

OS HUMANOS E NÃO-HUMANOS GUARANI-MBYA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA CATEGORIA ‘GÊNERO’

Bruno Silva Santos

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).
Agência financiadora: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
(FAPESP). Processo 2016/13834-5.

Endereço eletrônico: bruno_silvassantos@hotmail.com.

Resumo

Esse texto busca tecer uma reflexão sobre as relações de gênero entre os Guarani-Mbya por meio de uma crítica aos textos de Rosaldo (1994) e Ortner (1979), que discutem a universalidade da subordinação feminina e o uso da antropologia nos debates sobre gênero. Parte-se, sobretudo, de etnografias Guarani-Mbya sobre os ritos de puberdade e a construção de pessoa, as quais sugerem que a generificação dos corpos passa antes pela produção de um corpo humano apto a habitar um mundo

no qual a condição de humano está sob constante perigo de ser agenciada por outros sujeitos. Espera-se, por fim, imaginar uma concepção mais ampla das relações de gênero que seja capaz de, do ponto de vista antropológico, analisar o que poderiam ser as relações de gênero para outras sociedades, caso elas formulassem suas preocupações nos termos dos estudos de gênero, alinhando-se, assim, à discussão de Strathern (2006).

Palavras-chave: Guarani-Mbya; gênero; relações humanos-não humanos; antropologia

Introdução

O objetivo deste trabalho é refletir sobre as relações de gênero entre os Guarani-Mbya por meio de uma crítica aos textos de Michelle Rosaldo (1994) e Sherry Ortner (1979), os quais teorizam acerca da universalidade da subordinação feminina e do uso da antropologia nos debates sobre gênero. Relativo à categoria de gênero, é útil aqui resgatar a definição geral de Joan Scott (1990, p. 21) de gênero como “uma forma primeira de significar as relações de poder” e, claramente, como “um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”. Nesse sentido, categoriais como “homem” e “mulher” ou “masculino” e “feminino” não possuem significados em si mesmas, sendo significadas reciprocamente no interior das relações de poder.

Nos termos de Judith Butler, teórica norte-americana responsável nos anos 1990 pelo redimensionamento da área de estudos de gênero, gênero seria conceituado como “o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino manifestam-se junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume”. (BUTLER, 2014, p. 253). Ou seja, gênero é o mecanismo por meio do qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, tornando inteligível práticas e sujeitos sociais. O discurso restritivo sobre gênero produz o binarismo “homem/mulher”, no entanto, a noção de “gênero” pode ser um aparato de ruptura desse binarismo, ampliando, desse modo, as possibilidades de reconhecimento e inteligibilidade dos sujeitos no campo social.

No interior da antropologia, ainda na década de 1970, Michele Rosaldo (1994) busca explicar as relações assimétricas entre homens e mulheres nas sociedades não-ocidentais, elaborando uma interpretação intercultural da subjugação das mulheres pelos homens. Segundo a autora (1994, s/p), “gênero, em todos os grupos humanos, deve então ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e particularmente de desigualdade social.” Apesar de esboçar uma definição de gênero possível

para o momento, as preocupações da autora não superam o binarismo, replicando em sociedades não ocidentais as categorias “homem/mulher” e “masculino/feminino” – algo, talvez, que se perpetuou na Antropologia durante muito tempo ao longo do século XX.

Tanto Rosaldo (1994) quanto Sherry Ortner (1979), outra autora norte-americana, preocupam-se em compreender como a organização da vida coletiva em diferentes sociedades produz um desequilíbrio no valor social atribuído aos homens e aquele conferido às mulheres. De acordo com Ortner, a inferioridade culturalmente atribuída às mulheres em relação aos homens é universal em todas as sociedades, mesmo que tal inferiorização se manifeste de diferentes maneiras em cada localidade. Rosaldo (1994), por sua vez, demonstra que tal inferiorização ocorre com base no que chama de “divisão de papéis sexuais”, de modo que os homens atuam na esfera pública e as mulheres são restritas às atividades do nível familiar e doméstico.

Ortner (1979) parte da correspondência entre os termos dos pares “natureza/cultura” e “mulher/homem” para explicar o *status* inferior das mulheres em diferentes sociedades. Segundo ela, as desvalorizações da mulher se devem ao fato de que as funções e “papéis” domésticos desempenhados por elas são universalmente associados à natureza; diferentemente dos “papéis” públicos e políticos realizados pelos homens, os quais estão diretamente associados à cultura. A associação de tais “papéis sociais” das mulheres com o domínio da “natureza”, segundo esta autora, baseia-se em suas “funções reprodutivas”, de modo que a lactação e a criação dos filhos às confinariam no âmbito doméstico, por exemplo.

Portanto, a fim de compreender como as diferenças entre homens e mulheres são construídas, tanto Ortner quanto Rosaldo operam uma universalização das categorias de público e doméstico, que na sociedade ocidental são significadas de modo assimétrico. Entretanto, como Marilyn Strathern (2006) argumenta, essas categorias e relações não necessariamente correspondem às maneiras pelas quais as sociedades não-ocidentais elaboram sua vida social.

A associação ocidental “natureza/doméstico” e “sociedade/público” se baseia na ideia de que o domínio natural é dado e anterior ao domínio público, de modo que a própria vida social é imaginada em referência à ação humana sobre esse domínio natural. Nesse sentido, a universalização operada por Rosaldo e Ortner pressupõe que as outras culturas elaboram seus modelos tendo como referência os mesmos “fatos naturais” e a mesma distinção “natureza/cultura” e “doméstico/público” que operam em nossa sociedade ocidental.

Tal crítica de Strathern (2006) à projeção de categorias euro-americanas sobre sociedades outras serve de fio condutor na construção dos argumentos deste texto. Assim como a leitura de Aparecida Vilaça (2005) acerca da comparação entre o material etnográfico melanésio e ameríndio, a partir das relações de gênero e das relações entre humanos e não humanos. De acordo com essa autora, diversos autores/as vêm sugerindo que as relações de gênero na Melanésia e as relações entre humanos e não-humanos na Amazônia são usados como idiomas locais para expressar a diferença. Tratam-se, portanto, de diferentes tipos de objetificação dos corpos, nos quais as relações de gênero na Melanésia e entre humanos e não-humanos na Amazônia são centrais nas elaborações cosmológicas das sociedades de cada região etnográfica.

Inspirando-se nessa comparação e na centralidade das relações entre humanos e não-humanos nos povos ameríndios, esse texto busca discutir algumas etnografias Guarani-Mbya sobre os ritos de puberdade e sobre a construção de pessoa. Nesses rituais e práticas emergem questões que dizem respeito às múltiplas diferenças entre sujeitos femininos e masculinos – assim como entre humanos e não-humanos, que deslocam (ou desalojam) o debate de Rosaldo (1994) e Ortner (1979).

Faz-se necessário destacar que a abordagem deste trabalho restringe-se à sexualidade e ao desejo heterocentrado, referindo-se apenas às relações entre homens e mulheres – diferença sexual reconhecida pelos Guarani-Mbya em seus rituais de passagem e de nominação. Tal limitação justifica-se pela ausência de estudos antropológicos que fazem referência à

categoria “homossexualidade” (masculina ou feminina) entre os Guarani-Mbya, o que segundo Luisa Belaunde (2015) é uma lacuna da própria etnologia sul-americana.

Sexualidade, gênero e alteridades: apontamentos sobre a pessoa Guarani-Mbya

Primeiramente, deve-se notar que desde que Eduardo Viveiros de Castro (1996) formulou a proposta do *perspectivismo ameríndio*, a humanidade cada vez menos vem sendo tida como uma condição dada no universo social. As cosmologias ameríndias não se fundamentam na separação ontológica ocidental entre “natureza” (o polo universal, não marcado e objetivo) e “cultura” (o polo marcado e subjetivo) como indica Viveiros de Castro (1996). Nessas sociedades, a humanidade não é um estado metafísico e cultural atingido unicamente pela espécie humana, mas sim uma condição que pode ser estendida a vários tipos de seres não humanos.

A diferença entre humanos e não-humanos é dada apenas em contextos relacionais, de modo que a condição de um sujeito define-se sempre a partir do ponto de vista em questão; e nesse fato reside a instabilidade da condição humana, afinal, ela é apenas uma das possibilidades de existência no cosmo. Nesse sentido, a constituição de um sujeito masculino ou feminino extrapola as relações entre humanos, de modo que espíritos e animais são agentes que tomam parte importante nesse processo. Como será descrito, boa parte dos ritos de puberdade masculino e feminino entre os Mbya voltam-se para as relações com esses seres não humanos.

Como destaca Elisabeth Pissolato (2015), deve-se ter em mente que a referência à sexualidade entre povos ameríndios não diz respeito à trajetória ocidental da sexualidade constituída como um dispositivo de saber-poder, em termos foucaultianos (Foucault, 1980). Pissolato (2015, p. 413) complementa que

Longe de remeter ao sujeito ou a seu corpo como fonte de inquietação e cuidado, sexualidade ou sexo, na experiência de povos indígenas sul-americanos, parece [fazer] parte de conceber e constituir (ou não) as relações sociais com seres marcados pela

alteridade' (McCALLUM, 2010, p. 53), sejam eles humanos, animais, espíritos.

Entre os Guarani-Mbya, etnia que se distribui do Estado do Espírito Santo (no Brasil) até a Argentina, a passagem da infância para a vida adulta é um marco significativo na vida de homens e mulheres. Cebolla Badie (2015) descreve a puberdade como uma fase em que rapazes e moças estão mais expostos aos agenciamentos de seres da floresta – os quais se dão, principalmente, por meio dos códigos de sedução e sexualidade. Os ritos de puberdade tratam, portanto, não apenas de produzir pessoas adultas, mas de proteger humanos frente a diversos perigos de deslocamento e perda da condição de humano.

No caso feminino, Egon Schaden (1962 [1954]) e Marilyn Cebolla Badie (2015) verificam que a principal característica desses ritos é a reclusão das garotas em casa ou na *opy* (“casa de rezas”) durante um período que vai de 28 a 15 dias, contados a partir do início da menarca. Durante essa reclusão a menina deve permanecer sentada ou deitada em uma cama de taquaras, evitando tocar o chão para que ela não seja atacada pelo *yvyja*, espírito da terra, um dos muitos seres ao qual ela é vulnerável. Dessa forma, ela deve se alimentar apenas de vegetais cultivados, especialmente milho e seus derivados; a carne está expressamente vedada durante a reclusão porque a conjugação com sangue animal aumentaria a vulnerabilidade da garota frente os espíritos de animais (CEBOLLA BADIE, 2015).

Os Mbya explicam tal reclusão como forma de proteção, já que esse período da vida de uma mulher seria de máxima vulnerabilidade perante a predação dos espíritos da natureza. Esses entes invisíveis têm a faculdade de enganar as moças púberes, aparecendo perante seus olhos sob a forma de belos rapazes, seduzindo-as e produzindo nelas transformações chamadas *-jepota* (“se apaixonar, se juntar sexualmente com um animal mítico ou espírito”).

A pessoa Guarani constitui-se do equilíbrio de múltiplas almas, as principais são o *nhe'e*, alma de origem celeste-divina, e o *aã*, parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e à carne. No caso das transformações *-jepota* é o *aã* que estabelece a possibilidade de relação com os seres não

humanos; porém, é o princípio vital (*nhe'é*) que é predado durante esse processo. O perigo no contato com esses espíritos, principalmente durante a puberdade, reside no fato de que, por meio do contato visual e sexual, eles podem capturar a alma humana – desencadeando um processo que, se não curado por xamãs, pode levar à morte da pessoa.

Além da reclusão, outros cuidados são tomados em relação às substâncias e fluidos corporais das garotas. Ela se banha apenas com uma água de cinzas, a qual é neutralizada em relação a qualquer agente que possa lhe causar mal. Há também banhos medicinais voltados para o controle dos cheiros corporais das moças, uma vez que espíritos predadores são atraídos por eles (CEBOLLA BADIE, 2015).

Desse modo, observa-se que boa parte dos ritos de puberdade femininos relaciona-se com o controle das afecções corporais, tendo em vista potenciais sujeitos não humanos interessados em predação das almas femininas. Importante destacar que não se trata aqui de uma culturalização dos processos fisiológicos das mulheres (LÉVI-STRAUSS, 2006 [1968]), mas sim de uma “produção social de pessoas” (SEEGER et al., 1979). Isto é, a construção de um corpo feminino durante tais ritos passa antes pela produção de um corpo humano apto a habitar um mundo em que a condição de humano está sob constante perigo de ser agenciada por outros sujeitos. Nos termos de Vilaça (2005) tratam-se de procedimentos profiláticos que buscam eclipsar o potencial metamórfico da pessoa ameríndia para que uma humanidade específica seja definida.

Se os ritos de puberdade femininos são marcadamente individualizantes, os ritos masculinos, por outro lado, tem como principal característica seu caráter coletivo. Durante a iniciação masculina, os rapazes cumprem uma espécie de serviço à comunidade e devem aceitar as ordens de qualquer pessoa mais velha da aldeia; além disso, é nessa fase que os garotos aprendem a caçar e fazer armadilhas. Essas obrigações duram vários meses e são tidas como um modo dos rapazes se prepararem para serem bons genros quando recebidos na família da sua futura esposa (CEBOLLA BADIE, 2015).

Durante os primeiros envolvimento amorosos dos garotos, os frutos de sua caça serão direcionados aos pais e irmãos da pretendente como forma de cortejá-la. Se nessa fase inicial é o homem que provê a mulher com alimentos, após o casamento é a mulher que se tornará provedora de filhos por meio da gestação e do leite materno (MENDES JUNIOR, 2009). Desse modo, a função de provedor que poderia se fixar nos homens é constantemente alternada em um processo em que a produção dos corpos alheios é compartilhada por homens e mulheres.

No caso das garotas, durante seus isolamentos, por meio de discursos proferidos pela avó ou um parenta anciã são enfatizados a conduta e os valores que a moça deve observar ao longo da sua vida, especialmente no “papel” de mãe, que em breve terá de assumir (CEBOLLA BADIE, 2015). Dentre as diversas atividades desenvolvidas pelas mulheres na sociedade Guarani-Mbya, durante os ritos de puberdade, enfatiza-se costumeiramente a maternidade.

A “educação” feminina voltada para a maternidade poderia ser interpretada como um confinamento da mulher ao âmbito doméstico e do cuidado familiar, confirmando assim a associação entre “papeis sociais” femininos e o ambiente doméstico, postulada por Rosaldo (1994). No entanto, uma observação mais atenta do contexto etnográfico Mbya desloca tais questões, uma vez que se deve compreender o significado da maternidade na sociedade guarani, que não necessariamente relaciona-se com o nível doméstico.

A reprodução humana na sociedade urbano-industrial é imaginada por meio de analogias com os processos de produção de mercadorias (STRATHERN, 2006). As mulheres seriam “produtoras de bebês”, pois fornecem a matéria-prima básica e trabalham nos primeiros estágios de socialização – estágio inicial que é sempre superado pelas socializações posteriores, motivando a depreciação do âmbito doméstico. Quando Rosaldo (1994) refere-se à reprodução e à lactação como “base funcional para a definição da esfera doméstica” (sic) – e conseqüente associação universal das

mulheres a ela – a autora está se referindo às analogias ocidentais sobre a reprodução humana.

O pensamento Guarani-Mbya, por outro lado, parte de outras analogias para significar a maternidade. A concepção do corpo dos bebês se dá por meio da “mistura” do sangue do pai e da mãe no ato sexual (PIERRI, 2013); o útero (*mbaeru mitaĩ*) é o recipiente onde o corpo da criança será nutrido, de modo que o alimento consumido pela mãe se transforma em sangue e alimenta a criança, fazendo-lhe crescer. Tal relação de comensalidade transforma gradualmente mãe e filho em consubstanciais, logo parentes (MENDES JUNIOR, 2009).

Além do parentesco entre a mãe e o bebê não ser algo dado pela biologia, mas sim pela consubstancialidade, o corpo da criança só ganha vida porque sua alma (*nhe'ê*) é enviada das regiões celestes pelos deuses Mbya. Enquanto receptora do princípio vital enviado pelos deuses, os esforços da mãe (assim como do pai) são dar afeto e agradar a criança para que sua alma goste da terra e não deseje retornar aos planos celestes (MELLO, 2006). Juntamente com a alma da criança, os deuses enviam o leite materno, que ficará depositado no corpo da mulher e terá papel fundamental na constituição da pessoa guarani e na sua permanência nesse mundo (MELLO, 2006).

Portanto, o plano doméstico não é onde acontece a primeira socialização da criança, na qual a mãe realiza a tarefa de retirá-la da natureza e trazê-la para a cultura (ORTNER, 1979); afinal, a criança guarani já está na cultura, assim como todos os seres e objetos com alma², de modo que o esforço doméstico é voltado em fazer a criança apreciar a vida terrena entre seus parentes. Sendo assim, homens, mulheres e crianças não são valorados a partir de um gradual de proximidade ou distanciamento com a natureza. Além disso, a atividade feminina, enquanto receptora de almas e substâncias divinas-celestes, é fundamental na produção de novas

² Característica de sociedades *animistas*, nas quais a atribuição de um princípio vital (alma) à seres não humanos estabelece uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de “disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 120).

peças guarani – não se reduzindo a cuidados domésticos no sentido ocidental.

Considerações Finais

Através de uma reflexão inicial buscando articular os ritos de puberdade e a concepção de maternidade entre os Guarani-Mbya espera-se ter deslocado a discussão de Rosaldo (1994) e Ortner (1979) em direção uma concepção mais ampla no entendimento das relações de gênero, principalmente em âmbito da etnologia, capaz de, do ponto de vista antropológico, analisar o que poderiam ser estas mesmas relações de gênero para outras sociedades, caso elas formulassem suas preocupações nos termos dos estudos de gênero (STRATHERN, 2006). Portanto, categorias como público e doméstico, natureza e cultura são úteis apenas enquanto termos analíticos a serem deslocados (e provocados) pelas categorias nativas – e não como constructos dados de antemão à análise e projetados sobre sociedades outras, particularmente indígenas.

Sendo assim, quando recorremos aos termos Guarani-Mbya que pensam questões como sexualidade e gênero, outras categorias e processos emergem, como as metamorfoses de humanos em animais ou o trânsito de substâncias entre pessoas e divindades. É fato que tais questões não são significadas entre os povos ameríndios a partir dos mesmos conceitos ocidentais; no entanto, como atenta Belaunde (2015), ainda há muito a ser feito nos estudos sobre gênero e sexualidade entre os povos indígenas da América do Sul.

REFERÊNCIAS

- BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo*, n. 24, p. 399-411, 2015.
- BUTLER, Judith. Regulações de Gênero. *Cadernos Pagu*, n. 42, jan./jun., 2014. pp. 249-274.
- CEBOLLA BADIE, Marilyn. Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-Guarani. *Mana* [online]. 2015, vol.21, n.1, pp. 07-34.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. 3a ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aetchá Nhaderukuery karai retarã: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani** [tese de doutorado]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2006.

MENDES JUNIOR, Rafael. **Os animais são muito mais do que somente algo bom para comer**. [dissertação de mestrado]. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para a natureza, assim como o homem para a cultura? In: ROSALDO, Michelle Zimbalis & LAMPHERE, Louise (orgs.). **A mulher, a cultura, a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. pp. 95-120.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya** [dissertação de mestrado]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya. **Cadernos de Campo**, n. 24, pp. 412-426, 2015.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 1, n. 1, 1994. pp. 11-36.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962 [1954].

SEEGER, Anthony; DaMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1979.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, vol. 20, n. 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2006.

VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 11(1), 2005. pp. 445-64.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio. **Mana** [online]. vol.2, n.2, 1996. pp.115-144.