”, em movimento. A satisfação pessoal só existe a partir da ativação de

relações específicas, adequadas a um determinado momento, e que têm por efeito uma recomposição do indivíduo, que se transforma a cada nova situação. O ritual e a função xamânica têm, portanto, como foco central o "fortalecimento" da Pessoa e a produção de saúde num sentido amplo da palavra, seu objetivo final, é a manutenção ou a perpetuação da condição de vivente dos seus participantes. A noção de xamanismo é menos a transcendência que a duração da vida na terra. Neste sentido, parece haver um grande investimento para manter viva e fazer durar a Pessoa. Este parece ser um objeto de interesse muito maior que o seu destino após morte – quando a porção imaterial de origem divina da Pessoa volta para seu lugar de origem, isto é, junto a Nhanderu.

Tonico Benites argumenta que quando a pessoa morre a alma volta para o lugar de onde veio. As crianças nascem com uma alma provisória e somente após o rito de nomeação – traduzido pelos não-índios por “batismo” – recebe, através da palavra, uma alma permanente, que deve ser cuidada. Até o doze anos de idade esta alma se encontra num estado instável, a qualquer momento pode se afastar ou ser atacada pelos predadores invisíveis (os espíritos). O *corpo/alma* dos velhos têm maior estabilidade, porém necessitam de muita reza para manter o estágio desejado.

Além dos xamãs outro personagem enigmático, apontado por Pierre Clastres (2004), em sua pesquisa com os Tupi-Guarani, foi o *Karai*, nem xamãs nem sacerdotes, este sujeito se situava no campo da fala, indo de aldeia em aldeia discursar aos índios atentos. Era filho de uma mulher e de uma divindade, sua semidivindade, sua parcial não-humanidade o obrigava a viver segundo sua natureza de “ser da lonjura”. “O discurso profético dos *Karai* pode ser resumido a uma constatação e a uma promessa: por um lado, eles afirmavam sem parar o caráter intrinsecamente mau do mundo; por outro, exprimiam a certeza de que era possível a conquista de um mundo bom”. (CLASTRES, 2004, p. 135). O *Karai* é o mediador entre o grupo no qual está inserido e seu Pai Primeiro – Nhanderu. Seus poderes são fortalecidos pela reza, porém se enfraquecem na medida em que esses líderes se afastam do meio tradicional.

Esse profetismo pode também ser observado nas palavras cantadas do Coral Karaí Kwere da Aldeia Tekoa Mbo'yty. As letras das músicas sugerem uma relação com o profeta Karai – *mensageiro da palavra*.

Oreru tenondegua'i/Deus Primeiro – Ouvimos em nosso sonho a música que nos ensina.

Tape Porã/Caminho Sagrado – Vamos sempre andando pelos bons caminhos.

Vera Miri/Nosso Mestre – Catamos ao Nosso Mestre para fortalecê-lo.

Nhanderu Miri/Deus Supremo – Estamos sempre com você, porque você é sempre o caminho de luz.

Tape Porã/Caminho Sagrado – Vamos sempre seguir andando pelos bons caminhos.

Através do canto eles acreditam que estão fortalecendo o jeito de ser Guarani, originário de seus ancestrais. O coral canta diariamente quando toda aldeia se reúne para rezar na *Opy* e em espaços públicos, quando convidados. Nas seis aldeias Mbyá do Rio de Janeiro, a reza ou *porahei* é uma atividade comunitária que acontece todas as noites, com a participação de todos. Inicia-se por volta das 19 horas e vai até a meia-noite, podendo algumas vezes estender-se até a manhã. O cacique dirige a cerimônia, enquanto os demais, coletivamente, rezam, cantam e dançam para as divindades darem força, para não terem doença, para não morrerem, para não apodrecerem a carne, para atingirem o estado de *agüyje* (de imortalidade). (TELLES, 2009).

Os corpos-objetos (*Petyngua* – cachimbo, *Takuapu* – instrumento de percussão, *Mmbaraca miri* – chocalho, etc) utilizados na *Opy* são fundamentais à manutenção dos rituais Guarani-Mbyá. Junto com os instrumentos (violão, rabeca) que acompanham a palavra cantada e rezada, estes, entram para reino do sagrado do e repousam no *Ambai* – espécie de altar instalado na Casa de Reza, e aguardam o momento de agenciamento. Esta *instalação*, ambiente de afetos e afecções, é o cerne do *corpo/memória* Guarani.

Relação palavra/alma

Na concepção dos Guarani a alma está vinculada à palavra. Cada pessoa é uma encarnação da palavra. “Quando nasce uma criança e o xamã revela o seu nome é essa palavra que providencia um lugar para si no corpo do novo ser” (TELLES, 2009). Quando acometidos por alguma doença grave consideram que o doente recebeu um nome/alma que não lhe convém sendo necessária uma nova busca. Pierre Clastres relata:

O xamã parte então em viagem para descobrir o verdadeiro nome. Quando este lhe é comunicado pelos deuses, ele o faz conhecer ao doente e a seus parentes. A cura prova que ele efetivamente descobriu o verdadeiro nome do paciente. Enquanto seu espírito está em busca da alma perdida (indo às vezes muito longe, até o Sol), o xamã dança e canta em volta do paciente (...). (CLASTRES, 2004, p. 112).

Segundo o cacique guarani Vera Nhamandu Miri (TELLES, 2009) é feito o *mboejape* (pão sagrado) de milho, que é posto no *adjaka* (cesto) e fica durante 24 horas na Opy (Casa de Reza), o lugar mais sagrado da aldeia. Depois o *oypirigua* (pajé) chama as crianças que irão receber o nome. Neste momento, o cesto proporcionará alimento para o espírito. E, satisfazendo o espírito, o nome será bem cuidado, bem recebido. A falta do cesto poderá trazer algo ruim para o espírito. No dia seguinte, os pãezinhos serão dados aos pais e as crianças.

Os Guarani acreditam que o trançado, que dá origem ao cesto, foi ensinado por Nhanderu para que pudessem carregar as sementes do milho sagrado e também as crianças – um ensinamento para a realização da vida. “A alma, enquanto princípio de individuação que faz do corpo vivo uma pessoa, confunde-se com o nome próprio: a alma é o nome”. (CLASTRES, 2004, p. 112). O *adjaká* (cesto) é mais que coisa, mas ente, um *corpo/memória*, possuindo a condição de *sujeito/objeto*. A espiritualização do *adjaká* possui uma ontologia ambígua que na perspectiva de Viveiros de Castro (2002, p. 357) “os objetos apontam necessariamente para um sujeito, “são encarnações materiais de uma intencionalidade humana”.

O nome da pessoa é o fundamento fora do qual a pessoa não terá outro suporte válido. Cada ser nasce com uma cifra poética, descortinada em parte em sua nomeação, que acompanha a pessoa desde seu nascimento até a sua morte. A concepção do ser humano é atribuída ao sonho, sonho que gera uma palavra. A pessoa será então, uma “palavra sonhada”, um ato de conhecimento sonhado (MELIÁ, *apud* CHAMORRO-ARGÜELLO, 1999).

Observa-se entre os Guarani a não dissociação entre humanos e objetos, estes também percebidos como seres e possuidores de energia. “Os Guarani se relacionam com os seus objetos de modo a acreditar que estes, como a água, têm vida. Os Mbyá

sempre conversam com eles.” (MACHADO, 2007, p. 9). Os objetos rituais atingem maior significação em sua performance cerimonial adquirindo, em grau mais elevado, o valor de ente, referência a uma dimensão espiritual compartilhada. A forma-corpo do cesto contribui na geração da palavra, objeto pensado como extensão da pessoa, objeto trançado como ato sagrado. (CAMPOS e FRADE, 2008). Assim como não possuem um nome como se fosse uma “coisa” (CHAMORRO-ARGÜELLO, 1999), também não percebem os objetos distanciados do mundo animado, mas como formas humanizadas e humanizantes. “A humanidade emerge de uma troca de intencionalidade que se revela ou se cristaliza progressivamente. (...) O pertencer ao gênero humano é elástico em sua extensão e flutuante no tempo”. (CASTRO, 2006, p. 151 e 152, trad. Cristina Campos e Marly Claussen).

Essa relação consciente de agência, entre humanos e não-humanos, presente no pensamento indígena, pode se remeter à idéia do filósofo francês Henri Bergson (2006) quando diz que tudo que é vivo poderia ser consciente, e que a consciência é coexistente à vida, e como acumulação do passado no presente, consciência é memória, é traço de união entre o que foi e o que será. Para o autor, a vida é arrastada por um elã, um desejo. As coisas se passam como se uma imensa corrente de consciência, em que se interpenetrariam virtualidades de todo gênero, houvesse atravessado a matéria para fazer dela um instrumento de liberdade.

O filósofo afirma que o papel do corpo não é armazenar lembranças, mas simplesmente escolher, para trazê-la à consciência distinta. Nesse sentido, os corpos vivos, *sujeitos/objetos*, em sua evolução criadora, em seu fluxo contínuo, são a expansão e duração da memória. O impulso vital é a memória/criação que se atualiza na diferenciação.

A noção de “pessoa e corpo”, na qual os objetos são feitos para completar a ação dos corpos, “ajudam na transformação da pessoa e se cristalizam como modelos reduzidos de determinadas características e de futuros desempenhos (performances) do corpo”. A vida dos objetos deriva diretamente do universo imaginativo que são capazes de invocar e condensar. Nessa via de compreensão argumenta que o sentido muda conforme o contexto no qual o objeto se insere: “E os contextos podem mudar de forma

radical, como acontece quando objetos e artefatos entram no circuito comercial interétnico, quando se tornam emblemas de identidade étnica, peças de museus ou ‘obras de arte’” (LAGROU, 2007, p. 50-51).

Envolvidos nessa relação interétnica, os Guarani buscam novos sentidos e símbolos para sua arte do trançado. As fibras de taquara ou taquarinha ganharam um novo colorido obtido através do tingimento da matéria-prima com anilina e papel-carbono. Cores reluzentes como o roxo, laranja, amarelo, vermelho e verde compõem a trama. Cada trançado tem seu próprio autor, apontados como grafismos identificadores de determinadas famílias. As formas evoluem no cotidiano, novas combinações são criadas e compartilhadas pelo grupo que as incluem em seu repertório cesteiro. Em seu crescente consumo pelos *juruás* (não-índios), ganha um novo sentido. Ainda que desvinculados de seu contexto de performance ritual e dos lastros míticos que sustentam essa prática nas aldeias, o cesto, e tudo que o circunda, permanece na condição de *corpo/memória*. A arte do trançado colabora na manutenção e circulação da herança guarani.

Relação corpo/memória

Os esquemas de percepção e ação *encorporado* em disposições específicas (cognitivas e volitivas) são o modo pelo qual todo agente se apreende. “Esses atributos são imanentes aos pontos de vista, e se deslocam com ele. (...) Isso significa dizer que a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza” (CASTRO, 2002, p. 374). Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo e um ponto de vista não é senão uma diferença – a diferença deve ser dada pela especificidade dos corpos.

Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, ou seja, um ‘esquema corporal humano oculto sob a máscara animal, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, uma “roupa” trocável e descartável’ (CASTRO, 2002,

p. 351). As roupas, não são fantasias, mas instrumentos, todos os corpos, o humano inclusive, são concebidos como vestimentas ou envoltórios, a forma humana é como um corpo dentro do corpo, a alma do corpo, uma fabricação contínua – uma “teoria da memória que se inscreve na carne”. (CASTRO, 2002, p. 388).

O corpo é o ambiente da diferenciação ontológica e da disjunção referencial, é o modo pelo qual a alteridade é apreendida, uma afecção ativa que o diferencia e, sendo o “lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente”. (CASTRO, 2002, 2005). Corpo, enquanto conjunto de maneiras ou modos de ser, que constitui um *habitus*.

Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo é um maneirismo corporal. (CASTRO, 2002, p. 380).

A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal – corpos receptivos e perspectivados.

Para o sociólogo e filósofo Pierre Bourdieu (1994) essa forma de disposição é a interiorização de estruturas objetivas das suas condições de classe ou de grupo sociais que gera estratégias, respostas ou proposições objetivas ou subjetivas para a resolução de problemas postos de reprodução social. Bourdieu (1994, p. 23) considera que *habitus* “é o princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unitário, e. um conjunto unitário de pessoas, de bens, de práticas”.

Como desdobramento, ou até mesmo, um contraponto desse conceito Viveiros de Castro argumenta que as culturas de cada espécie:

(...) se tornam herméticas umas as outras porque elas são associadas a regimes corporais ou a hábitos etnológicos distintos . Quero dizer, de maneiras diferentes de habitar o mundo e de percebê-lo. A natureza como o corpo se dá , é assim determinada, por sua própria forma-fisicalidade (*physicalité*). Cada corpo corresponde um acontecimento,

um fato de cada vez, físico e social, um mundo vivido qualitativamente diferente. Cada espécie vive um meio configurado por e para sua dosagem de disposições, o qual depende das descobertas corporais na qual a especialização aconteceu. A sociabilidade característica de todo sujeito virtual se realiza de maneira diferente segundo as propriedades do corpo que ele dispõe. (CASTRO, 2006, p. 156, trad. Cristina Campos e Marly Claussen).

Para postular o conceito *corpo/memória*, que venho até então desenvolvendo, vale citar também a tese do sociólogo e filósofo italiano Maurizio Lazzarato que se fundamenta em Gabriel Tarde e Henri Bergson para pensar a teoria da memória social. Tarde e Bergson (*apud* LAZZARATO, 2002) defendem que existem duas memórias: uma memória verdadeira (memória-criação) e uma memória hábito (memória-imitação).

Para Lazzarato (2002) tudo que pensamos tende a se perpetuar em hábitos cerebrais, que se reencontram, se afrontam, se repetem na associação dos cérebros individuais e dos cérebros sociais. Esse fluxo associativo e atrativo provoca agenciamentos diversos que se concentram e se contraem nas unidades temporais do eu e da sociedade. “O eu, como a sociedade, não se funda de modo autoreferencial sobre ele mesmo, mas sobre hábitos e costumes inconscientes que funcionam automaticamente em nós e na sociedade”. (LAZZARATO, 2002, p. 228, trad. Antonio B. Oliveira).

A memória-criação (invenção) e a memória-hábito (imitação) procedem a partir da diferença num duplo sentido. Se a invenção é a criação de uma nova diferença e se só se imita o que se distingue, então, “juntas a invenção e a imitação concorrem à diferenciação da diferença da vida psicológica e da vida econômica”. (LAZZARATO, 2002, p. 230, trad. Antonio B. Oliveira).

As diferentes habilidades e capacidades de desempenhar certas tarefas, que o corpo assume é um espaço de emergência das diferenças, uma imanência da multiplicidade de/o SER. Um modo pelo qual os diferentes tipos de corporalidade experimentam naturalmente o mundo como multiplicidade de afetos e afecções. O corpo/palavra/alma/linguagem/objeto/sujeito Guarani é uma agência de sentidos – uma presentificação do Nhanderekó, traduzido pelos Guarani como “nosso jeito de ser” –, um *acontecimento* criado originalmente pelos deuses supremos, mas constantemente reinventado a partir das relações que experimenta, um *corpo/memória*.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. A memória ou os graus coexistentes da duração. In: _____. Memória e Vida. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 47-93.

BOURDIEU, Pierre. Raisons pratiques – sur la théorie de l'action. Trad. Marcos Alvito. Paris: Seuil, 1994.

CAMPOS, Cristina R., FRADE, Isabela. Corpo-objeto: do ritual à performance artística. In: XXVIII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte. Mudanças de paradigmas para a História da Arte no Brasil. Rio de Janeiro: CBHA/UERJ, 2008.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. A onça e a diferença. Disponível em: <<http://amazone.wikia.com/wiki>>. Acesso em: 20 de jun 2009.

_____. Encontros Eduardo Viveiros de Castros. SZTUTMAN, R. (org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

_____. Equívocos da Identidade. In: GONDAR, Jô, DODEBEI, Vera (Orgs.) O que é memória social? Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005, p. 145-160.

_____. Um corpo fait de regards. In: BRETON, S. (org.). Qu'est-cequ'un corps? Paris: Flammarion, 2006.

CHAMORRO-ARGUELLO, C. G.. Os Guarani : sua trajetória e seu modo de ser. Cadernos Comin. São Leopoldo: Comin, n. 8, ago. 1999.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência – pesquisa de antropologia política. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LAGROU, Els. A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros, 2007.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LAZZARATO, Maurizio. La mémoire sociale: représentations et croyances). In: _____. Puissances de l'invention: La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique. Paris: Les Empecheurs de Penser Rond, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. Barcelona: Paidós, 1988.

MACHADO, A. Narrativas orais Guarani e teatro de bonecos: uma experiência com os agentes indígenas de saúde do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2007.

MURA, Fabio. Mito de origem Guarani. In: Mitologia e rituais. Disponível em: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Professor/Meus%20documentos/GUARANI/HISTORIA%20DOS%20G%C3%8AMEOS.htm>. Acesso em: 28 jul. 2009.

PISSOLATO, Elizabeth . A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya-guarani. 1. ed. v. 1. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.

TELLES, Lucilla Silva (coord. Editorial). Maino'ĩ rapé – Caminho da Sabedoria. Rio de Janeiro: IPHAN, CNFPC: UERJ, 2009.

SOBRE A AUTORA

Possui graduação em Licenciatura Plena: Ed. Artística - História da Arte, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1981); especialização em Arteterapia, pela Universidade Candido Mendes (2002); especialização em Arte-educação, pela Universidade Lasalle (2003); mestrado em Arte e Cultura Contemporânea, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2007) e doutorado em Memória Social, pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2012). Professora titular de Arte da Secretaria de Estado e Educação e da Fundação Municipal de Educação de Niterói. Atualmente é coordenadora pedagógica do 3º e 4º ciclos da Rede Municipal de Ensino de Niterói e integrante do grupo de pesquisa Observatório de Comunicação Estética - Arte e Cognição - CNPq/UERJ e do grupo de pesquisa Espaços Educativos e Diversidades Culturais - Investigações sobre Educação e Diversidades Culturais - CNPq/IEAR/UFF. Tem experiência na área de Arte e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: artes visuais, artes indígenas, arte e cultura, arte-educação, educação escolar indígena, metodologia de ensino e prática de ensino.