



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Marília Pinheiro Rosa de Castro

Além do que alcançam os olhos: reflexão sobre
paisagens anímicas dos Guarani-Mbya

Florianópolis, Santa Catarina

2022

Marília Pinheiro Rosa de Castro

Além do que alcançam os olhos: reflexão sobre
paisagens anímicas dos Guarani-Mbya

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientador(a): Professor Dr. José Antonio Kelly Luciani

Florianópolis, Santa Catarina

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Castro , Marília

Além do que alcançam os olhos: : reflexão sobre paisagens anímicas dos Guarani-Mbya / Marília Castro ; orientador, José Antonio Kelly Luciani, 2022.

146 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Guarani-Mbya. 3. Paisagens anímicas. 4. Etnologia comparativa. 5. Invisibilidade. I. Kelly Luciani, José Antonio. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Marília Pinheiro Rosa de Castro

Além do que alcançam os olhos: reflexão sobre
paisagens anímicas dos Guarani-Mbya

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Ana Maria Ramo Y Affonso, Dr.(a)
Universidad Complutense de Madrid

Prof.(a) Evelyn Martina Schuler Zea, Dr.(a)
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) José Antonio Kelly Luciani, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis, 2022.

*Aos meus avós,
que me presentaram com
os mais lindos mundos.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Leonardo Werá Tupã, querido amigo, cujas várias conversas e o apoio inspiraram essa pesquisa. Agradeço também aos Guarani da T.I Morro Alto, que me aceitaram em suas casas – mesmo que a pandemia tenha impedido a realização da pesquisa de campo, permaneço extremamente grata pela sua confiança.

Ao meu orientador, José Kelly Luciani, sempre tão amigo, sensível, presente e respeitoso, com um conhecimento e perspicácia que ainda me assombam, você não imagina quantas vezes agradei pela sua companhia nesse trajeto tortuoso que trilhei.

À Ana Ramo y Affonso, indispensável desde os primórdios de meu trabalho com os Guarani. A beleza dos seus gestos e palavras, em seus estudos e em nossas conversas, foram das principais fonte de inspiração. Sou profundamente grata por ter cruzado seu caminho e poder aprender com você.

Ao professor Gabriel Coutinho Barbosa, pelo acolhimento e respeito desde meus primeiros dias no programa de mestrado. À professora Evelyn Schuler Zea, quem esteve presente em todas as minhas bancas e com quem aprendo em todas as oportunidades, e à professora Dorothea Darella, pela leitura cuidadosa do texto, pelas correções e sugestões para esta dissertação.

À agência CAPES, agradeço pela bolsa de estudos.

Um saúdo e agradecimento especial à minha turma de mestrado (2019/UFSC), por terem sido tão amigos e unidos, aprendi muito com vocês, dentro e fora da sala de aula. Agradeço ainda aos amigos e amigas do corpo discente do PPGAS pelos eventos que fizemos, as mobilizações, as várias conversas, os afetos... Mas, especialmente, pelos sonhos compartilhados, agradeço pela garra e pela luta. Sou grata ainda pelo maravilhoso corpo docente do PPGAS/UFSC, sem correr o risco do exagero. Interessados, parceiros, acessíveis e sensíveis a todas as questões que apresentei.

Aproveito para agradecer à Bárbara, querida amiga que me mostrou, com gestos, o compromisso com os Mbya-Guarani, e à Ana Clara, melhor parceira que poderia imaginar, da praia à plenária, do quarto ao lado às tardes na biblioteca, dos papos jogados ao vento às grandes dúvidas antropológicas. Agradeço também à Lua, outra querida irmã que a ilha me deu. Meu muito obrigada especial ao Darío, por fazer dos meus tempos em Florianópolis mais bonitos, por me dar tanta força.

À primeira leva do UHU!, nosso grupo de estudos pandêmico: Bianca, Pedro, Igor e José Kelly, por manterem a chama acesa e escutarem meus desabados nos duros tempos remotos. Ainda, agradeço ao IIEB e todas/os extrativistas do Formar Gestão, que fizeram essa chama virar um fogaréu de esperança em um futuro mais justo e alegre. Meu obrigado ao pessoal da FLACSO e da Comissão Pró-Índio de São Paulo, que me apresentou os Mbya.

Para falar em alegria, tenho que mencionar aqui alguns amigos e amigas que me acompanharam nessa jornada, trazendo calor e leveza – mesmo que de longe: Bruno, Rodrigo Duarte, Meng Shuan, Roberta, Rodrigo Brusco, Adriana, Camila, Marcus, Vini, Lucca, Thomas, Thales, Renato Leandro, Nico, Luiz, Otávio, Marcela, Fábio, Ana Lancman, Raquel Reis, Ni Chung, Pedro Grunewald, Mariana Furtado, Nic, Samia, Lu, Santiago, Gui Marchesan, Mariana Pontes.

Todo meu amor e gratidão à minha segunda família, Bele e Breno (e Gui), por me acolherem, cuidarem e fazerem caminhar adiante. À Ana e Águeda, pela morada harmoniosa que vocês me dão.

Por fim,

À minha família, agradeço pela união, pelas piadas. Especialmente à Tia Nê, Guga, Tereza e Filó, eu nem saberia como agradecer-las pelo apoio inimaginável que vocês me dão.

À Luciana, Olívia, Bianca e Júlia, por serem minhas grandes amigas, sem nem titubear, há tanto tempo: vocês estão entre minhas maiores dádivas.

Ao Guilherme Martins, por ajudar com minha ansiedade e me cuidar. Obrigada pelos dias e pelas noites. Pela fé, companheirismo e compromisso com os povos indígenas, sobre os quais aprendo tanto com você;

À minha irmã e grande revisora, Heloísa, com quem tenho a sorte de partilhar o amor pela natureza, pelas coisas simples e pela igualdade. Com quem tenho a sorte de partilhar esta vida;

E aos meus pais, Valéria e Francisco, pelo eterno abrigo, pelo humor no dia-a-dia, por me amarem como sou. Não exagero em dizer que sem o suporte de vocês eu não teria conseguido terminar;

Para vocês, todo o meu amor.

*Onde estará
Aquele passo tonto
E as armas para o confronto
Onde se ocultaram?*

*E o lampejo
Da luz estupenda
Que atravessou a fenda
Que tantos enxergaram?*

*Ah, se eu pudesse
Só por um segundo
Rever os portões do mundo
Que os avós criaram*

(SIBA, Vale do Jucá, 2002)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é o de vislumbrar e mapear relações que constituem e são constituídas pelo que chamamos aqui de *paisagens anímicas* Mbya-Guarani. Tais paisagens abrangem a organização do cosmos e das moradas celestes, mas também outros lugares, como aquelas cidades invisíveis encontradas sob determinados elementos naturais (pedras, cachoeiras, montanhas). Nada estáticas, são animadas por movimentos de troca, dádivas, negociações, possibilidades de visitas e, esperançosamente, de travessia. Ao longo dos capítulos, vamos levantando questões a respeito dessas configurações cosmológicas entre os Mbya, e sob sua luz, destacamos algumas reflexões, especialmente no que diz respeito: (1) às relações históricas e de resistência por parte dos indígenas e à como a invisibilidade pode constituir-se como um mecanismo estratégico de resistência aos juruá (brancos) e à máquina colonial; (2) à diplomacia necessária para lidar com paisagens sobrepostas e aos efeitos que tem o distanciamento entre paisagens visíveis e invisíveis; (3) ao superpovoamento e concentração anímicos que parecem permitir a caracterização de certos espaços como “cidades”, ponto em que nos valem do caso Baniwa para aprofundar a investigação sobre essas “cidades ameríndias” e; por fim, (4) ao que essas paisagens nos permitem compreender à respeito da relação com a alteridade (centralmente em relação aos não-indígenas) e memória, sobre o que o caso Tzeltal, posto em relação aos Baniwa e Mbya, muito nos ajuda a pensar.

Palavras-chave: Mbya-guarani, paisagens anímicas, reflexões comparativas

ABSTRACT

The present research seeks to envision and map relationships that constitute and are constituted by what we call here the Mbya-Guarani *spirit's landscapes*. Such landscapes encompass the organization of the cosmos and celestial homes, but also other places, such as those invisible cities found under certain natural elements (rocks, waterfalls, mountains). Not static, they are animated by exchange movements, gifts, negotiations, possibilities of visits and, hopefully, of crossing by. Throughout the chapters, we raise questions about these cosmological configurations among the Mbya, and by their influence, we highlight some reflections, especially with regard to: (1) the historical relationships and resistance on the part of the Guarani and how invisibility it can be constituted as a strategic mechanism of resistance to the *juruá* (whites) and the colonial machine; (2) the diplomacy necessary to deal with overlapping landscapes and the effects of distancing between visible and invisible landscapes; (3) the overpopulation and concentration of souls that seem to allow the characterization of certain spaces as “cities”, at which point we use the Baniwa case to deepen the investigation of these “amerindian cities” and; finally, (4) what these landscapes allow us to understand about the relationship with otherness (centrally in relation to non-indigenous people) and memory, about which the Tzeltal case, put in relation to the Baniwa and Mbya, allows us interesting insights.

Key words: Mbya-Guarani, spirit's landscapes, comparative studies

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – “Terra na concepção Guarani” - arte de Ismael Souza.....	38
Figura 2 – Cosmograma desenhado por Davi Martins, interlocutor de Ladeira (1992).....	40
Figura 3 – Cosmograma desenhado por Daniel Pierri (2013) a partir de conversas com interlocutores Guarani.....	42
Figura 4 – Desenho realizado coletivamente por Luciana e Joel Pereira, supervisionado por Ernesto Kuaray Pereira e Lourdes Ara Martins (MELLO, 2006).....	43
Figura 5 – Mapa da mythscape de Hipana	73

SUMÁRIO

1. ASPECTOS DA TERRITORIALIDADE GUARANI NA <i>YVY RUPA</i> (PLATAFORMA TERRESTRE)	23
1.1 OS GUARANI NA SERRA DO MAR: INVISIBILIDADE ESTRATÉGICA E A MÁQUINA COLONIAL	24
1.2 ASPECTOS DA TERRITORIALIDADE MBYA.....	27
1.2.1 Mobilidade	28
1.2.2 O litoral e o mar	32
1.2.3 <i>Tekoa</i>	35
1.2.4 Elementos propícios para formação de um <i>tekoa</i>	37
1.2.5 <i>Amba e opy</i>	39
1.2.6 <i>Ara</i> (tempo-espaço).....	42
2. CARTOGRAFIA E HABITANTES CÓSMICOS	45
2.1 BREVES NOTAS: AS DUAS TERRAS.....	45
2.1.1 Cosmogênese e destruição da Primeira Terra	45
2.1.2 <i>Yvy Pyau</i> (terra atual) e a separação entre plataformas terrestre e celestes.....	46
2.2 CIDADES CELESTES	50
2.2.1 Cosmogramas	50
2.2.2 Os espíritos-nome: princípios anímicos celestes.....	60
2.2.3 A possibilidade da travessia entre territórios	62
2.3 UM COSMOS SUPERPOVOADO	66
2.3.1 Outros espíritos na Terra	66
2.3.2 Paisagens sobrepostas	69
2.3.3 Invisibilidade, imperceptibilidade.....	71
3. CIDADES AMERÍNDIAS: REFLEXÃO A PARTIR DAS PAISAGENS BANIWA	77
3.1 CIDADES INVISÍVEIS DOS GUARANI NA <i>YVY RUPA</i>	77
3.2 CIDADES ENCONDIDAS.....	80
3.2.1 Algumas palavras sobre os Baniwa.....	80
3.2.2 <i>Mythscapes</i>	83
3.2.3 Cidades	88
3.2.4 Cidades xamânicas	94
3.3 GEOGRAFIAS XAMÂNICAS	98
4. ALMAS TZELTAL E PAISAGENS DE ALTERIDADES	104
4.1 TECNOLOGIAS <i>JURUA</i> NAS MORADAS DOS DEUSES.....	104
4.2 ALMAS TZELTAL: PAISAGENS DE DENTRO E DE FORA	108

4.2.1 Os Tzeltal de Cancúc.....	108
4.2.2 As almas	110
4.3 A SOCIEDADE DAS MONTANHAS.....	117
4.4 HISTÓRIAS NÃO ESCRITAS	122
4.5 O COMEÇO DE UMA REFLEXÃO COMPARATIVA	126
CONCLUSÃO.....	131
REFERÊNCIAS	140

INTRODUÇÃO

*Cantamos porque el grito no es bastante
y no es bastante el llanto ni la bronca
cantamos porque creemos en la gente
y porque venceremos la derrota*

*cantamos porque el sol nos reconoce
y porque el campo huele a primavera
y porque en este tallo en aquel fruto
cada pregunta tiene su respuesta.*

(Mario Benedetti, “Por qué cantamos”, 1980)

Quando me encaminhava para a finalização deste trabalho, recebi a triste notícia do sumiço e, posteriormente, do assassinato de Bruno Pereira e Dom Philips. Esse caso, diferentemente de diversos casos de perseguição e morte de militantes e lideranças da pauta socioambiental, foi amplamente noticiado e ganhou repercussão internacional. Foi um assassinato que tocou profundamente a muita gente, comigo não foi diferente. Poucas semanas depois, enquanto os Guarani-Kaiowá realizavam retomada de território ancestral Tekoha Gwapo’y Mi Tujury, foram truculentamente reprimidos pela Polícia Militar (ocasionando em um morto e pelo menos seis feridos). Assim foi o mês que antecede o fim desta pesquisa. A morte injusta de parceiros e parceiras que dedicaram boa parte de suas vidas aos povos indígenas e tradicionais e à floresta em pé nos faz pensar em nossos queridos amigos e amigas indígenas, extrativistas, antropólogos, indigenistas, e em como estão tentando, à despeito de tudo, adiar o fim do mundo com a força das próprias mãos – para referenciar o pensador Ailton Krenak.

Qual o sentido do ofício antropológico em um mundo e, mais ainda, em um país em ruínas? Em um contexto em que necessidades básicas – alimentação, segurança, terra – não estão garantidas, por que falar em paisagens anímicas, em cartografias invisíveis, em espíritos? Ao me fazer essas perguntas, proponho-me o desafio de fazê-las na negativa: Por que não falar? Por que a antropologia não faria sentido em um país em ruínas? É justamente agora que devemos agir, escrever e atuar mais. As paisagens xamânicas e invisíveis, com as relações e efeitos que têm, existem nesses mundos outros que os povos indígenas nos apresentam, e, portanto, precisam ser reconhecidas e respeitadas. Os seres que as habitam (divindades, espíritos, almas) dão vida ao mundo, de forma que não existe momento mais importante para

falar, com seriedade e compromisso, sobre aquilo que anima e viabiliza as existências enquanto cheias de sentido, do que em momentos difíceis de destruição como o que vivemos.

Tenho consciência de que esta não foi uma forma agradável de começar o texto, para quem lê, mas também para quem escreve. O que desejo transmitir é que fora justamente a força e beleza do que vi (ainda que de longe) com os grupos que aqui trabalhamos que possibilitaram a finalização desta pesquisa. Ademais, não gostaria de descontextualizar a pesquisa do momento histórico e político em que ela foi produzida. Não existindo neutralidade, aprendemos que o mais honesto a fazer é situar-se – em seu lugar, seu contexto, sua cultura, gênero, raça e daí em diante – e evitar a tendência purificadora de nossa ciência, para usar os termos de Bruno Latour (1994). O processo não está desvinculado das formas prontas nas quais as pesquisas frequentemente nos são apresentadas.

Dessa maneira, gostaria de tecer mais algumas palavras sobre esse processo.

Essa pesquisa começou a ser desenhada em meados de 2019 a partir de conversas com Leonardo Werá Tupã, então aluno da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. À época, nós, da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, estávamos em greve, junto com diversos outros programas de Pós-Graduação. Denunciávamos a precarização de serviços da Universidade, os projetos de educação privada que já começavam a pipocar nos programas e, especialmente, o corte de bolsas das agências CAPES e CNPq. Sem bolsas, o trabalho com pesquisa na pós-graduação é inviável ou, pelo menos, retrocederia em todos os avanços que tivemos com a implementação (ainda insuficiente) de ações afirmativas, fazendo da pós-graduação novamente um espaço branco, majoritariamente masculino e para as elites. Minha turma de mestrado envolveu-se com afinco nas atividades de greve e eu, sempre que podia, entre uma e outra, combinava um encontro com Leonardo para desenharmos uma pesquisa interessante para ambos (além de conversar sobre muitos outros assuntos).

Decidimos realizar uma investigação sobre os investimentos portuários que estavam sendo licenciados na ilha de São Francisco do Sul (litoral norte de Santa Catarina). A maior parte dos projetos ainda estava em processo de licenciamento e nenhum deles impactava “diretamente” nas terras indígenas da ilha (Morro Alto e Reta) – por “diretamente” quero dizer que não estariam sobrepostos às aldeias, apenas. Poluições visuais e sonoras seriam inevitáveis e foi então que Leonardo passou a me contar um pouco sobre os significados profundos que o mar, especificamente, tinha para os Mbya e sobre a importância de poder contemplá-lo. A

poluição, portanto, da Baía da Babitonga por navios de carga repletos de containers e terminais off-shore impactaria em uma paisagem cuja importância e efeitos eu nem sequer imaginava. Fiz algumas visitas às aldeias naquele ano e decidimos começar por aí – pela visão e a importância da presença do mar.

Foi com isso em vista que defendi minha qualificação no início de 2020 e me organizei para realizar um campo etnográfico na T.I Morro Alto (onde meu campo se concentraria) para março daquele ano. Inevitavelmente, portanto, meus planos, assim como o de todos nós, foram interrompidos pela chegada da doença do novo coronavírus (COVID-19) ao Brasil. A ida a campo foi cancelada. Dentre todas as incertezas e temores pelas quais se passou durante o primeiro ano de pandemia, tive o privilégio de ainda contar com bolsa de pesquisa e de ter uma casa com boa infraestrutura. Ainda assim, às preocupações maiores como as com o número de enfermos e a situação dos povos indígenas durante a crise sanitária, somou-se a aflição de precisar rearticular uma nova pesquisa e, desta vez, sem pesquisa de campo.

Se bem sabemos que antropologia não se resume à etnografia, para mim foi um lentíssimo processo aceitar que não teria a possibilidade de ir a campo – motivo que mais me entusiasmou a ingressar no mestrado. Além disso, a investigação que havia imaginado, junto a Werá Tupã, parecia inviável sem razoável tempo em campo. Eu nunca havia trabalhado com os Guarani-Mbya e, além disso, a questão do mar especificamente ainda parecia ter sido pouco abordada na literatura específica, salvo importantes exceções como os trabalhos de Ladeira (1992, 2007) e Darella (2004). Os portos estavam ainda em processo de licenciamento e, à distância, somada à suspensão de diversos setores públicos e privados no contexto da pandemia, seria difícil conseguir informações que nos seriam necessárias.

Após alguns meses desencontrada, foi possível ir refazendo um esboço de investigações possíveis com a ajuda indispensável de meu orientador, José Kelly Lucini, de Ana Ramo y Affonso e de Leonardo Werá Tupã. Todos os amigos de minha turma passaram por esse processo angustiante e contamos com a sorte de um corpo docente compreensivo com as diversas limitações da nova situação.

Instigada e inspirada ainda por conversas que havia tido nas poucas idas à campo que fiz em 2019 e já convencida de que faria uma pesquisa de cunho bibliográfico, comecei a interessar-me por isso que estamos chamando aqui de paisagens anímicas – aquelas pouco evidentes e frequentemente invisíveis, como qualifica Ramo y Affonso (2014) – e a organização das moradas celestes. Perguntava-me com frequência se não seria o caso de abordar uma

questão mais “explicitamente política”, levando em conta o cenário de destruição pelo qual estávamos passando. Fui incapaz. Justamente devido a tanta destruição e por estar atuando na área, só conseguia avançar em leituras que me lembrassem da diversidade, beleza e amplitude dos mundos. Nesse sentido, foi uma grande sorte ter escolhido trabalhar com o Guarani-Mbya e seu arandu porã (belo saber/conhecimentos).

O adoecimento mental na pós-graduação, questão com a qual sofri, tem sido progressivamente mais abordada no ambiente acadêmico, mas ainda é ocultada nos trabalhos, os quais já lemos prontos, quase como desvinculados de seus autores e do contexto social e pessoal de sua escrita. Acredito que cada um sempre sabe o limite de sua própria exposição, mas sei que estamos lidando com uma questão de saúde coletiva que tende a se agravar sempre mais, e questões como aquelas contra as quais lutávamos durante a greve, como a falta de bolsas, são fatores importantíssimos para o adoecimento no contexto da pós-graduação.

A pesquisa que apresento aqui é, portanto, a investigação possível, fruto do processo que acabo de compartilhar resumidamente nas últimas linhas, fruto também de muito apoio. No final, foi possível aprender muito com ela, em cada etapa que passei, e é com certo alívio que percebo que seu resultado é apenas um começo.

Algumas considerações iniciais

O conceito de paisagem vem sendo cada vez mais trabalhado na antropologia das últimas décadas e seu alcance também está em processo de expansão. Em 1994, Herich e Gell organizaram um compêndio com as investigações de diversos autores que trabalhavam a noção de paisagem nos mais diferentes contextos: nas cidades, nas artes, com diversos povos indígenas.¹

Desde então os variados usos do conceito vêm crescendo, especialmente em reflexões sobre as mudanças climáticas e a popularização da noção de Antropoceno.² Ainda, a noção de paisagem como processo de construção que não é exclusivamente natural nem cultural tem sido

¹ Deste livro, destaco os trabalhos de Peter Gow (1994, p. 43), que reflete sobre construção de paisagem pelos Piro como um processo fruto das relações de parentesco; e o conceito de paisagem sonora desenvolvido por Gell (1994, p. 232) a partir de sua pesquisa em Umeda, na Papua Nova Guiné.

² O conceito de Antropoceno foi popularizado em 2000 pelo químico holandês Paul Crutzen para designar uma nova época geológica caracterizada pelo impacto do humano na Terra. Dentre as diversas abordagens interessantes sobre o assunto, na área da antropologia, recomendamos os trabalhos de Anna Tsing (2019).

empregada de maneiras extremamente interessantes nos estudos sobre formas de habitar o mundo³ e técnicas e práticas utilizadas pelos diferentes grupos nas atividades cotidianas⁴. Ainda, parece-me que o espaço maior que certas abordagens e experiências ganharam ampliam ainda mais as possibilidades desse conceito. É o caso dos mapeamentos participativos⁵ e de áreas como a etno e arqueobotânica⁶. Nesta última, pesquisas sobre dispersão de espécies e registros arqueobotânicos vêm apresentando fortes evidências de que a agência humana das populações indígenas foi indispensável para a biodiversidade das florestas tropicais.⁷

Como vem sido amplamente discutido nas últimas décadas no campo da antropologia, no pensamento ameríndio não é operada a separação Natureza e Cultura tal qual nós “modernos” operamos.⁸ Nesse sentido, a busca pelas melhores regiões de plantio e com o maior número de espécies importantes para a sobrevivência do grupo (ou seja, características naturais aparentemente imanentes) não descarta ou dissocia-se das razões míticas e espirituais que constroem as paisagens e vice-versa.

No presente trabalho concentro-me nos aspectos à primeira vista imateriais, anímicos e xamânicos que compõem e constroem paisagens ameríndias específicas.⁹ Na vida dos grupos elas não parecem estar dissociadas de maneira alguma das práticas e técnicas cotidianas de habitar os territórios, como veremos no caso da mobilidade e do uso dos diferentes tipos de

³ Ver Ingold (2002).

⁴ Ver Barbosa, Devos e Vedana (2017), Sautchuk (2015).

⁵ Recomendamos o trabalho de Cardoso (2013, 2016).

⁶ Sobre etnoarqueologia e arqueobotânica, recomendamos a leitura de Silva (2009) e Erickson (2008).

⁷ Investigações comparativas entre duas regiões distintas de castanhais no Rio Madeira e no Rio Trombetas, com ocupações pré-colombianas distintas, atestaria, segundo Scoles (2011), a origem antrópica dos castanhais, implicando na necessária revisão do conceito de floresta primária, bem como do mito da natureza intocada no bioma amazônico. As chamadas “florestas antropogênicas”, como é o caso dos castanhais, são maravilhosos frutos de esforços interdisciplinares que apontam o quanto a diversidade social e natural caminham juntas e como o que chamamos “natureza” não é, nem a partir do ponto de vista científico, dissociado dos processos culturais.

⁸ Bruno Latour (2013) trata de mostrar como a separação entre Natureza e Cultura faz parte da “constituição moderna”, enquanto oposição que fundamenta nossa relação para com o mundo – embora ela não seja realmente operada na prática científica, uma vez que os sujeitos e objetos influenciam-se e coagem-se frequentemente, daí a noção de que, a nível prático, nunca fomos realmente modernos. Com os povos indígenas, há algumas décadas antropólogos vêm atestando como esses não operam por meio dessa oposição a nível cosmológico e prático (se é que estes níveis se separam). Um estudo emblemático nesse sentido é o de Viveiros de Castro (1996), em que ele formula que, de maneira geral, enquanto nós, “modernos”, somos multiculturalistas e mononaturalistas, os ameríndios operariam de maneira inversa: expandido a socialidade e cultura aos demais seres da “natureza”, de forma que uma mesma cultura abarca todos os coletivos – humanos e não-humanos. Sobre esse assunto recomenda-se os estudos, entre tantos outros possíveis, de Lima (2006) e Descola (2006).

⁹ Embora tenha interesse nas paisagens menos evidentes desde o início, caso houvesse possibilidade de realização de campo, acredito que as dimensões práticas do fazer teriam maior destaque e seria possível relacionar ambas de variadas formas. Como bem nos mostra Cardoso (2016), a paisagem se constrói e se percebe acima de tudo caminhando com os nativos.

mata (por exemplo, a interdição de plantar nas chamadas “matas intocáveis”, morada de muitos espíritos) (LADEIRA, 1992). Nas palavras de Cayón (2014, p. 2015, *tradução minha*):

A paisagem amazônica foi e é, literalmente, construída pelos humanos tanto pelas ações e práticas que incidem na composição da vegetação e na variabilidade de muitas espécies, quanto pelos significados que são atribuídos ao espaço e aos seres.

Embora o autor esteja se referindo à floresta amazônica, parece-me que a lógica segue verdadeira para os demais territórios tradicionais e ancestrais indígenas. Assim, mesmo nos atentando aqui aos elementos cosmológicos da paisagem, ela segue sendo complexa e construída por encontros e distâncias com agentes outros – sejam eles as espécies que fazem parte da vida Mbya, sejam donos e deuses. Todos esses têm seus lugares e caminhos (RAMO Y AFFONSO, 2020) e têm uma presença que pode ser percebida, mas nem sempre e não por todos. Como veremos ao longo do estudo, sentir tal presença é algo desejado no caso das divindades e que deve ser evitado no caso dos donos e demais espíritos que ocupam as paisagens. Ainda mais: a presença dos deuses e de certas espécies animais e vegetais (milho, cipó, mel, etc.) é necessária para a construção do corpo Mbya e manutenção da saúde.

O que chamamos aqui de paisagens anímicas, outros autores já vieram trabalhando, em variados contextos etnográficos, a partir de outros conceitos, como geografia xamânica, utilizado por Cayón (2010, 2014) em estudo junto aos Tukano no Alto Rio Negro; geografia sagrada e *mythscape* (mitagem), tal qual utilizado por Wright (2013) ao trabalhar com os Baniwa; e lugares sagrados ou ancestrais, como utilizado por Almeida (2019) em sua pesquisa com os indígenas do Juruema – para citar alguns. Com algumas diferenças conceituais, que me parecem decorrentes das questões e organizações paisagísticas de cada povo, todos os autores compartilham o esforço de compreender uma construção de paisagem pouco perceptível para nós – que é histórica, ancestral, mas fruto de cuidados e acordos constantes com muitos seres envolvidos.

Ramo y Affonso (2014), seguindo a deixa do potente relato (e provavelmente de outros Guarani) do *xeramoĩ* (avô, mais velho) Timoteo de Oliveira (GUATA PORÃ, 2015), em que fala da Capital invisível que existe em uma montanha, passa a referir-se a essas paisagens como “invisíveis”. Apesar da visão não ser o único sentido que distancia humanos dessas paisagens outras, a noção de “paisagens invisíveis” parece-me apropriada para o caso dos Mbya-Guarani, uma vez que foi esse adjetivo que eu também escutei mais de uma vez de interlocutores Guarani. No âmbito desta pesquisa, gostaria de propor, portanto, que a invisibilidade seja compreendida em um sentido metonímico em relação aos demais sentidos (especialmente o olfato, tato e

audição), especialmente por não termos tido a possibilidade de escrutinar o papel e a relação de cada sentido na dinâmica com essas paisagens.

Feitas essas considerações iniciais, passemos para a estrutura do trabalho.

Mapa do texto

O objetivo geral deste trabalho é o de vislumbrar e mapear, da maneira mais cuidadosa possível, elementos e relações que constituem e são constituídos pelas paisagens anímicas Mbya. Tais paisagens abrangem a organização do cosmos e das moradas celestes, mas também outras, como aquelas encontradas sobre determinados lugares naturais (pedras, cachoeiras, montanhas). Nada estáticas, são animadas por movimentos de troca, dádivas (como o envio dos espíritos-nome pelas divindades) e possibilidades de visitas e, esperançosamente, de travessia.

No decorrer de cada capítulo – e, especialmente, a partir do segundo – vamos levantando algumas questões a respeito dessas configurações cosmológicas e sobre relações para as quais elas parecem apontar, especialmente no que diz respeito: (1) às relações históricas e de resistência por parte dos indígenas; (2) à diplomacia necessária para lidar com paisagens sobrepostas e aos efeitos que tem o distanciamento entre paisagens visíveis e invisíveis; (3) ao superpovoamento e concentração anímicos que parecem permitir a caracterização de certos espaços como “cidades”; e (4) ao que elas indicam no tocante à relação com a alteridade (inclusive em relação aos não-indígenas). Em relação a nenhum desses pontos chegamos, nem esperávamos chegar, a respostas fechadas. Mas pudemos levantar ideias, aproximações e questões as quais, ao nosso ver, abrem caminho para pesquisas possivelmente férteis.

Propomos a seguir um pequeno mapa das páginas por vir.

No capítulo 1 apresentamos uma revisão bibliográfica sobre aspectos importantes da territorialidade Mbya-Guarani. Trabalharemos com alguns autores – dentre os quais cito Ramo y Affonso (2014, 2019, 2020), Darella (2004a, 2004b), Ladeira (1992, 2007), Pierri (2013) e Keese (2015) – cujos trabalhos foram indispensáveis para a base que buscamos erguer com esse primeiro capítulo. Todos autores e autoras a quem recorreremos nesse momento realizaram seus

campos majoritariamente com os Mbya-Guarani no litoral sul e sudeste do Brasil, sendo esse nosso único recorte geográfico.

A revisão que encontraremos aí justifica-se pelo entendimento de que as paisagens anímicas (ou escondidas) que vivificam os lugares estão completamente vinculadas aos sentidos cosmológicos e históricos da territorialidade dos Mbya. Assim, pareceu-nos mais eficaz apresentar logo no início pontos que consideramos, a partir da bibliografia específica, essenciais para a compreensão e dinâmicas dos Mbya sobre o território. Passamos a compreender a territorialidade Mbya como uma forma de fazer território que tem a ver com movimento, ancestralidade e saúde.

Dentre os pontos abordados no capítulo encontram-se: uma breve história da ocupação territorial; a relação com a Mata Atlântica; os conceitos de *teko* (sistema de regras que orientam a conduta da pessoa Mbya) e *tekoa* (aldeias); os tipos de mata; os lugares de cada espécie (*amba*); a importância da *opy* (casa de reza); a noção de tempo-espaço (*ara*); e os sentidos do litoral e da mobilidade territorial.

A partir dessa revisão, avançamos, no capítulo 2, para uma reflexão, novamente a partir de etnografias realizadas junto aos Mbya-Guarani, sobre as paisagens anímicas. A tentativa passa a ser de começar a fazer um levantamento dessas paisagens e seres que povoam o cosmos – buscando pensar sobre os elementos que as compõe, as relações que garantem sua manutenção e os movimentos que as animam.

Em termos gerais, no segundo capítulo abordamos: (1) os habitantes divinos (Nhanderu *kuery*); (2) as relações estabelecidas entre as plataformas celestes e terrestre; (3) a organização das plataformas celestes e seus habitantes (Nhanderu *kuery* ou não), por meio da apresentação de alguns cosmogramas produzidos junto ou a partir de conversas com os Mbya; (4) a questão das relações, caminhos e possibilidades de travessia dos seres na *yvy rupa* (plataforma terrestre); e (5) os efeitos dessas distâncias e invisibilidades.

Tomando particular interesse as cidades (*tetãs*) – sejam das divindades, sejam aquelas sobrepostas a lugares de paisagem natural (cachoeiras, montanhas), no terceiro capítulo partimos para: (1) uma breve apresentação dos diálogos desenvolvidos com Werá Tupã ou lidos acerca dessa forma particular de paisagem dos Mbya; e (2) uma expansão da reflexão para o Alto Rio Negro, com o povo Baniwa, que também contam com lugares e paisagens as quais chamam de cidades. Dentre alguns outros, destaco aqui os trabalhos de Wright (1997, 2013, 2017, 2020) que nos guiaram durante grande parte do percurso por meio das reflexões sobre o

conceito de *mythscape* (paisagem mítica) e dos usos de cidade empregados pelos Baniwa. Ao final do capítulo, propomos uma discussão sobre a centralidade do conhecimento xamânico para o reconhecimento e agências nessas paisagens e cidades anímicas, passando então para algumas sínteses e hipóteses sobre essas cidades, sob inspiração e influência Baniwa.

Por fim, no quarto capítulo seguimos indo ao norte em nossa caminhada, na esperança de compreendermos um pouco mais sobre um elemento específico das *tetãs* divinas e anímicas Mbya, que são a arquitetura, objetos e tecnologia *jurua* (dos brancos) observados nesses espaços. Para isso, recorro aos Tzeltal (povo de língua Maya do Sul do México) a partir dos trabalhos de Pedro Pitarch (1994, 1996). Nesse capítulo vemos outro caso, do contexto etnográfico mesoamericano, de superpovoamento anímico e de como relações de alteridade podem ser observadas no mundo das almas. Ao final, tecemos novamente paralelos, aproximações e distanciamentos entre o que vimos com os Mbya, os Baniwa e os Tzeltal, levantando algumas questões e lacunas para investigações em trabalhos futuros, as quais sistematizamos na conclusão do trabalho.

1. ASPECTOS DA TERRITORIALIDADE GUARANI NA *YVY RUPA* (PLATAFORMA TERRESTRE)

Retomaremos neste capítulo, a partir de etnografias realizadas entre os Guarani-Mbya, alguns aspectos, discussões e conceitos que compõem a geografia Mbya. Essa revisão, ainda que breve, justifica-se pelo entendimento de que as paisagens anímicas (ou escondidas) que vivificam os lugares estão completamente vinculadas aos sentidos cosmológicos e históricos da territorialidade dos Mbya. Replico então as palavras de Juliana de Almeida, em suas belas reflexões sobre as paisagens do Juruema, mas que parecem aplicar-se aos Guarani e provavelmente a outros povos indígenas:

O mundo, tal como é hoje, não pode ser desvinculado da ação interventora dos ancestrais. Os antepassados foram os responsáveis por moldar a paisagem, por definir as fronteiras, por regulamentar as formas de ser e estar nesse mundo, e de manejá-lo, de modo a garantir o Bem-Viver das gerações vindouras. A maneira própria dos povos indígenas habitarem esse mundo segue tal caminho, trilhado há muitas gerações. [...] Nesse sentido, o sucesso do projeto colonizador passa pelo rompimento do vínculo entre indígenas e seus territórios. É preciso transformar o território em terra, apagar qualquer vínculo cosmológico e adequá-lo à lógica da mercadoria (ALMEIDA, 2019, pp. 19, 21).

Como buscarei argumentar ao longo deste estudo, a construção ancestral das paisagens e os sentidos cosmológicos dos territórios, de um lado, e a experiência histórica da violência e espoliação coloniais, de outro, implicam-se e atualizam-se, tanto cosmologicamente quanto via formas específicas de resistência. E, diante das incessantes e renovadas investidas do Estado-Mercado aos territórios indígenas, parece necessária a continuidade da defesa da complexidade das paisagens e das relações que animam os territórios.

Vale notar, por fim, que a notável maioria das referências utilizadas neste texto realizaram seus campos etnográficos junto aos Guarani do litoral ou na Serra do Mar¹⁰, a qual configura, seja pela concentração de aldeias, seja pelo lugar que o litoral ocupa na cosmografia Mbyá, um grande complexo territorial guarani (LADEIRA, 1992, 2007).

¹⁰ Cadeia de montanhas que se estende no litoral leste/sul país, abrangendo os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais. Constitui uma floresta tropical, do bioma da Mata Atlântica.

O capítulo está organizado da seguinte forma: na primeira sessão apresentamos uma breve retomada histórica a partir das invasões portuguesa e espanhola, levantando algumas questões sobre a invisibilidade enquanto estratégia Mbya de resistência à violência colonial. Já a segunda conta com uma revisão, a partir da bibliografia selecionada, sobre alguns conceitos e elementos da chave para pensarmos a territorialidade Mbya, segundo entendemos. Serão abordadas, de forma sintética, a questão da mobilidade e a relação com o mar e o litoral, elementos importantes para a formação de uma aldeia, a centralidade social da casa de reza e conceito de tempo-espaço (o *ara*).

1.1 OS GUARANI NA SERRA DO MAR: INVISIBILIDADE ESTRATÉGICA E A MÁQUINA COLONIAL

Os Guarani-Mbya atualmente vivem em regiões do Paraguai (diversas partes), Uruguai (proximidades de Montevidéu), Argentina (Nordeste) e Brasil. Aqui, os Mbya têm aldeias nos litorais e interiores dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul; na Mata Atlântica de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo; bem como se encontram ocupações específicas no Norte do país, no Pará e Tocantins. A maior concentração de aldeias encontra-se, atualmente, na região que se estende do litoral do estado de Rio Grande do Sul até o litoral do Espírito Santo.

Quanto às ocupações históricas dos Guarani no litoral, centralmente na Serra do Mar – maior superfície contínua de Mata Atlântica (LADEIRA, 2021) –, vale mencionar os numerosos relatos de cronistas nos séculos XVI e XVII descrevendo a presença extensiva do povo¹¹ na costa sul e sudeste do país. O território ocupado atualmente corresponde ao território histórico apontado pelos primeiros cronistas que registraram a massiva presença dos Guarani no litoral – como Gonville (1504), Aleixo Garcia (1515), Sebastian Caboto (1526), Cabeza de Vaca (1541), Hans Staden (1548) e Schmidel (1552) –, coincidindo também com registros arqueológicos que datam de, pelo menos, novecentos anos (COMISSÃO GUARANI NHEMONGUETÁ, CIMI/REGIONAL SUL, MARquE, LII/UFSC, 2017).

Como nos mostra Darella (2004), existe uma ausência de fontes documentais sobre movimentações e ocupações dos Guarani no litoral do século XVII até o começo do século XX. É evidente que houve um declínio demográfico fruto da escravização, extermínios coloniais, epidemias e guerras (CICCARONE, 2011). Ademais, devido justamente à violência das frentes

¹¹ Chamados, dentre os cronistas quinhentistas de “carijós” ou “cários”, dentre os espanhóis.

de colonização, observaram-se movimentos de fuga, dispersão e ocupação de áreas florestais mais remotas pelos Guarani.

Pressionados a oeste pelas missões e sistema de encomendas, a leste pelas guerras de aliança tupi-portuguesa e, no século XVI, pelo violentíssimo bandeirantismo paulista (Ibid.), os Guarani se deslocam para os montes da Mata Atlântica meridional. O que não significa, argumenta Lucas Keese (2017), apoiado por cartas e registros historiográficos, que não mantivessem contato e circulação de palavras e pessoas entre aqueles vivendo nas missões jesuíticas. Esses Guarani, que passaram a habitar as áreas florestais mais remotas, foram chamados à época de “monteses”.

O movimento dos grupos monteses, que buscavam áreas isoladas (ao longo do Rio Paraguai) que os protegessem da expansão colonial, alterou as dinâmicas territoriais e as formas com que esses se relacionavam com os demais grupos Guarani (como aqueles nos regimes das missões) – o que não significa, no entanto, que teria havido um isolamento radical ou uma ausência de trocas entre eles.¹² Como elabora Bertho (2005, p. 138), diante do avanço agropecuário em todos os seus ciclos nos séculos XIX e XX, os territórios se tornaram progressivamente mais fragmentados e as principais estratégias utilizadas foram as da invisibilidade e da mobilidade pelas florestas meridionais.

Aqueles grupos que se mantiveram no litoral sofreram o violento processo de colonização agrária nas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste, via integração, segregação e extermínio. Karai (2020) escreve, a partir dos relatos dos *xamõi* (mais velho, sábio, aquele que detém conhecimento), que o povo viveu processos de expulsão e cercamento no litoral, tendo então que se esconder nas matas. À medida que os Mbya foram retornando ao litoral, por sua vez, foi sendo produzido pelos *jurua* (brancos) o argumento de que eles estariam invadindo as terras do litoral:

O povo indígena que se encontrava na beira do mar constantemente sofria esse ataque, e alguns sempre fugiam para a mata, após um tempo voltavam para o lugar de origem, porque era onde os indígenas habitavam, o solo era realmente

¹² A despeito da descontinuidade territorial entre os grupos Guarani e dos entraves coloniais, a circulação foi mantida: “De acuerdo con las crónicas coloniales, los karai (chamanes) de los “monteses” aterrorizaban a los indígenas reducidos en las aldeas coloniales induciéndolos a abandonarlas y abjurar del cristianismo. En realidad podemos suponer de manera verosímil que los inducían a incorporarse a la comunidad de elegidos tratando de aumentar el número de los integrantes de las comunitas. Numerosos guaraníes, prófugos del sistema colonial misional primero y del posterior neocolonialismo estatal, se refugiaron entre los ‘monteses’ y fueron progressivamente ‘reindianizados’ o ‘reculturados’, pero pudieron transmitirles muchos de los argumentos evangelizadores cristianos” (BARTOLOMÉ, 2008, p. 125).

rico, para a prática da agricultura e relação com meio ambiente era forte (KARAI, 2020, p. 53)

A nível estatal, desenvolveram-se duas narrativas principais em relação aos Guarani que justificavam a omissão e negação do Estado: por um lado, a do extermínio e aculturação, e, por outro, a de que se tratavam de povos nômades e/ou estrangeiros (LADEIRA, 2020). Por mais violento que fosse o processo, como explica Leonardo Werá Tupã em artigo escrito com Maria Inês Ladeira, a subnotificação da presença Guarani no litoral parece estar relacionada não apenas com a evidente violência colonial e fuga para áreas remotas e montanhosas, como também com as estratégias mobilizadas de fazer-se invisíveis:

Desde antigamente, os Guarani que permaneceram no litoral quando os primeiros brancos chegaram tiveram que viver escondidos, não se mostravam. Os Guarani têm estratégias, o Guarani se faz, ele é um ‘ator’. Só agora se mostraram aos brancos que estão admirando o fato dos Guarani terem seu idioma próprio e guardar muitos costumes e conhecimentos que fazem parte da tradição. Antes os Guarani eram vistos e criticados assim: ‘eles usam sapatos, tênis, camisa, eles estão integrados’. Mas só que eram os próprios Guarani que queriam que os brancos pensassem assim, que eles não existiam, para deixá-los em paz. E foi essa estratégia que fez com que os Guarani mantivessem uma forte tradição e seus costumes próprios (WERÁ TUPÃ & LADEIRA, 2008, p. 53).

Seguindo a deixa de Ciccarone (2011) e Darella (2004b, p. 139), a ausência documental sobre o povo é sintoma não de sua inexistência, mas “dos efeitos de formas de resistência, como a invisibilidade, refugiando-se nas áreas de Mata Atlântica no litoral, e a dispersão estratégica do leste para o interior-oeste, recuando para as áreas de floresta”. A invisibilidade via deslocamentos territoriais para áreas de difícil acesso é um dado importante para as nossas reflexões, uma vez que, conforme analisado adiante, trabalharemos com a ideia de invisibilidade como mecanismo cosmológico de evitar o solapamento mútuo dos diversos territórios sobrepostos dos cosmos Mbya (RAMO Y AFFONSO, 2017).

Acredito que o “se fazer invisível” – seja nos montes, seja “atuando” (para usar as palavras de Werá Tupã) como branco para performar uma inexistência da diferença (como usar tênis, camisa, etc.) – expressa uma dentre as múltiplas formas de resistência dos Guarani, junto com o deslocamento e a esquiva territorial. A retórica da invisibilidade, que marca diversas falas e reflexões trazidas nas etnografias que apresentaremos, bem como relatos que pude testemunhar, parece compor uma estratégia de distanciamento, bem como um processo de garantia da diferenciação.

Atualmente, o reconhecimento e a visibilidade são definitivamente importantes em termos de mobilização e luta política. Ao mesmo tempo, como propõe Ramo y Affonso (2017),

a invisibilidade que evita o solapamento de certos territórios, muitas vezes sobrepostos em tempo-espço (como as cidades celestes e terrestres que se encontram em elementos específicos da paisagem), poderia ser vista como estratégia particular dos Mbya, de caráter cosmológico e histórico, desenvolvida diante da máquina colonial. Retomaremos essa discussão no próximo capítulo.

1.2 ASPECTOS DA TERRITORIALIDADE MBYA

Analisemos, agora, alguns elementos importantes do modo de fazer território dos Mbya-Guarani aqui na *yvy rupa* (plataforma terrestre).

Apesar de os territórios ocupados pelos Guarani no Brasil corresponderem atualmente a “ilhas” separadas, que são seus *tekoa* (aldeia, território), e cuja maioria não está demarcada, existe uma continuidade na dinâmica de ocupação do espaço geográfico impulsionada pelo parentesco. Ele garante trocas, visitas, mobilidade, articulação política, atualização de lembranças, ocupação de antigos territórios, formação de novas aldeias, trocas de saberes, de formas de cultivo e de sementes (DARELLA, 2004; LADEIRA, 2007; MACEDO (2014); PISSOLATO, 2007), fazendo da Serra do Mar, à despeito dos obstáculos impostos pelas cidades, fazendas, rodovias e unidades de conservação, o que Ladeira (2007) chama de um grande complexo territorial Guarani.

Apesar desse exercício de mobilidade e reprodução à despeito do Estado, não deixa de ser notável que um dos povos indígenas mais populosos do Brasil é também o que vive em menores concentrações de terra, com aldeias cujo tamanho torna inviável a ocupação tradicional do território, tal como garante a Constituição Federal vigente. Não é, portanto, coincidência que a Mata Atlântica, casa dos Mbyá, seja o bioma mais exterminado do Brasil e no qual se concentra, segundo dados do IBGE¹³ de 2010, 62% da população do país. Ainda, segundo relatório da FAPESP de 2011, apresentado por Ladeira (2020), a Mata Atlântica não apenas é um dos ecossistemas mais diversos do planeta, como também está dentre os mais ameaçados, restando apenas entre 11% e 16% de sua cobertura original, dispersa em áreas descontínuas com não mais de 50 hectares, arquitetura essa que dificulta a sua recuperação (LADEIRA, 2020, p. 19).

¹³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

A pressão das ocupações *jurua* (brancos/não-indígenas) na Mata Atlântica (cidades, aumento de tráfego, empreendimentos, etc.), gerando desequilíbrios e extinções de espécies, faz com que seja cada vez mais recorrente uma oposição, a nível mítico e discursivo, entre os campos e as matas. Aos brancos, Nhanderu reservou os campos, com vacas, porcos e cavalos, para uso, enquanto para os Mbya, seus filhos, deixou morros e matos, com os alimentos gerados pelo plantio e colheita e as espécies animais que habitam a Mata Atlântica (tatu, queixada, quati, dentre outras) (LADEIRA, 2020). Vivemos no Brasil como um todo um projeto desenfreado de substituição das florestas e suas espécies por campos de monocultivos e pecuária extensiva, o que parece indicar, quase como uma triste metáfora, um avanço inconsequente das áreas destinadas aos *jurua* (brancos) sobre as áreas presenteadas, por Nhanderu, aos indígenas. Apesar do avanço da monocultura, com sementes transgênicas e seu processo de homogeneização das paisagens, a forma de fazer território por parte dos Mbya, privilegiando a mobilidade e o intercâmbio constante entre aldeias, viabiliza a atualização e troca de conhecimento sobre biodiversidade e a circulação de sementes criolas (LADEIRA, 2020, p. 18).

Neste regime territorial marcado pela circulação, troca e mobilidade, a escolha dos lugares aptos para a vida não é aleatória: devem existir tipos específicos de matas para que a vida material e espiritual seja possível e busca-se caminhar pelas terras por onde os ancestrais – míticos e/ou humanos – caminharam e se instalaram. Assim, nesse regime de habitação circular, ou multilocal (PISSOLATO, 2007), muitas vezes são privilegiados lugares nos quais se encontram ruínas (DARELLA, 2004; LADEIRA, 1992), matas intocadas e mensagens por parte dos Nhanderu – recebidas normalmente pelos xamãs.

Nos subitens que seguem (1.2.1 a 1.2.6), ressaltamos, mesmo que brevemente, esses elementos e conceitos que podem balizar nossas reflexões sobre essa particular forma de fazer território.

1.2.1 Mobilidade

A presente discussão é vasta e abordá-la de maneira exaustiva seria inviável tendo em vista o escopo do presente trabalho. Ainda assim, tecemos algumas considerações sobre o assunto, já que as questões da mobilidade e circulação são incontornáveis para nós. Primeiramente, pelas implicações cosmográficas (sobre qual seria a direção das moradas celestes, o papel da água e das ilhas, dentre outros). Depois porque, novamente, suponho que a

existência e construção das paisagens anímicas está completamente imbricada com a territorialidade e a prática permanente de mobilidade, circulação e troca parecem aspectos centrais da *forma Mbya de fazer território* – a qual nomeamos territorialidade.

A busca pela “Terra sem Males” – muitas vezes associada com ideias como a de paraíso e de evasão da vida nesta Terra – têm sido temática vastamente explorada na guaraniologia, a ponto de, mais recentemente, serem recorrentes as críticas aos “desdobramentos excessivos”¹⁴ (Meliá, 1987, p. 35) do tema¹⁵. No lugar de mergulharmos em tal discussão, optamos por focar nas moradas de Nhanderu e das demais divindades, tendo em vista o lugar privilegiado que elas ocupam na cosmologia e cosmogramas Guarani, sendo retratadas frequentemente como “boas”, “perfeitas” e “bonitas”. Pierri (2013, p. 153) já havia observado algo similar:

é verdade que poucas vezes escutei o emprego direito da expressão “yvy marã e’y”, que tampouco aparece nos diálogos que gravei e transcrevi. As moradas celestes sempre me foram designadas a partir do nome da divindade principal que as rege, Karai Retã ou Karai Amba, Tupã retã, Jakaira amba e assim por diante.

Segundo Ladeira (1992), entre as moradas das divindades existem caminhos, de forma que elas, e os diversos habitantes dessas moradas, visitam-se com frequência. Isso justificaria e fundamentaria, segundo Pierri (2013, p.114), a prática Guarani de manter fortes redes de circulação e troca entre as aldeias atuais¹⁶.

Se não encontramos entre os Mbya, espalhados por um vasto território que abrange diversos estados, uma centralização política,¹⁷ as aldeias são articuladas por laços de consanguinidade e matrimônio. Basta algum tempo de conversa com um adulto Mbya para que sejam mencionadas algumas aldeias nas quais já morou. Essa intensa circulação de pessoas, explica Pissolato (2004), é responsável pela aproximação e afastamento de grupos familiares, pela fundação de novas localidades e pela atualização da memória.

Segundo entendo, falar em “mobilidade Mbya”¹⁸ parece abranger dois grandes processos: os deslocamentos de grupos do Paraguai, Argentina e interiores dos estados do Sul do país para a região da Mata Atlântica, caracterizando um processo de expansão territorial

¹⁵ Ver Pissolato (2006)

¹⁶ Abordaremos no próximo capítulo a relação entre as moradas e plataformas celestes e a vida na Terra.

¹⁷ Isso não significa ausência de articulação política. A Comissão Guarani Yvyrupa exemplifica os esforços para essa articulação, centralmente diante das ameaças apresentadas pelo Estado-Mercado.

¹⁸ Termo utilizado por Ladeira (2008).

Guarani; e a circulação de pessoas e grupos familiares entre as ocupações já estabelecidas, seja com fins matrimônios ou de visitas, ambos fundamentais para a reprodução da memória. Na formulação de Pissolato (2004, 2007), a residência não-determinada e a prática de se “caminhar/deslocar-se põem em funcionamento o parentesco e uma sociedade que se realiza simultaneamente em múltiplos locais” (PISSOLATO, 2004, p. 72), daí seu entendimento da sociedade Mbya como multilocal.

Não existe, segundo a autora, uma forma fixa para o modo de ser guarani, mas sim uma ética coletiva de aproximações e distanciamentos e uma busca permanente por maneiras mais apropriadas de realizar os costumes e buscar a satisfação e durabilidade pessoal. A mobilidade estaria associada menos à procura de um lugar ideal e mais à uma capacidade conquistada de buscar por melhores condições de durabilidade. Nas palavras Verá Poygua (da Tekoa Takuari – São Paulo):

E essa mobilização faz parte da nossa vida, nós sempre temos que nos mover para a nossa saúde e bem-estar. Se ficarmos sempre no mesmo lugar, a gente é feliz, mas nosso espírito, o nosso *Nhe'ë* não fica feliz. Se repararmos nos mais velhos, vemos que depois de dez anos eles não estão mais felizes ficando somente num lugar, e quando sabem que não estão mais felizes eles buscam um novo lugar, um novo lar para se sentirem felizes. Mas hoje, infelizmente, não dá mais para ser assim, temos que ter a terra demarcada e outras coisas, e hoje em dia até os nossos próprios costumes, a nossa cultura, os não índios limitaram para a gente (GUATA PORÁ, 2015, p. 35).

Existiria então uma associação, observada por Pissolato (2004, 2007) entre a possibilidade de mover-se com a saúde, o bem-estar e o prazer. *Oguata* (não ficar parado/caminhar), bem como a ideia do “levantar-se”, são condições e instrumentos para a manutenção de um estado de alegria. Sua ausência, por outro lado, pode implicar no adoecimento e morte (PISSOLATO, 2004, p.71).

Outro sentido cosmológico do deslocamento é aquele de seguir o caminho dos que já foram. Levantar-se e caminhar todo dia são justamente os movimentos que faz o Sol e, assim como também faz o Sol todos os dias, é comum que se diga pelas manhãs: “nos levantamos novamente” (*Javy ju!*). A divindade solar é considerada irmão mais velho dos Mbya, como veremos adiante, tendo aberto os caminhos e nomeado os seres da plataforma Terrestre¹⁹. Mover-se é, portanto, uma função de parentela não apenas entre os Mbya *tekoaxy* (da

¹⁹ Litaiff (2018) compila diversas versões sobre a história de Nhamandu (ou Kuaray), divindade solar.

plataforma terrestre/imperfeita), mas também em relação a seus parentes divinos.²⁰ É ainda um exercício que deve ser feito com a permissão e condução dos Nhanderu (divindades), os quais são observados pelos xamãs via *insights* e sonhos. Como explica o *xamõi* Karai Mirim (GUATA PORÃ, 2015, p. 32): “eles [os antigos] falavam com Nhanderu, o próprio Nhanderu guiava eles, falava para eles irem se mudando de aldeia para aldeia”.

Mencionamos no item anterior que a mobilidade Mbya tem relação com processos históricos e coloniais de violência e espoliação. Isso, porém, não exclui os sentidos cosmológicos e sociológicos para a mobilidade e multilocalidade Mbya. Pissolato (2007) defende que as práticas de visitas, matrimônios e trocas entre aldeias é provavelmente uma instituição antiga e consolidada entre os grupos Guarani.

Ainda, Lucas Keese (2017) sugere que a busca de caráter espiritual, que segue animando o movimento dos grupos rumo à proximidade das moradas celestes, é um exemplo da eficácia do discurso xamânico na resistência à colonização ao fazer a mediação entre a cosmologia e a dinâmica sobre o território. Em outras palavras, se a violência colonial obrigou a fuga para áreas mais remotas, a mobilidade não só já era praticada entre os Mbya, como também, mesmo após as espoliações coloniais, ela segue sendo realizada e pensada como mais do que um reflexo do papel do *jurua*. E com isso não busco, de maneira alguma, romantizar ou amenizar o impacto de nossa violência.

Segundo vimos, então, as migrações e a mobilidade Mbya mostram-se significativas em mais de um sentido: (1) existe um sentido mítico e da relação com as divindades – que indicam os caminhos aos *xamõi* e cujos trajetos devem ser seguidos; (2) a mobilidade também tem papel importante na construção do corpo e da pessoa, uma vez que, segundo a reflexão de Pissolato (2004, 2007), levantar-se e mover-se, *oguada'i*, são indicativos de saúde e bem-estar, sendo a alegria indispensável para a manutenção da pessoa Mbya; e (3) mover-se e circular permite expandir e fortalecer as redes de troca entre as aldeias, já que a multilocalidade via circulação de indivíduos e grupos familiares – seja por meio do matrimônio, aspecto central do sistema de trocas, seja por meio de visitas – parece ser, ainda segundo Pissolato (2004, 2007), prática bastante antiga, a partir da qual os Mbya expandem sua rede de relações tanto quanto possível, mas ao mesmo tempo mantendo os distanciamentos necessários.

²⁰ Recomendamos a leitura Ramo y Affonso (2020) para uma reflexão sobre como a relação de parentesco entre os Mbya e as demais divindades, especialmente Nhamandu (divindade solar), pode ser observada em vários aspectos de sua sociabilidade e espacialidade.

Tendo em vista que um dos principais rumos da mobilidade territorial Mbya é o litoral, no próximo item nos detemos a explorar esse ponto.

1.2.2 O litoral e o mar

Em um dos primeiros diálogos com Leonardo Werá Tupã²¹, fui provocada por sua explicação de que “o mar para nós é diferente do que é para vocês, ele está mais próximo ao céu. É como uma plataforma, que não serve para nadar nem para pescar, o mar serve para contemplação”. E continuou em tom bem-humorado: “se o IPHAN [Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional] levasse em conta o conhecimento guarani, por exemplo, o mar teria que ser uma paisagem tombada”.

Essa conversa se deu no contexto em que discutíamos, no alojamento indígena da Universidade Federal de Santa Catarina, sobre os empreendimentos portuários²² que estavam sendo licenciados e construídos na ilha de São Francisco do Sul, litoral norte do estado de Santa Catarina, onde se encontram duas aldeias Mbya (Morro Alto²³ e Reta²⁴). Embora nenhum dos empreendimentos fosse ser construído dentro dos limites das terras indígenas (um deles, o Terminal Graneleiro, seria contíguo à Terra Indígena Morro Alto), sabíamos que toda infraestrutura que acompanharia sua construção e manutenção impactaria dramaticamente a vida nos indígenas na ilha.²⁵ O que eu não sabia, e Werá Tupã buscava me explicar, era que a própria visão do mar era importante para os Mbya.

Estudos antropológicos sobre paisagem fizeram o esforço por décadas para desassociar a noção de paisagem de sua concepção europeia, associada à separação sujeito e objeto e à

²¹ Professor e liderança Mbya, além de um querido amigo, cujos diálogos e conselhos foram de enorme relevância para o desenho e viabilização da presente pesquisa.

²² Existem quatro projetos de portos privados em andamento, em diferentes etapas de licenciamento e implementação: Porto Brasil Sul (localizado na praia do Forte, com previsão para 2021/2020); o Terminal de Granéis de Santa Catarina (em fase de implementação, localizado junto ao Porto Municipal); o Terminal Graneleiro da Babitonga (contíguo à Terra Indígena Morro Alto, feito para armazenamento e exportação de grãos, já tendo todas as licenças emitidas para a construção); e o Terminal Marítimo Mar Azul (primeiro investimento portuário privado de Santa Catarina, terminal marítimo para produtos siderúrgicos, o qual, após uma década de pressão de ambientalistas e pescadores da região, atualmente está realizando um novo licenciamento ambiental).

²³ A Terra Indígena Yvy’ã Yvate (Morro Alto) tem 159 habitantes (TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL, 2018), conta com uma área de 893 ha, e se encontra delimitada e declarada (Portaria declaratória nº 2813, de 21.09.09).

²⁴ A aldeia Yvy ju (Reta) conta com 60 pessoas e está localizada na rodovia Duque de Caxias, Km 13. Em termos administrativos, a terra ainda se encontra sem providências (ATLAS GUARANI, 2015).

²⁵ Os impactos dos empreendimentos portuários em São Francisco do Sul figuravam entre meus objetivos de pesquisa, antes de a pandemia da COVID-19 impossibilitar a realização de um trabalho de campo. Sem a possibilidade de realizar pesquisa etnográfica, fundamental por serem terras indígenas com poucos dados etnográficos coletados e nas quais a questão do mar não havia sido explorada localmente, encontrei dificuldades em prosseguir com a investigação. Espero que, no futuro, e agora com auxílio das reflexões que desenvolvo na atual pesquisa (de cunho bibliográfico), possamos retomar a investigação inicial.

contemplação passiva, separada, por parte dos sujeitos – seja nas obras de arte, sejam nas paisagens naturais.²⁶ Porém, no caso do mar para os Mbya, a contemplação volta à cena, mas enraizada em um outro sentido cosmológico e outra geografia. A contemplação aqui é ativa: ela parece encarnar uma conexão e lembrança da separação e proximidade, ao mesmo tempo, entre a plataforma terrestre (*yvy rupa*) e as moradas celestes. Sabendo, portanto, da importância das adjacências do mar para os Guarani, cabe tecer algumas considerações sobre o mar e o litoral.

O mar (*para guachu*) para os Mbya parece ser questão complexa e pouco mencionada na literatura especializada. Devido a sua posição na chamada “busca guarani pela Terra sem Males” o encontramos descrito como “mar horripilante” (CLASTRES, 1978) e como a única “cerca” real dos Guarani, nas palavras do Mbya Roque Timóteo (DARELLA, 2004a, p. 24). Nimuendaju (1987, p. 99), por sua vez, considerava

muito curioso que o mar represente papel tão relevante para um povo que vive nas profundezas mais remotas do continente e cujo modo de vida é integralmente interiorano. Isto fica sobretudo evidente quando os Guarani chegam de fato ao mar. A impressão do quebrar das ondas, que, como inimigo feroz, parecem estar sempre arremetendo contra a terra, é-lhes lúgubre: acreditam achar-se diante de uma permanente e ameaçadora fatalidade.

Mas, ao mesmo tempo, podemos encontrar descrições que o consideram como um lugar que deve ser contemplado, como me havia explicado Werá Tupã, e que, ao fazê-lo, tem propriedades que acalmam e fazem refletir (DARELLA, 2004a, p. 20). É sentido, em outros relatos, como criador de vigor. Segundo Timóteo de Oliveira “aqui todos têm mais vigor, os *opygua*, tudo tem mais força” (Ibid., p. 21).

A relação com Tupã, um dos *Nhe’ë Ru Ete* (divindades, “verdadeiro pai dos espíritos-nome”), parece central para refletir sobre a vida próxima ao mar para os Mbya. Como explica João da Silva, “quando nós olhamos o mar, nós temos esse sentimento, é como se estivéssemos junto de Tupã, isso nos deixa alegre” (Ibid., p. 21). Ou, como explica o Cacique Luis Eusébio: “aqueles que vivem para onde o sol se põe (A morada de Tupã), eles estão em contato com quem está aqui, porque eles também caminham até pela beira do mar” (PIERRI, 2018, p. 33). A própria cartografia Mbya, de acordo com Ladeira (1992), começa a ser desenhada a partir do mar.

Tupã Ru Ete, divindade com morada no oeste, está relacionado ao elemento água, a todas as águas, às chuvas, tempestades, raios e trovões, e também ao frescor, temperança, moderação, vida. Atualmente é a divindade mais

²⁶ Para uma discussão sobre a genealogia da noção de paisagem para o ocidente e sua descolonização a partir da experiência de outros povos, ver: Hirsch e O’Hanlon (1995).

mencionada, acionada e temida nas aldeias, sobre a qual recai a responsabilidade de manutenção do mundo. ‘Esta Nova Terra, o mundo que hoje habitamos, é governada por Tupã’ (GARLET, 1997a *apud* DARELLA, 2004a, p. 27).

Outro aspecto relevante sobre o habitar o litoral diz respeito às espécies que ali se encontram. Na busca pelos lugares bons para se viver, a orientação divina se dá em consonância com as espécies vegetais, animais, hidrografia e relevo (Id., 1994). Em artigo de Ladeira e Werá Tupã (2004), são descritas espécies importantes para o mundo guarani que se encontram no litoral sul e sudeste, as quais são essenciais para a escolha das terras propícias para a formação das aldeias. Nesse sentido, Werá Tupã (2004, p. 53) argumenta que “no litoral, era onde encontravam mais espécies de frutas e, talvez, o próprio ambiente, a própria mata concentrassem ‘coisas’ espirituais, no litoral, perto do mar, o que fazem com que os Guarani sempre procurassem viver perto do mar”.

Esses relatos sobre a particularidade e a diversidade das espécies vegetais, animais ou espirituais nas aldeias do litoral são relevantes e pedem por um aprofundamento. Em conversas descompromissadas, Leonardo Werá Tupã me falava sobre os espíritos e os seres invisíveis que viviam em certas montanhas de São Francisco do Sul, mas não se aprofundou no assunto, não me deu seus nomes, dizendo apenas que um dia subiríamos lá. Ele pareceu preocupado com que eu compreendesse a questão da invisibilidade, fornecendo-me diversos exemplos para explicá-la. Não é uma excepcionalidade esse esforço dos Guarani em explicar-nos que existe o invisível por detrás do visível, que existem territórios que apenas os *xamõĩ* (antigo/que tem sabedoria) conseguem enxergar, ou que são vistos apenas em sonhos.

Gostaria de desenvolver um breve comentário a respeito do elemento água, pois parece ser inegável sua relevância para os Mbya (DARELLA, 2004a). Segundo o *xeramoĩ* (nosso avô/mais velhos) Timóteo de Oliveira (GUATA PORÃ, 2015), quando do surgimento do mundo, Nhanderu Tenondé pairou por cima do mar (tudo o que existia antes dele criar a terra) e plantou o gérmen do *pindo marã e’y*, a palmeira sagrada, de forma que “suas raízes foram se expandindo e, no contato com a água, se transformando em terra”. Assim foi criado o mundo chamado *Yvyrupa*, o Planeta Terra. A água, no entanto, não apenas formou a *Yvyrupa*, como também destruiu o primeiro mundo por meio de dilúvios (DARELLA, 2004a; LADEIRA, 1992; PIERRI, 2018; RAMO Y AFFONSO, 2017). Muitas narrativas explicam que esse lugar onde se iniciou a primeira terra é justamente o centro do mundo (*yvy mbyte*), o qual corresponderia hoje ao Paraguai. Melià (2001) inclusive nos fala sobre não ser coincidência a correspondência

entre o centro do território guarani e o maior aquífero do mundo, que leva o apropriado nome de Aquífero Guarani.

Apesar dessa centralidade inegável enquanto elemento, a questão de a água ser doce ou salgada deve fazer diferença: nos rios são empregadas variadas técnicas para pesca (TEMPASS, 2019), e banhos são recomendados, especialmente naqueles iluminados pela luz do sol nascente (LADEIRA, 1991), enquanto que, no mar, nem o banho e nem a pesca são praticados. A questão do sal não parece irrelevante, tendo em vista a sua representação como substância a ser “evitada nas dietas alimentares que auxiliam a obtenção de leveza do corpo, a perfeição e a pureza do ser”. Trago esse ponto como esboço de uma reflexão que poderá ser aprofundada em atividades de pesquisa futuras.

1.2.3 Tekoa²⁷

Aexa ra'u, há'e rire ma aju; ojapura (nos sonhos, os *Nhe'ë* me contaram onde deveria ir). De lá de Paranaguá, vim até aqui, em Brakui, para ver. Na hora que cheguei de volta em Paranaguá, meus filhos e parentes próximos já estavam querendo vir até Brakui também. Os meus parentes, filhos e netos queriam ver naquela mesma hora, mas eu disse que não, que deveríamos esperar mais um pouco. Os próprios *Nhe'ë* que me disseram que deveria esperar mais um pouco. Tínhamos que esperar que os *xondaro* de *Nhanderu* clareassem mais toda aquela região, o que é que tem lá, quais os espíritos ruins das montanhas, da água. Os *xondaro* de *Nhanderu* vão lá para conversar primeiro, para explicar que ali os Guarani iam fazer uma aldeia: “vão vir os meus parentes”, dizem [aos espíritos]. E eles pediram para esperarmos mais um pouco. Eu mesmo pedi a *Nhanderu Tupã* para fazer isso antes de mudarmos para Brakui desde Paranaguá. Então, chegada a hora, eles me avisaram que eu podia levar meus filhos e netos para lá. [...] Através disso, eu fiquei pensando que, para os nossos avós antigos, os nossos parentes antigos, também era assim que acontecia. Antes de acontecer, já sabiam (GUATA PORÃ, 2015, p. 46).

Essa fala realizada pelo *xamõi* João Silva, da Tekoa Xapukai/Brakui, no município de Angra dos Reis (RJ), ilustra o processo para formação de novas aldeias Mbya. Os lugares onde se assentar são comumente revelados aos xamãs via sonhos e em mensagens das divindades e espíritos, cujo apoio é necessário na negociação com os habitantes de um território. Mais do que isso, a passagem evidencia que tal prática permanecera a mesma desde seus primeiros parentes na Plataforma Terrestre.

Teko é traduzido de diversas formas na guaraniologia: ser, estar, sistema, lei, cultura, modo de ser, norma, comportamento, regra, dentre outros. De maneira mais ampla, parece se

²⁷ A discussão teórica e conceitual acerca do Tekoa é, assim como aquela sobre a mobilidade e migrações Guarani, extremamente vasta. Abordá-la de maneira aprofundada, além de não configurar um objetivo do presente estudo, não seria exequível. De qualquer maneira, tendo em vista o reconhecimento da importância desse espaço e conceito para na territorialidade Mbya, dedicaremos algumas linhas a tal discussão.

tratar de um conceito que distingue a coletividade Mbya das demais que habitam a plataforma terrestre. Como nos explica Ramo y Affonso (2017), cada pessoa tem um *teko*, uma maneira de ser própria e, de maneira similar, o povo Guarani enuncia seu *Nhandereko* (nosso *teko*, maneira de ser/sistemas/regras) ou *Mbyareko* (*teko Mbya*), que é o seu modo de diferenciar-se e fazer singularidade no contexto da *yvy rupa*. Todos os seres que habitam a Terra têm suas regras a serem seguidas, seus hábitos e seus caminhos.

Teko, ao juntar-se com o sufixo “a”, locativo, resulta no conceito de *tekoa* (ou *tekoha*, para os Guarani Kaiowa), enquanto lugar onde esses preceitos/modos de ser/regras podem ser realizados (LADEIRA, 2007). Nas palavras de Ladeira (idem, p.161): “o *tekoa* deve reunir condições físicas e ambientais que lhes permitam compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social, fundamentado na religião e na agricultura”. Na última década, vale notar, *tekoa* ou *tekoha* tem sido utilizado pelos Guarani para referir-se à terra ou aldeia onde habitam, inclusive quando em diálogo com os *jurua* e diante da pressão do Estado-Mercado. Tal uso não anula, no entanto, o sentido mais abrangente e profundo do conceito.

Em uma territorialidade composta por deslocamento, os Guarani exercem sua mobilidade sobre uma rede de *tekoa*. Como elabora Keese (2017, p. 243), mesmo que uma delas seja momentaneamente abandonada, ela permanece como referência de aldeia e muitas vezes volta a ser habitada:

O que poderia ser chamado de “abandono de uma área”, em geral, é um movimento fruto de uma imbricação de diversos fatores e motivos, desde aspectos cosmológicos, como a relação com “espíritos-donos” e espectros dos mortos, até necessidades ecológicas, como a recuperação do solo para plantio, e o esbulho forçado pela colonização do mundo *jurua*. Com o tempo, e o arrefecimento de alguns desses fatores, essas localidades podem voltar a ser habitadas.

No processo de territorialização Guarani, segundo Maria Inês Ladeira (2008), a formação de um novo *tekoa*, de uma aldeia, se dá a partir de três coordenadas: à nossa frente, ao nosso lado e às nossas costas. As portas de casa, por exemplo, devem estar de frente para onde nasce o Sol, e assim também se posicionam as pessoas na casa de reza. Essa organização é tanto espacial quanto histórica, pois indicam as coordenadas tomadas pelos primeiros habitantes da plataforma terrestre, as próprias divindades – trata-se de uma estrutura replicada cotidianamente e, talvez, por isso, constantemente lembrada.

1.2.4 Elementos propícios para formação de um *tekoa*

As chamadas *Kagüy poru ey* são as partes da mata mais intocadas, e que assim devem permanecer. Costumam ficar nas partes mais altas dos morros e montanhas e nelas vivem e se protegem os “seres da natureza”. Segundo Ladeira (2007, p. 155):

A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seus caminhos avistam *Kagüy poru ey*, dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. *Itaja* (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (‘os que insistem podem sofrer um grande mal’).

Kagüy ete (mata originária, com as espécies vegetais e animais importantes para a vida Mbya) são, junto de *kagüy poru ey* (mata intocável), o habitat de animais e vegetais que são personagens importantes da mitologia Guarani, podendo ser entendidos como materializações do universo mítico. Já a baixada (*kagüy yvĩ*) é apropriada para se morar, fazer roça e capoeira, criar animais e realizar os rituais.²⁸ Na construção das aldeias, segundo Ladeira (1998, p. 159), lugares e caminho das criações de Nhanderu “devem ser respeitados e priorizados na organização dos espaços de uso na inserção da moradia”.

Nem todas as criações, portanto, são de Nhanderu, pois as matas (bem como os campos e as cidades) também são habitadas por criaturas de Anhã²⁹. Esta deidade, em sua tentativa desenfreada de criar e superar Nhanderu, deu vida a espécies que são inapropriadas para os Guarani, que não foram feitas para eles (já que não são frutos de Nhanderu) e devem ser evitadas. É o caso dos peixes marinhos, dos bens de consumo dos brancos, de espécies de cobras, dentre outros (LADEIRA, 1992).

Podemos dizer que *Kagüy ete* e mesmo *Kagüy poru ey* são fundamentais para que os Mbyá reconheçam os lugares corretos para a formação de uma nova aldeia, correspondendo também às regiões mais ameaçadas pela devastação da Mata Atlântica, que torna cada vez mais raras as áreas de floresta intocadas ou que abrigam a diversidade de fauna e flora original (LADEIRA, 2020).

Dentre as espécies importantes para os Mbya, destaca-se, segundo Ladeira (2007) e Darella (2004), o *pindo* (conhecida por nós como palmeira jerivá), o qual tem grande

²⁸ Uma importante exceção é o milho guarani (*avaxi etei*), espécie que prefere as áreas de encosta, à beira da serra.

²⁹ Imitador por excelência, muitas vezes descrito como figura burlesca e associado ao exagero, assim como suas criações. Godoy e Carid (2016, p. 119), em seu estudo a respeito da deidade e suas “cópias” de Nhanderu, colocam: “na série de mitos sobre as cópias de Xariã, a oposição se estabelece tanto por quem produz, se o produto é obra de Nhanderu ou de Xariã, como pelas qualidades do produto”. Xariã corresponde a Anhã, no caso. Ainda, parece existir uma correlação frequente entre Anhã e os *jurua*, uma vez que somos nós que comemos as criações da deidade copiadora e nos assemelhamos a ela no gosto exagerado (não moderado).

importância tanto material (sua madeira é utilizada na construção das casas e todas as partes da planta tem seu uso) e cosmológica. Os *pindo etei* (autêntica) ou *pindo ovy* (verde-azul), explica Ladeira (2007, pp. 118-119), indicam lugares propícios para construção de aldeias, uma vez que, além de sua relevância para a subsistência, elas figuram como elementos cosmogênicos importantes. Nas variações dos mitos de criação do mundo, o *pindo* aparece como primeiro elemento do qual surge a terra, ou que sustenta a terra. Em algumas variações, como a escrita por Cadogan (1959, p. 59), fala-se em cinco palmeiras: uma na nascente (morada de Karai), uma a oeste (morada de Tupã), uma ao centro do mundo (em *yvy mbyte*), uma na origem dos ventos bons e uma na origem “do tempo-espaço primogênito”. Podemos encontrar versões nas quais as cinco *pindo* criadas por Nhanderu marcam os pontos cardeais.

De qualquer forma, os Mbya contemporâneos, afirma Ladeira (2007, p. 119), seguem narrando essas variações e reconhecendo a importância do *pindo* no momento de fundar uma nova aldeia. Isso porque a presença dessa espécie é uma marca da criação da Terra por Nhanderu e pode indicar uma coincidência com algum dos “suportes do mundo”. Ainda, a sua descoberta indica a excelência do lugar, onde o acesso a Nhanderu retã (morada de Nhanderu) e a comunicação com as divindades pode ser mais fácil (Ibid.).

Uma outra presença diferencial na busca por bons e apropriados lugares para fundar (ou re-fundar) aldeias são as ruínas – em Guarani, *tava*. Este é o termo como os Mbya nomeiam certas ruínas de antigas edificações entendidas como locais de antigas aldeias onde viveram seus antepassados. Essas ruínas geralmente correspondem àquelas das missões jesuíticas ou outras similares, compreendidas como *tava* pelos *karai* (líderes espirituais).

Existem *tavas* que correspondem a certas formações rochosas e outros elementos naturais que se assemelhem a ruínas. Elas podem, ainda, ser invisíveis, sendo apenas identificadas pelos *karai* (TALGARRO, 2019). Outras, porém, como a *tava* de São Miguel das Missões (Rio Grande do Sul), podem ser vistas tanto aos olhos dos outros Mbya quanto aos olhos dos *jurua* (não-indígenas). A importância cosmológica principal das *tava* é que, de acordo com Ladeira (2007, p.120), elas atestam locais aonde antigos guias espirituais conseguiram superar esta terra e “atingir *yvyju mirim* ou *yvy marãey*, tornando-se imortais e ajudando a reger a vida na terra, enquanto Nhanderu Mirim”.

A *tava* se relaciona, portanto, com a experiência histórica e cosmológica dos Guarani-Mbya, sendo elementos que explicitam a vivência prévia daqueles líderes que conseguiram realizar a travessia para as moradas celestes, passando a ser Nhanderu Mirins. As *tavas*

guardam, portanto, conexão com a mobilidade Mbya e a busca pelos lugares propícios para formação de *tekoa*, bem como com a incorporação cosmológica da experiência das Missões Jesuíticas, pois a maioria delas refere-se “às ruínas das construções das missões jesuíticas (ou de antigas edificações que consideram similares), que se instalavam no seio das aldeias Guarani, e ao trabalho braçal de seus antepassados, que construíram ‘casas que nunca se acabam’” (Ibid., p.119).

Os Mbya tendem a ser considerados como a parcialidade Guarani que teve menos contato com as missões jesuíticas, por descenderem, em sua maioria, dos “monteses” – ou seja, daqueles grupos Guarani que, esquivando-se das missões e violência colonial, refugiaram-se nas florestas atlânticas profundas (KEESSE, 2017). É altamente improvável, no entanto, que os Mbya tenham passado incólumes à experiência das missões, que pode ter sido vivenciada em primeira mão por alguns grupos ou indiretamente, a partir das trocas realizadas (LADEIRA, 2007).

1.2.5 *Amba e opy*

Em Nhanderu retã (a cidade das divindades), cada Nhe’ë Ru Ete (verdadeiros pais das almas: Tupã, Karai, Jakaira e Nhamandu ou Kuaray)³⁰ tem sua morada. Essas são chamadas de *amba*. Nhanderu, explicaram-me uma vez, é quem revela o lugar correto para a construção da *opy* (casa de reza) das aldeias. Ela deve ser construída justamente onde está o *amba* de um determinado território – ou seja, no local onde se concentram os Nhanderu, para que esses possam melhor “se aproximar da terra”, manifestando-se aos xamãs. O *amba*, segundo Ladeira (2008), é descoberto especialmente onde há *kagüy poru ey* (matas intocadas e intocáveis) ou *kagüy ete* (matas originárias), muitas vezes por meio de um relâmpago (*vera*), pois este é sinal de presença dos Nhanderu kuery. Vale mencionar, ainda, que o relâmpago também pode vir a indicar o *amba* dos animais, mas somente daqueles que possuem um líder, um dirigente. Como busco trazer adiante, parece relevante a concepção de que cada coletividade (os Mbya, os *jurua*, cada espécie animal, os deuses) tem uma morada, um lugar certo, e também caminhos próprios, que devem ser constantemente observados.

A *opy* (casa de reza), construída ao redor do *amba* (lugar sagrado, altar) do território, é o centro social e espiritual do *tekoa* (aldeia/território Mbya), ainda que não precise localizar-se

³⁰ Discorrerei sobre essas divindades adiante (seção 2.2.2).

geometricamente no centro da aldeia (COSTA, 1989)³¹. Karai (2020, p. 44) nos explica como atualmente, embora muitas casas das aldeias Mbya no litoral norte de Santa Catarina sejam construídas com madeiras de casas de construção, a *opy* ainda é construída com madeira da mata, coberta por taquara e barro para barrar o vento. Acompanhando processos de construção de três casas de reza na região, o autor conclui que “realmente são os mais velhos que dão permissão para que seja construída a casa de reza. Isso eu percebi quando acompanhei a construção nas três aldeias: aldeia Pindoty, Jabuticabeira e Yvy Ju” (Ibid., p. 50).

Em termos de disposição espacial, é fundamental que ela, assim como o próprio *tekoa*, tenha sua entrada voltada para onde o Sol nasce, para o leste, como conta um *xamõ* a Ladeira: “a *opy* é feita onde o sol nasce, o *amba* (altar) é onde o sol (*Kuaray/Nhamandu*) coloca o seu raio. *Nhandervixa*, nossos dirigentes, vão rezar em frente o lugar onde o sol nasce” (2007, p. 166).

Se a *opy*, o *amba* e os Mbya, durante os rituais, orientam-se para aonde o Sol nasce, vale mencionar que as práticas na *opy* também se orientam para o alto: cantos, danças e a fumaça do *petygua* (cachimbo) sobem. É para cima, ademais, que se pula na casa de reza para alcançar a limpeza do corpo (PISSOLATO, 2007; RAMO Y AFFONSO, 2014). Esse movimento para cima propicia a proximidade com as divindades, que pode ser sentida através de calores, formigamentos e outras sensações táteis.³²

É na *opy* que se reúnem, idealmente todas as noites, os Mbya. Em seu pátio reúnem-se também, antes do anoitecer, os jovens, para praticar a dança/luta do *xondaro* (WERÁ TUPÃ, 2020).³³ É na *opy* que acontecem os importantes rituais do Nhemongaraí, nos quais ocorrem, dentre outras atividades, o batismo e nomeação das almas das crianças – o reconhecimento do *nhe'ë* (espírito-nome). Este é um feito de maior importância, uma vez que o *nhe'ë* diz respeito à própria condição do indivíduo enquanto pessoa Mbya, que desempenhará um papel específico na família e na comunidade a depender das características prévias do próprio *nhe'ë* e de seu

³¹ LADEIRA (2007) relata ser comum que seja construída uma casa de reza “falsa”, aparente e visível, e uma outra mais escondida, já que é preferível que ela se encontre longe dos brancos.

³² Macedo (2014) menciona como seu amigo Mbya diz que não é preciso ir longe para chegar à *Yvy Marã e'y* (moradas celestes) – para aqueles que conseguem ver, “só tem um riozinho separando-a da terra em que estamos”. Não se trata, portanto, apenas de ir, mas de perceber. Desconfio, ainda, seguindo pistas como as observadas por Martins (2019), que, para além da visão, e talvez especialmente para aqueles que não detêm os conhecimentos e capacidades xamânicas, outros sentidos são ativados e relatados quando na casa de reza e na presença mais próxima dos *Nhanderu kuery*. Formigamentos, calor e entorpecimento são alguns dos sinais de presenças invisíveis e da proximidade entre os dois planos – *yvy* (terrestre) e *porã* (celeste) – cuja separação e conectividade, como veremos no próximo capítulo, parecem pautar a vida guarani.

³³ Para mais informações sobre a instituição do *xondaro*, recomendamos a leitura de Werá Tupã (2020) e Keese (2017).

lugar de origem (de algum *amba* da Plataforma celestes) (LADEIRA, 1992). Nas palavras de Ramo y Affonso (2014, p. 84):

Durante o tempo em que fiquei em Araponga, e na totalidade de nossas conversas lá (feitas em português), *nhe'ë* sempre foi o termo com que se referiam a esses seres, filhos dos Nhanderu (dos Nhe'ë Ru Ete), que moram no *amba* e que vêm à Terra para viver aqui, se alegrar, andar, se relacionar, trabalhar, etc, através dos corpos que têm por missão cuidar. Como vimos no capítulo anterior, os *nhe'ë* têm uma vida nas plataformas celestes, diferenciando-se segundo o lugar ou região, a direção ou localização de suas aldeias, os seus parentes e parentescos, os seus afazeres, os seus conhecimentos, o seu trabalho, o seu jeito, costume, vontades, enfim, o seu *teko*.

Como expusemos anteriormente, a manutenção da vida e da territorialidade Guarani na *yvy rupa* está relacionada à manutenção da mobilidade, à busca por lugares propícios para uma nova ocupação e às redes de trocas entre parentes e aldeias. Mas, mais do que isso, notamos que a vida das diferentes aldeias guarani também está articulada com movimentos de troca com outras plataformas “acima de *yvy rupa*: o território onde os *nhe'ë* se juntam” – como explica o *tamoï* Vera Mirim a Ramo y Affonso (2014, p. 263). A autora trata da variação entre perspectivas na articulação dos espaços: “uma vez que da perspectiva dos *mbya* eles estão separados dos seus parentes, em várias aldeias, vários *tekoa*, várias *opy* e vários *fogos*, enquanto que do ponto de vista dos *nhe'ë* eles estão juntos, pois estão em todas as casas de reza ao mesmo tempo” (Ibid., p. 263).

Falar sobre o espaço, entre os *Mbya*, é necessariamente falar também sobre o tempo. Por isso, antes de adentrar na questão das moradas celestes (no próximo capítulo), proponho um último ponto de discussão, justamente sobre o tempo que se renova, dia após dia, nas plataformas terrestres e celestes, junto com cada novo levantar-se de Nhamandu no horizonte:

Diz o *tamoï* Vera Mirim que na *opy* tudo vem iluminado de Nhanderu. Os Jeguaka e as Jaxuka que dão a força para os *mbya* se levantarem a cada dia, todos os dias. Eles mandam as palavras, a fala, a alegria, a sabedoria, um atrás do outro (*omonhexirũ*). *Ayvu reko rã ã, tory reko rã ã omonhexirũ katu ã*. Cada dia, um atrás do outro, eles fazem os *mbya* viver, nessa renovação constante – o novo, de novo. Nhamandu ilumina o dia para os *mbya* terem força para viver. “Nhamandu se levanta de novo (uma e outra vez), que nossos corpos possamos levantar de novo, e de novo”, pede o *tamoï* (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 162).

1.2.6 *Ara* (tempo-espaço)

Nas noites, momento em que as constelações, com suas memórias, enfeitam a paisagem celeste, Nhamandu, divindade solar, está ele próprio recolhido na casa de reza.³⁴ Ele marca o tempo do dia com o movimento em linha reta leste-oeste, e marca o tempo anual com o movimento circular na abóbada celeste. Esses dois movimentos se encontram dentro do conceito de *ara*, palavra polissêmica que significa ao mesmo tempo um lugar, o céu, um momento, um dia, um ano, um período. Nas palavras de Ramo y Affonso (2020, p. 127): “*Ara* expressa uma relação de composição mútua e recíproca do tempo e do espaço via movimento”.

Agyje (muitas vezes traduzido como “plenitude”) é o processo que caracteriza o *Ara*, o tempo-espaço Guarani, pois denota o tempo circular daquilo que se renova, sempre, e que inclui todos os seres dos planos terrestres e celestes. Ele é representado pela alternância entre *Ara Yma* (tempo/espaço primogênito, velho) e *Ara Pyau* (tempo/espaço novo), que corresponderiam, respectivamente, ao nosso outono/inverno e o ao nosso verão/primavera. Eles marcam também os ciclos agrícolas dos Mbya e, talvez primeiramente, correspondem ao ciclo vital dos seres imortais dos planos celestes. Digo “primeiramente” porque, como argumentou Pierri (2013), as paisagens, imperecíveis, dessa terra perfeita se relacionam com as paisagens da plataforma terrestre a partir de uma dinâmica de “modelo” e “cópia”. Na temporalidade cíclica de renovação Mbya, que acontece em todas as plataformas, os deuses se renovam todo ano – estando novos durante *Ara Pyau* e velhinhos durante *Ara Yma*, mas sem nunca morrer. Já os habitantes da *yvy rupa* (plataforma terrestre) vivem a renovação que o conceito de *Ara* carrega, mas sempre rumo à entropia e à perecibilidade.

Porém, céu e terra não estão associados por uma relação de modelo-cópia estáticas e o conceito de *Ara* parece dar conta de dois movimentos relevantes na semiótica Mbya – a linha, marcando o trajeto diário de Nhamandu (divindade solar) pelo céu, e o círculo, performando o caminho anual da divindade, que se renova todo ano. A relação entre as duas disposições espaciais é cotidianamente vivenciada, por exemplo, na oposição entre casa de reza (*opy*) e pátio (*oka*). Os *xondaro* (guerreiros/dançarinos) se reúnem para a prática na *oka* (pátio) no final das tardes. Essa dança também é *nheovanga*, cuja tradução é brincar e caracteriza um modelo de movimento circular sentido anti-horário (*nheovanga*). A noite deve-se fazer a passagem para a casa de reza, que se dá em fileira, em linha (*nhechyrõ*) (RAMO Y AFFONSO, 2020, p. 126).

³⁴ Para mais informações sobre as paisagens celestes, recomendamos fortemente a leitura do trabalho de Geraldo Moreira e Wanderley Cardoso Moreira (2015).

Ramo y Affonso (2019, p.200-203) apresenta diversos exemplos que nos mostram como essas disposições são replicadas em diversas práticas cotidianas dos Mbya: as pessoas que se levantam para fumar na *opy* e a fumaça que se espalha dos cachimbos também são *nheovanga*; na mata se anda em linha; as “palavras descem em linha (*ayvu nhechyrõ*)”; é em fileira que se dispõe milho, mel e erva-marte (alimentos centrais e batizados ritualisticamente) na *opy*; é em linha que as crianças cantam nos corais; mas é em círculo que se pula para alcançar a limpeza do corpo. É fundamental retomar que se o círculo representa o tempo anual e a renovação constante, é a imagem da linha (conceito espacial) que expressa o movimento diário realizado pelo Nhamandu marcando o tempo de um dia, sendo ela também que caracteriza a relação de parentesco e as diferenças geracionais (temporais) entre os Mbya e as divindades:

tenondere (aquele que está na frente, o mais velho) e *apyre pyre i* (aquele que está na ponta, o mais novo), aludindo ao fato de um movimento perpétuo em linha que faz do futuro um encontro com aqueles que já foram, ou seja, com um ato que se situa no passado (RAMO Y AFFONSO, 2020, p. 128).

Como vimos ao falar sobre os *tekoa*, a posição das aldeias e da *opy* (bem como das pessoas dentro dela) são estabelecidas a partir de posições corporais (ao nosso lado, à nossa frente e às nossas costas) baseadas no movimento do Sol. É necessário, portanto, estar atento à orientação espacial correta, que imita/repete os movimentos dos Nhanderu kuery. Essas disposições espaciais – tais como a reprodução dos círculos e das retas –, que reencenam a trajetória histórica dos primeiros habitantes da *yvy rupa*, garantem, segundo Ramo y Affonso (2020), a possibilidade de atualização do tempo mítico em um espaço, como memória. A replicação dos movimentos e coordenadas expressa uma consideração e compromisso dos Mbya em relação às gerações anteriores, os irmãos mais velhos (como é referido o Nhamandu, a divindade solar que marca tempo e espaço). Parece ser preciso saber as orientações corretas para acessar a história ancestral que se encontra nas paisagens e nos territórios, bem como para honrar a relação de parentesco com aqueles que os antecederam e agora vivem de forma imperecível em *Yvy Marã e'ỹ*.

Realizamos, neste primeiro capítulo, uma revisão bibliográfica inicial sobre alguns aspectos que consideramos centrais da territorialidade Guarani-Mbya. Nosso objetivo, vale ressaltar, não foi o de realizar sínteses ou elaborações finais e nem de abordar com profundidade

cada conceito destacado. O que se buscou foi o estabelecimento das bases necessárias para avançar com as reflexões.

Começamos com uma breve reconstituição histórica da experiência dos Mbya desde a invasão portuguesa e espanhola. A invisibilidade estratégica, como o descolamento para as áreas de floresta mais remotas, e o disfarçar-se nos espaços de contato com o *jurua* (branco) mostram-se como formas eficazes de resistência. A mobilidade Mbya, que caracteriza a territorialidade do povo, é prática anterior à invasão dos *jurua*. Ela tem, por um lado, um sentido cosmológico – a retomada dos caminhos feitos pelos ancestrais (humanos ou divindades) e a busca por lugares nos quais se sente a proximidade com as moradas celestes. Mas ela também é necessária para manutenção da saúde, alegria e bem-estar da pessoa guarani. Sendo um povo da Mata Atlântica, pressionado pelo desmatamento da floresta e avanço das cidades e fazendas, a mobilidade por entre aldeias é uma forma (necessariamente não ideal) de contornar a pressão *jurua* por meio de trocas (inclusive de sementes).

A territorialidade Mbya é entendida aqui enquanto uma forma de fazer território que tem a ver com movimento, ancestralidade e saúde. Esse movimento tem um componente histórico, ecológico e cosmológico porque é Nhanderu (e outras divindades) que diz onde se deve morar. Presenças especiais – como a de ruínas (*tava*), matas intocadas (*kagüy poru ey*), matas originárias (*kagüy ete*) e do *pindo* – são fatores positivos que indicam lugares ancestrais e espiritualmente importantes, auxiliando na busca pelo lugar correto para constuir um novo *tekoa* – um lugar no qual seja possível viver o *Mbyareko* (regras/modo ser dos Mbya). Para tanto, a *opy* (casa de reza) é essencial para fortalecer-se e comunicar-se com as divindades.

De fato, a atenção aos sinais e à comunicação com as divindades, que vivem em diversas cidades (*tetã*) celestes, é fundamental todo o tempo. Suponho aqui que, inversamente ao movimento de fazer-se invisível/imperceptível para os *jurua* – mantendo assim uma distância estratégica –, os Mbya buscam aproximar-se das divindades tanto quanto possível e deixar-se visíveis aos seus olhares. No próximo capítulo, convido o leitor a uma reflexão sobre essas outras paisagens, normalmente invisíveis, que complexificam e servem como modelo para territorialidade Mbya na *yvy rupa*.

2. CARTOGRAFIA E HABITANTES CÓSMICOS

Apresentarei neste capítulo algumas reflexões para esboçar um mapeamento (um dos muitos possíveis) das relações e espaços importantes das paisagens anímicas Mbya. Buscaremos tecer reflexões, a partir da bibliografia selecionada, sobre: (1) os habitantes divinos (Nhanderu kuery); (2) as relações estabelecidas entre as plataformas celestes e terrestre; (3) a organização das plataformas celestes e variações de cosmogramas; (4) caminhos e possibilidades de travessia dos Mbya na *yvy rupa* (plataforma terrestre); e (5) os efeitos dessas distâncias e invisibilidades.

Ainda que de forma limitada e experimental, a tentativa é a de começar a fazer um levantamento dessas paisagens e seres que povoam o cosmos Mbya-Guarani – tentando pensar sobre os elementos que as compõem, as relações que garantem sua manutenção e os movimentos que as animam.

2.1 BREVES NOTAS: AS DUAS TERRAS

2.1.1 Cosmogênese e destruição da Primeira Terra

O universo tem início com o engendramento de Nhanderu Tenondé (nosso primeiro pai) por si mesmo, “como uma flor no meio da escuridão e névoa nas quais só existia o mar”, explica o *xeramoï* Timóteo de Oliveira (GUATA PORÃ, 2015). A partir disso, tudo no mundo passa a ser criado como um desdobramento de Nhanderu: primeiro, o fogo e a fumaça (*tataendy e tataxina*), em seguida o fundamento da palavra (*ayvu rapyta rã*), o fundamento do amor e da reciprocidade (*mborayvu rapyta rã*) e o fundamento dos cantos (*mba'e-a'ã rapyta peteĩ*) (CADOGAN, 1959 *apud* RAMO Y AFFONSO, 2019, p. 39). Nas palavras de Ramo y Affonso (2020, p. 130):

Nhanderu surge como um desabrochar (*mbo-jera*) daquilo que lhe constitui e que lhe predispõe para a troca: o corpo com as suas capacidades (caminhar, tocar, fazer, ver, ouvir), e a possibilidade de comunicação (as palavras, o amor/troca e os cantos) – a semiótica.

Nhanderu se “autodesdobrou” em seus companheiros de divindade. Primeiro, em Nhamandu Py'aguachu (deus Nhamandu de coração grande, a divindade solar) e, então, em Karai (deus do fogo), Jakaira (deus da neblina vivificante) e Tupã (deus das águas e do frescor) (DARELLA, 2004, p. 15) – são esses os verdadeiros pais do espírito-nome, o *nhe'ë* (sobre o qual discutiremos adiante). E foi Nhamandu quem, segundo parte das narrativas, engendrou a

Primeira Terra (*Yvy Tenondé*), criando cinco palmeiras sagradas (os *pindo*), que sustentavam a morada terrena (Ibid.).

A Primeira Terra foi povoada por diversos animais: gafanhoto, colibri, víbora, cigarra, tatu, dentre outros. A criação da humanidade se deu com o envio dos espíritos-nome para a Terra, tendo essa humanidade estatuto de deuses. Nhanderu, no entanto, destrói *Yvy Tenondé*, a partir de um dilúvio, diante da constatação de que regras – como a proibição do incesto e de relações sexuais interespecíficas – teriam sido desrespeitadas, o que ocasiona a disjunção entre o humano e o divino (DARELLA, 2004; MELLO, 2006, RAMO Y AFFONSO, 2014).

2.1.2 *Yvy Pyau* (terra atual) e a separação entre plataformas terrestre e celestes

O fim da Primeira Terra inaugura a distância e oposição entre a plataforma terrestre e as plataformas celestes (veremos adiante que parecem se tratar de várias plataformas). Como relata Cadogan (1959, p. 61), com a destruição da *Yvy Tenondé*, seus habitantes passam a viver em *Yvy Marã e ÿ* (a “Terra sem Males”): os virtuosos ficaram em forma humana e, os que cometeram práticas imprescritas, como seres irracionais. A nova terra fora criada, a pedido de Nhanderu, por Jakaira, e fora então povoada com a *imagem* desses seres originais (sendo essa uma característica fundamental).

É a divindade solar, Nhamandu, quem dá continuidade à organização da Terra Nova (*Yvy Pyau*). As histórias de Nhamandu, frequentemente acompanhado de seu irmão Jacy, compõem o grande “Mito dos Irmãos”. De acordo com Melià (1991), o mito do dilúvio e o sucessivo mito dos irmãos estão entre os mais antigos entre os Guarani, podendo ser encontrados da Bolívia até a costa brasileira. Litaiff (2018), ainda, em trinta anos de compilação de variações do mito dos irmãos, afirma ser o mais frequentemente evocado pelos Mbya (normalmente por fragmentos). Dentre as diversas variações que existem, os mitos dão conta da jornada de Nhamandu (filho de Nhanderu), muitas vezes acompanhado de seu irmão Jacy (Lua), caminhando pela *Yvy Pyau* rumo à morada imortal de Nhanderu. Nesse trajeto – do centro da terra até o litoral – são contados ensinamentos fundamentais para a vida dos Guarani na Terra: origem dos animais, dos diversos vegetais, fenômenos meteorológicos, origem do tempo-espaço e da vida breve (LITAIFF, 2018, p. 53).

Tupã, segundo grande número de relatos, passa a ser o responsável por cuidar desta Terra e de seus habitantes³⁵. Já as plataformas celestes são habitadas pelas divindades (Nhanderu kuery), pelos originais de grande parte das espécies que encontramos na terra, e pelos muitos descendentes das divindades. Em diversos relatos encontramos breves menções sobre a quantidade de filhos que cada Nhanderu criou e sobre a quantidade de auxiliares que vivem nas cidades celestes. Nas palavras de Pierri (2013, p. 104):

assim também afirmam todos os meus interlocutores, que as moradas celestes são múltiplas e povoadas por toda uma miríade de espíritos auxiliares, regidos por essas divindades principais. Sempre me falaram no plural sobre essas divindades: os Nhamandu kuery, Karai kuery, Jakaira kuery e Tupã kuery. Assim como na terra, cada um desses grupos são coletivos, “nações” diferentes.

Não apenas são “nações” diferentes, como também cada uma se organiza em diversos setores, cada um com o seu trabalho. Às vezes, explica outro interlocutor de Pierri (Ibid.), pede-se para um *nhe'ë kuery* (espírito/princípio anímico celeste) específico, por exemplo, por auxílio na cura de uma doença espiritual, mas se ele acatar estará “atravessando” o trabalho de outro. Ou, às vezes, simplesmente não tem a disponibilidade para ajudar, e então deve-se falar com outro – inclusive podem recomendar que se fale com um superior.³⁶ Nas palavras desse parceiro Guarani para Pierri (2013, p. 104)

então eles [*nhe'ë kuery*] comunicam o outro ‘ói, eu não tô podendo’. Não é que ele não pode! É que não é praquele lá. Não tem governo? Pessoal que é pra trabalhar em geral do Estado? Tem prefeito, tem vários setores, que tem o seu próprio trabalho. Ele não pode tirar do trabalho dele avançar no outro, mesma coisa Nhanderu.

Ou ainda, como explica o *xeramoï* Felix Karai (2015, p. 12) em seus respectivos *amba*, em suas cidades e povoados celestes, as divindades contam com o apoio de suas companheiras e ainda “têm xondaro (soldados, auxiliares), karai kuery (pessoas de sabedoria), têm governo” (idem, 2015, p. 12)

Gostaria de ter mais material para investigar essa associação entre a organização das funções nas plataformas celestes em seu paralelo com as instituições *jurua*.³⁷ O debate acerca

³⁵ Outras versões dizem que segue sendo Nhamandu o responsável por cuidar desta Terra. Mas é incontornável que existam variações nas narrativas a respeito das divindades (como é comum aos registros cosmológicos), não fazendo sentido algum a busca por consensos.

³⁶ Uma senhora Guarani leva essa organização política celeste a uma comparação ainda mais radical, ao colocar que as divindades se organizam politicamente como os humanos, reunindo-se e decidindo tudo em conjunto como fazer. Dessa forma, explica, que não há necessidade de indagar, por exemplo, se fora Nhamandu ou Tupã quem criou a terra atual. (PIERRI, 2013).

³⁷ Algumas questões podem ser formuladas e exploradas em futuras investigações. Cabe indagar, por exemplo, qual leitura será feita das instituições *jurua* a partir dessa concepção cósmica, e vice-versa. Seria essa apenas uma analogia a fim de facilitar nosso entendimento?

da grande e variada população cósmica é complexo. Os próprios Mbya, como exemplificou Pierri (2013), perguntam-se sobre a quantidade de moradas celestes e de espíritos auxiliares, bem como sobre sua organização. Isso se dá, parece-me, justamente pela multiplicidade e instabilidade desses componentes da paisagem celeste, fruto de uma lógica de criação-transformação sempre em movimento.

O autor, observando a grande repetição da formulação “*a’ãga’i te ma*” (não é mais do que sua imagem) nos cantos cosmogônicos coletados por Cadogan (1997 [1959])³⁸, tece diversas conversas com seus interlocutores Mbya, os quais afirmam de maneira incisiva: “primeiro, as coisas são criadas nas moradas celestes [...] e depois produzidas imagens desses elementos no mundo terrestre” (PIERRI, 2013, p. 107). Tudo que aqui existe foi criado lá primeiro – os alimentos, os animais e, inclusive, tecnologias dos brancos, como computadores. Bem como os coletivos animais e os Mbya tem um *amba* (morada) na terra, as divindades, com seus filhos e auxiliares, tem seu *amba* específico no céu. Pierri desenvolveu diversas conversas a respeito da relação originais-cópias com seus parceiros Mbya. Reproduzo, aqui, um diálogo particularmente ilustrativo dessa relação:

D: E essas coisas que não tinha no começo, como metal, panela, fogão a gás... já tinha lá em cima, ou ele vai criando lá também? Também vai mudando a morada dos deuses, vai inventando coisa na morada deles?

- Cada ano eles mudam, ombopyau [recomeçam], então ano novo que ele faz. A táva [morada] deles é tudo renovado, então modifica para outro. Mesma coisa, você nesse ano vou fazer apartamento, vou pintar diferente porque é ano novo, mesma coisa. (...)

D: E as coisas que Kuaray gerou no começo, também já tem lá? Arco e flecha...

- Tudo... Porque vamos supor assim, como computador eles já computam tudo, então o que aqui está tudo lá em cima. Ele deixa o xerox o original está tudo lá em cima.

D: Aqui tudo é cópia, não tem nada original?

- Tudo é cópia.

D: E o avaxi mara e’ ÿ [milho imperecível], que tem aqui é como se fosse o original que está aqui? Ou ele também é cópia?

- É cópia também. Se fosse o original não se acaba. Você plantava, você colhia, no mesmo lugar que você colhia dava outro. É a cópia, você arranca e tem que continuar... (PIERRI, 2013, p. 94).

³⁸ Por exemplo o trecho registrado por Cadogan: “Pois bem, o yamai é o dono das águas, o fazedor das águas.

O que existe na nossa terra já não é verdadeiro;

o verdadeiro está nos arredores do paraíso de Nosso Pai;

já que não é mais que sua imagem o que atualmente existe aqui na terra” (CADOGAN apud PIERRI, 2013, p.105).

Apesar de se manter a ciclicidade do *Ara* (*tempo-espaço*), as coisas nas plataformas celestes não parecem – quando da passagem do tempo velho para o tempo novo, tudo se renova: os velhos viram crianças, os milhos viram sementes e novos objetos são criados também. Os processos de criação, transformação e renovação parecem ser, portanto, constantes, e a condição para que as coisas, pessoas, animais existam na *yvy rupa* (plataforma terrestre) é porque todas existem antes nas plataformas celestes. Isso se aplica inclusive às tecnologias *jurua*, como veremos no capítulo IV.

Por ora, vale destacar que não se trata de uma oposição estática entre dois planos comunicáveis. Como veremos, o xamanismo Mbyá está quase que exclusivamente baseado na articulação com as divindades do plano celeste (PISSOLATO, 2007; KEESE, 2017). Ainda, diversos instrumentos, como o *petygua* (cachimbo), e movimentos, como as danças e cantos na casa de reza, buscam uma aproximação dos deuses por parte dos Mbya. Os próprios Nhanderu kuery (divindades) podem vir a *yvy rupa*, muitas vezes via transformações em humanos ou pássaros (MELLO, 2006).

Duas formas privilegiadas de transposição da separação entre as plataformas são: (1) o envio dos espíritos-nome pelas divindades e (2) a possibilidade da travessia para as plataformas celestes. Cada uma delas está, segundo Ramo y Affonso (2020a), associada a um dos movimentos/conceitos centrais da metafísica Mbya.

As quatro divindades (Nhamandu ru ete, Jakaira ru ete, Karai ru ete e Tupã ru ete), com suas companheiras (Nhamandu chy ete, Jakaira chy ete, Karai chy ete, Tupã chy ete), são responsáveis pela criação e envio dos *nhe'ë* (espíritos-nome). A circulação dos espíritos-nomes pelo mundo não apenas viabiliza a vida na Terra e a sociabilidade Guarani, como também vincula os Mbya à essa descendência divina (RAMO Y AFFONSO, 2019, 2020). Possuir um *nhe'ë* enviado pelas divindades e fazer uso das invenções de Nhanderu (fogo, fumaça, palavra, o amor e os cantos) faz com que os Guarani estejam conectados e sejam parte desse desdobramento divino, segundo entendo. Desdobrar-se (*mbo-jera*) explica Ramo y Affonso (2020, p. 129),

é um modo de agência própria dos seres divinos, dos Nhanderu; faz referência ao surgimento do primeiro Nhanderu e à criação da Terra e de tudo o que há nela. [...] Este modo específico de transformação permeia toda a trama de invenção/criação de si e das distintas plataformas celestes por parte de Nhanderu.

Como mencionamos no início do capítulo, Nhanderu Tenondé se “autodesdobrou” (*ombo-jera*) – desdobrou de seu próprio corpo os atributos que viabilizam a troca e a

comunicação (palavras, fogo, canto...) e, em seguida, os *Nhe'ë Ru Ete* (as principais divindades). Esses são os irmãos mais velhos dos Mbya e os criadores dos *nhe'ë* (espíritos-nomes), cujo envio e circulação contínuos (desde suas moradas) atestaria a eficácia dessa relação e descendência. Inaugura-se, portanto, a partir do movimento de “autodesdobramento” de Nhanderu em tudo que existe, não apenas a diferenciação dos cosmos, como a própria sequencialidade das gerações (RAMO Y AFFONSO, 2020, p. 131). Esse movimento estaria por detrás e relacionado com o pensamento e organização linear da história e descendência Guarani – podendo ser observado em diversos aspectos ritualísticos e cotidianos Mbya, como na disposição das pessoas na casa de reza.

A esse movimento de desdobramento de um primogênito se associa a busca individual e coletiva Mbya pela madureza acabada, *aguyje* (*plenitude, perfeição*) – o outro movimento transformativo do universo Guarani (RAMO Y AFFONSO, 2019, 2020). Esse poderia ser atingido por meio de uma série de regras e restrições que tem como finalidade a superação do caráter *tekoaxy* (doente, perecível) do corpo – ou, em outras palavras, a superação da separação espaço-temporal e corporal em relação às divindades criadores. Como coloca Darella (2004a, p. 17), trata-se da busca pelo resgate da divindade, estatuto dos Mbya na Terra Passada. O movimento metafísico que *aguyje* implica é, assim, justamente o da viabilização da travessia entre os planos, transformando o descontínuo em contínuo.

2.2 CIDADES CELESTES

2.2.1 Cosmogramas

Ao tratar da cartografia celeste nos deparamos com uma gestão complexa a ser feita de diferentes narrativas. Apesar de aparecerem nas etnografias de diversos autores e autoras, tais narrativas são muitas vezes trazidas de maneira pontual e contam com interpretações e disposições que variam de interlocutor para interlocutor. Assim, gostaria de abordar traços gerais da cosmocartografia Mbya e apresentar algumas leituras e registros a respeito do tema.

Dentre as principais divergências que encontramos na literatura estão aquelas sobre a horizontalidade e verticalidade das plataformas uma em relação às outras e sobre a quantidade de *ambas* e *retã* (lugares e cidades) celestes e suas localizações. Vejamos alguns exemplos.

O pesquisador Guarani Ismael Souza (2020) descreve a morada das divindades como correspondente a cada um dos pontos cardeais do que parece ser um plano horizontal. Como

descreve o autor, a partir de pesquisa com seus *xeramoï* e *xejary* (avôs e avós), cada Guarani recebe seu nome de uma divindade específica, através do *xeramoï*, e esse nome influencia nas características pessoais, bem como indica a direção celeste para a qual se deve pedir ajuda. Abaixo, reproduzimos o resumo elaborado por Souza (2020, p. 22) acerca de cada uma das quatro direções:

- Leste: Esta direção é a mais sagrada porque nela conectamos com a energia e com a grandeza espiritual. Na direção leste nasce o sol, que nos dá vida. Todos temos um pouco de sol dentro de nós. Nesta direção consagramos o *petyngua*, que representa o poder da paz e de conexão com nosso pai *Nhanderu*. Um líder espiritual reza para esta direção e as *opy* são para o Leste direcionadas. Essa direção é o caminho do *Nhamandu*.
- Sul: Nesta direção se dá o desenvolvimento da fé para trazer alegria e a brincadeira para nosso dia a dia. Despertando a criança interior de cada um. Nesta direção se encontra as dádivas da energia, da purificação, da proteção e da autoconfiança. O Sul é o caminho de *Jakaira*, ou seja, o caminho do poder do orvalho e da fumaça.
- Oeste: Esta direção é o caminho dos guerreiros. Simboliza para nós os sentimentos, onde resgatamos a força para superar qualquer obstáculo. No Oeste encontramos a coragem de ir ao encontro do medo. É o caminho do *tupã*, é o caminho desconhecido. A história diz que se formos pelo de *Tupã* e enfrentarmos os obstáculos, descobriremos o sentido da nossa vida.
- Norte: Na direção norte nós trilhamos o caminho dos mestres. É o caminho dos nossos *xeramoï kuery*, que ensinam o caminho da vida e dos pensamentos. É para o norte que se reza para alcançar a sabedoria.

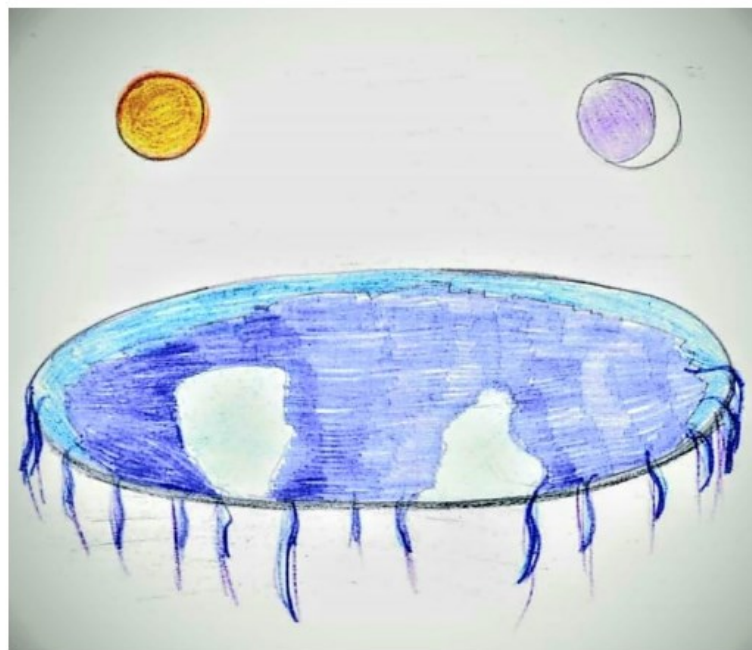


Figura 4 – “Terra na concepção Guarani” - arte de Ismael Souza

Ruiz (2004), trabalhando com os Mbya do lado argentino, descreve três círculos concêntricos que formam, desde o centro até a periferia de um plano horizontal, os três âmbitos cosmológicos básicos por eles distinguidos: *yvy pyau* (terra nova, domínio dos seres humanos); *para guachu* (água grande, inabitada); e, o terceiro círculo, marcado por uma polarização leste-oeste, na qual residem quatro divindades (um casal em cada extremo), com seus filhos, auxiliares e outros seres. Resumidamente, a leste encontramos Nhamandu e Karai; e, a oeste, Tupã e Jakaira³⁹. Ruiz (2004) defende que eles não viveriam próximos ao céu, mas nas periferias do mundo. Eles poderiam, segundo as explicações que a autora escutou, *caminhar* pelo plano vertical: Nhamandu (divindade solar) o faz diariamente no trajeto leste-oeste, e Tupã, caminha no sentido contrário (oeste-leste), produzindo justamente as chuvas, os trovões e os raios (RUIZ, 2004 p. 100). As divindades poderiam mover-se no sentido vertical também quando são chamados através dos cantos e das rezas.

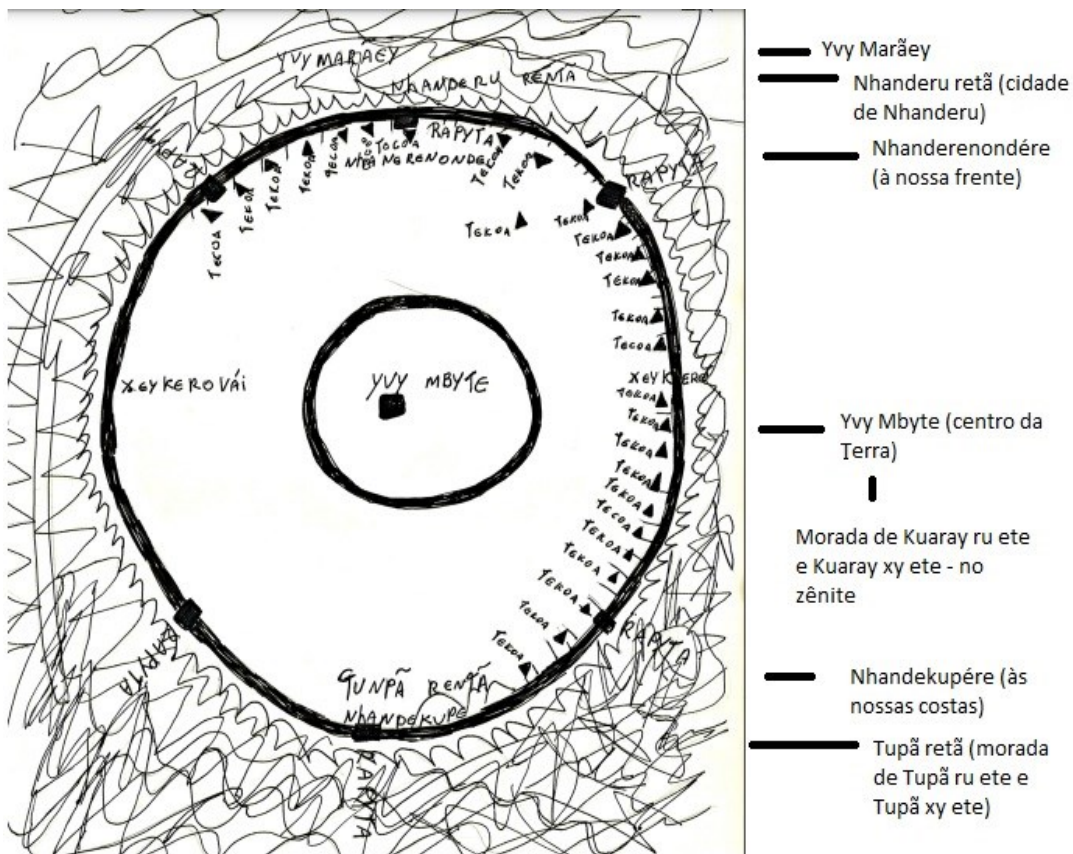
No entendimento de Ruiz, portanto, as moradas das quatro principais divindades se encontram divididas nos eixos leste-oeste, na periferia do mundo. Ladeira (1992) chega a leituras parecidas, embora com uma horizontalidade menos radical. Um traço importante ressaltado pela autora é que, como lhe explica Davi, seu parceiro Guarani, a terra é redonda. Assim, Nhamandu (divindade solar) habita com sua cômjuge (Kuaray Xy Ete) e seus auxiliares no zênite, centro do céu, que corresponde, na cartografia Mbya, a *yvy mbyte* (o centro da terra). É justamente nesse ponto em que o Sol se encontra ao meio-dia, ruma então em direção a *nhandekupére* (cujo significado é “às nossas costas”), o poente, para depois passar por detrás da terra e nascer em *nhanderenondére* (“na nossa frente”). Seria um trajeto, portanto, em linha reta, passando na frente e depois por detrás da Terra (LADEIRA, 1992, p. 111).

Segundo essa leitura, em *nhandekupére* (“às nossas costas”), onde o sol se põe, encontra-se a morada de Tupã e dos seus. Seus movimentos podem ser circulares, no sentido anti-horário, ou em linha reta, de *nhandekupére* até *nhanderenondére*, como faz o Sol. No primeiro caso, as chuvas caem na beira do oceano, enquanto, no segundo, chove na terra. Segundo a cosmocartografia elaborada por Davi (Ibid., p. 113), é em *nhanderenondére* (posição que indica o que está sua frente), onde o Sol nasce, que está Nhanderu *retã* (cidade de Nhanderu) – a *Yvy Marã e'ỹ* (“Terra sem Males”). Para chegar à terra sem males é preciso, porém, atravessar o oceano. Temos, assim, sob uma esfera rodeada pelo mar, um eixo central leste-

³⁹ Embora esse também possa se situar no meio do céu (RUIZ, 2004; LITAIFF, 2004).

oeste que liga *nhanderenondére* e *nhandekupére*, com um ponto no meio, correspondente a *yvy mbyte*, o centro do mundo e morada da divindade solar (que é justamente quem marca a movimentação pelo eixo leste-oeste). É entre essas três regiões, explica Ladeira (1992), que as aldeias devem ser formadas. Nas duas outras extremidades – a norte e a sul - estariam a morada de Jakaira e Karai.

Figura 5 – Cosmograma desenhado por Davi Martins, interlocutor de Ladeira (1992)



Fonte: LADEIRA, 1992, p. 114.

Legenda: os escritos à direita são de autoria própria e foram feitos com o objetivo de facilitar a leitura.

Apesar da importância observada por Ladeira (1992) do eixo leste-oeste, a autora considera que os diversos planos, na cosmografia Mbya, encontram-se sobrepostos (levemos em conta que eles podem aparecer como no mesmo nível no papel e ainda assim contarem variadas distâncias entre si, dificilmente reproduzíveis). Essa concepção vai ao encontro daquela de Melià (1991). Para o autor, o cosmos Guarani de fato se apresenta melhor como plataforma circular, cujas referências são pontos cardeais: “la orientación este-oeste no es solamente una referencia solar, otros fenómenos meteorológicos como truenos, relámpagos,

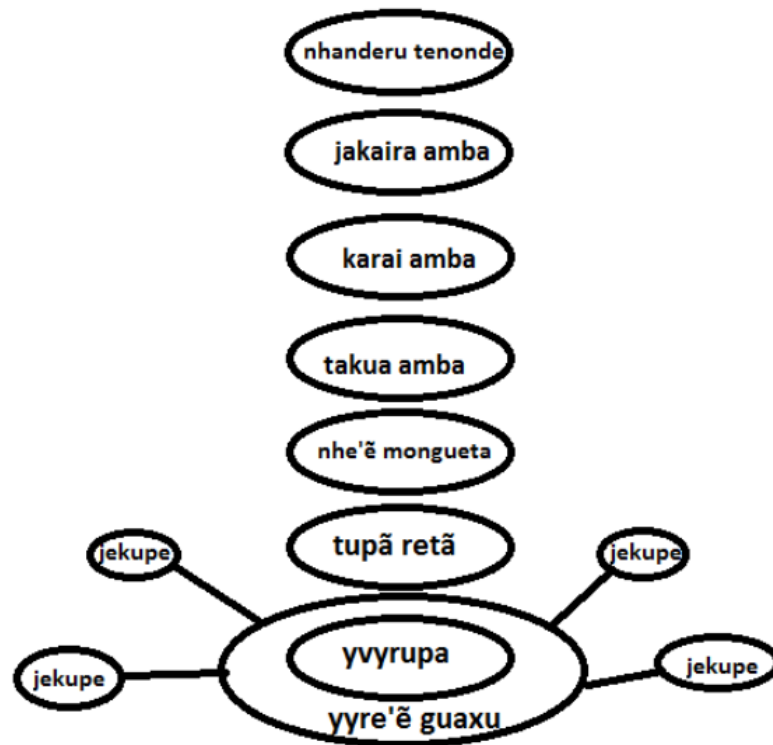
lluvia, viento, tienen su origen en un lugar de ese espacio” (MELIÀ, 1991, p. 53).⁴⁰ Essa apresentação horizontal, no entanto, coexistiria com uma concepção de planos sobrepostos, como diferentes pisos, os quais a dança ritual poderia atravessar (Ibid.).

A concepção de planos sobrepostos também dialoga com as narrativas escutadas por Pierri (2013, p. 107), segundo as quais as moradas celestes se localizam uma acima da outra, verticalmente, atravessadas em seu centro por uma corda imperecível que as ligam à terra, justamente em *yvy mbyte* (centro da terra). Essa corda seria, explica ele, em realidade, um “vento”, um “vento fino” (Ibid.). Segundo ele, o cosmos seria constituído de quatro plataformas, estando Nhamandu (a divindade solar) necessariamente na plataforma mais alta.

Outro cacique comenta com o autor que falar em uma orientação cardinal para pensar as moradas de Karai (a oeste) e Tupã (a leste) seria antes uma forma esquemática para localização no espaço terrestre, uma vez que elas estariam, na realidade, uma em cima da outra. Esse mesmo interlocutor realiza um desenho cosmográfico, no qual encontramos sete plataformas enfileiradas, sendo a mais baixa a *Yvy Rupa*, a plataforma terrestre, cercada pela grande água. Ao redor desta plataforma, ainda, encontramos anexadas outras quatro, denominadas “jekupe”.

Figura 6 - Cosmograma desenhado por Daniel Pierri (2013) a partir de conversas com interlocutores Guarani

⁴⁰ Conforme visto, segundo Davi, interlocutor de Ladeira (1990), eles também fariam trajetões circulares, passando por detrás da terra. Quando Tupã faz o movimento circular, a chuva cai na beirada do oceano, e quando faz movimenta-se “em linha reta”, chove no continente (LADEIRA, 1990, p. 111)



Fonte: PIERRI, 2013, p. 108

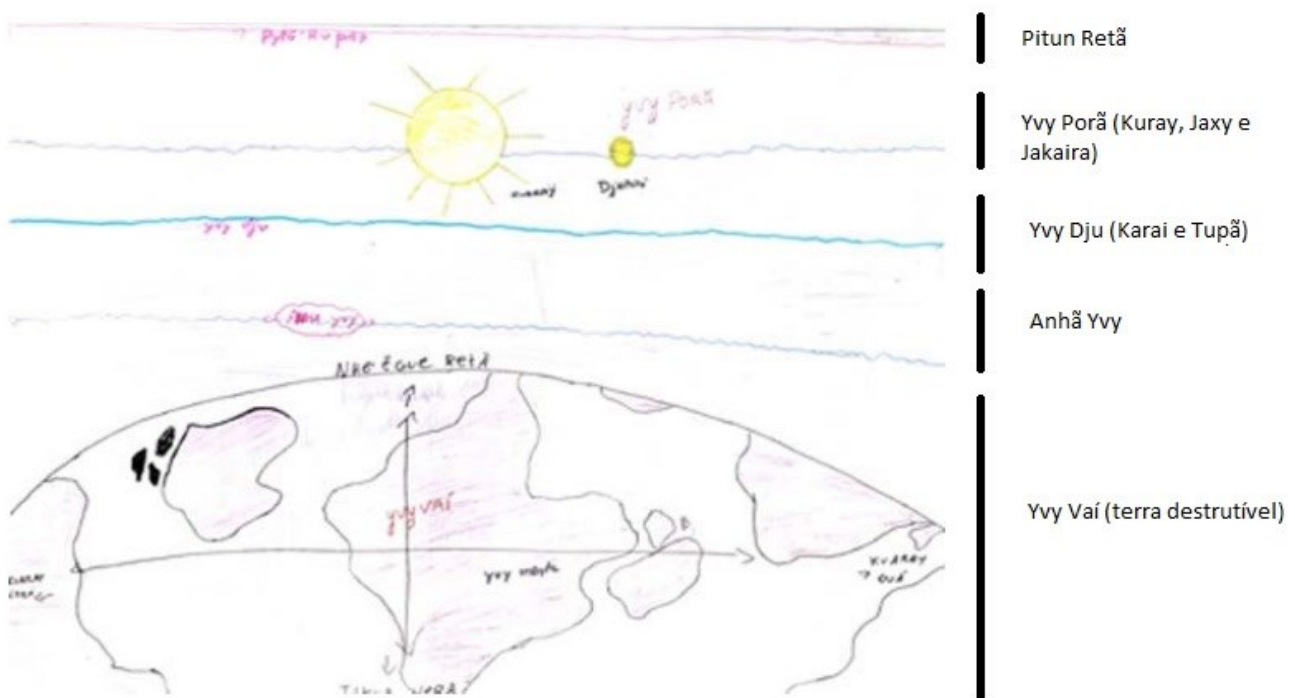
É curioso notar que, enquanto um dos interlocutores de Pierri afirma que Nhamandu estaria na plataforma mais alta, o outro Mbya, que desenhou este cosmograma, não atribuiu lugar à divindade. Nhanderu, no entanto, ocupa a posição mais alta. Isso parece ser comum nos cosmogramas verticais: que Nhanderu e Nhamandu (às vezes um pouco abaixo do primeiro) tenham suas moradas no topo. Pierri (2013) acredita que pode não ser coincidência que alguns digam que Nhamandu ocupa o lugar mais alto enquanto outros dizem ser Nhanderu – já que, em diversas teorias Guaraní, as duas divindades são consideradas, de certa forma, como a mesma.

As ilhas no mesmo nível da Terra apresentadas no cosmograma, chamadas “jekupe”, segundo o cacique que faz a esquematização, corresponderiam aos lugares de onde são enviados espíritos dos donos aqui da Terra (*ija kuery*), dos *jurua* e, ocasionalmente, até de alguns Guaraní. Outro interlocutor acrescentou que os espíritos de outros povos indígenas têm sua morada ali também. Esses *amba* (moradas) estão apenas às bordas das moradas celestes (não entrando em suas profundidades) e se diferenciam das moradas celestes dos *nhe'ẽ kuery* (que estão em níveis verticalmente superiores), nas quais não existe sofrimento. Isso justificaria,

segundo os interlocutores de Pierri (2013, p. 110), porque as pessoas e seres cujos espíritos vem de “jekupe” não sofrem tanto quanto os Mbya, cujos espíritos-nome viviam anteriormente em lugares perfeitos e sem sofrimento.

O autor levanta a hipótese de haver uma relação entre a distância da plataforma terrestre e os lugares melhores do cosmos. Observamos tendência similar no cosmograma elaborado com os Guarani das Terras Indígenas Morro dos Cavalos (litoral de Santa Catarina) e Mato Preto (Rio Grande do Sul), com quem Flávia Mello (2006) trabalhou:

Figura 7 – Desenho realizado coletivamente por Luciana e Joel Pereira, supervisionado por Ernesto Kuaray Pereira e Lourdes Ara Martins (MELLO, 2006)



Fonte: MELLO, 2006, p. 255

Legenda: os escritos à direita são de autoria própria e foram feitos com o objetivo de facilitar a leitura.

A cartografia expressa uma evidente verticalidade entre os planos, mas não da mesma maneira que a esquematizada por Pierri (2013) – na qual as moradas das divindades encontram-se uma acima da outra. Enquanto que, para Pierri, fora descrito que os *amba* são conectados por uma corda ou uma linha, para Mello (2006) teria sido relatado que os diferentes planos estão conectados como uma forma de espiral senoidal cujas linhas se tocam em pontos extremos.

Vemos, no plano inferior, uma representação dos continentes cercados por águas, que seria *yvy vai* (a terra imperfeita, em que vivemos). A autora chama atenção para as pequenas ilhas desenhadas, as quais seriam os *tekoa* (ver seção 1.2.3).⁴¹ Esse seria o único plano indestrutível do cosmos (MELLO, 2006).

Acima de *yvy vai* encontra-se um plano que não apareceu até então, que é a cidade (*retã*) da divindade Anhã. Essa terra é similar a *yvy vai* – a terra atual – e nela moram Anhã e seus parentes, que são agentes de destruição e perecimento, “são predadores e devoram seus parentes” (Ibid., p. 257). Os moradores de *Anhã yvy* (*já imperecíveis*) podem circular por *yvy vai*. Os humanos, moradores de *yvy vai*, podem caminhar por *Anhã yvy* em sonhos ou viagens com tabaco ou ayahuasca, correndo o perigo de serem capturados pelo povo de *Anhã yvy*.

Acima de *Anhã yvy*, encontra-se *yvy dju*, onde, segundo os interlocutores de Mello (2006), estão as moradas de Karai e Tupã (junto com suas companheiras e auxiliares), enquanto Kuaray (ou Nhamandu), Jaxy e Jakaira encontram-se em um plano acima (*yvy porã*). Frequentemente, lhe disseram, *yvy dju* e *yvy porã* aparecem como sinônimos, mas, nas conversas que fizeram para pensar a ilustração, concluíram que eles são em realidade distintos, pois Nhamandu (divindade solar) e Jaxy (divindade lunar) têm para si um mundo exclusivo. Segundo os relatos recolhidos por Mello (2006), Tupã e Karai são os que mais enviam espíritos-nome à Terra, sendo a *yvy dju* o lugar onde habitam as formas imortais e imperecíveis dos seres que existem aqui em *yvy vai*. Kuaray e Jaxy são reconhecidos como os heróis civilizadores e circulam pelos demais planos para zelar por todos. Essa circulação é ininterrupta e cria os dias e as noites nos mundos (Ibid., p. 259).

É bastante curioso esse último plano – *pytun retã* – que é infinito e inatingível até para os xamãs mais poderosos. Segundo Mello (2006, p. 259), “Em *pytun retã*, habitam os *nhanderukuery* ancestrais, os pais e avós de Kuaray. Os seres de *pytun retã* são responsáveis pela criação do universo”. A autora acrescenta que apenas poucos *karaikuery* (xamãs) mais velhos têm interesse e conhecimento acerca dessas histórias sobre a criação do universo (Ibid.). De acordo com Litaiff (2018), elas muito raramente são contadas.

Também é bastante difícil precisar quais outros espíritos habitam as demais plataformas, embora seja consenso entre os autores que elas são superpovoadas. Isso se dá, provavelmente,

⁴¹ Ladeira (1992) também escreve sobre essa compreensão dos *tekoa* como ilhas.

pelo ilimitado processo de “desdobrar-se de si mesmo” (*ombojera*), atributo das divindades. Pierri (2013) chama atenção para a noção de *retã*, que é a forma flexionada de *tetã* (“cidade”). Quando em sua forma flexionada, a palavra é sinônimo de morada, significando uma concentração da mesma categoria de seres em um mesmo lugar. Porém, quando na forma não flexionada,

a expressão funciona intensificando o indicativo de que se trata de local de concentração, e exprime a concepção de que as moradas celestes invertem a condição minoritária que os Guarani enfrentam na terra atual. Se aqui são os brancos que são muitos (*eta va'e kuery*) seus *nhe'ë* não atinge a profundidade das moradas celestes (*yvaropy re*) e as cidades celestes são densamente povoadas pelas *nhe'ë porã* dos Guarani (Ibid., p. 114).

O envio do *nhe'ë* tem relação profunda com a distribuição e morada geográfica das divindades (a norte, sul, leste e oeste), podendo existir inclusive direções “invisíveis” para nós, das quais não se tinha conhecimento até então. Nas palavras de Ismael de Souza (2020, p. 22):

Nas histórias dos antigos, o guarani antes mesmo do seu nascimento recebe o *nhe'ë*, de uma determinada direção. Direções estas definidas pelos pontos cardeais - norte, sul, leste, oeste. Também existem outras direções que são invisíveis, mas que certas pessoas vêm a este mundo através delas. São direções do plano espiritual e não terrenas. São raras as pessoas que nascem dessas direções e elas são predestinadas a ensinar.

Vimos com Mello (2006) que os seres de Anã podem vir à Terra atual, apresentando perigo aos humanos. Mas as divindades e seus auxiliares também podem realizar viagens pelos diferentes mundos, através de seus poderes de transformação inesgotáveis, sendo as de aves e humanos as formas corporais mais comumente utilizadas pelos Nhanderu *kuery* para visitar estes mundos (2006, p. 257). A dança ritual na casa de reza e os sonhos e visões xamânicas são outros canais de comunicação entre *yvy vai* (a terra atual, perecível) e as moradas celestes das divindades (imperecíveis). Mas, segundo Ramo y Affonso (2019, 2020), o envio dos espíritos-nome (*nhe'ë*) por parte das divindades seria a principal forma de troca entre as plataformas.

Antes de comentar sobre o envio dos espíritos-nome, proponho fazer um resumo de alguns pontos levantados neste item. Penso que as descrições do cosmos variam justamente porque: (1) o cosmos varia (ele está em movimento e criação permanentes) e (2) chegar a alguma conclusão objetiva, em um esforço tipicamente moderno de purificação, pode fazer sentido para ocidentais modernos, o que não significa que o faça para os Guarani. Como vimos então, desde a cosmogênese Guarani, as divindades vão desdobrando-se, multiplicando-se, sendo a instabilidade justamente a regra. A força dessa criatividade ilimitada das divindades

pode ser observada até mesmo diante das novas tecnologias *jurua* (conforme veremos no capítulo 4).

Tendo feito essa observação, proponho ressaltar alguns elementos em comum aos cosmogramas estudados a fim de levantar questões para futuras reflexões.

Nas concepções mais verticalizadas dos cosmos:

- (A) Tupã tende a ser posicionado nas plataformas mais próximas à Terra (PIERRI, 2013) ou, pelo menos, mais próximo do que outras divindades (MELLO, 2006). Cabe indagar se isso não guarda relação com o fato de ele ser considerado, com frequência, como a principal divindade que olha pela Terra atual.
- (B) Nhamandu tende a ser posicionado nas plataformas mais acima ou, pelo menos, de maneira superior às outras divindades (MELLO, 2006). Tanto Mello (2006) quanto Pierri (2013) explicam o quanto isso foi alvo de debate, pois, apesar de ser uma divindade como as demais, os interlocutores de ambos os autores consideraram que ele ficaria em uma plataforma mais alta. Isso pode ter a ver com o fato de ser retratado como o primogênito de Nhanderu em muitos relatos, sendo por vezes considerado como o mesmo que Nhanderu. Outra possibilidade, não excludente em relação à primeira, é por ser o responsável/ser o próprio movimento do Sol. Notemos que, mesmo na ilustração realizada por Ismael Souza (2020), acima da Terra pairam, bem ao topo, o Sol e a Lua (“os heróis civilizadores”, como coloca Mello (2006)). Ainda, mesmo na concepção apresentada por Ladeira (1992), majoritariamente horizontal na disposição dos *ambas* das divindades, Nhamandu é o único que tem sua morada (junto com seus auxiliares) no eixo vertical. Sua cidade se encontra no alto do céu, no zênite – que é justamente onde o Sol se encontra ao meio-dia.
- (C) Nhanderu, quando aparece nos cosmogramas, é posicionado na plataforma mais alta. Mesmo horizontalmente, no caso da registrada por Ladeira (2002), a morada de Nhanderu se encontra ao norte (norte aqui no sentido de *nhanderenondére*, ou seja, do que está à nossa frente).

Ruiz (2004) apresentou desenhos cosmográficos horizontais, como foi também o sistematizado por Cadogan (1997 [1959]) (não reproduzido nesta dissertação). É curioso que

nenhum dois tenha realizado suas pesquisas com os Mbya do litoral ou ainda do Brasil. Talvez a variação geográfica tenha alguma influência sobre essa diferença. De qualquer forma, nos registros horizontais, Nhamandu e Tupã permanecem separados (assim como nos verticais, nos quais, ocasionalmente, mais de uma divindade é posicionada na mesma plataforma), marcando os eixos leste e oeste.

Como elementos que apareceram generalizadamente, pontuo aqui:

- (A) O entendimento de *yvy vai* (Terra atual) como ilhas por entre a água. Fica subentendido, ainda, entre a maior parte dos autores, que todas as plataformas são cercadas por água. Em alguns casos (LADEIRA, 1992; PIERRI, 2013), as plataformas do cosmos são comparadas a ilhas.
- (B) Uma variação notável entre os cosmogramas apresentados refere-se à questão de quais outros seres/princípios anímicos têm sua plataforma destacada. Por exemplo, em Mello (2006), vemos a presença da morada de Anhã, que não encontramos nos demais. Em Pierri (2013), vemos as plataformas “jekupe”, no mesmo nível da Terra – uma plataforma que incorpora outras alteridades (brancos, outros indígenas, donos de outras espécies) e para onde vão, por um período, os *nhe'ë* dos mortos (*nhe'ë mongueta*). Seguindo a explicação de Souza (2020), se existem outras direções invisíveis das quais são enviados os *nhe'ë*, nessa orientação geográfica que ele chama de espiritual, existem também diversas outras moradas – como as dos Nhanderu Mirim⁴², destacadas por Pierri (2013) – que, por diversos motivos, não foram identificadas nos cosmogramas.

2.2.2 Os espíritos-nome: princípios anímicos celestes

Nota-se que, tanto nas concepções mais verticais de planos cosmológicos quanto nas mais horizontais, o cosmos Mbya é fraccionado em diversos territórios, distribuídos como plataformas (os *amba*), nas quais existem cidades (*tetã*). Nessas plataformas invisíveis habitam os deuses originários, os seres imperecíveis, os Mbya que conseguiram fazer a passagem para a Terra Imperecível (chamados muitas vezes de Nhanderu Mirim) e também os pais e mães do *nhe'ë* (princípio anímico celeste). Como explica Cadogan (1949, p. 133):

⁴² Aqueles que alcançaram a imortalidade inerente à vida na Terra Sem Males (RAMO Y AFFONSO, 2020a, p. 30).

Ñande-Ru creó cuatro grandes seres: Karai, dueño del ruido del crepitar de las llamas, dios del fuego, con su esposa Kerechu; Jakairá, dueño de la humareda vivicante, dios de la primavera, con su esposa Ysapy; Ñamandú, dios del sol, y su esposa Jachuká; Tupã Ru ETÉ, dios de la lluvia, el trueno y el rayo y su esposa Pará. [...] Karai, Jakairá, Ñamandú y Tupã son los encargados de enviar almas a la tierra para que encarnen en los cuerpos de las criaturas por nacer. Ellos envían los espíritus masculinos, y sus consortes, los femeninos; por esto se les conoce también con el nombre Ñe'é Ru Eté, verdadero padre de la palabra-alma; y Ñe'é Chy Eté, verdadera madre de la palabra-alma.

O *nhe'ë*, cujos pais e mães são também chamados de *nhe'ë kuery*, é um fundamental princípio anímico, que representa, segundo Ramo y Affonso (2019, p. 42), tanto a fonte da palavra quanto a raiz do parentesco. Ele porta também a função de levantar o corpo dos Guarani e fazer com que circulem por entre os ossos o fluxo da palavra (MACEDO, 2014).

Benites (2015) chama atenção para o incômodo portado por muitos Guarani em relação à forma como acadêmicos *jurua* têm conceitualizado e traduzido o *nhe'ë*. Tratar o *nhe'ë* de maneira banal representa um rompimento com a profundidade de seu significado para os Mbya, que o sentem frequentemente no coração, como explica a autora. Tendo em vista tais ponderações, mas também sabendo da importância do *nhe'ë* enquanto um dos principais componentes da paisagem anímica dos Mbya, tecerei apenas alguns poucos comentários.

A tradução que utilizo aqui é aquela sugerida por Benites (2015, p. 11), que nos explica a diferença entre alma e espírito: “Na língua guarani, *ã* é a alma, que significa ‘o que está junto o tempo todo com você, como se fosse uma sombra’. Para meu povo, isso não é visto como sagrado”. A autora propõe, então, que traduzamos o *nhe'ë* como “espírito-nome” em português.

Segundo aponta a bibliografia, cada criança recebe, durante o ritual de Nhemongarai (comumente traduzido pelos Guarani como “batismo”), um espírito-nome enviado por um/uma dos pais/mães do *nhe'ë*. É função do *karai* (*xamã*), quando do ritual, nomear as crianças de acordo com esse envio divino. Além do ritual de escuta do nome das crianças, também é realizado, anualmente, o Nhemongarai (batismo) de espécies consideradas dádivas de Nhanderu aos Guarani, como o milho tradicional (*avaxi ete*), o mel (*ei*) e a erva-mata (*ka'a*) (MACEDO, 2014, p. 97).

Os *nhe'ë* trazem em si mesmos uma vida particular, dependendo do lugar de onde vieram, da cidade celeste em que viviam e sob comando de qual divindade, bem como de suas capacidades e tarefas. A plataforma celeste de onde eles vêm, e o *tekoa* para onde vão, são

elementos centrais nessa economia das dádivas.⁴³ Vemos, então, como o envio dos *nhe'ë* conforma um fluxo constante de comunicação entre as diferentes plataformas e cidades celestes com os Mbyá, fluxo fundamental para a manutenção do *Mbyareko* (jeito de ser, regras do ser Mbya), pois nele estão prescritos não apenas o papel e características de cada ser, mas a capacidade da palavra e os registros da memória e da relação com as divindades.

De acordo com Macedo (2014), o próprio *nhe'ë* também é corpo, uma vez que pode ser visto na forma de pássaro, normalmente em sonhos. Ou, ainda, tem um corpo invisível aos humanos, mas visível a outros seres, como os espíritos dos patamares celestes e os xamãs. São invisíveis, mas apenas para a maior parte de nós. Eles são, portanto, privilegiados elementos que povoam as paisagens invisíveis.

Além de elementos da paisagem anímica, o *nhe'ë* parece ser também canal a partir do qual se tem acesso e comunicação com os demais territórios e seres dessa paisagem. Ainda segundo Macedo (2014), durante os sonhos e os cantos o *nhe'ë* pode se deslocar, de modo que se pode ter visões sobre o que acontece em outros espaços e tempos. Os xamãs conseguem fazer seus *nhe'ë* viajarem para outros patamares cósmicos. Os cantos têm lugar comumente na *opy* (casa de reza), centro difusor e catalisador de relações em diferentes planos – pois é nela que se consegue melhor interlocução com os Nhanderu e Nhandexy kuery (companheira de Nhanderu).

A possibilidade de comunicação com os patamares celestes viabilizada tanto com envio dos *nhe'ë* pelas divindades, como pelo movimento destes quando na casa de reza ou em sonhos, é uma excepcionalidade Guarani que tem papel central na conexão entre as plataformas celestes e a plataforma terrestre. Todos os seres têm *nhe'ë*, mas apenas os dos Guarani são enviados pelos patamares celestes. O que os diferencia enquanto coletivo, portanto, é o compartilhamento da linguagem e capacidade de comunicação com os imortais (MACEDO, 2014, p. 96).

2.2.3 A possibilidade da travessia entre territórios

No início do capítulo realizamos uma retomada sobre a formação dos cosmos Mbya-Guarani e sobre a organização da *Yvy Pyau* (Terra Atual), especialmente no que diz respeito à dinâmica entre as plataformas celestes e a terrestre, desde então separadas.

⁴³ Vale mencionar, ainda, que, como explica Benites (2015), o *reko* (jeito de ser) de uma criança, que será revelado no ritual do Nhemongarai, depende não apenas do *amba* do qual veio, mas, especialmente, do nome que lhe foi enviado. Cada nome, explica a autora, exige cuidados e conta com regras específicas.

Em seguida, passamos por um exercício de análise de algumas versões da disposição e organização do cosmos, refletindo sobre sua multiplicidade e criatividade, bem como sobre alguns aspectos em comum que pudemos notar entre os diferentes cosmogramas. Na sequência, tecemos alguns comentários sobre os espíritos-nome, princípios anímicos celestes que tem grande relação com a geografia cósmica. Os *nhe'ë* viabilizam a vida na Terra e sociabilidade Guarani, além de estarem entre as principais formas de comunicação com os Nhanderu kuery (divindades).

Se, como vimos, as plataformas terrestre e celestes estão separadas, gostaríamos de dedicar algumas linhas à possibilidade de superação dessa distância (territorial e corporal).

Segundo Ramo y Affonso (2020), encontramos dois processos transformativos complementares na orientação do cosmos Mbya: *ombojera*, o qual mencionamos anteriormente e trataremos com maior atenção no próximo capítulo, e *aguyje*. Este último, ao contrário da linearidade infinita do desdobramento (*ombojera*), permite a “renovação cíclica, o tempo circular daquilo que se renova, de novo, sempre” (RAMO Y AFFONSO, 2019a, p. 131). *Aguyje* está relacionado ao *Ara* (tempo-espço Guarani, ver seção 1.2.6), à renovação que marca a passagem de *Ara Yma* (tempo/espço primogênito) a *Ara Pyau* (tempo/espço novo). Não são somente os frutos e flores que amadurecem, uma vez que o termo também é utilizado para se referir à renovação dos *nhe'ë* (os quais também se renovam com a chegada de *Ara Pyau*) e à transformação dos seres humanos perecíveis em seres divinos imperecíveis (Ibid.). Em resumo: “O *aguyje* remete ao processo de renovação que inclui seres tanto dos planos celestes como do terrestre, de modo que a vida dependa da interrelação entre os diversos ciclos e suas distintas temporalidades” (Ibid., p. 131).

Anteriormente tratamos da dinâmica de modelo e cópia (PIERRI, 2013) que parece caracterizar a relação entre os processos das plataformas celestes e a plataforma terrestre. No caso de *aguyje* parece haver uma dinâmica semelhante. Como argumenta Ramo y Affonso (2019b), o *tempo* na Terra (os ciclos diários e anuais) parecem depender do movimento nos *espaços* celestes, feito pelos Nhanderu. Assim, *Ara Pyau* (tempo novo) é quando o Sol (Nhamandu) está mais próximo daqui, por isso as plantas florescem. É neste tempo novo também que Nhanderu

abre as portas de sua *opy* (casa de reza), enquanto que em *Ara Yma* (tempo antigo) ele se reúne com a maior parte de sua parentela no interior da mesma. A abertura da *opy* (casa de reza), espaço ritual de Nhanderu, permite maior trânsito entre as cidades celestes e as plataformas terrestre, favorecendo a saúde e a alegria dos humanos (Ibid., p. 132).

Os próprios *nhe'ë* (princípios anímicos celestes) se afastam dos Mbya em *Ara Yma* (tempo velho), deixando-os mais vulneráveis.

Segundo entendo, tanto *ombojera* quanto *aguyje* são movimentos transformativos que colocam em relação os planos celestes e terrestre – o primeiro via descendência de Nhanderu, o segunda via generalidade da renovação –, colocando-os em um mesmo processo e dando maior organicidade à dinâmica modelo-cópia. A diferença fundamental entre os planos parece ser que, na dinâmica de renovação cíclica que ocorre tanto nas cidades celestes quanto na plataforma terrestre (possivelmente esta em reflexo daquela), os deuses sempre se renovam, sem nunca perecer, enquanto que os humanos perecem.

Mas, como mencionado anteriormente, *aguyje* também é a palavra utilizada para nomear a transformação dos sujeitos Mbya em seres imperecíveis, ainda durante a vida – alcançado via dieta adequada, práticas corporais e respeito ao Mbyareko (regra/costume Mbya) É uma filosofia que aposta, portanto, e nos termos de Ramo y Affonso (2014), na transposição dos territórios. Transpor território, como temos percebido a partir da discussão sobre o *Ara* (tempo-espço Guarani), significa também transpor o tempo linear e a tendência à entropia que caracteriza esta terra *tekoaxy* (doente, perecível).

As visões e sonhos dos xamãs e, centralmente, os chamados Nhanderu Mirim são provas de que é possível a transposição dos territórios. Como conta o *xeramoï* Mario Guimarães:

O primeiro Nhanderu Mirim era também uma pessoa, que era *tekoaxy*, um mero ser humano, que erra. Nhanderu mesmo que nos fez assim, para sermos *tekoaxy*. Mas, como é que os Nhanderu Mirim, sendo *tekoaxy*, conseguiram passar? Eles se concentravam na Opy. Eles rezavam e pediam para Nhanderu, e Nhanderu mostrava o caminho. [...] Então, Nhanderu vai mostrar outro lugar, para onde ele tem que ir. E vai mudar de novo, até atravessar o mar. É isso que aconteceu. [...] Aqueles que caminhavam chegavam até o lugar que Nhanderu tinha mostrado. Lá eles encontravam os tembiguai kuery (ajudantes de Nhanderu) e de lá partiam para a morada de Nhanderu. [...] Nhanderu mesmo que escolhia aquelas pessoas que obedeceram a regra (GUATA PORÃ, 2015, p. 30).

Explicaram-me certa vez que, com o cercamento pelo mundo dos brancos, a destruição da flora e fauna e a dificuldade em alimentar o corpo da maneira correta, de acordo com o *Mbyareko*, fica cada vez mais inviável fazer a travessia que os antepassados fizeram para se tornar Nhanderu Mirim e chegar às plataformas celestes.

Aqui entra em jogo um árduo trabalho de construção corporal, reconhecidamente central nas cosmovisões ameríndias. Como é típico da relação modelo-cópia, o corpo dos deuses – leve, sem sofrimento e imperecível – deve servir de exemplo. A barreira para a travessia para

Yvy Marã e 'ÿ (a “Terra sem Males”) não parece ser tanto a distância, conforme discutido brevemente quando falamos sobre a organização cosmocartográfica. A fala do *xeramoï* João Silva reforça esse ponto: “Agora, nós estamos na beira de *Nhanderu retã* (a cidade de *Nhanderu*), pertinho da capital de nosso deus. Mas nós, pessoas, não vemos, pensamos que é longe. Não é. Nós já estamos pertinho” (GUATA PORÃ, 2015, p. 32).

A limitação da visão e da percepção foi trazida em diversas falas e exemplos ao longo deste texto, e acredito que seja uma questão central porque a visibilidade diferencial dos lugares, das capitais nas montanhas, de *Nhanderu retã*, indicam, em primeiro lugar, a centralidade do corpo e de sua perspectiva específica na compreensão do mundo. Junto com o reconhecimento da visão limitada portada por nós, *tekoaxy*, vemos frequentemente colocações do tipo “portanto, é preciso ter cuidado”, “é preciso estar atento”, “é preciso saber”, pois é por meio da construção de um corpo mais próximo ao das divindades, como sugere Pierri (2013), em conjunto com as ações de acordo com o *teko* (a lei, regras) de *Nhanderu*, que a travessia e compreensão dos territórios torna-se possível.

Se, como bem defende Ramo y Affonso (2017), a invisibilidade de lugares sobrepostos (por exemplo, a cachoeira e uma capital) evita o solapamento mútuo de territórios, por outro, é preciso, para aqueles com o corpo *tekoaxy*, reconhecê-los e respeitá-los, o que pode ser feito pela compreensão dos sinais e das histórias inscritas nas paisagens. Como vimos, a relação com os tipos de mata, com as localizações para a construção da *opy* e das aldeias, a mobilidade *Mbya* – todas tem uma relação com a história ancestral: seja pelas divindades que guiam os movimentos do tempo-espço e a organização da *yvy rupa*, seja a história dos antigos *Mbya* que realizaram esses mesmos caminhos, tendo alguns atingido *aguyje* e realizado a travessia para *Yvy Marã e 'ÿ*.

Se encontramos mundos sobrepostos e invisíveis às pessoas em geral nas plataformas celestes, a Terra também é superpovoada por seres que dificilmente são vistos, mas que têm efeitos sobre os humanos. Os pedidos por ajuda e as alianças com as divindades, suponho aqui, estreitam-se ao terem que lidar com os desafios e tensões com os demais seres da *yvy rupa*. Pissolato (2004) inclusive observou que grande parte do ritual e xamanismo *Mbya* contemporâneos buscam dar conta de medidas de proteção contra os perigos de um mundo povoado por diversos seres/potências (como os donos e outros ‘espíritos que podem produzir malefícios’). Em suas palavras:

Tanto o canto-reza quanto os tratamentos xamânicos, notadamente os tratamentos com *petygua* (cachimbo ritual.), quando o especialista esfumaça

(*omoataxi*) seu paciente, extraindo-lhe a doença, são processos que compreendem, de um lado, uma interferência externa, a de Nhanderu e, de outro, o afastamento de forças/potências outras, também exteriores, em processos pessoais (PISSOLATO, 2004, p. 73).

2.3 UM COSMOS SUPERPOVOADO

Na seção 2.1, buscamos fazer uma breve reconstituição de algumas das principais narrativas míticas Mbya: cosmogênese, destruição da Primeira Terra, separação entre as moradas divinas (com a divindade imperecível) e a Yvy Pyau (Terra Nova, perecível). Na seção 2.2, procuramos realizar uma revisão sobre as divindades, suas moradas e algumas variações cosmográficas – sem ter como objetivo chegar a consensos. Por fim, falamos sobre o envio dos espíritos-nome por parte das divindades. Na presente seção, objetivamos apresentar um esboço, necessariamente limitado, das possibilidades, formas e movimentos que animam o cosmos Mbya-Guarani.

Mas o cosmos também é habitado por seres espirituais que vivem na Yvy Rupa (plataforma terrestre), sendo alguns donos (chefes de alguma espécie de animal, vegetal ou mineral – como itajá, dono da pedra), e outros de qualidades variadas, traduzidos genericamente como espíritos, espíritos de um lugar específico, maus espíritos. Detenhamo-nos, assim, por alguns instantes, na plataforma terrestre.

2.3.1 Outros espíritos na Terra

A presença de donos⁴⁴ que habitam o mundo e cuidam de seus coletivos é comumente descrita como perigosa, tendo em vista a caracterização desses ora como “seres que a gente não vê” (*jaexa va'e' ÿ kuery*) ora como “seres que enganam” (*imbotavya kuery*). A questão visual parece ser central aqui, pois dificilmente são visíveis – ainda que Pierri (2013) mencione que o olfato tem importância na detecção de presença de “seres que a gente não vê”.

Um dos principais riscos, vastamente abordado na literatura clássica e moderna, é o de *ojepota*: processo de aliança com seres não-humanos que acaba culminando na transformação

⁴⁴ O tema da maestria, ou ainda, da relação mestre-dono, parece ser outra característica generalizada das cosmovisões ameríndias, havendo diversos trabalhos, nas últimas décadas, sobre o tema, especialmente junto aos povos da Amazônia. Nessas relações de maestria percebe-se um esquematismo que serve como organizador de diversos tipos de relações (entre gêneros, com espíritos, de parentesco, dentre outras). Alguns trabalhos notáveis sobre o tema são os de Costa (2013), Fausto (2008) e Garcia (2010).

corporal. Esses processos parecem bastante comuns e acontecem quando o corpo está pouco protegido e encontra-se no território e sob o desejo de certo dono ou ser da mata, normalmente devido a interesses conjugais: “os seres veem a vítima do ojepota como seu cônjuge potencial, e se a vítima incorpora tal perspectiva, o processo se inicia” (KEESE, 2015 p. 153). É um processo de sedução, segundo diversos relatos, que deve ser interrompido pelo afastamento da área (certas áreas de caça, certas cachoeiras), quando não pela ação dos *xeramoï* ou dos *xondaro*⁴⁵.

A título de exemplo, trago uma história que me foi relatada e que Ladeira (1992) também descreve. Davi, interlocutor de Ladeira, nos conta que quando os antigos “vinham subindo o litoral”, criando aldeias e nomeando os lugares, havia uma senhora idosa que não conseguia atravessar o mar, então “sua alma foi ao encontro de Nhanderú, (...) e o corpo foi comprado pelos peixes para ser sua ‘rainha’. E se chamou Piragui (sereia)” (LADEIRA, 1992, p.156). Ela cuidava de todos os tipos de águas (“dos rios pequenos e da grande água”), não gostando que os humanos a elas sujassem ou que maltratassem os peixes. É narrado por Davi o caso do pescador que fez um pacto com a Piragui em troca de peixes e não o cumpriu, de maneira que anos mais tarde ela lhe rouba o filho, o qual só consegue ser recuperado mediante os cantos na casa de reza, na qual Piragui teve de entrar para dançar. Segundo ele, ainda hoje se tem medo da Piragui⁴⁶.

Muitas vezes parece não haver tempo considerável para a intervenção, como elabora Keese (2017, p. 136), sendo o processo concluído. O resultado é a perda de um parente e a morte social do ponto de vista dos Guarani. Esse processo de troca de perspectivas – em que uma aliança é desfeita (com os parentes guarani) e uma nova é construída – é feito por meio do processo de enganação-armadilha (Ibid., p.137). Ainda segundo o autor, comumente essa enganação (fazer-se passar por outro ser) é realizada via algum sentido da percepção, visual, sonoro ou verbal (como o grande perigo de ouvir vozes/cantos na mata).

Aqui, de fato, parecemos estar lidando com um outro plano de relações em relação àquele de que tratávamos antes, quando falamos das divindades e suas cidades celestes. Se existe algum parentesco com as divindades que precisa ser alimentado, com os seres espirituais da *yvy rupa* deve-se evitar a mistura – que fora o motivo da destruição da Primeira Terra – e

⁴⁵ Keese (2015), por exemplo, relata um episódio em que os *xondaro* encurralaram e flecharam um espírito que incorporava a cunhada de um caçador para seduzi-lo e, assim que o mataram, revelou-se ali seu corpo de onça.

⁴⁶ Seria justamente esse caso (da mulher que virou Piragui) que dá o nome a ilha paranaense Superagui (LADEIRA, 1992).

garantir a diferenciação. No plano horizontal a invisibilidade parece ocupar papel importante como mecanismo diferenciador e separador das espécies e de seus donos, dificultando que os diferentes donos e os Mbyá, por exemplo, estejam demasiadamente próximos (RAMO Y AFFONSO, 2017).

Se, por um lado, a invisibilidade perspectiva ajuda na criação de distância entre os seres, por outro, a aparição e os sons (mesmo que via enganação-armadilha) permitem a relação e o estabelecimento de alianças – como no caso trazido do *ojepota*. Ainda, nos territórios sobre os quais não se tem conhecimento, a invisibilidade de seus donos, por exemplo, e a desconsideração por eles também pode ocasionar conflitos e equívocos, como explica um interlocutor Mbya a Macedo (2009, p.239):

Então as vezes sem saber a gente pode pisar em cima da pedra, ou mexer, ou pegar a pedra, ou passar onde não devia. Então o dono fica bravo, não se sente bem. Só isso pode te adoecer porque eles são muito fortes. Só de fazer um gesto, nosso corpo, nossa carne, é sensível e sofre doença espiritual [*nhe'ẽ mba'eaxy*].

Dentre os Guarani, a relação com os donos terrestres vem sendo classicamente lida na chave do perigo e da doença, especialmente em oposição à busca vertical por leveza inspirada pelos habitantes celestes. Porém, é também para os donos, comumente antigos habitantes da Terra que sofreram metamorfose em animais, que os Guarani devem solicitar o uso das plantas, carne e passagem pelos lugares. O uso da palavra para a diplomacia, de “pedir pelo uso” aos donos daquele rio ou daquele animal de caça, mostra-se estratégia fundamental, caso contrário corre-se o risco de enfermidades (Keller, 2017; Ramo, 2021). Nota-se, portanto, que a invisibilidade parcial dos territórios não busca ter como efeito a inexistência, uma vez que a diplomacia, o reconhecimento e o cumprimento dos acordos são necessários.

Como nos explica Pierri (2013) sobre a filosofia Mbya, tudo que está no mundo tem um dono que anima sua existência e todos os seres, todos os coletivos, com seus respectivos *teko*, têm **um lugar e um caminho** específico na *yvy rupa*. “E tudo também tem caminho, já que tudo tem seu lugar, tem que ter seu caminho; o caminho faz parte do lugar” disseram à Ladeira (2007, p. 146). Esse é um dos grandes problemas de alterar paisagens e seus elementos. Se casas são altas demais, estão no caminho dos ventos; se são muito próximas ao rio, podem cruzar com o caminho das águas:

Quando Nhanderu fez o mundo, ele fez também os caminhos. Às vezes, os caminhos se cruzam. O vento também tem caminho. Então vai ser perigoso fazer alguma coisa cruzando o caminho do vento – prédio, aviões [...]. Então a gente tem que prestar atenção [...]. Gente tem caminho, *kai* (macaco) tem caminho e tem lugar (*etã*). [...] Os pássaros, tudo que existe no mundo tem

caminho. *Jaxi tata* (estrela) não são de fogo, tem um brilho parecido, mas é pequeno, são o caminho da anta (*mbore*) (LADEIRA, 2007, p. 147).

2.3.2 Paisagens sobrepostas

Animais, vegetais e minerais têm então seu lugar, seu *teko* (suas regras/maneira de ser), seus caminhos e, muitas vezes, contam com espíritos donos que deles cuidam. Isso por si já torna a vida na Terra complexa e repleta de paisagens e perspectivas sobrepostas. Para além dos lugares onde certos donos e espíritos podem habitar, encontramos relatos sobre verdadeiras “cidades invisíveis” nos elementos da paisagem, tais como pedras e montanhas. Discutiremos sobre esse elemento específico das paisagens dos Mbya no capítulo 3 – cabe, no entanto, mencionar-los desde já, uma vez que eles radicalizam a questão de que existem paisagens sobreposta:

Às vezes, a gente olha para a mata e pensa que tem só árvore, mas é uma Capital lá, não é uma árvore. A gente vê, somos nós que vemos tipo uma árvore, mas não é, é uma Capital bem grandona. A gente até pode ver [a Capital], mas só no sonho. Assim normal [acordados] a gente não vai ver nunca. – *Xeramoï* Timoteo Oliveira, Karai Tataendy (GUATA PORÃ, 2015, p. 75).

Seguindo as reflexões de Ramo y Affonso (2017, 2021), os territórios, na concepção Mbyá, são resultados de jogos entre visibilidade/invisibilidade, cuja qualidade é estabelecida a partir do *teko* (normas, regras) da pessoa ou coletivo. Isso resulta em uma composição na qual o ponto-de-vista é fundamental, característica bastante generalizada do pensamento ameríndio. Se a Capital que está em determinadas árvores aparece como tal nos sonhos do xamã e para aqueles habitantes que nela vivem, ela aparece como árvore para os demais humanos. Estamos falando então, argumenta Ramo y Affonso (2017), em um regime de interferência mútua entre diversos territórios e sociabilidades que coexistem, mas cuja visibilidade/invisibilidade diferenciais evitam o solapamento de um território por outro, de uma regra por outra. Não fosse isso, o resultado seria um perigoso caos – como ocorreu na Primeira Terra.

A diferenciação entre os diversos regimes de paisagem parece ser não apenas resultado do aprendizado a partir da experiência da terra passada, mas, acima de tudo, acredito eu, uma *consequência* da diferenciação das corporalidades: os corpos na Terra Nova tornaram-se *tekoaxy* (doentes) e se diferenciaram daqueles das divindades (perfeitos, imperecíveis). Como bem explica Ramo y Affonso (2017, p. 116): “É preciso um corpo ‘esclarecido’, iluminado para poder enxergar os caminhos pelos quais se faz a travessia. O corpo guarani é também paisagem, modo em que aparece a interseção entre os mundos das almas, das sombras, dos outros”.

Retomo, assim, um dos pontos discutidos no item 2.2.3 (sobre as possibilidades da travessia), de que a diferenciação entre as plataformas celestes não se dá tanto por sua distância geográfica, mas por sua inacessibilidade e invisibilidade por corpos não-maduros, como são os *tekoaxy*. No caso das Capitais nas árvores, montanhas e pedras isso fica ainda mais evidente: são espíritos bons, descritos como “belos” (*porã*)⁴⁷, que vivem em uma paisagem citadina e tecnológica sobreposta às paisagens naturais que conseguimos enxergar – a distância é, nesse caso, nenhuma, apenas a da perspectiva dos corpos (ou seja, do que eles enxergam e percebem).

Em relação à diplomacia com esses múltiplos territórios, espíritos e donos que habitam a Plataforma Terrestre, a ideia de “políticas da consideração” (KELLY & MATOS, 2019), a qual seria uma forma de ação e de organização de coletivos ameríndios, parece-nos frutífera. Segundo entendo, a partir dessa forma de fazer relação e política, ser considerado enquanto pessoa (ou agente moral) significa ser objeto que motiva a ação de outra pessoa. Essa máxima orienta, segundo mostram os autores, relações cotidianas e conjugais, de maestria e liderança, dentre outras, podendo ser observada em alguns contextos etnográficos no Noroeste Amazônico (com a possibilidade de que seja uma forma de ação ainda mais generalizada nas Terras Baixas). O que é bastante interessante para nós é como a ideia se articula com os movimentos de fazer-se visível, parcialmente visível ou invisível de acordo com os diferentes sujeitos que povoam as plataformas celestes e terrestres. Isso ganha maior sentido ao pensarmos que consideração encontra sua melhor tradução na expressão de língua inglesa *regard*, “que contextualmente denota ‘cuidado’, ‘olhar’, e ‘pensar em alguém’ ou ‘em alguma coisa de maneira particular’” (KELLY & MATOS, 2019, p. 391). Isso implica que ser objeto de consideração significa “ser visível” ou “estar no pensamento de alguém”.

Manter proximidade, vínculo e estar “sob o olhar” ou “sob o cuidado” das divindades parece ser uma prioridade entre os Mbya, para a qual eles dedicam grandes esforços. Já com os demais donos da plataforma terrestre, parece-me que há uma preferência por manter a distância/não ser visto/não ser considerado (especialmente se entendemos que a maior parte de suas ações é danosa para a saúde e o estatuto de pessoa Guarani):

Entre os Manxineru, por exemplo, é comum ver os pais das crianças pequenas admoestarem seus filhos para que eles não brinquem de atravessar nadando

⁴⁷ Fico me perguntando sobre que classe de divindades ou espíritos vivem nessas cidades. Precisaria de mais tempo em campo a fim de ir entendendo as Capitais dos elementos paisagísticos específicos, porque não acredito que haja uma resposta genérica e fixa. Desconfio que, por estarem tão próximos à Yvy Pyau, poderiam ser Nhanderu Mirins (aqueles Mbya que atingiram *aguyje* e *kandire*, fazendo a travessia entre as plataformas). Mas essa é apenas uma hipótese inicial, bastante especulativa.

poços no rio: a passagem de uma criança pela cumeeira da casa dos espíritos aquáticos desperta o desejo destes por aquele potencial xerimbabo (KELLY & MATOS, 2019, p. 398).

Este é o problema, explicam os autores (Ibid., p. 398), que decorre da associação entre a visibilidade e disponibilidade, pois estar visível, mas não ser disponível desperta o desejo dos outros. E este, quando frustrado, provoca a inveja, o feitiço e às vezes até o adoecimento e a morte. Mas, como nos lembram os autores, todo objeto da ação de alguém é também um sujeito. Levando isso em conta, penso que, no sentido inverso, os donos e espíritos terrestres tendem a ser considerados nas ações Mbya, que devem ser cuidadosas. Quanto essa consideração falha, pode haver consequências como adoecimentos e predações.

No que diz respeito à relação com os brancos, a invisibilidade, as fugas e os disfarces durante os últimos séculos indicariam uma tentativa de evitar serem percebidos (também considerando que as ações dos *jurua* foram em sua imensa maioria prejudiciais aos Guarani). Por outro lado, atualmente, e diante da necessidade de salvaguardarem seus territórios via demarcação das terras, a visibilidade para os *jurua* se faz necessária. Serem objetos de consideração por parte do Estado é uma prioridade política tendo em vista a violência da sociedade e do mercado em relação aos povos indígenas.

2.3.3 Invisibilidade, imperceptibilidade

Ismael de Souza (2019) tece uma belíssima reflexão em seu trabalho de conclusão de curso, no qual fala que *xeramoï* e as *xejary* são como “árvores que falam”, expressão que dá nome a um capítulo de seu trabalho, sendo o outro intitulado “As crianças escutam”. Cito aqui um trecho:

Fiz essa associação porque aprendi com o senhor Benito de Oliveira que nós, jovens e adultos, somos como sementinhas ao vento procurando terra para germinar e crescer [...]. E, podemos escolher uma boa terra fértil onde poderemos fincar nossas raízes e crescer. Tempos difíceis virão, não tem como fugir. Desde que possamos receber os nutrientes necessários, nunca estaremos sozinhos.

A partir dessa ideia, penso que os anciãos são como árvores já crescidas, que têm suas raízes cravadas ao chão. Chão não entendido no seu aspecto físico. Chão é o *nhandereko*, o modo de viver e de ser guarani. Como sementes que um dia foram, os mais velhos já voaram ao vento, já passaram por secas e faturas, aprenderam muita coisa, e hoje estão enraizados, com sabedoria para nos ensinar” (SOUZA, 2019, p. 16).

Dessa forma, as árvores (os avós, mais velhos) falam, os jovens escutam e, assim, a pessoa Mbya pode receber os nutrientes necessários para crescer e fixar suas raízes no *Mbyareko*. O sentido auditivo parece ter um lugar bastante privilegiado na formação da pessoa

Mbya. Ouvir aos mais velhos/mais sábios é aspecto central da educação Mbya (Benites, 2015; Souza, 2019). Seguramente não é acidental que as “belas palavras” estão entre as primeiras criações de Nhanderu Tenondé, nem o papel desempenhado pelo canto no contato com as divindades. Vimos também, quando falando dos perigos do *ojepota*, o quanto o recurso auditivo, como ouvir vozes na mata, entra em jogo. Poderíamos, ainda, investigar diversas possibilidades relacionadas aos cheiros, os quais, como coloca Ramo y Affonso (2014, p. 289), guardam forte relação com os donos dos animais e com os períodos de resguardo, principalmente no que se refere à menstruação e ao contato com sangue. Haveria que realizar uma investigação mais detalhada a esse respeito, a qual gostaria muito de realizar futuramente.

Ao longo desta seção, utilizamos recorrentemente os termos “visibilidade” e “invisibilidade”. Vale ressaltar, no entanto, que, do nosso ponto de vista, falar em “perceptibilidade” e “não-perceptibilidade” mostrar-se-ia tecnicamente mais preciso. Existe um debate recente a partir da crítica feita pela filósofa nigeriana de origem iorubá Oyèrónké Oyèwùmí (2002) sobre a descolonização da noção de cosmovisão – a qual, como o próprio nome indica, privilegia o entendimento do mundo a partir da visão. Isso pode fazer sentido, argumenta a autora, em uma visão ocidental-iluminista, mas não dá conta das experiências perceptivas, de concepção e aprendizagem de muitos outros povos. Como alternativa, ela cunha o termo “cosmopercepção”, o qual, ao meu ver, parece bem mais interessante. Nesse trabalho, no entanto, optou-se pela utilização do par “visibilidade”/“invisibilidade” diante da impossibilidade de realizar uma investigação qualificada sobre os outros sentidos (audição, tato, olfato) entre os Mbya. Gostaria, de qualquer maneira, de deixar essa outra possibilidade analítica aqui como nota para o futuro. Ainda, tendo esclarecido o porquê do uso privilegiado dessas noções, reforço que, apesar de não termos nos aprofundado nos demais sentidos Mbya na compreensão das paisagens e mundos anímicos, “(in)visibilidade” deve ser compreendida, aqui, em seu sentido metonímico em relação aos demais sentidos.

Tento pensar a partir do que chamo, aqui, na falta de termo melhor, de uma “invisibilidade diferencial” – pois ela marca distinções entre categorias e papéis de sujeitos. Uma das principais questões em jogo, para lá de detalhar o que se vê, é saber quem pode ver, quem sabe ver. Outra questão é o quanto essa invisibilidade marca distâncias: a distância entre as Capitais das montanhas e as montanhas (com suas matas, pedras e relevo); a distância entre as plataformas celestes e a terrestre (que pode corresponder à extensão de toda a grande água – *para guachu* – ou àquela de um pequeno rio, como explica outro *xeramoï* a Macedo [2014]); a

distância entre os Mbya e os demais donos e seres espirituais que povoam a *yvy rupa*; ou a distância estratégica e histórica entre os Mbya e os *jurua*.

A invisibilidade de certos territórios evita, como propõe Ramo y Affonso (2017) seus solapamentos mútuos, garantindo, suponho aqui, uma boa distância. A boa distância como marcadora de diferença foi trabalhada por Keese (2017, p. 232) a partir da observação da dança do *xondaro* (guerreiros/dançarinos): “perto demais, ela tende a zero; longe demais, a relação de contraste não ocorre”. O autor reflete de maneira extremamente perspicaz sobre como os Guarani, diante da colonização com suas frentes de extermínios e catequização, adotam o movimento de “esquiva territorial”. A partir do deslocamento para os interiores intocados, para as matas densas de difícil acesso e da alternância entre esses espaços, os Guarani garantiram

a potência do engano e da incorporação controlada da alteridade, possibilitando que aí se articulem motivações de muitas ordens, econômicas e cosmológicas, em que se combinam diversos movimentos, às vezes concomitantes, de ataque, fuga, dispersão e reagrupamento (KEESE, 2017, p. 221).

A noção de invisibilidade é utilizada comumente na produção antropológica como um aspecto negativo: da falta de consideração pelo Estado, pela sociedade civil e políticas públicas. Esse significado é preciso e, infelizmente, real. Porém, em seu aspecto construtivo por parte dos Guarani, a invisibilidade enquanto estratégia de diferenciação e de separação desejada está afinada com o desejo de manter as distâncias e, no aspecto mais radical do espectro, de não abrir mão ou arriscar perder o *Mbyareko* (regra/jeito de ser Guarani) e mesmo de evitar definitivamente o contato (como foi o caso dos “monteses”). O trecho transcrito por Keese (2017) da carta do padre Muller (início do século XX) é bastante expressivo em relação à recusa de grupos Guarani ao contato com os brancos e à vida nas missões:

As superstições, a desconfiança e o horror a tudo que os pudesse levar a um estado de dependência com relação à missão à princípio os mantinham longe de nós: “Não quero aprender nada com vocês, nem quero saber nada de seu modo de vida; isso talvez seja bom para vocês, nós seguimos o nosso regime. A vocês Deus fez brancos e limpos, a nós fez-nos sujos, para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficaremos. Eu não quero ser instruído. Nada quero saber dos seus remédios, nem quero saber nada de seu Deus, nem de seu batismo. Não quero morar aqui com vocês. Que importa a vocês que estejamos doentes e morramos, que dia a dia fiquemos menos numerosos? Não se preocupem conosco (Muller *apud* KEESE, 2017, p. 225).

Às vezes pode não se tratar de um “se fazer invisível” completo, mas de um fazer-se visível apenas parcialmente. Essa forma de esquiva pode aparecer como uma espécie de performar, vide a explicação de Werá Tupã,⁴⁸ apresentada no capítulo 1, de esconder-se ou

⁴⁸ “Desde antigamente, os Guarani que permaneceram no litoral quando os primeiros brancos chegaram, tiveram que viver escondidos, não se mostravam. Os Guarani tem estratégias, o Guarani se faz, ele é um ‘ator’. Só agora

mesmo vestir-se como brancos para os *jurua* não prestarem atenção; ou, por exemplo, no fato de algumas aldeias terem uma casa de reza aparente para levar aos brancos, como expôs Ladeira (2007). Como nos aprendizados dos movimentos do *xondaro*: “não estou aqui, estou ali; não estou mais ali, estou aqui novamente etc.” (KEESE, 2017, p. 221).

Mesmo no caso da invisibilidade dos donos/pais dos coletivos de animais e demais seres que habitam as matas, apesar de serem comumente descritos como invisíveis, podem aparecer como outros seres – para ludibriar, enganar ou seduzir – como vimos no relato de Keese (2017) sobre a onça. A invisibilidade, segundo vamos entendendo aqui, faz parte de um mecanismo cosmológico de diferenciação e estratégia histórica. A capacidade de saber quando se mostrar, como se mostrar e a quem se mostrar aparecem como questões centrais, cuja resposta vai depender do sujeito e da causa da ação. No caso da invisibilidade de certos territórios da *yvy rupa*, conseguir ver, por exemplo, que a Capital por detrás das montanhas tem a ver também com uma capacidade de saber ver, de saber transitar pelos territórios sobrepostos, uma expertise xamânica.

O corpo é construído a partir da alimentação⁴⁹ pelas espécies tradicionais Mbya, espécies da Mata Atlântica, do fumo ritualístico do tabaco, de práticas corporais como a dança do *xondaro* e a casa de reza, dentre muitos outros. Todas as práticas que são apropriadas para os Mbya visam deixar o corpo saudável e leve, próximo ao dos deuses – condição para que possa realizar a travessia entre os planos (a travessia para a *Yvy Marã e’y*). O corpo é território no sentido de que produz e é produzido pelos lugares. Nas palavras precisas de Keese (2017):

viver na cidade produz corpos de *jurua*, e viver como *jurua* produz cidades. Do mesmo modo, buscar lugares ideais para habitar, como as boas matas (*ka’aguy porã*) indicadas pelas divindades, é o que permite aos Guarani produzir corpos mais leves. Cada corpo tem sua perspectiva porque, de certa forma, cada corpo possui (ou é possuído) por um ‘lugar’.

Esquiva territorial ou a invisibilidade diferencial podem ser pensadas aqui enquanto, ao mesmo tempo, mecanismos cosmológicos e estratégias históricas, como mencionado acima, porque os dois estão conjugados no corpo e na territorialidade, os quais estão completamente associados. A motivação cosmológica, retomada no início do capítulo 1, comumente acessada

se mostraram aos brancos que estão admirando o fato dos Guarani terem seu idioma próprio e guardar muitos costumes e conhecimentos que fazem parte da tradição. Antes os Guarani eram vistos e criticados assim: ‘eles usam sapatos, tênis, camisa, eles estão integrados’. Mas só que eram os próprios Guarani que queriam que os brancos pensassem assim, que eles não existiam, para deixa-los em paz. E foi essa estratégia que fez com que os Guarani mantivessem uma forte tradição e seus costumes próprios.” (LADEIRA & WERÁ TUPÃ, 2004, p. 53).

⁴⁹ Como frutas, milho e seus derivados, mel, carne de queixada, dentre outros. Para mais informações, ver: Keller (2010), Tempass (2007) e Pierri (2013).

por lideranças e *xeramoĩ* para explicar os deslocamentos Mbya, especialmente para o litoral (de seguir os movimentos da divindade solar e de estar mais perto *de Yvy Marã e 'y*), associam-se e abrangem explicações políticas e históricas sobre a perseguição sofrida pelos ancestrais, a fuga para os montes, e a importância política e material da circulação de pessoas, alimentos e palavras entre a parentela.

Esquiva territorial, distanciamento, invisibilidade – talvez sejam então aspectos de uma forma de movimento Mbya, o qual busca resistir à mistura completa entre domínios, buscando preservar a humanidade e o *Mbyareko*, garantindo uma negociação e contato com a alteridade (donos, seres espirituais, brancos) de maneira controlada. A estratégia histórica parece só ter sido possível por a necessidade de manutenção dos distanciamentos já serem uma pauta do mundo Mbya: a invisibilidade como um mecanismo cosmológico para viver sem perder-se de si mesmo, enquanto coletivo,⁵⁰ em um mundo complexo e superpovoado.⁵¹

Neste capítulo, nós:

- (1) Em “Breves notas sobre as duas Terras”, retomamos brevemente a cosmogênese Mbya a partir do autoengendramento de Nhanderu e desdobramento de si em tudo o que existe (RAMO Y AFFONSO, 2020). Mencionamos o estatuto de divindades que os Guarani tinham na Primeira Terra e descontinuidade com o divino (perfeito e imperecível) que passa a existir na Terra Atual (DARELLA, 2004). Nessa separação, as moradas celestes/divinas e esta terra *tekoaxy* (doente/perecível) passam a ter uma relação de modelo e cópia, respectivamente (PIERRI, 2013). Mas seguem existindo trocas entre esses territórios descontínuos, como, dentre outros, o envio dos espíritos-nome e a possibilidade de atingir *aguyje* e realizar a travessia.

⁵⁰ Esse é o argumento de Ramo y Affonso no artigo: “A caminhada guarani e suas paisagens” (2017), cuja leitura recomendo fortemente.

⁵¹ Um dos nomes usados para se referir ao branco em Guarani é “hetava’e kuery” (os muitos) (MACEDO, 2014, p. 262), aqueles que se reproduzem sem parcimônia. Também não parece acidental que as plantações e pastos para agropecuária estejam substituindo as matas nativas uma vez que, segundo diversas narrativas (como algumas coletadas do Guata Porã, 2015), Nhanderu tenha designado aos Guarani as matas e, aos brancos, os pastos.

- (2) Na sessão seguinte (“Ordenamentos celestes”), discutimos alguns registros cosmocartográficos, estando atentos a elementos como tendência horizontal ou vertical, relação das plataformas entre si, quais habitantes cósmicos ganharam um lugar no cosmograma nas diferentes versões, dentre outros. Ao final, estabelecemos algumas aproximações e distanciamentos entre elas, mas sem o objetivo de atingir resultados conclusivos, apenas aquele de instigar desenvolvimentos futuros. Falamos, ainda, nessa sessão, agora com mais calma, sobre os sentidos e efeitos dos espíritos-nome e as possibilidades de travessia entre territórios descontínuos.
- (3) Na última sessão nos detivemos nos habitantes anímicos terrestres – tais como donos, espíritos e Capitais invisíveis em elementos das paisagens. A partir disso, refletimos sobre a invisibilidade e visibilidade como mecanismos de evitar o solapamento de territórios distintos (RAMO y AFFONSO, 2014) e, também, como mecanismo estratégico de ação política na qual se busca, a depender do contexto, garantir seu reconhecimento ou não-reconhecimento por outro sujeito (KELLY & MATTOS, 2019). Por fim, refletimos sobre a invisibilidade como mecanismo estratégico (seguindo pistas de Keese, 2017; e Werá Tupã, 2004) de resistência à violência da máquina colonial nos últimos cinco séculos.

É de nosso conhecimento de que este capítulo traz conteúdos densos e, como sugere Benites sobre o *nhe'ë*, caros para os Mbya. Tal qual a invisibilidade estratégica de algumas paisagens, durante a escrita deste capítulo perguntei-me diversas vezes sobre o quanto deveria ser visível. Por outro lado, dar certa visibilidade ao arandu porã (belo pensamento/conhecimento) dos povos indígenas em sua construção de paisagens é uma forma de reiterar o cuidado que precisamos ter na salvaguarda de seus territórios e autonomia.

Nos próximos capítulos, contaremos com o apoio de etnografias de povos de outros contextos etnográficos para ajudar na reflexão sobre as *tetãs* (cidades/Capitais), elemento específico das paisagens Mbya no qual gostaríamos de aprofundar a investigação.

3. CIDADES AMERÍNDIAS: REFLEXÃO A PARTIR DAS PAISAGENS BANIWA

Buscaremos explorar neste capítulo e no próximo as relações que essa noção de cidades tecnológicas, invisíveis na paisagem, nos céus ou no horizonte implicam. Como exercício teórico, busco auxílio nos trabalhos feitos junto a dois povos que compartilham, dentro de seus próprios contextos, algum dos aspectos centrais que parecem caracterizar essas cidades Mbya.

Os Baniwa, povo de língua Aruaque (no noroeste amazônico), utilizam também a noção de cidades para se referir a paisagens míticas relevantes de seus cosmos e às cidades de planos superiores acessadas pelos xamãs (WRIGHT, 2020). Os Tzeltales, povo de língua Maia de Chiapas (sudeste mexicano), não parecem fazer uso da noção de cidade para pensar suas paisagens, mas, por outro lado, mantêm complexas paisagens anímicas nas quais as almas se organizam como os prédios públicos do Estado, onde pode ser encontrado todo tipo de tecnologia dos não-indígenas (PITARCH, 1996a).

Iniciamos este capítulo apresentando algum material dos Mbya-guarani sobre as cidades e capitais invisíveis que se encontram sobrepostas a elementos naturais da paisagem, com o objetivo de inspirar as reflexões que seguirão. No item 3.2, concentrar-nos-emos no universo Baniwa, pensando nas diferentes formas de cidades que eles concebem e algumas relações que elas implicam. No item 3.3, por fim, tentaremos propor uma breve discussão sobre a centralidade do conhecimento xamânico para o reconhecimento e agências nessas paisagens e cidades (para nós) menos evidente, passando então para algumas sínteses e hipóteses, a partir da influência Baniwa, sobre essas cidades.

3.1 CIDADES INVISÍVEIS DOS GUARANI NA *YVY RUPA*

Em uma visita que realizava às aldeias Reta e Morro Alto, em São Francisco do Sul (SC), Leonardo Werá Tupã me falava sobre as grandes cidades que existiam em alguns lugares da região (quando perguntava por suas localizações exatas, ele me respondia apenas que iríamos lá um dia). No esforço de, pelo que entendi, garantir que eu não confundisse invisível com imaginário, Werá Tupã fez analogia entre as cidades invisíveis da plataforma terrestre e Wakanda, cidade invisível no continente africano abordada pelo filme *Pantera Negra* (2018).

No filme, os protagonistas lutam por Wakanda, cidade altamente evoluída que se situa (ainda que não se saiba precisamente) em algum lugar da África Equatorial. Para chegar até essa cidade, sobrevoam uma região montanhosa em uma nave, até que essa se dirige

diretamente até um dos montes. Ao invés de chocar-se com ele, a nave apenas entra no que parece ser um portal que conduz imediatamente a uma cidade cheia de edifícios e tecnologia, invisível até então, mas que se encontra na montanha para aqueles que podem ver e entrar. Leonardo, tendo me perguntado se assisti ao filme (uma obra atual e bastante debatida pelo movimento negro), explicou-me: “os nossos lugares invisíveis são como Wakanda, igual aquela cena em que eles chegam em Wakanda”. Ou seja, onde está a cachoeira da qual ele falava ou o topo da montanha que havia me apontado anteriormente, em São Francisco do Sul, na realidade existiria uma cidade, uma grande Capital, que, para nós, é invisível, assim como Wakanda.

Tenho infinitamente mais perguntas do que dados em relação aos territórios invisíveis na terra – perguntas essas que provavelmente só conseguiria explorar com profundidade na oportunidade de ir a campo. Os relatos e analogias fornecidas pelos próprios guaranis fornecem, no entanto, uma importante porta de entrada para a discussão sobre cidades invisíveis. Reproduzimos, por exemplo, o seguinte relato do *xeramoï* Timoteo de Oliveira:

igual que nós, também tem espírito que cuida dos bichinhos. É de outro tipo. Às vezes, a gente olha para a mata e pensa que tem só árvore, mas é uma Capital lá, não é uma árvore. A gente vê, somos nós que vemos tipo uma árvore, mas não é, é uma Capital bem grandona. A gente até pode ver [a Capital], mas só nos sonhos. Assim normal [acordados] a gente não vai ver nunca. É assim, né? Eu também já sei. Lá no Morro dos Cavalos, quando eu morava lá, tinha uma criança que não estava se sentindo bem e eu me esforcei para curar ela. Aí, eles me mostraram. Eu fui na Capital, bem nas alturas, pra ver. Depois, mostraram o morro pra mim. Pra saber, pra conhecer aquele morro! A gente vê assim normal, só o morro, uma montanha. Mas é uma Capital, alta, com prédios, bonita. [...] Os *Nhanderu* mesmo mostraram aquela montanha! Por isso que a gente sabe que tipo que é aquela coisa, aquela pedra, aquela árvore, cachoeira. A gente vê assim só cachoeira, mas lá também não é. Não é só cachoeira, é um tipo de prédio, bonito, a gente não vê! Se mostrarem, a gente vê diferente. Tem uma Capital, tem um prédio tão bonito... (GUATA PORÃ, 2015, p. 74).

Estamos falando em uma construção de paisagem nem um pouco evidente (RAMO Y AFFONSO, 2017, p. 116). Todas as criaturas e seres têm seu lugar (até mesmo o próprio *Nhanderu*), mas nem todos esses lugares são visíveis, como explica Martin (LADEIRA, 1992, p. 154):

No mundo existem vários *amba* (lugares que *Nhanderu* deixou para as suas criaturas viverem, conforme seu modo de ser). *Nhanderu* tem também seu *amba*, onde vive. Cada bichinho tem a sua parada preferida. Até os micos (*ka'i miri* têm). E os *amba* dos animais, no mundo, são sempre separados.

Mas de que classe de seres as Capitais nas montanhas ou árvores são morada? Não tenho como afirmar, a partir dos materiais aos quais tive acesso, se existe alguma forma de consenso ou teoria mais generalizada sobre os habitantes das cidades invisíveis. Quão conhecidas entre

as pessoas das T.I da região são essas paisagens? Quais os efeitos de sua proximidade? São essas questões que me norteariam, caso tivesse tido a oportunidade de seguir com a pesquisa de campo.

Acredito, porém, que existe grande possibilidade de essas cidades invisíveis e sobrepostas a elementos visíveis na paisagem (árvores, cachoeiras, pedras, montanhas) serem, em realidade, *ambas* e *retãs* (moradas e cidades) das próprias divindades e não fazerem parte, tecnicamente, na *yvy rupa* (plataforma terrestre), nem tampouco de sua característica perecível – ainda que, em nossa geografia, eles estejam sobrepostos a elementos da paisagem terrestre. Como vimos na seção 2.2.1 (“Cosmogramas”), não há um consenso sobre a organização das plataformas do universo Mbya, tendo alguns autores colhido relatos distintos quanto à horizontalidade ou verticalidade dos planos, bem como em relação à quantidade, disposição e priorização das moradas celestes mencionadas. Tendo a achar que, tanto nas concepções horizontais quanto nas verticais, a existência de moradas divinas nos elementos das paisagens terrestres é possível.

Nas horizontais, como a descrita por Ruiz (2004), fica mais evidente como as moradas das divindades estão de fato nas periferias da *yvy rupa*, daí, por exemplo, o papel importante atribuído às ilhas no Atlântico, como beiradas do mundo nas quais as divindades podem habitar (LADEIRA, 1992, 2007). Nessa concepção, não seria de se estranhar que outros *ambas* (moradas) de divindades e de seus filhos pudessem ser encontrados em outros pontos da *yvy rupa*.

Mesmo nos desenhos cosmográficos de sentido vertical é possível interpretar que possam existir *ambas* e cidades que são tão próximas à plataforma terrestre que a ela se sobrepõem, como é o caso das plataformas “jekupe”, relatadas por Pierri (2013). Essas plataformas são múltiplas e se encontram no nível da Terra, sendo habitadas, muitas vezes, pelos Nhanderu Mirim (os primeiros Guarani que atingiram a imortalidade) (Ibid., p.118).

Mas há um ponto em especial que nos permite pensar que as “cidades invisíveis”, sobre as quais encontramos registros pontuais (GUATA PORÃ, 2014; RAMO Y AFFONSO, 2017) e que me foram apontadas pelo meu colega Werá Tupã, são *amba* de divindades. Esse ponto refere-se às qualidades que lhes são atribuídas: espaços grandes, tecnológicos, descritos como “belos”. A beleza é comumente associada à imortalidade e à não-perecibilidade entre os Mbya. Ainda, segundo etnografia de Pierri (2013), as cidades das divindades são repletas de todo tipo

de tecnologia dos brancos⁵², de forma que a descrição dessas cidades invisíveis nas montanhas como tecnológicas, como “Capitais”, sendo mesmo comparadas a Wakanda (cidade rica e tecnologicamente moderna do filme Pantera Negra), nos dão algumas pistas nesse sentido.

3.2 CIDADES ENCONDIDAS

Optei por trazer o caso Baniwa, centralmente da região do Rio Aiari, com quem trabalha Robin Wright, por dois principais motivos. Primeiro, porque o autor está recentemente desenvolvendo reflexões sobre cidades cosmogônicas e xamânicas e, ainda, por trabalhar com conceitos interessantes para nós, como o de “Mythscape” (mitagem)⁵³ e de geografia sagrada.

Iniciarei com um breve situar na região etnográfica conhecida como Alto Rio Negro (seção 3.2.1), partindo então para uma reflexão sobre o conceito de “mitagem” nas investigações de Wright (seção 3.2.2). Em seguida, discutiremos sobre como essas mythscaapes se relacionam, entre os Baniwa, com concepções de cidade (seção 3.2.3); e, por fim, buscarei realçar, ainda a partir das leituras do autor, uma outra categoria de espaço-cidade, que são as cidades xamânicas (seção 3.2.4). Por fim, na seção 3.3, busco traçar alguns paralelos com as cidades invisíveis Mbya.

3.2.1 Algumas palavras sobre os Baniwa

Os Baniwa vivem na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela, em aldeias localizadas às margens do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, além de comunidades no Alto Rio Negro/Guainía e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos (AM).⁵⁴ Eles são um dos povos Aruaques mais numerosos, integrando o sistema do Alto Rio Negro, caracterizado por sua multiplicidade de povos e relações entre eles (CAYON, 2014). Os povos que habitam a região do Alto Rio Negro, no Brasil, e do Vaupés, na Colômbia, pertencem às famílias linguísticas tukano oriental, arawak, nada-hup e

⁵² Cito aqui um trecho do trabalho de Pierri (2013, p.126) acerca da questão: “Além de viverem em cidades, como os brancos, as divindades também têm em seu poder os modelos originários dos prédios, carros, motos, televisões, sanfona e fogão dos brancos. Mas se tudo o que existe nessa terra só pode existir porque primeiro figurou em sua forma modelar e imperecível no mundo celeste, e esse mundo celeste é o espaço das divindades ancestrais dos Guarani, é necessário que elas tenham em seu poder tanto a tecnologia dos índios como a dos brancos”.

⁵³ Apesar de não ser o ideal, optou-se por utilizar o termo em inglês porque a conjunção de palavras “myth” e “landscapes” dá uma noção mais clara do que “mythscaapes” – enquanto o encontro entre esses dois elementos – significa. “Mitagem”, parece-nos, não tem o mesmo efeito enquanto um encontro entre “mito” e “paisagem”.

⁵⁴ Informações do Instituto Sociambiental – URL: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa> – acesso em 15.06.22

kakua-nukak (sendo os dois últimos conhecidos genericamente como Makú). Dentre os povos falantes de língua arawak encontramos os Tariana, Baniwa, Wakuenai, Kurripaco, Warekena, Kabiuari, Yukuna e Matapí. Ainda, como menciona Cayon (2013, p. 205) a região conta também com a presença dos Carijona (sobreviventes de um povo de língua Karib) e dos Baré, originalmente de língua arawak, mas que atualmente falam nheengatu (língua geral), de família Tupi.

Segundo Cayon (2014, p. 206), esses povos são articulados entre si por variados circuitos e redes de intercâmbios matrimoniais, objetos rituais e de cultura material. Compartilham características de organização social, como a organização em clãs patrilineares e a regra do matrimônio exogâmico e residência virilocal – o resultado disso é uma região multilíngue, na qual a maioria dos grupos indígenas domina, além de sua língua materna, pelo menos uma segunda. Os povos do Alto Rio Negro compartilham também ciclos rituais baseados no uso de flautas e trompetes sagrados durante a iniciação masculina, chamadas de “yuruparí” ou “flautas de Kawai” e, de maneira geral, existe um compartilhamento de narrativas míticas e cosmológicas (veremos alguns casos pontuais abaixo).

Muitos povos indígenas do Alto Rio Negro foram exterminados durante os últimos cinco séculos de colonização, especialmente via escravidão, dispersão de doenças pelos brancos, a violência dos ciclos extrativos (como o da borracha no início do século XX) e a coerção das missões (CAYON, 2014). A região, embora de difícil acesso, é fronteira entre Colômbia, Brasil e Venezuela, de forma que se tornou rota privilegiada de comércio (especialmente entre Brasil e Venezuela) e espaço de tensão entre portugueses e espanhóis (HUGH-JONES, 1981).

Segundo Hugh-Jones (1981), as primeiras missões no Rio Negro datam de 1657, de ordem jesuítica e localizada na região onde hoje fica Manaus, que foi fundada três anos após a instalação da missão. Os jesuítas foram expulsos, mas novas missões Carmelitas foram fundadas posteriormente no Rio Negro. Como se sabe, foi em 1750, com a descoberta do canal Casaquiare (que liga os rios Orinoco e Amazonas via Rio Negro), que o movimento de comércio na rota tornou a região particularmente estratégica, de forma que diversos povoados foram fundados na segunda metade do século XVIII. Dentre eles estava o forte de São Gabriel da Cachoeira, construído com mão-de-obra escrava indígena e que tinha a função de vigiar tanto os espanhóis quanto os grupos indígenas da região, “cuja rebeldia havia crescido e continuava

crescendo” (Ibid., p. 31). O forte foi construído, segundo o desenho de paisagem Baniwa, sobre uma cidade Yopinaí (de espíritos outros, que podem vir a causar malefícios).

Essa “rebelião indígena” também pode ser observada nas diversas tentativas dos missionários carmelitas de se estabelecerem na região. Toda vez que os padres, sem sucesso, tinham de retirar-se da região, os grupos indígenas desciam de suas áreas de refúgio (em Içana e Vaupés) até as margens dos rios principais, e suas aldeias outrora abandonadas eram convertidas nas tradicionais malocas (Ibid.). Essa inconformidade ganha contornos mais enfáticos nas chamadas “revoltas messiânicas” ao longo desses mesmos rios.⁵⁵

Ainda durante a segunda metade do século XIX observou-se um aumento na demanda por produtos florestais, especialmente da borracha, o que acarretou um novo e ainda maior fluxo de brancos para a região. O chamado ciclo da borracha inaugura uma nova etapa na violência colonial. Como explica Hugh-Jones (1981), nas partes menos remotas, os comerciantes pegavam os indígenas (muitas vezes à força) para a temporada de sangramento da borracha (entre abril e dezembro), frequentemente com apoio militar.⁵⁶

Durante o apogeu do extrativismo da borracha (final do século XIX até cerca 1920)⁵⁷, não houve grande atividade missionária na região. A partir da década de 1950, no entanto, a influência evangélica foi aumentando, em decorrência de novas missões cristãs. Os impactos e relações que essas religiões desencadeiam a partir das cosmologias ameríndias são complexos e não cabem no escopo deste estudo, assim como são assuntos densos as consequências da violência dos comerciantes da borracha, do exército e outros processos coloniais mencionados.⁵⁸ Nesta seção, buscou-se apenas situar-nos neste outro contexto etnográfico antes

⁵⁵ Sobre esse tema, Hugh-Jones (1981, p.34) comenta: “Los primeros datos registrados de movimientos datan de 1850, cuando un indio Baniwa llamado Venancio declaró ser el nuevo Cristo y un emisario de Dios. Su movimiento como los que le siguieron, parecen haberse mezclado con el llamado "culto de Yurupary" e incluía la flagelación ritual, shamanismo y grandes festivales de chica (cerveza de yuca). Juzgando por la brutalidad con que los movimientos fueron reprimidos, podemos suponer que tenían un fuerte carácter anti-blanco o, por lo menos, que interfirieron la explotación económica de los indígenas por los colonos. Esta revuelta fue seguida por muchas otras; eran rebeliones armadas que fueron reprimidas por los colonos y las autoridades militares”.

⁵⁶ Outra prática, tão triste quanto a da coerção e sequestro de indígenas pelos comerciantes, era a dos chefes indígenas negociarem com o comerciante, por um pagamento em mercadoria, “dispender” de alguns homens para entregá-los ao extrativismo da borracha. Essa faceta perversa da violência colonial teve como consequência luta entre os grupos e cadeias de dívidas. Os povos Makú passaram a ser colocados, nesse contexto, como um grupo inferior, sendo frequentemente caçados para a escravização.

⁵⁷ Vale mencionar que, apesar do extrativismo do produto florestal ter decaído a partir de 1920, houve um súbito renascimento diante da demanda por materiais durante a Segunda Guerra Mundial.

⁵⁸ Para mais informações sobre o tema, conferir Wright (1983) e Xavier (2012).

de seguir para as discussões sobre as paisagens e, neste ponto da pesquisa, especificamente sobre as cidades ameríndias.

3.2.2 Mythscapes

Trabalhando com os “Aruaques do Sul”,⁵⁹ Santos-Granero (2005) cunhou o termo “sacrate landscape” (paisagens sagradas) para se referir aos lugares considerados sagrados pelos povos aruaque da Amazônia ocidental, especialmente no que tange às explicações sobre como se formou a terra atual, como eles enxergam a paisagem, engendram um senso do lugar e atribuem significados a novos territórios.

Robin Wright (2017), compreendendo a importância profunda que elementos particulares de certas paisagens rio-negrenses têm para os Baniwa setentrionais (especialmente os do Rio Aiari, com quem o autor vem trabalhando mais diretamente), passa a trabalhar com o conceito de “mythscape” (mitagem). Segundo o autor, “mythscape”, enquanto junção das palavras “mito” e “paisagens”, refere-se, acima de tudo, a um modelo compartilhado para orientar a comunidade sobre os valores centrais.⁶⁰ Nas mythscapes, segundo entende-se aqui, mitos e paisagens se constituem e animam mutuamente. Nas palavras do autor:

Uma mitagem, acrescenta-se aqui, é uma forma de estruturar o espaço, definindo “centros” e suas interconexões com outros “centros”. São as tradições sagradas, ou mitos de criação, que definem as interconexões. É uma forma de criar uma comunidade maior de significados e valor compartilhados, por exemplo, entre os membros de uma fratria (WRIGHT, 2017, p. 618).

As mythscapes Baniwa, segundo descreve o autor (2017), são compostas por um interrelacionado de múltiplos centros sagrados, nos quais as transformações definidoras da vida ocorreram. Mythscapes conectam espaços verticais e horizontais em um fluxo dinâmico⁶¹, e não de maneira estática como nossa concepção moderna de paisagem nos levaria a pensar.

O principal desses centros para os Baniwa é chamado de Hipana e encontra-se nas corredeiras do Rio Aiari. Na realidade, Hipana é um desses principais “centros mundo” para diversos grupos no Alto Rio Negro. Por mais que sua localidade varie de acordo com o grupo etnolinguístico (XAVIER LEAL, 2012; ORTIZ & PADILLA, 2000; WRIGHT, 2017), ele está

⁵⁹ Yanesha, Ashaninka e Matsigenka.

⁶⁰ Importante levar em conta aqui a exogamia característica de diversos grupos no noroeste amazônico, a divisão por fratrias e as grandes distâncias geográficas.

⁶¹ Mythscapes baniwa podem se expandir de maneira centrífuga quando entoados os cânticos sagrados, chegando até o limite do mundo conhecido (aonde veremos que, provavelmente, se situam as fábricas de mercadorias dos brancos). A contração do movimento se daria então de maneira centrípeta: “de volta para dentro e para cima na direção do ‘outro mundo’, conectado a este mundo’ (lhiekwapi) pelo centro”.

sempre relacionado com uma narrativa de origem do mundo tal como é. É notável, porém, a informação trazida por Wright (2017) de que Hipana, em sua localização no rio Aiari, seja reconhecido por diversos povos Aruaque setentrionais (como os Tariana, Baniwa, Kuripako, Baré, Hiwi, Piapoco e Puinave) da região do noroeste amazônico.

3.2.2.1 (*O mito*) *Kuwai e (a paisagem) Hipana*

O que é, afinal, uma *mythscape*? Vejamos um exemplo expressivo, a *mythscape* de Hipana (segundo o clã Hohodene), para compreender melhor as implicações entre paisagem e mito. Buscarei resumir a *mythscape* de Hipana segundo Robin Wright (2017, 2015) registrou, mas de forma incontornavelmente grosseira, ainda mais se levarmos em conta a relevância da tradição e espírito de Kuwai (protagonista do mito em questão) para os Aruaque, o qual corresponde ao Yurupary entre os Tukano e outros povos do Rio Negro.⁶²

Os cânticos “Viagens de Kuway”, entoados nos rituais de iniciação, apresentam, segundo Wright (2017, p. 613), uma rica geografia sagrada dos rios Orinoco, Negro e Amazonas. Para os Baniwa, Kuwai pode fazer referência ao ritual de iniciação realizado com flautas e trombetas rituais, bem como referir-se às próprias flautas e trombetas. Essas eram as partes do corpo da própria divindade Kuwai (WRIGHT, 2017), que, por sua vez, era constituído de canções e doenças, de forma que, quando morto em uma grande fogueira, os dois – canções e doenças – se espalham pelo território:

A figura de Kuwai tem, para os Aruaque setentrionais, muitas características comuns, como professor das tradições sagradas, feiticeiro, cantor sacerdotal e dançarino. Kuwai tem importância muito grande para o xamanismo, os rituais de iniciação, os festivais de dança e as cosmologias aruaque setentrional em geral. Ele é considerado a “alma” das tradições culturais e da continuidade ancestral e, ao mesmo tempo, é o espírito que pode destruir, caso as pessoas abusem da sua sabedoria e do seu poder (WRIGHT, 2017 p. 612).

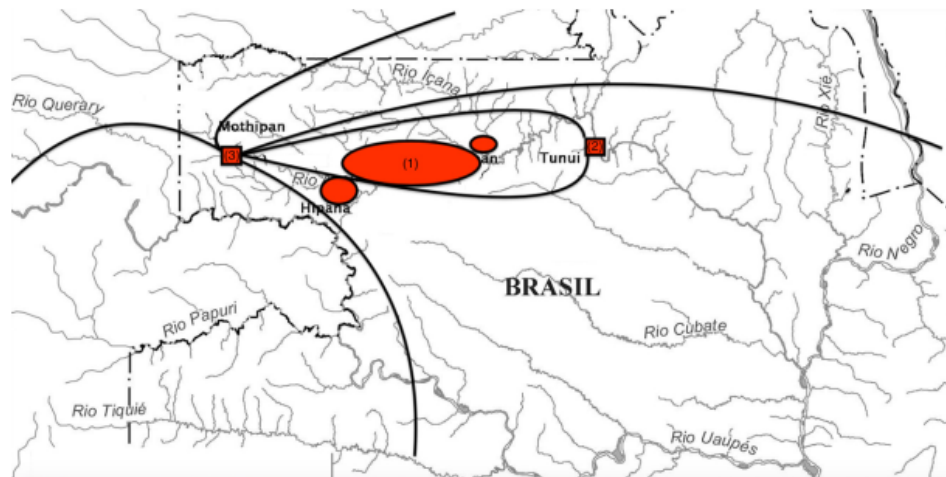
A paisagem mítica da trajetória da divindade Kuwai é justamente a área de Hipana, centro do mundo (ou umbigo do mundo) no rio Aiari. Resumimos, aqui, o estudo de Wright sobre a construção dessa paisagem mítica específica, que pode ser dividido em três momentos. No primeiro, Nhiaperikuli (divindade criadora) transmite seu coração-alma para a primeira mulher, Amaru, fazendo nascer Kuwai, em Hipana. No segundo momento, na cachoeira

⁶² Existe uma densa biografia e registros sobre a tradição do Yurupary ou Kuaway, central para os povos rio-negrenses, de forma que não me arrisco a adentrar no assunto de maneira superficial. Recomendo os trabalhos de Hugh Jones (1979), quem passou a refletir sobre “as tradições do Yurupary” como um fenômeno, e com uma perspectiva, macrorregional. Citamos também os trabalhos de Reichel-Dolmatoff (1985, 1996) com os povos Tukano e os de Hill (1993) e Wright (1998, 2017), centralmente com povos Aruaque.

Ehnipan, próxima de Hipana, no rio Aiari, Kuwai começa a iniciação de quatro jovens, três dos quais são por ele devorados após a quebra do jejum prescrito. Tempos depois, Kuwai retorna para Ehnipan para finalizar a iniciação, mas seu pai o empurra para dentro de uma grande fogueira. A divindade se transforma então em uma grande árvore paxiúba, na terra de Hipana, e, dessa árvore, Nhiaperikuli fabrica as flautas e trombetas sagradas. No terceiro momento, temos o roubo dessas flautas e trombetas pelas mulheres e por Amaru, que as levam para um morro próximo, chamado Mothipana, no qual celebram o primeiro rito de iniciação feminina. Nhiaperikuli se reúne com animais aliados no morro Tunui. Esses dois morros (aquele em que estavam as mulheres e aquele onde se reúne a divindade criadora com os animais) ficam cada um no extremo oposto das da corredeira de Hipana. Nhiaperikuli e os animais guerreiam então com as mulheres, recuperando os instrumentos e levando-os para os homens em Hipana. As mulheres são despachadas nas quatro direções para se casarem nos limites do mundo.

Figura 8 – Mapa da mythscape de Hipana

Mapa 3: os movimentos no espaço do mito de *Kuwai*, versão hohodene do rio Aiari (círculos em preto: as cachoeiras de *Hipana* e *Ehnipan*; elipse conectando as duas cachoeiras [numerada (1)]: "o escudo de *Dzuliferi*"; quadrados numerados (2) e (3): as Casas dos Homens guerreiros e das Mulheres).



Fonte: Robrin Wright (2017, p. 623)

Ressaltamos algumas pontuações, dentre várias outras desenvolvidas pelo autor a respeito da mythscape. Em primeiro lugar, nota-se que a história começa e termina em Hipana e que a transformação da divindade Kuwai em flautas e trombetas possibilitou, posteriormente,

a expansão/abertura do mundo a partir do tamanho primordial/miniatura que existia na área. Isso porque,

Os sons e cantos das flautas sagradas de Kuwai fizeram o mundo abrir (expandir) a partir do seu tamanho primordial, em miniatura, para um território e mundo imenso, que os Baniwa conhecem, de fato, como as ondulações da água do rio formados por uma pedra jogada no meio (WRIGHT, 2017, p. 623).

Com o conjunto de cânticos musicalizados das viagens de Kuwai acontecem, segundo Hill (1993), Wright (1993) e Vidal (2003), ações centrípetas e centrífugas de benzer todos os lugares onde a música de Kuwai tocou, para, então, retornar o poder de Kuwai de volta a seu lugar nos mundos verticais (via Hipana, que, como um dos centros do mundo, conecta planos horizontais e verticais).

O segundo ponto que gostaria de destacar sobre a *mythscape* de Kuwai/Hipana é a dinâmica política de disputa pelos instrumentos sagrados e de guerra (*úwi*) caracterizada pela oposição entre os morros Mothipana e Tunui. Após conseguirem realizar sua iniciação, as mulheres foram derrotadas e enviadas pelo Criador para os quatro limites do mundo Hohodene com os brancos e tornaram-se, então, “as mães dos brancos” e dos não-aruaque. Segundo Wright (2017, p. 622), os movimentos desse episódio indicam um vínculo entre a iniciação feminina, a guerra e exogamia.

Quando falamos da mitagem (*mythscape*) de Kuwai, que conforma o centro do mundo em Hipana, estamos usando como exemplo uma das regionalmente mais reconhecidas *mythscape*s do Alto Rio Negro, uma vez que tanto Hipana quanto a tradição do Kuwai ou Yuruparí fazem parte da geografia e cosmologia de grande parte dos povos rio-negrenses (WRIGHT, 2017; WRIGHT, ORTIZ & XAVIER, 2015; WRIGHT, 2020a). Isso não significa que sejam os únicos. Os trabalhos dos autores referenciados acima e de outros⁶³ dão conta de diversas outras *mythscape*s que conformam a geografia e paisagens do Noroeste amazônico (pelo que observei, especialmente em montanhas, pedras, corredeiras e cachoeiras).

Essas paisagens míticas encontram-se em elementos, para nós, dificilmente distintivos da paisagem. Mas, para os que aprenderam suas rotas e conseguem entender a história por detrás da corredeira ou de certas pedras, parecem funcionar como documentos históricos e, como explica Wright (2017), lembranças de um sistema de condutas e valores a seres lembrados e seguidos, distribuídos pelo território.

⁶³ Como as de Ipapari e Iapanoré (ambas no rio Vaupés) (CAYON, 2013).

Acredita-se, ainda, que cada um desses lugares sagrados seja permeado pela presença de espíritos na paisagem. Além disso, comum entre as *mythscape*, são a presença de petróglifos. Eles correspondem a uma grande variedade de imagens espalhadas pelas margens dos rios.⁶⁴ Em sua pesquisa realizada em 2006 no rio Aiari, Xavier (2012) registrou treze sítios com petróglifos centralmente em cachoeiras, pedras nas margens dos rios, pedras de portos de comunidades Baniwa e Kuripako, em uma somatória de duzentas figuras diferentes.

Nas pedras da corredeira do rio Aiari, centro de Hipana, por exemplo, encontramos petróglifos variados: serpentes que fariam referência às chibatadas dos rituais iniciáticos e à música que sai dos instrumentos sagrados, uma imagem do próprio Kuwai, dentre vários outros. Os pictogramas e inscrições foram, acredita-se, deixados pelos povos primordiais para que seus descendentes aprendessem sobre o cosmos e a sociedade e seu lugar neles. Os anciãos Kuripako explicam a Leal (2008) que os petróglifos começaram com Kuwai em Hipana, como modo de lembrar aos jovens iniciandos das prescrições e interdições iniciáticas.⁶⁵

Vale mencionar que, diferentemente dos vizinhos de língua Tukano, as mitologias Arawak não fazem referência à anaconda ancestral de onde desciam os diferentes grupos e clãs em lugares específicos, inaugurando uma certa forma de ordem social e espacial. Do contrário, fazem referência à própria viagem dos deuses, nos primórdios do tempo. Vindo do leste, as divindades teriam chegado até as desembocaduras do Orinoco e do Amazonas (CAYON, 2014; HILL, 2011). Os petróglifos seriam sinais que os deuses deixaram, como pegadas, mostras de que passaram por aqueles lugares:

Todos os desenhos, sem exceção, estão relacionados às histórias-tronco do complexo mítico baniwa/coripaco, isto é, aos relatos sobre o próprio Ñaperikoli (origens e guerras), sobre Kaali (domínio das roças de mandioca e bebidas) e sobre o terrível Kowai (origem, iniciação dos jovens e morte), aí incluindo as sagradas flautas-Kowai (origem, roubo pelas mulheres, perseguição, recuperação) (XAVIER, 2012 p. 201).

Unânime entre os Baniwa e Kuripako é a ideia de que, onde existem petróglifos, é porque: (1) a divindade esteve lá e as desenhou e (2) eventos míticos importantes aconteceram naquele local. Isso guarda marcante semelhança com o lugar que as ruínas (*tava*) ocupam para os Mbya, povo cujos deuses também empreenderam grandes caminhadas, mas, desta vez, rumo ao oeste. Interessante também é a simetria entre os heróis míticos Kuwai e Kuaray (ou

⁶⁴ Com motivos e estilos diversos, explica Xavier (2012, p.200), eles provavelmente foram realizadas por povos diferentes e em épocas distintas, “executadas por percussão ou abrasão, sem aplicação de cores, em pedras às margens dos rios, lajedos e cachoeiras, raramente em pedras nas matas”.

⁶⁵ Para mais informações sobre os petróglifos ver Raffo (2003) e Leal (2008).

Nhamandu), quem também caminhou pela *yvy rupa* e ensinou aos Mbya os caminhos, práticas e espécies necessárias para a vida do povo, e cujos caminhos, “materiais e espirituais”, eles buscam e devem seguir.

Ainda, em comum com os Mbya-Guarani, os Baniwa parecem também estender a noção de cidade para certas paisagens não evidentes, sejam neste plano ou em outros. Discutiremos isso no próximo item.

3.2.3 Cidades

Wright (2020a), em suas cinco décadas de trabalho junto às comunidades Baniwa, observou o uso da noção de cidade com frequência e em quatro sentidos: (1) Para se referirem às cidades cosmogônicas, que têm seus lugares identificados nas paisagens da Terra; (2) para se referirem às cidades coloniais; (3) como referência a certos planos do cosmos, superiores verticalmente a este em que vivemos e considerados locais privilegiados de cura; e, por fim, (4) para se referirem às cidades atuais, como São Gabriel da Cachoeira, na qual muitos Baniwa vivem, especialmente os jovens.

Não poderemos nos deter com profundidade em cada uma dessas concepções que giram em torno da ideia de cidade, de forma que me concentrarei nas cidades cosmogônicas e xamânicas (segundo os termos do autor), buscando tangenciar as outras duas. Vale, no entanto, iniciar essa breve reflexão explicando que o contato dos Baniwa com as cidades dos brancos iniciou-se por volta da década de 1940, quando trabalhando no ciclo da borracha⁶⁶, exclusivamente nas cidades colombianas e venezuelanas. Mais recentemente, porém, jovens, e inclusive líderes espirituais, têm residido não apenas em São Gabriel da Cachoeira, como em outras cidades e capitais do Brasil.

Um importante e reconhecido xamã jaguar⁶⁷ do clã Hohodene, Manuel Silva, é um antigo interlocutor de Wright, em quem este baseia muitas de suas reflexões. Segundo o autor (WRIGHT, 2020a, p. 2), Silva e outros xamãs Baniwa e Kuripako⁶⁸ têm usado em seus

⁶⁶ Para mais informações, recomendamos o trabalho de Meira (2017).

⁶⁷ Os xamãs-jaguar, de acordo com Wright (2016, p. 175), os principais articuladores da dinâmica cosmológica. O mais antigo xamã jaguar é conhecido como Dzuliferi, o qual diz-se saber tudo sobre os mundos e cuja voz os xamãs jaguares dizem ouvir (assim como de outros maliiri) quando realizando uma cura. Os xamãs jaguares são os responsáveis pela proteção das pessoas, da alimentação e do cosmos como um todo. Quando alguém adoece, a cura é feita pelos xamãs viajando espiritualmente para o “Outro Mundo”, onde recebem ajuda de outros espíritos e divindades. O canto é fundamental nesse processo (de cura e viagem espiritual).

⁶⁸ Os Kuripako, que falam um dialeto da língua baniwa, vivem na Colômbia e no Alto Içana (Brasil).

discursos o termo “cidades” referindo-se a lugares no cosmos e a espíritos poderosos. Isso não parece se dar apenas por uma questão de tradução para a comunicação com os brancos, mas porque as cidades – sejam elas as antigas coloniais, modernas ou cósmicas – são consideradas como espaços extremamente densos de transformação e poder (Ibid.).

As “cidades cosmogônicas” são “centros-mundo” que muitas comunidades Baniwa e Kuripako veem como a raiz de porque as coisas são do jeito que são no mundo, sendo “lugares eternos, não feitos pelo homem” (*Midzakakwa*). Esses lugares aparecem à primeira vista (e por olhos não treinados para enxergar) como corredeiras de rios, montanhas, cavernas e pedras. “Cidades”, nessa concepção, são espaços de transformação onde aqueles poderes primordiais se transformaram na paisagem e nas pedras (WRIGHT, 2020a, p. 3).

Para os Baniwa, a principal cidade cosmogônica seria Hipana – a cidade antiga onde a identidade humana foi moldada em tempos primordiais. Hipana seria, para esse povo especificamente, o único centro do universo (“mundo-centro”, *hekwapi pamudzua*) que conecta as múltiplas camadas do cosmos (verticais e horizontais), sendo também de onde os ancestrais de todos os povos emergiram, a partir dos buracos das corredeiras no rio Aiari. Já falamos de Hipana anteriormente a partir de sua conceptualização enquanto uma *mythscape*, de forma que o que gostaria de frisar aqui é que Hipana aparece como lugar: (1) de onde surgiram também as várias formas de alteridade, inclusive o homem branco e (2) de potencial transformação.

Sobre o primeiro ponto, vale notar que é lá que, segundo Wright (2013, 2020a), vão nascendo os clãs e suas marcas identificadoras. Também é lá que surgiram radicais formas de alteridade, nomeadamente a doença e o homem branco (WRIGHT, 2020a, p. 10). As narrativas contam que os brancos nasceram aqui em dois momentos (cuja ordem é impossível de determinar): quando os ancestrais dos brancos emergiram dos buracos das corredeiras, junto com todos os demais ancestrais humanos; e quando o demiurgo Criador, Nhiaperikuli, transformou duas larvas do corpo apodrecido de seu inimigo, a grande serpente aquática Umawali. Uma delas tornou-se o Homem Branco, que eventualmente recebeu conhecimento para produzir todas as mercadorias e, a outra, um indígena, que recebeu o conhecimento e a tecnologia para a caça.

Parece existir, assim como para os Guarani, uma distinção ontológica entre brancos e indígenas, na qual nós estamos atrelados (por escolha, no caso Mbya) às mercadorias, dinheiro e às tecnologias de nosso mundo. Eles, por outro lado, recebem para si “conhecimento” e

tecnologias para a caça, ou a proximidade com as divindades no caso dos Mbya.⁶⁹ E, assim como os Guarani, os brancos também contam com uma divindade que cuida deles.

Em relação ao segundo ponto, sobre as cidades seres, segundo a concepção Baniwa (WRIGHT, 2020a, 2020b), lugares com rico potencial de transformação, podemos perceber a transformação se dando em pelo menos três sentidos. Nas narrativas cosmogônicas e geografias sagradas designam as cidades como espaços de transformações primordiais; as histórias orais de clãs representando cidades coloniais como espaços de transformação étnica e o discurso xamânico sobre cidades cosmológicas como espaços de poderes curativos. Em relação a Hipana (espaço privilegiado da geografia sagrada Baniwa) o autor explica (2020a, p. 7, *tradução minha*):

Essas “cidades de pedra” são lugares onde os povos primordiais “se transformaram em pedra”: *lipadámaka*, “ele se tornou outro”, *hipadawa*, em “forma de pedra”. O verbo *lipadáma* é usado em diferentes contextos relacionados às ideias de *transformação e metamorfose*. O mesmo verbo *lipadáma* é usado frequentemente em canções xamânicas para se referir à transformação da ‘alma’ do xamã em um espírito que pode viajar para o “Outro Mundo” dos tempos antigos (*oopi*). Nas histórias orais, o verbo “transformar” é usado de forma enfática para se referir à transformação étnica em “os brancos”, nas cidades do baixo Rio Negro.

No caso dos Guarani, como vimos nos primeiros capítulos, e segundo a leitura de Pierri (2013), a transformação corporal é necessária para fazer a travessia para as cidades celestes – adquirir a corporalidade dos deuses. No caso dos Baniwa, a transformação parece implicar mais a ideia de “tornar-se outro”, seja esse “outro” pedras (como nas “cidades de pedra”)⁷⁰ ou mesmo brancos (como nas cidades dos brancos). “Cidades de pedra” (as cidades cosmogônicas), dos brancos e xamânica (discutida abaixo) são espaços nos quais o potencial de transformação e metamorfose (*lipadáma*) são altos.

Como vimos acima, as “mythscares” ajudam a entender a geografia de mundos específicos. Se Hipana, no rio Arai, seria um centro do mundo para grande parte dos povos de língua Aruaques, as fábricas dos brancos, onde se produzem as mercadorias, ficam às bordas, no limite do mundo e da alteridade.

⁶⁹ Em algumas narrações, Nhanderu apresenta ao primeiro *jurua* e ao primeiro Guarani um *petygua* e um saco de dinheiro, em outras se trata de *mbaraka* (chocalho usado das rezas) e um pedaço de papel para escrever. Os Guarani escolhem, então, o *petygua* ou *mbaraka*, para poderem sempre se comunicar com Nhanderu, e os *jurua* escolhem dinheiro e papel, “para possuir, consumir e acumular coisas” (MACEDO, 2018, pp. 205-206).

⁷⁰ Vale mencionar que, segundo Wright (2017), apesar de os ancestrais terem se transformado em pedra, eles ainda teriam (mesmo como pedra) as intenções e a influência que carregavam enquanto humanos.

Segundo a geografia xamânica de Hohodene Baniwa, no limite do mundo estão as mães dos brancos, formando um anel de fábricas, produtoras de todas as mercadorias que os indígenas podem encontrar nas cidades e também de gases potencialmente adoecedores. Relata-se, a partir das narrativas cosmogônicas, que a primeira mulher Amaru se instalou nessa periferia, enviada por Nhiaperikul, tornando-se a primordial “Mãe dos Brancos”, dos espanhóis e portugueses. Wright (2020a) segue explicando que ela é uma poderosa feiticeira que envia poluição e fumaça das fábricas de volta para as terras dos Baniwa como vingança por ter sido mandada pelos Nhiaperikuli para os confins da terra. Esses gases provocam nas pessoas doenças e febre. Uma variação deste mito (WRIGHT, 2017) varia em detalhes e diz respeito à disputa entre homens e mulheres pela posse do Kuwai (flautas e trombetas sagradas). Quando Nhiaperikuli logra derrotar as mulheres e recuperar as flautas e trombetas para os homens, ele as envia para casarem nos quatro cantos dos céus, limites do mundo, com os brancos e não-aruaques em geral. Assim, as mulheres, ao terminarem a sua iniciação com as flautas, tornam-se esposas e as “mães dos brancos”.

Além de Hipana, vale notar, existem diversas outras cidades cosmogônicas nas paisagens rio-negrenses, como é o caso da “Grande Cidade”⁷¹, que fica em território Kuripako. Segundo Xavier (2008), assim como Hipana, a “Grande Cidade” é entendida como sendo de outro tempo, uma era anterior à humanidade atual, um mundo primordial e em miniatura. O ponto principal da localidade onde se encontra essa cidade é uma grande pedra empoleirada no alto de um penhasco, mas o domínio da cidade se estende por uma vasta região. Foi ali que, de acordo com trabalho mais antigo de Wright (1998), o irmão mais novo de Nhiaperikuli (principal divindade do panteão Baniwa e Kuripako) é morto por veneno/feitiçaria por inimigos animais. Os esforços de Nhiaperikuli em salvá-lo foram em vão, de forma que, como explicou um ancião Kuripako a Xavier (2008), a morte foi inaugurada na humanidade para todas as gerações futuras: “Esta é uma mensagem poderosa deliberadamente disposta (pelo menos parcialmente) na paisagem e explicada pela narrativa” (WRIGHT, 2020a, p. 10). Mas, como explica o xamã Baniwa Manuel da Silva para Wright (1998), a Grande Cidade não é apenas um espaço de perda, representando também o início do mal e do infortúnio no mundo, uma vez que a própria morte foi causada pela traição e ação de inimigos, sendo um sinal de vulnerabilidade do grupo de parentesco. Segundo Xavier Leal (2008), a Grande Cidade seria uma das exceções em relação a outras “mythscape”, por não conter petróglifos.

⁷¹ Para mais informações sobre a Grande Cidade, é recomendado o trabalho “A Grande Cidade de Naperikoli”, de Francisco Xavier (2008).

Se Hipana é uma paisagem que traz a história e memória da emergência e continuidade dos mundos, a “Grande Cidade” é um lugar, segundo Wright (2020a), de fechamento escatológico (o mundo primordial da imortalidade terminou naquele momento). Ainda, apesar dessa oposição/complementariedade, e talvez por isso mesmo,

Ambos são entendidos como ‘cidades’ no sentido da densidade de suas ‘paisagens’ primordiais; são modelos em miniatura do que o mundo se tornaria para todas as gerações futuras, com lutas de poder entre parentes e outros, a doença e o infortúnio que vieram ao mundo, mas, ao mesmo tempo, fonte de crescimento e ancestralidade, bem como de importantes instituições culturais (WRIGHT, 2020, p. 13, *tradução minha*).

São Gabriel da Cachoeira

Não encontrei registros de que as cidades, tais quais entendidas pelos Baniwa, fossem compostas de tecnologias dos brancos, como no caso dos Guarani (*ver seção 3.1*) e dos Tzeltal (*ver capítulo 4*). A noção de “cidade” parece ser mobilizada pelos Baniwa para pensar, antes, esses espaços de poder e transformação (WRIGHT, 2020a), sendo um reflexo da experiência desses grupos com as cidades coloniais e modernas. É essa densidade de potencial que caracterizaria certos espaços como “cidade”.

A semelhança entre as cidades cosmogônicas e cidades dos brancos é exemplificada no caso de São Gabriel da Cachoeira⁷². Essa cidade é lembrada como um lugar onde uma enorme serpente d'água predadora do Rio Uaupés foi aprisionada pelos Baré (povo afim dos Baniwa e Kuripako), depois morta e esquartejada; suas partes do corpo se transformaram, então, em vários animais aquáticos (tartarugas, golfinhos, grandes peixes) do Rio Negro e do Amazonas. A cidade é, portanto, entendida como espaço (1) de outros povos indígenas e (2) de transformações. São Gabriel tem, assim, essa semelhança com outras “cidades” discutidas aqui, especialmente se levarmos em conta o relato que o líder do clã Hohodene, Isaias Fontes, fornece a Wright (2020a, p.22, *tradução minha*):

Nos olhos do *pajé*, quando ele está em transe com o *pariká*, ao invés do que as pessoas comuns veem como bancos de pedra [referindo-se aos grandes pedregulhos das corredeiras] ele vê o epicentro de uma cidade que é a fortaleza dos espíritos Yoopinai, uma grande cidade imaginária vista pelos *pajés*. Essa é a importância de São Gabriel da Cachoeira.

⁷² São Gabriel da Cachoeira é inclusive considerada a cidade mais indígena do país. Mas, por ser a mais próxima e maior, parece-me que acaba exemplificando os perigos e relações que acontecem nas cidades dos brancos, os quais devem ser muito acentuados em capitais como Manaus.

Os Hupd'ah, povo Maku de recente contato da região do Alto Rio Negro, trazem um mito bastante próximo em relação a São Gabriel da Cachoeira.

Segundo essa versão do mito (MOREIRA, 2020), uma mulher do igarapé Japú (médio Uapés) estava grávida e ficou com desejo de comer cunuri. Seu filho na barriga, a Cobra-Traíra, após dizer que ela não pegasse, saiu de dentro da mãe, pegou a fruta e em seguida comeu sua mãe. A Cobra-Traíra era gigante e foi devorando todos no caminho, até que, na pedra da Fortaleza (São Gabriel da Cachoeira), a Gente-Ariranha fez uma armadilha que primeiramente não funcionou. Em seguida, no entanto, lograram arpoar a Cobra. Ela foi cortada em muitos pedaços que foram espalhados por todo território: “um pedaço grande foi jogado no rio, virando a piraíba, o tambaqui entre outros peixes pequenos e grandes” (Ibid., p. 6). Suas escamas e ossos também foram espalhadas por toda a cidade e a margem do rio em São Gabriel. Contaram-lhe que seu intestino grosso foi enterrado no solo e que as vezes é possível escutá-lo roncando – seu interlocutor disse que, ao ouvir esse som, lembra-se da história da Cobra-Traíra e se adocece.

A versão Hupd'ah do mito é bem similar a dos Baniwa: em ambas as versões a Cobra fora morta nas pedras de São Gabriel da Cachoeira por um grupo que habitava aquele lugar – para os Baniwa, eram os Baré, para os Hupd'ah, a Gente-Arinha. Em ambos os casos a serpente fora esquartejada e espelhada pelo território e partes suas deram origem, ali em São Gabriel, a variadas espécies aquáticas. Eis mais uma *mythscape* (mitagem) do Alto Rio Negro na qual a narrativa e as consequências do mito seguem ecoando nos territórios (como no ronco da serpente embaixo da terra) e os povoando (os restos da serpente morta em São Gabriel foram espalhados).

A continuidade do relato trazido por Rafael Moreira (2020) nos ajuda a entender, ainda, a importância da expertise xamânica para compreender e melhor portar-se nessas paisagens normalmente imperceptíveis. Como explicou o líder Hohodene Isaias Fontes, os xamãs conseguem ver, onde vemos apenas pedras, o epicentro de uma grande cidade e podem também compreender o humor e os perigos dos diversos seres que compõem a paisagem menos evidente. O seguinte trecho da experiência de Moreira (2020, p. 6) ilustra esse ponto:

No dia que caminhei com Armando e Álvaro para fazer o registro das paisagens na cidade associadas à narrativa [da Cobra-Traíra], paramos na pedra da Fortaleza para descansar. Álvaro falou-me que estava com muito calor e desejava banhar-se. Sugerir, então, para o Álvaro refrescar-se na margem do rio. Temeroso, ele comentou que ali estava próximo a armadilha que foi usada para caçar a Cobra Traíra. Ele evitou esse local, pois o pajé Armando falou que a Cobra-Traíra estava “brava” (taw ni) e que uma morte logo ocorreria nessas

águas. Na semana seguinte ocorreu o óbito do jovem na Ilha de Adana, na casa da Cobra-Traíra.

São grandes as semelhanças em relação aos relatos dos xamãs Mbya no Sul, quando me dizem que, onde está determinada pedra, existe uma Capital inteira, mas que só os xamãs conseguem enxergar (no caso, quando em sonhos). Trata-se de paisagens pouco evidentes ou com perceptibilidade variável – e é por isso que Cayon (2013) chama esse mapeamento das paisagens cosmológicas de “geografia xamânica”. Na seção abaixo discutimos, em maiores detalhes, sobre a agência xamânica na construção e mobilidade por essas paisagens.

3.2.4 Cidades xamânicas

No caso dos Baniwa, além das cidades cosmogônicas, são reconhecidas também as “cidades xamânicas” (WRIGHT, 2020a). Acredito que Wright optou pelo qualitativo “xamânicas” por esses serem os únicos humanos que conseguem transitar por essas cidades. Como vimos anteriormente, também no caso dos Guarani Mbya, apenas a expertise xamânica possibilita enxergar essas cidades invisíveis e, ainda, compreender os perigos dos seres míticos ou espirituais que habitam as paisagens.

Em outro estudo recente, fruto de seus diálogos com Manual Mandu da Silva, xamã jaguar reconhecido de noventa e sete anos, Wright (2016) explora de maneira aprofundada o cosmograma Baniwa. Segundo o xamã, a melhor forma para compreender o cosmos no pensamento Hohodene é pela imagem de uma árvore enorme, de forma que os diversos 'povos' que habitam os distintos níveis da árvore correspondem ao que a ecologia entende como espécies diferentes (pássaros, preguiças etc.) e seus habitats. Acima desta Terra estão os 'lugares' no céu, muitos dos quais são habitados por importantes espíritos auxiliares dos pajés, como o povo-pássaro. Acima destes, estão os 'povos do universo' primordiais, os 'povos do dia' (Hekwapinai), os primeiros ancestrais. Para entrar no Outro Mundo, o pajé deve “morrer” (segundo o autor a inconsciência é entendida como uma forma de morte) depois de inalar o pó psicoativo conhecido como *pariká*. Sua “alma-coração” então viaja pelas Casas dos Mortos, onde estão localizadas todas as almas dos mortos desde o início dos clãs até os dias atuais, e então sobe uma escada para os reinos superiores do céu (WRIGHT, 2020b, p. 2).

Esses são patamares que se posicionam verticalmente em relação à Terra, sendo Hipana (mythscape que discutimos anteriormente) uma das “portas de entrada” que conectam os mundos verticais e horizontais. Dois níveis verticalmente superiores chamados pelos xamãs de

“cidades” e frequentemente invocadas são o “grande mel-lugar” e o “lugar da felicidade/alegria” (WRIGHT, 2020a, p. 15). Cabe tecer algumas considerações sobre essas duas cidades do “Outro Mundo”.

Resumidamente, voam nas “cidades espirituais das abelhas” numerosos tipos de espíritos de abelhas, cujo mel pode tornar a alma dos doentes “melhor”, inclusive reverter mortes por feitiçaria (como dito acima, a inconsciência é entendida como uma forma de “morte temporária”) (WRIGHT, 2020a, p. 16). Segundo o autor (Ibid.), poderosos cânticos xamânicos e mitos são associados a essa cidade, um deles é a variação do mito da Grande Cobra, que discutimos acima.

O irmão mais novo de Nhiaperikuli (divindade Criadora) foi devorado por uma serpente d'água predadora no alto rio Uaupés. Ele, no entanto, havia levado ferramentas xamânicas com ele para induzir a serpente a pensar que ele estava morto em sua barriga. Quando a serpente é morta nos arredores de São Gabriel pelos índios Baré, o jovem abre sua barriga e emerge, mas jaz “morto” na praia. Nhiaperikuli então inicia com ele uma jornada xamânica de cura subindo o rio de canoa e voltando para casa, passando pelo espaço chamado de “grande mel-lugar”, onde receberam a poderosa “doçura” do mel das abelhas e néctar de frutas. Assim, ele foi curado e chegou de volta a Hipana, o centro mundial e fonte de vida.

Hill (1993, p. 178), pensando sobre este mito, apresentado dessa vez pelos Koripako-Wakuenai, acredita que ele estabelece um contraste importante: nas áreas da jusante (a leste), as doenças afligem o corpo dos indígenas, e nas áreas remotas da cabeceira (a oeste, para onde Nhiaperikuli ruma em sua viagem xamânica pela cura do irmão), as doenças são expelidas e mantidas longe do corpo.

Em relação ao “lugar alegre”, Wright comenta:

O “lugar alegre”, ou Kathimakwe, é uma “cidade” dos espíritos-pássaro. Segundo Manuel da Silva, é “um lugar bonito” numa floresta do Outro Mundo onde existe uma enorme maloca, “como uma cidade”, onde vivem bandos de gente-pássaro de toda a espécie, cantando constantemente os seus cantos. Eles saúdam e dão as boas-vindas às visitas dos xamãs, que devem subir por uma longa escada que seu rapé lhes mostra para chegar lá, cantando enquanto sobem (WRIGHT, 2020a, p.20 (*tradução minha*)).

Como vemos frequentemente nos mundos ameríndios, o canto é uma das principais ferramentas de cura e de transformação para que se acesse os outros mundos (esses patamares verticalmente superiores a este). Segundo o antropólogo, as canções de cura são a maneira mais

clara pela qual os xamãs de hoje em dia trazem o mundo primordial para baixo do eixo vertical e para o presente. O autor transcreve longo trecho de um canto sobre a chegada e acesso ao “lugar alegre”, do qual apresento apenas uma seção. Vale notar que, ainda segundo Wright, a divindade *Dzuliferi* (irmão mais velho do Criador) “dá ao pajé suas canções”, inspirando-os. Estes, por sua vez, só podem realizar curas quando “receberam as canções” de *Dzuliferi* sobre a doença de uma pessoa e quando os grandes espíritos os “autorizam” a comunicar suas mensagens aos humanos.

Ikatsa uatsa lidawanikwami oopi
[Behold his ancient, hidden place]
 Imali uatsa nukaka numhelu idawanikwami oopi nuhfe nuhfe
[For I shall open his ancient, hidden place, my grandfather, my grandfather]
 Ikatsa uatsa hademita uatsa waamaka lidzarhi lidawanikwami Dzau
 Nhiaperikuli
*[Behold those who do not want to know will not open his ancient, hidden place,
 Jaguar
 Nhiaperikuli]*
 Kadzu karumita liukaka limhelu wapedza Wapedzakiri
[Thus he comes and opens it with us, our ancestors:]
 Wapedzakiri, Midzaka thayri Wapedzakiri Dzuliferi
[Our ancestor, the Master of the Bottomless Hole, our ancestor Dzuliferi,]
 Wapedzakiri Dzau Nhiaperikuli
[Our ancestor Jaguar Nhiaperikuli] (WRIGHT, 2020b, p. 12).

Gostaria de chamar a atenção para dois pontos. Primeiro é a noção de “espaços escondidos” utilizada diversas vezes durante o canto e a qual os xamãs Baniwa parecem frequentemente utilizar para se referir a essas cidades xamânicas. Segundo venho refletindo, a noção de “espaços escondidos” é interessante para pensar essa categoria de paisagem ameríndia que, embora sejam frequentemente imperceptíveis não o são *necessariamente*. Xamãs os percebem com frequência (como vimos em diversos exemplos acima), seja em sonhos, despertados, via cantos ou com auxílio de plantas/medicinas. No caso dos Mbya e dos Baniwa, talvez o fato de serem escondidos ajude na salvaguarda desses espaços e a garantir sua diferenciação e separação em relação às várias territorialidades presentes no cosmos (a que vivem os indígenas, as que vivem as diferentes espécies de animais etc.).

Outro ponto que gostaria de mencionar é que, em ambas as cidades, encontramos multidões, seja de pássaros que produzem “alegria” (kathima), seja de abelhas produzindo mel e néctar de frutas. Existe uma densidade populacional nessas cidades celestes e uma multiplicidade de agentes e poderes curativos que superam a “tristeza” e a “amargura” características das doenças graves produzidas pela feitiçaria. Grande parte desses sentimentos negativos, que podem inclusive levar ao suicídio, são comumente encontrados nas experiências nas cidades terrestres, como Manaus e São Gabriel da Cachoeira. Parece ser devido a esse

contraponto celeste, também densamente povoado com seres (alados) com grandes poderes curativos, que os xamãs conseguem combater as mazelas que acometem os indígenas nesse outro tipo de cidade e espaços de outros seres, como as cidades dos brancos.

Como vimos entre os Mbya, as cidades celestes das divindades operam, entre outras coisas, uma inversão da lógica terrestre, onde os Mbya são minoria e os *jurua* se reproduzem indiscriminadamente (PIERRI, 2013). No caso dos Baniwa, lanço a hipótese, a partir dos estudos de Wright na última década, de que existe também um componente numérico (no sentido de grandes quantidades) que podem qualificar certos espaços como cidades. É verdade que, no caso das *mythscapes*, seguindo com os argumentos do autor, elas são consideradas cidades pelo povo devido à densidade simbólica e de poderes transformativos que ali se encontram. Isso faz sentido para pensar também as cidades verticais Baniwa e as cidades brancas: uma densidade de poderes transformativos e de seres com poderes transformativos – maléficos ou benéficos. Além da densidade semântica e de poderes parece que há uma ênfase, nos relatos sobre as “cidades xamânicas”, nas grandes quantidades (muitos pássaros, muitas abelhas).

Esse contrapeso que encontramos nas cidades celestes, quando em relação a este mundo também superpovoado, parece permitir poder o suficiente, por parte das divindades e espíritos auxiliares, para a cura de doenças e outros males causados nas outras cidades, como a dos espíritos ou as coloniais. São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, conhecida pelos Baniwa como Hiipanako (cidade das corredeiras) ou “Dzakale Makakoe” (“Grande Cidade”), como a antiga cidade nas cabeceiras do rio Içana é uma grande cidade porque foi nela que a grande serpente foi morta pelos indígenas Baré, que são os habitantes tradicionais da região. A cidade é, portanto, lugar de alteridade e transformação (WRIGHT, 2020a, p. 18). Ainda, em suas pedras e fortaleza, acredita-se existir uma cidade de espíritos inimigos Yoopinai. Como explica o autor, as casas desses seres encontram-se normalmente às margens dos rios e eles provocam doenças aos humanos – especialmente quando esses desrespeitam alguma prescrição de higiene, alimentação e uso dos animais e plantas (WRIGHT, 2020b). O autor pontua a conexão entre os brancos e os inimigos Yoopinai que compõem a paisagem da fortaleza de São Gabriel da Cachoeira: ela é uma construção branca, feita pelos portugueses e também é a cidade dos espíritos Yoopinai.⁷³

⁷³ Vale mencionar que, além dos Yoopinai, existem outras categorias espirituais poderosas que povoam a Terra, algumas inclusive foram produzidas nos tempos primordiais e permaneceram (WRIGHT, 2020b). Inyaime é uma espécie de espírito agressivo que persegue os humanos, podendo devorar-nos. Já os Arakarunanai são espíritos

Além de feitiços por parte de outros xamãs (Ibid.), e da predação que caracteriza a relação de certos espíritos para com os indígenas, são ameaças à saúde as “doenças dos brancos”, “principalmente doenças respiratórias (gripes, resfriados, tuberculose, coqueluche e, mais recentemente, Covid-19)” (WRIGHT, 2020a, p.23). Entende-se, segundo o autor, que elas são causadas pela fumaça e gases que saem das fábricas dos brancos, na periferia do mundo. Somam-se a elas o suicídio, entendido frequentemente como uma “doença contagiosa” e cuja frequência vem aumentando com os jovens na cidade (PONTE DE SOUZA & ORELLANA, 2012).

Apesar de estarmos falando de uma região menos populosa e tomada pelos centros urbanos (quando pensamos em comparação, por exemplo, com os Mbya no Sul e Sudeste do país), o mundo e paisagens Baniwa são também animicamente superpovoados. A existência dessas grandes cidades escondidas – sejam celestes ou terrestre – nesse mapeamento de mundo tornam o conhecimento xamânico extremamente necessário.

3.3 GEOGRAFIAS XAMÂNICAS

A essa dimensão da vida e cosmovisão de diversos povos no Alto Rio Negro – relacionada à importância dessas paisagens específicas e sua conexão com a história, com a possibilidade de cura, e seus sentidos xamânicos e ancestrais – Wright (2013) vem chamando de “geografia sagrada” e, Cayon (2012, 2014), trabalhando com o povo Tukano, de “geografia xamânica”. Esses autores, dentre outros, notaram que, para os povos indígenas do rio Negro, existe uma relação muito especial com as paisagens, narrativas míticas e rezas xamânicas, as quais são repletas de referências geográficas. Estas marcam lugares específicos e rotas que estão relacionadas a seus primeiros ancestrais e a centros privilegiados de poder/transformação no cosmos.

Os lugares que compõem as geografias xamânicas do Alto Rio Negro, como explica Cayon (2014), não estão associadas somente às narrativas míticas, mas a vários outros elementos de cura xamânica, como os cantos, músicas e os objetos. A aplicação ritual destes conhecimentos, explica o autor (Ibid., p. 216), principalmente quando usando as flautas de Yuruparí (ou Kuwai), tem como objetivo dar vitalidade a todos os seres e reconstruir o cosmos

das florestas que podem caçar humanos que adentrarem muito profundamente nas matas. Vários desses seres podem aparecer em outras formas, inclusive humanas, como nos casos de Ojepota entre os Mbya, para realizar a predação.

recorrendo a lugares das viagens ancestrais. Ainda, como nos explica o autor, às vezes se faz necessário caminhar pelos lugares sagrados ou fazer pedidos aos seus habitantes, e a forma de acessá-los é realizando um intercâmbio recíproco com o espírito dono do lugar (foi mencionada anteriormente que as *mythscares*, por exemplo, são lugares com grande concentração de espíritos), e quem pode fazer essa negociação é o xamã:

En esa dirección, los especialistas chamánicos son los que más se relacionan con los lugares sagrados y saben exactamente los conocimientos, seres y poderes que hay en ellos, y por eso mismo usa diferentes caminos que conectan lugares para hacer curaciones asociadas al ciclo vital de las personas, las enfermedades, a los bailes rituales, a la guerra, entre otras cosas (Ibid., p. 218).

É nesse sentido, de compreender os principais portadores e agentes desse conhecimento geográfico específico, os xamãs, que o conceito de geografia xamânica me parece particularmente interessante.

Ele foi proposto por Reichel-Dolmatoff (1981) para falar de sistemas de adaptações ecológicas a partir de diferentes grupos sociais, com base nos conceitos e metáforas que esses usam. O termo foi atualizado por Cayon (2014) buscando superar o reducionismo que a proposta inicial fazia dos conhecimentos indígenas, ao compreendê-los em termos de elaborações simbólicas. A construção dos espaços, explica o autor, funciona como uma grande matriz epistemológica a partir da qual os grupos indígenas codificam seus conhecimentos sobre o mundo. Em outras palavras, a geografia xamânica vincula as pessoas nos espaços em que vivem, reafirmando conexões históricas e ancestrais e relacionando os habitantes com os demais seres que povoam o mundo. Assim, no contexto do Alto Rio Negro, encontra-se um sistema multiétnico de geografias xamânicas que vincula todos os povos que na região coabitam (CAYON, 2014, p. 219).

Os conhecimentos da geografia xamânica ou sagrada são, ainda, fundamentais para compreender a história regional. Por exemplo, de acordo com Luís Cayon, as evidências arqueológicas⁷⁴ estão em consonância com os relatos orais arawak que localizam a origem dos grupos em Hipana, que seria nos entornos do Rio Içana⁷⁵. Estes argumentos, juntos, atestariam por um modelo de expansão arawak na região através da cosmocartografia, que adicionava

⁷⁴ A arqueobotânica está entre as áreas que mais tem contribuído para avanços arqueológicos na região, concluindo que diversas espécies florestais tiveram seu sucesso e distribuição devido ao manejo por parte dos grupos indígenas e causas antrópicas em geral. Para mais informações ver: Cayon, 2014.

⁷⁵ Foz do rio Aiari, que vivemos situando a partir dos relatos Baniwa do clã Hohodene, trabalhados por Wright (2017).

novos espaços que iam sendo ocupados, em um processo que Santo-Granero (1998) chamou de “escritura topográfica”: “en otras palabras, los arawak extendieron un reduciono mapa del mundo, que tenía en el río Isana sus referencias principales, como un mecanismo para apropiarse de nuevos espacios a partir de un modelo particular de construcción de paisaje” (Cayon, 2014, p. 210).

Acredito que, dentre os Mbya-Guarani, pode-se observar também o privilégio dado às paisagens, direções e rotas específicas, indicados pelas divindades (também seus ancestrais), espaços que têm qualidade e efeitos particulares. “O mar para contemplação”, como me explica Leonardo Werá Tupã; as disposições das pessoas, aldeias e casas de reza em direção aonde nasce o Sol (Kuaray, irmão mais velho dos Mbya); as migrações para leste inspiradas pelas visões e sonhos dos xamãs; a grande Capital sobreposta a uma cachoeira, que o xamã Baniwa Manuel da Silva visitou em sonho quando queria curar uma criança; são apenas alguns dos marcadores de uma concepção geográfica complexa e especial, da qual os *karaikuery* (xamãs) também são os principais especialistas.

Como para os Baniwa, alguns desses lugares sagrados encontram-se em sobreposição a elementos naturais (cachoeiras, corredeiras, pedras), enquanto outros parecem constituir planos diferentes (caso das cidades xamânicas dos Baniwa e das cidades das divindades dos Mbya). Em ambos os casos, salvo raras exceções, são os xamãs que conseguem vislumbrar, conhecer e, ocasionalmente, viajar para essas paisagens. Falamos, nos dois casos, portanto, de geografias xamânicas.

Em ambos os contextos etnográficos, ainda, muitas dessas paisagens são escondidas (para citar o canto xamânico Baniwa), invisíveis ou de perceptibilidade variável. Esse aspecto faz com que, na prática tradicionalmente epistemicida do conhecimento moderno e branco, elas sejam tomadas como imaginárias (em sua oposição ao que é real). Encerramos esta seção reproduzindo uma breve passagem de Ramo y Affonso, quem brilhantemente desenvolve essa discussão:

O deslocamento do pressuposto (Strathern, 2006)⁷⁶ que dá à ciência o monopólio da existência dos fatos é a nossa tarefa iminente. Pois são invisíveis os exilados da paisagem jurídica – as Capitais por trás das montanhas reveladas em sonhos aos olhos do xamã. Toda uma semiótica do mundo é emudecida sob o barulho estrondoso das máquinas que andam, numa velocidade vertiginosa, deixando suas pegadas de asfalto sob o solo hiper-povoado da Yvy Rupa.

⁷⁶ A autora aqui se refere à discussão feita previamente no artigo, em que recupera o pensamento de Strathern (2006) de que, se o “eclipsamento” das relações é uma prática do Estado e do Mercado, a explicitação dos pressupostos é “a máquina de guerra da antropologia” (AFFONSO Y RAMO, 2017, p. 119).

Solapando os mundos-outros, a cegueira incontestável do nosso sistema só poderá produzir paisagens do Genocídio (RAMO Y AFFONSO, 2017, p. 119).

Antes de encerrar o capítulo, cabe sintetizar alguns pontos de encontro entre o que viemos aprendendo com os Baniwa e os Mbya. É curioso que, na cartografia de ambos os povos, os brancos parecem ocupar espaços nas periferias do mundo. No caso Baniwa Hohodene isso é expressado diretamente por Wright (2017) – de que os brancos são filhos das mulheres expulsas para os limites do mundo (às vezes são quatro, às vezes é só uma, a deusa Amaru). As fábricas de mercadoria dos brancos situam-se também nessas bordas, de onde saem fumaças e gases poluentes que causam as doenças respiratórias. No caso dos Mbya, vimos, por exemplo, no cosmograma apresentado por Pierri (2013), exposto no capítulo 2, que, às bordas desta Terra encontram-se as plataformas “jekupe”, de onde sairiam os espíritos-nomes dos brancos, sem nunca conseguirem penetrar nas moradas divinas.

No que tange aos brancos, ainda, ambos os povos trazem a nível mítico uma divisão/escolha ontológica entre brancos e indígenas. Para os Baniwa, aos brancos foram dadas as suas tecnologias modernas e, aos indígenas, o conhecimento e tecnologia da caça. Para os Mbya, os brancos escolheram dinheiro ou papel, enquanto que os Mbya escolheram instrumentos de comunicação com os deuses.

Ambos os povos têm, ademais, uma conceptualização sobre certos elementos da paisagem serem “cidades”. Os Baniwa entendem como “cidade” lugares com (1) narrativas míticas cosmogônicas, nos quais divindades primogênicas viverem episódios relevantes para socialidade, organização, conhecimentos ecológicos e sistemas de valores que guiam a vida social dos grupos Baniwa; e (2) espaços verticalmente superiores à terra, habitados por multitudes de espíritos benéficos aos quais os xamãs podem acessar mediante estados de morte (inconsciência). São consideradas cidades, ainda, as próprias cidades dos brancos (como São Gabriel da Cachoeira) e de certos espíritos (como as cidades do Yopiniais, nas corredeiras desse município). Os Mbya parecem abarcar dentro do conceito de “cidade”: (1) as moradas das divindades nas plataformas celestes (tanto em suas concepções mais verticais ou mais horizontais); e (2) paisagens como as “Capitais nas montanhas” – e outras capitais que se encontram sobrepostas a elementos das paisagens naturais, menos sistematizadas, e as quais

supusemos aqui serem moradas de seres mais-que-humanos, como os Nhanderu Mirim, ou outras formas próximas às divindades, como espírito-auxiliares. São chamadas de cidades também as cidades dos brancos e, segundo entendi, alguns espaços onde habitam coletivos animais com donos.

Também foi possível identificar alguns elementos em comum entre os “tipos anímicos” de cidade (ou seja, excluindo as cidades dos brancos) dos dois povos. São invisíveis a olhos destreinados, embora contenham, ocasionalmente, marcadores evidentes, como são os casos dos petroglifos (de presença mais generalizada dentre as cidades cosmogônicas Baniwa) e as *tava* (ruínas), entre os Mbya. Os primeiros foram feitos pelas divindades ou por ancestrais para marcar lugares por onde passaram as divindades. As segundas, de acordo com diversas narrativas, foram feitas pelos Nhanderu Mirim (humanos que conseguiram fazer a travessia para *Yvy Mara e’y*, a “Terra Imperecível”), para, igualmente, marcarem os caminhos e as terras boas para seu povo.⁷⁷

Ainda, tanto as cidades cosmogônicas e xamânicas Baniwa quanto as cidades das divindades Mbya parecem ter em comum sua qualificação como sendo de outro tempo, anterior aos humanos. Como vemos nas belas palavras de Darella (2004a, p. 17) sobre os Mbya: “Yvy Tenonde (Primeira Terra) e Yvy Marã’ey (Terra sem Males), as terras perfeitas, são as terras do tempo passado e futuro, os tempos que embasam a existência”.

Em comum, por fim, percebemos que as cidades anímicas de ambos os povos têm como característica a densidade ou alta concentração de agentes ou poderes. Como vimos entre os Mbya, as cidades celestes das divindades operam, entre outras coisas, uma inversão da lógica terrestre, onde os Mbya são minoria e os *jurua* se reproduzem indiscriminadamente (PIERRI, 2013). Nas cidades celestes, as divindades reproduzem-se facilmente e, ao mesmo tempo, os *nhe’ë* (espíritos-nome) dos brancos não conseguem ir às plataformas das divindades. Pierri (2013) ainda chama atenção para o fato de a noção de *retã* ser a forma flexionada de *tetã*

⁷⁷ Como conta o *xeramoï* Timoteo de Oliveira: “E também onde que viveram os Guarani primeiramente, antes de chegarem os brancos. Então, eles deixaram marcas para conhecer onde era o lugar em que viveu o Guarani antigamente. Era só pra isso a marcação que eles deixaram. Mas os brancos não estavam sabendo porque é que eles fizeram em todos os lugares, em todos os Estados. Em Curitiba (Paraná), onde é agora a cidade, tinha muitas casas Guarani quando os brancos chegaram. Em Paranaguá (Paraná), Itanhaém (São Paulo), na cidade de São Paulo, capital, tinha muitos Guarani. Em Vitória, Anchieta (Espírito Santo), fizeram um restaurante enorme pra que não se saiba de nada, pra cortar todos os direitos dos Guarani. Lá em Minas Gerais, também tinha muitas *Tava Mirim*, e lá em Porto Seguro. E também no Peru tinha muitas *Tava* feitas pelos *Nhanderu Mirim*. Só que lá já eram outros índios, mas foram os Guarani que orientaram as outras nações fazer essas *Tava*” (GUATA PORÃ, 2015, p. 42).

(“cidade”). Quando em sua forma flexionada, a palavra é sinônimo de morada, significando uma concentração da mesma categoria de seres em um mesmo lugar. Quando na forma não flexionada, por outro lado, a expressão funciona intensificando o indicativo de que se trata de local de grande concentração numérica.

No caso dos Baniwa, lanço a hipótese, a partir dos estudos de Wright nas últimas décadas, de que existe também um componente numérico (no sentido de grandes quantidades) que pode qualificar certos espaços como cidades. Segundo os argumentos do próprio autor (2020a, 2020b, 2017), as cidades são espaços de alta concentração e densidade, com muitos poderes transformativos – podemos ver essa ênfase no componente numérico nas falas sobre as cidades xamânicas, por exemplo. Portanto, deixamos aqui a provocação, a ser explorada em futuros estudos, de que o emprego da noção de “cidade” para paisagens anímicas entre esses grupos tem a ver, primordialmente, com a quantidade de seres que nelas habitam.

Precisaríamos de mais tempo e material para concluir se essa grande quantidade de agentes com poderes transformativos implica, assim como no caso do Mbya segundo Pierri (2013), em um mecanismo cosmológico cujo efeito é o de balancear a inferioridade numérica na Terra. Uma pista que temos, que aponta para uma direção parecida (mas não igual), é a ideia trazida por Hill (1993) e reiterada por Wright (2017) de que, se as cidades dos brancos são fonte de inúmeras doenças, as áreas remotas ao norte (território tradicional Baniwa) apresentam caminho privilegiado para a cura. Essa jornada foi feita pela divindade criadora (Nhiaperikuli) quando seu irmão estava ferido (mito apresentando no item 3.2.2), mas está associada, tanto no mito em questão como nas práticas de cura entre os Baniwa, com o suporte recebido pelo xamã nas cidades xamânicas. Portanto, talvez exista uma oposição, ainda a ser devidamente estudada, entre as cidades dos brancos (como lugares patogênicos) e as cidades xamânicas (com lugares de curas), de forma que o superpovoamento destas últimas seja um fator importante no apoio aos Baniwa e à sua saúde.

4. ALMAS TZELTAL E PAISAGENS DE ALTERIDADES

No Capítulo 3, exploramos o emprego da noção de “cidade” em paisagens anímicas junto aos Baniwa, traçando alguns paralelos que nos ajudassem a melhor pensar sobre as cidades (*retã*) Mbya. Para além de terem em comum entre si a invisibilidade e a necessidade da mediação xamânica para acessar essas cidades-outras, lançamos a hipótese (a partir de ideias que Pierri e Wright tiveram ao trabalharem com os Mbya e os Baniwa, respectivamente) de que a noção de abundância/grande concentração/grande quantidade numérica seria um dos fatores que garante a classificação dessas paisagens anímicas como cidades.

Propomos que nos detenhamos, neste último capítulo, em outra característica dessas paisagens anímicas Mbya (*retã*), que são os objetos, tecnologias e construções (como os prédios, frequentemente mencionados) dos *jurua*. Os Tzeltal, povo de língua Maia do sudeste mexicano, de acordo com estudos de Pedro Pitarch (1996a), apresentam paisagens com essas mesmas características. Buscamos, novamente, que os estudos junto aos Tzeltales nos ajudem a melhor pensar sobre essas configurações paisagísticas específicas que, ainda que estes não as chamem de “cidades” como os Mbya, guardam muitas semelhanças entre si.

4.1 TECNOLOGIAS *JURUA* NAS MORADAS DOS DEUSES

O xamã Vera Miri, interlocutor de Pierri (2013), comenta o tanto que nós, *jurua* (brancos), temos um modo de vida parecido com o dos deuses, pois eles também têm “belas cidades, prédios, carros bonitos, televisão”, dentre outros. Como argumenta o autor, longe de atestar por uma inclinação Mbya ao nosso modo de vida, o caso parece ser que tudo que existe na *yvy rupa*, como já dissemos anteriormente, é apenas uma imagem (imperfeita, perecível) do que existe nos mundos celestes, o que inclui os objetos dos brancos.

Sobre sua conversa com Vera Miri, Pierri (2013) nota que o que, a princípio, parecia um elogio ao modo de vida dos brancos, logo desenvolve-se em uma crítica. No início, o xamã afirma que “vocês são muito parecidos com os Nhanderu. Vocês têm um modo de vida parecido com o deles” (Ibid., p. 126), para, posteriormente, elaborar que

Nós [Mbya] não fomos deixados aqui para ter essas coisas. Elas foram deixadas para os brancos, essas coisas bonitas. E as divindades, que são dos nossos, têm tudo isso também. Mas os objetos deles não são perecíveis, eles têm carro, têm moto, bicicleta, cavalo, todas essas coisas eles têm também (...). As coisas dos brancos não são assim, eles podem ter tudo, mas amanhã ou depois de amanhã, já vemos no lixo, o carro perecível deles. Já queimou, não vale nada, só parece bom. É como se fosse como os Nhanderu, mas não alcança eles. Porque os brancos morrem, todo ano morrem, cada noite, cada manhã estão morrendo. Porque eles ficaram destinados para isso depois que erraram

para Nhanderú Tupã. Maltrataram o filho dele. Assim, fizeram o mal para si mesmos (Ibid., 2013, pp. 127-128).

Não existe real simetria entre os brancos e os deuses. Se os objetos dos brancos sugerem alguma relação entre essas categorias de sujeito, as relações são de engano e descontinuidade. Engano porque as mercadorias que possuímos são falhas, quebram, são meras cópias e, ainda assim, vivemos por elas; além de, frequentemente, nos acreditarmos superiores por conta delas, sendo que, na realidade, por elas somos enganados. Ainda nas palavras de Vera Miri: “dinheiro, dinheiro, dinheiro, é só isso que eles enxergam. E quando eles vão usar isso?” (PIERRI, 2013, p. 128).

Essa aparente semelhança entre brancos e deuses evidencia também, como dito acima, uma descontinuidade entre os dois grupos. Comentamos, no capítulo 2, sobre a descontinuidade entre divindades e os Mbya, que passa a existir após a destruição da Primeira Terra. Toda a *yvy rupa* é descontínua em relação às plataformas celestes por ser *tekoaxy* (doente, perecível), mas, no caso dos Guarani, essa descontinuidade é passível de superação, no caso dos brancos, não. Ao dizer que “os brancos morrem, todo ano morrem, cada noite, cada manhã, estão morrendo”, Vera Miri parece dizer que eles morrem mais, pelo modo de vida que *escolheram*.

Segundo comentamos no capítulo precedente, existem variadas versões sobre a escolha primordial: em algumas narrações, Nhanderu apresenta ao primeiro *jurua* e ao primeiro Guarani um *petygua* e um saco de dinheiro, em outras, se trata de *mbaraka* (chocalho usado das rezas) e um pedaço de papel para escrever. Os Guarani escolhem então o *petygua* ou *mbaraka* (MACEDO, 2018, pp. 205-206), para poderem sempre se comunicar com Nhanderu e, os *jurua*, escolheram dinheiro e papel “para possuir, consumir e acumular coisas” (Ibid.)

Já escutei, em diversos contextos, comentários sobre a “fixação” *jurua* por bens e tecnologias (motos, carros, celulares). Os Mbya frequentemente fazem uso delas – esse, no entanto, não parece ser o ponto central. A questão diferencial parece ser a escolha, por parte dos *jurua*, por “produzir coisas” e até pessoas (somos “os muitos”, *hetava’e kuery*), inadvertidamente, sem se preocuparem com a produção da própria pessoa. Tal percepção fica evidente no seguinte pensamento, que um amigo Mbya certa vez compartilhou comigo: “o ser humano é uma máquina muito potente, a maior tecnologia que tem. Mas, diferentemente das outras tecnologias (computador, maquinário), nós não produzimos nada, nós já somos o próprio produto”.

A preocupação com a produção do corpo e da pessoa não é um tema novo na etnologia das Terras Baixas, e os Mbya não são exceção. Inclusive, o argumento central do estudo de Pierri (2013) é o quanto o profetismo e metafísica Mbya – o sonho em atingir *aguyje* (plenitude, perfeição) e fazer a travessia para as Terras sem Males – opõe reinos celestes e terrestres por meio de uma lógica das categorias sensíveis. Existe, antes de tudo, uma transformação corporal necessária para realizar a travessia, a fim de que o corpo se assemelhe ao dos deuses.

Esse corpo capaz de enxergar, escutar as palavras dos Nhanderu e fazer a travessia é construído a partir de diversas formas (jejum, danças ritual, com o uso do *petygua*) e, especialmente, por meio da alimentação. Vera Miri, xamã e interlocutor de Pierri (2013) afirma categoricamente que é justamente o consumo de alimentos dos brancos (carnes de porco, gado, arroz, feijão) que mais inviabiliza a atingir *aguyje* e passar para as cidades celestes, além de serem causadores de grande parte dos males. Os deuses, segundo esse relato e outros, comem os alimentos considerados tradicionais para os Mbya, como as frutas verdadeiras (*yva 'a ete 'i*), mel, *mbojape* (um pão feito de farinha de milho) e *kaguijy* (uma bebida fermentada bastante leve).

Resumidamente, enquanto que o modo de vida dos brancos espelha o dos deuses no tocante às tecnologias e cidades que os *jurua* produzem, o modo de vida Mbya se assemelha ao das divindades a partir do corpo, das possibilidades de produzir o corpo. Isso, em si, remonta à teoria da má escolha: os *jurua* escolhem o papel (para produzir e acumular) ou o dinheiro, enquanto que os Guarani escolheram o *mbaraka* e *petygua*, que viabilizam a vida ritual, a comunicação com as divindades e a produção do corpo leve. A atenção a um corpo que, em consonância com o que me explicava meu colega, é o próprio produto – feito de atenção, de práticas, de alimentos.

A cosmologia se atualiza, tendo a plasticidade de integrar a alteridade em suas estruturas. Ao meu ver, da mesma forma que Jesus fora integrado como filho de Nhanderu Tupã no panteão Mbya, nossos objetos e modos de vida também foram integrados, mas não como exemplos a serem seguidos. Pelo contrário, parecem ter sido integrados como exemplos negativos: não maltratar suas divindades, não se deixar enganar pelas tecnologias perecíveis. Caso contrário, correm o risco de terem o mesmo fim dos *jurua*: vão enxergar menos e morrer muito mais, “cada noite, cada manhã”. Destino altamente indesejado para uma filosofia que busca seja a saúde e a durabilidade da pessoa (PISSOLATO, 2007), seja a abolição da morte (CLASTRES, 2007).

Daniel Pierri (2013, p. 140) chega a uma proposição semelhante, ao afirmar que, por mais que as moradas celestes tenham características e distinções entre si, talvez impossíveis de sistematizar com precisão, “o que é recorrente [...] é que as concepções relativas aos mundos celestes operam uma série de inversões lógicas em relação à condição e ao modo de vida daqueles que vivem na terra”. Uma das inversões importantes, segundo entendo, é a de que, nos *postmortem*, as tecnologias que pertencem aos brancos enquanto cópias pertencerão aos Mbya em seu caráter original e real, mas sem o efeito devastador que atrela os brancos à mortalidade inescapável. Outra delas é a de que, como abordamos no capítulo precedente, se as divindades vivem em grandes cidades nas Plataformas Celestes, supera-se, enfim, a condição minoritária do povo desde a invasão luso-espanhola. Se os brancos são chamados de “os muitos”, julgados por se reproduzirem sem atenção às consequências, os deuses, nas cidades celestes, reproduzem-se facilmente de maneira assexuada, apenas ao se olharem, explicaram ao autor.

Se, por um lado, vemos em diversos relatos a triste percepção de que atingir *aguyje* e fazer a passagem para as plataformas celestes, como fizeram os antigos parentes, é cada vez mais difícil devido à falta de áreas para plantio e ao consumo de alimentos dos brancos, por outro, os cosmos celestes, o “original”, parece ter os mecanismos necessários para que (1) os brancos não consigam entrar, devido às suas más escolhas e (2) os Mbya que lá estão se reproduzam sem preocupações, tendo acesso à sua dieta, vestimentas e modo de vida original, mas também às tecnologias que os brancos consideram como suas aqui na *yvy rupa*. Mesmo quando aqui na plataforma terrestre, alguns Mbya, comumente xamãs e por meio dos sonhos, conseguem ao menos vislumbrar as cidades modernas que se ocultam na paisagem imediata (como no caso contado por Timóteo de Oliveira), adquirindo, assim, conhecimentos.

Desse modo, as reflexões de Pierri (2013) e de parceiros Guarani nos ajudam a entender algumas das relações que essas capitais “modernas” operam dentro da cosmovisão Mbya. Novamente, estamos falando de um povo que, desde o início da invasão do Brasil, esteve em intenso contato com o branco, seja na forma de associação, de extermínio, das missões católicas, de esquivas territoriais e de sua ainda atual violência e espoliação, nas regiões Sul e Sudeste, as mais populosas do Brasil. Mas é curioso que semelhante arquitetura paisagística possa ser encontrada, à sua maneira, entre povos distantes e com diferentes históricos de relação e contato com os brancos. É evidente que se tratam de formas de incorporação dessa alteridade na paisagem, mas todas se tratariam de *inversões* lógicas particulares das relações vividas com brancos?

4.2 ALMAS TZELTAL: PAISAGENS DE DENTRO E DE FORA

4.2.1 Os Tzeltal de Cancúc

Neste item, mobilizaremos a etnografia de Pedro Pitarch (1996a), realizada junto aos Tzeltal do município de Cancúc, por alguns motivos. Primeiramente porque o autor apresenta uma rica descrição etnográfica das almas e paisagens anímicas que compõem, de maneira central, o mundo dos Tzeltal. Pitarch sistematiza a cartografia anímica Tzeltal, apresentando-nos dados etnográficos que muito nos remontam aos espíritos e lugares sagrados, os quais aqui chamo de paisagens anímicas, das Terras Baixas. Em segundo lugar, e mais importante, a etnografia de Pitarch (1996a) nos apresenta um elemento que muito dialoga com as cidades (*retã*) sobre as quais viemos refletindo junto aos Mbya: a existência de sociedades anímicas em montanhas, cujo interior é repleto de objetos e tecnologias dos brancos.

Dessa forma, após realizarmos uma breve contextualização geográfica e histórica, discutiremos sobre as almas que constituem, como veremos, simultaneamente corpos e paisagens Tzeltal. No item seguinte, passaremos a essas montanhas tecnológicas para, a partir de então, buscar traçar algumas linhas de aproximação e distanciamentos com o que aprendemos com os Mbya e os Baniwa.

Localizado no sudeste do México, Chiapas, onde está localizado o município de Cancúc, é um estado pluriétnico onde vivem indígenas de diversos povos de origem Maya⁷⁸ e Zoque. Sendo de difícil acesso em relação à capital, os problemas agrários da região remontam ao século XIX, quando da emergência das *fincas* – unidades produtivas de grande extensão –, que levou à desapropriação de diversas comunidades (LIMA, 2019) e induziu muitos indígenas a trabalharem para os recém-chegados fazendeiros. Ademais, até a Revolução Mexicana (1910), era permitida a escravidão por dívida, o que, segundo Nolasco (2008), aumentava o controle dos fazendeiros sobre os grupos indígenas.

Após a reforma agrária, fruto da Revolução Mexicana, parte das fazendas foram expropriadas e transformadas nos chamados *ejidos* (propriedades comunais), que passaram a ser ocupados pelos indígenas (LIMA, 2019, p. 19). Ainda assim, os grandes fazendeiros mantiveram uma parte considerável de suas terras na região, incluindo as mais produtivas. Sem a possibilidade de serem presos por endividamento, no entanto, inicia-se, no pós-década de

⁷⁸ Segundo Nolasco et al. (2008), vivem ali os Ch'oles, Tzotzil, Tzeltal, Tojolabal, Mames, Kanjobal, Jacalteco, Motocintleco e Chuj.

1930, uma série de processos migratórios (dos Ch'oles, Tzotzil e Tzeltal) em busca de novos territórios para se instalarem. Grande parte deles seguiu para a região da Selva Lacandona, fugindo da expansão das fronteiras pecuárias e agrícolas. Ainda segundo Lima (2019, p. 20), esses movimentos migratórios, junto da ação pastoral local fundamentada na Teologia da Libertação e na chegada de militantes maoístas na região, formaram as condições para o surgimento (inicialmente clandestino) do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Esses, a partir de 1994 e após anos de guerra com o governo mexicano, criaram o Território Autônomo Zapatista.

Cancúc situa-se nos Altos de Chiapas, região de encosta e vale, com grandes variações de altitudes (PITARCH, 1996a, p. 24). A comunidade conta com 22.000 habitantes, mas a região, segundo Pitarch, comportaria cerca de 350.000⁷⁹. Alguns elementos nos levam a supor que os habitantes de Cancúc não tiveram grande envolvimento com o EZLN, apesar de os Tzeltal estarem entre os povos mais numerosos do território zapatista. Primeiro, a comunidade é considerada de extremo conservadorismo cultural, mesmo para os padrões já resguardados da região do Altos de Chiapas (PITARCH, 1996b, p. 185). Ademais, os indígenas da selva lacandona eram considerados pelo Tzeltal de Cancúc como “selvagens” (PITARCH, 1994, p. 49).

A comunidade de Cancúc, explica Pitarch, é uma comunidade fala (todos falantes de Maya-Tzeltal), uma comunidade ritual e, acima de tudo, “uma comunidade de parentesco, endogâmica e composta por três fratrias divididas em cerca de noventa clãs” – sendo essas três fratrias (patrilineares e exogâmicas): *ijk'a*, *chejeb* e *chijk'*. (1996a., p. 26)

Segundo o autor, entre setembro e dezembro, quando estão mais recolhidos em suas casas devido aos aguaceiros e ao fim das atividades agrícolas do ano, os indígenas passam a dar mais atenção às suas almas e os xamãs⁸⁰ ficam bastante atarefados. Ainda de acordo com Pitarch, nada nas cerimônias públicas (natal, carnaval, festas patronales) parece explicar algo substancial sobre os cancuqueiros: que os assuntos relacionados às almas são vividos prioritariamente de maneira privada, além de pouquíssimo comentados. Quando indagados sobre mitos e rituais, chegaram a responder-lhe que, por não terem escrita, como os *castellanos* (categoria que engloba os falantes de espanhol e não-indígenas), elas teriam sido perdidas.

⁷⁹ Não foi possível encontrar dados demográficos recentes.

⁸⁰ Os quais reúnem as três principais categorias médicas: diagnosticador, entendedor dos medicamentos e recuperador de almas (1996a, p. 12).

A principal forma de aprender sobre o mundo anímico, e, posteriormente tornar-se um xamã capaz de ver as paisagens e seres que o compõe, é via orações de cura e proteção. Veja o trecho de explicação de Lorenzo Lott, o mais jovem dentre os interlocutores xamãs de Pitarch:

No cuentan los padres a los hijos, a veces alguna cosa pero es raro, pero en las oraciones sí, se trasladan a hablar a la montaña sagrada, pasan al interior de las montañas, pulverizan las palabras de los enemigos, así pueden aprender... bueno, únicamente si de verdad se desea aprender, si no se escuecha no se aprende. Los que tienen religión (católicos, evangélicos) no pueden aprender [...] pero sí aprenden un poco porque también escuchan oraciones, cuando se enferman y no se curan visitan un chamán. [...] Bueno, hay algunos que verdaderamente sí conocen como se encuentra dispuesto el interior de la montaña sagrada, es que tienen poder, la ven (en sus sueños) pero no pueden decirlo, si dicen “la montaña sagrada es así, está dispuesta así”, significa que ya resta poco para que muera, no va a vivir durante mucho tiempo (PITARCH, 1996a, p. 19).

Alguns pontos do conhecimento e contato com o “mundo das almas” parecem bastante distintos do que se geralmente observa junto aos povos das Terras Baixas. Por exemplo, o fato de os xamãs verem, mas não poderem dizer (apenas se estiverem perto de sua morte), e o fato de esse mundo-outro não ser referido publicamente (entre os membros da comunidade). Ainda assim, os xamãs seguem sendo os conhecedores dos mundos anímicos, são curadores e aqueles que sabem as rezas e os cantos, que conseguem entrar nas paisagens anímicas e resgatar as almas. Nesse sentido, a cartografia das almas sistematizada por Pitarch (1996a) seria também, segundo compreende-se aqui, um estudo da geografia xamânica dos Tzeltal de Cancú.

4.2.2 As almas

Segundo o autor, para os Tzeltal, toda pessoa tem um corpo, formado de ossos e carne, e um conjunto de almas (*ch'ulel*, no plural *ch'uleltik*) instaladas no interior do coração. A noção de *Ch'ulel*, dentro da gramática Tzeltal, é usada para se referir ao “outro de alguma coisa”, de forma que, no contexto das almas, elas seriam “o outro do corpo” (PITARCH, 1996a). A tradução para “alma” foi uma escolha do autor, de forma que poderia haver sido traduzida para espíritos (mais comumente empregado pela etnologia das Terras Baixas) ou como princípios anímicos. Essa nota é relevante porque, tendo como base os mundos Mbya, vimos com Benites que “alma” (*ã*) é um conceito atrelado ao corpo, como uma sombra, sendo bastante diferente do conceito de “espírito-palavra”, esse sim, separado do corpo, sagrado e “outro” em relação ao corpo. Seguiremos aqui, porém, a tradução escolhida pelo autor, com a desconfiança de que, se basearmos na diferenciação Guaraní explicada por Benites, *ch'ulel* corresponderia, antes, a “espírito”.

Pitarch (1996a, p. 32) logrou compreender a existência de três tipos gerais e distintos de almas que habitam o coração das pessoas Tzeltal: (1) o pequeno pássaro, ou ave do coração; (2) os *lab*, um conjunto de seres de condições bastante diversas; e (3) o “genuíno *ch’ulel*”, diferente da noção genérica de almas, também chamadas *ch’ulel*.

As aves/pássaros do coração foram descritas como seres muito pequenos, imaginados frequentemente como uma galinha nas mulheres e um galo nos homens (mas descritos também como uma pomba e zanate). Ela não parece ter, segundo o autor, nenhuma função específica ou papel direto sobre a sensibilidade e consciência das pessoas, mas, ainda assim, é essencial para a manutenção da vida. Como um ser assustadiço e responsável pelas palpitações do coração em situações de perigos, as aves do coração são presas para outras categorias de seres, como os *palé* (um tipo específico de *lab*). Bastante similar ao pensamento perspectivista observado entre os povos das Terras Baixas, os *palé* são almas que têm casas, mesas, cadeiras e condimentos, e têm preferência por consumir as aves do coração. Para tanto, entra em jogo o engano e a sedução, temáticas também clássicas da etnologia brasileira recente, uma vez que eles cantam para fazer com que as aves do coração saiam do corpo dos humanos e, sem seguida, capturá-las. Não parece existir, neste caso, a possibilidade de a pessoa transformar-se em outro ser, tal qual ocorre no *ojepota* Mbya, apenas de adoecimento e morte sem a ave do coração. Segundo o autor, este processo tende a acontecer bastante rápido e o xamãs dificilmente conseguem reverter o processo: a partir do momento em que o pássaro do coração é predado, a pessoa vítima já começa a enfermar-se e, quando os *palé* acrescentam sal⁸¹ à panela com o pássaro, ocorre a morte (PITARCH, 1996a).

Segundo tenho pensado, o papel do pássaro do coração e o modo como ele se relaciona com o mundo alicerçam-se em uma condição de vulnerabilidade. Sem armas para se defender ou sentido ulterior, a alma fundamental e comum a todos os cancuqueiros é justamente aquela que os coloca como vulneráveis nas dinâmicas de predações anímicas, situando-os, de certa forma, no mesmo nível dos demais seres: da mesma forma que eles comem as galinhas criadas em suas casas, os espíritos *palé* comem as suas galinhas do coração em suas casas. Como veremos a seguir, as almas *lab*, que compõem a pessoa Tzeltal, variam substantivamente de

⁸¹ O sal para os Guarani é associado a uma dieta não apropriada para o povo, sendo relacionado à alimentação dos brancos. Não me parece acidental que o sal seja o agente que “mata de vez” o dono daquele pássaro do coração. É evidente que a introdução do sal nos hábitos culinários se deu após a chegada dos espanhóis, mas precisaríamos adentrar mais profundamente na etnologia do povo para entender os sentidos atribuídos a este elemento. Por ora, deixo apenas esta indagação.

pessoa para pessoa. O que todas têm em comum, como parte fundamental de sua condição nesta terra, é a vulnerabilidade do pássaro do coração.

Antes de seguir para os demais tipos de alma que povoam o cosmos dos Tzeltal de Cancúc, gostaria de fazer um esclarecimento. Conceitos e termos cânones da etnologia das Terras Baixas, tais quais “perspectivismo”, “sedução” e “predação”, são acréscimos meus que servem de apoio para a compreensão das aproximações entre os contextos etnográficos, e não relações mobilizadas pelo autor. Inclusive, o trabalho de Pitarch caracteriza-se antes por uma sistematização de dados etnográficos do que por um intento, de qualquer forma, de enquadrá-los em conceitos. Por outro lado, é curioso que as percepções do autor vão ao encontro de reflexões que a etnologia brasileira vem tendo nas últimas décadas, como, por exemplo, a centralidade do corpo, o quão infrutíferas são as tentativas de formalizar instituições indígenas de maneiras rígidas e centralizadas e o papel central do mundo anímico e dos xamãs como seus intermediadores. Sem saber ao certo se o autor teve contato com a etnologia brasileira à época (década de noventa), parece-me sintomático que suas expectativas, que foram frustradas e posteriormente rearticuladas em campo, alinhem-se com as percepções das pesquisas etnográficas aqui nas Terras Baixas.

Finalizada essa reflexão tangente, voltemos à questão das almas, com o segundo tipo listado acima: os *lab*. Essa categoria não é ordenada, segundo Pitarch (1996a, p. 55), por classificações rigorosas, mas existem certos critérios de ordenação, especialmente levando em conta que se trata de um conjunto bastante diverso de seres. Como o pássaro do coração, os *lab* habitam dentro do coração dos Tzeltal, mas, nesse caso, são também desdobrados no mundo exterior, ou vice-versa: “se trata de criaturas “reales” – un animal, por ejemplo – que habitan en el mundo exterior, pero que además están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera, sólo que aquí “gaseiformes” (Ibid, p. 58). Essa duplicidade conforma um padrão curioso, pois são os mesmos e não são: são duas manifestações do mesmo ser (Ibid., p. 42).

Os *lab* animais estão entre os mais comuns e, em teoria, qualquer animal, inseto ou espécie longínqua do território de Cancúc pode ser *lab* de alguém. Mas, na prática, explica o autor, costumam ser *lab* aqueles animais próximos, com quem se tem algum tipo de incidente (em vigília ou onírico). Nem todos os indivíduos animais são *lab* de alguém e, assim como os cancuqueiros não sabem (normalmente) quais são seus *lab*, os animais também não sabem que são as almas daqueles, não havendo nada em seu comportamento que os distingua dos outros

da sua espécie. Os animais que são *lab*, explica Pitarch (1996a, p. 57), são considerados “sente” (do espanhol, gente).

Além dos animais *lab* e dos animais apenas, parece existir uma terceira categoria na fauna Tzeltal: aqueles que são propriedade dos “senhores da montanha”, também considerados “senhores dos animais”. Esses animais vivem no interior das montanhas e, às vezes, são soltos para passear na superfície da terra. Existem algumas espécies particulares que tendem a configurar esse tipo de animal, que não pode ser *lab*, dentre eles répteis, anfíbios, vacas e pequenas presas arreadas, que logram escapar dos caçadores (e que, se não escapam, é porque estes pediram permissão ao seu dono). Curiosamente, aqui também pode haver uma alternância de perspectiva, uma vez que alguns desses animais dos “senhores das montanhas” podem aparecer fora da montanha como, por exemplo, uma cobra, enquanto que, quando dentro dela, têm a forma de um cão de companhia. Outros seres, como um cuja parte de cima é de mulher e a de baixo é de peixe, são considerados como os próprios “senhores da montanha” em forma alterada (PITARCH, 1996a, p. 56).

Voltando ao caso dos animais-*lab*, os dois – animal e pessoa – são completamente ligados, de forma que frequentemente se relaciona a morte ou ferimento de algum animal com a lesão e falecimento de uma pessoa (Ibid., p. 56). Por isso é comum que se peça orações, proteção também aos *lab* que os familiares possam vir a ter (uma pessoa tem, no mínimo, um *lab*, animal ou não, podendo ter no máximo em torno de treze). Ainda, existem casos (difícilmente compartilhados) de cancuqueiros que identificam indivíduos específicos de seu *lab* animal e chegam a relacionar-se com eles, dando conselhos para que ambos fiquem protegidos.

Outra categoria de *lab*, que habita corações e humanos, são os interessantes “*lab* de água” (Ibid., p. 59), cujo corpo é, em parte, o de uma cobra aquática, mas com cabeça de instrumentos metálicos (machadinha, agulha, barra), tendo cada um seu nome. Eles são tipicamente trabalhadores, ajudando na drenagem de água dos vales, vivendo e realizando suas festas em quatro lagoas profundas, majoritariamente distantes, e em uma lagoa no território de Cancúc (na qual não se aconselha nadar), divididos sempre de acordo com suas fratrias (Ibid, p. 60).

Já os “*lab* meteoros” aparecem na atmosfera (*kajal*) “a más altura de la que pueden conseguir las aves pero nunca tanta como para alcanzar el cielo” (p. 60), configurados por

alguns fenômenos meteorológicos específicos (arco-íris, estrelas cadentes, el *xojob*, linha luminosa que indica, no céu, uma casa onde alguém morrerá, e especialmente, os ventos e os raios, os quais travam batalhas entre si).⁸² *Lab* ventos e relâmpagos travam guerras celestes e festejam entre os seus, e seus movimentos explicam muito sobre as chuvas e previsões meteorológicas. Ainda, como ocorre entre os *lab* animais, devido a esta disputa entre ventos e relâmpagos, é muito comum, diante de casos de queimadura, assumir que a pessoa queimada possa ter um *lab* vento.

A última categoria das almas *lab* identificada por Pitarch (1996a, p. 63) são os “doadores de doenças”, cuja característica comum é serem “homicidas”, ou seja, enfermar e matar os Tzeltal propositadamente (e não acidentalmente, como vimos nos outros tipos), sendo sempre comentados em tom sério e de repulsa. Todos, sem exceção, remetem diretamente a figuras coloniais. Citemos alguns deles.

Os *lab palé*, por exemplo, são padres cristãos, baixinhos, que habitam os territórios. Seu senhor, ou dono, são os bispos, também uma espécie de alma *lab*. Além deles temos os jesuítas, mais altos e solitários. Como vimos acima, todos dessa categoria de alma se alimentam dos pássaros do coração dos Tzeltal, seduzindo-os com canções e cozinhando-os em água quente (o que o autor sugere ter como referência o batismo). Outra alma que dá doença são os *lab eskiribano* (escrivães), entre os quais se encontram os *nompere* (nomes) e os *porvisor* (professor) – o primeiro escreve o nome da vítima em Tzeltal em um pergaminho para lhe enfermar; o segundo o faz lendo em voz alta um livro.

O que essa categoria de almas *lab* têm em comum, segundo Pitarch (1996a), que os outros *lab* não tem, é a linguagem humana, pois é justamente por meio da palavra que se enfeitiça alguém (Ibid., p. 68). Essa capacidade deles é levada às últimas consequências nas descrições sobre seus corpos que, apesar de aparentarem humanos, são feitos de papel escrito. Isso pode remeter a diversos relatos ameríndios nos quais o branco é associado ao papel e à escrita, como ferramentas privilegiadas de nossa identidade e poder – é o caso do mito da má escolha, entre os Mbya ou da crítica xamânica de Kopenawa, que nos descreve como dependentes de nossas “peles de papel”, por termos curta memória. No caso dos *lab* que causam enfermidades, eles são literalmente pele de papel.

⁸² Mas, como explica Pitarch (1996a, p. 60) também não são todos os ventos que são *lab*, apenas os vindos do leste (mais violentos). De maneira semelhante, nem todos os raios o são: os chamados vermelhos – mais marcantes e com pouco tempo entre eles e o entrondo do trovão – são *lab* e os verdes – mais distantes – são dos senhores das montanhas.

4.2.2.1 *Pessoas completas*

Um “ser humano completo”, nessa concepção (PITARCH, 1996a, p. 72), é aquele que tem em si *treze* almas, sendo uma minoria da população. Quando esses morrem, têm um destino diferente: seus corpos não se decompõem embaixo da terra como os demais, mas, ao invés o corpo se levanta,⁸³ caminham até a superfície da terra e entram em uma fenda específica, não muito distante do centro do Cancúc:

se se observa detenidamente o fundo da fenda durante o meio-dia, dizem, pode-se ver algumas luzinhas que são as estrelas do outro lado do mundo, aonde neste momento é meia-noite. Os homens completos chegam então até aonde se encontra a base de uma das quatro colunas que sustentam a superfície da Terra. Ali unem forças com elas. As colunas evitam que o mar que rodeia a terra se precipite sobre ela, auxiliadas pelo sol que ao amanhecer e anoitecer “queima” a água evaporando-as e impedindo que subam de nível (PITARCH, 1996a, p. 73).

É digna de nota a proximidade que esse processo “das pessoas completas” tem em relação à imperecibilidade daqueles que atingiram *aguyje* (madurez) para o Mbya, ambos compartilhando do feito de não perecerem como as demais. Em termos cosmográficos, seria interessante termos mais dados sobre o caso dos Tzeltal, mas a própria divisão em quatro pilares que sustentam uma plataforma cercada de água não é estranha à(s) cosmografia(s) Guarani, na(s) qual/quais a plataforma terrestre é cercada pela “grande água” (*para guachu*) e são quatro as principais divindades que cuidam, com seus auxiliares e em suas cidades (*tetãs*), da ordem dos cosmos.

4.2.2.2 *Alma genuína*

Existe, porém, outra aproximação bastante interessante para nós entre as paisagens cosmológicas Mbya e Tzeltal, que tem justamente a ver com o último tipo de alma que mencionamos no início deste item (4.2.2): os genuínos *ch’ulel* (“outro do corpo”) e sua duplicidade em montanhas específicas.

Assim como o pássaro do coração, existe uma outra alma necessária à vida, chamada também de *ch’ulel* – ou, para se fazer distinção ao conjunto de almas, que também é chamado *ch’ulel* – “o genuíno *ch’ulel*”. Ela difere do pássaro do coração por duas principais

⁸³ Nas palavras exatas de Pitarch (1996a, p. 72): “Cuando los seres humanos completos mueren tienen un destino diferente del de los demás. Van a vivir en el interior de la tierra donde se trasladan no sólo como *ch’ulel*, sino con todo su cuerpo puesto que éste no se descompone en la sepultura. Se levantan, hacen una visita a su casa para despedirse y recoger una pequeña jícara de tabaco molido con cal – em caso de que la familia haya olvidado depositarla en la tumba – y se introducen por una sima insondable cuya la embocadura no está lejos del centro de Cancúc.”

características. Primeiro, ela compõe a caracterização individual das pessoas, pois a natureza distinta de cada *ch'ulel* explica os temperamentos. Nela residem “a memória, os sentimentos e as emoções”, além de ser “responsável pelos sonhos” e onde “se origina a linguagem” (PITARCH, 1996a, p. 34, *tradução minha*). Em segundo lugar, o genuíno *ch'ulel*, assim como as almas *lab*, também existe desdobrado, habitando no coração das pessoas e, ao mesmo tempo, no interior de uma montanha (chamada *ch'iibal*), a qual trataremos adiante.

A versão do *ch'ulel* que habita o coração, diz-se que reside na “intempérie” (*jamalal*) (Ibid., p. 44). Essa alma consegue facilmente deixar o corpo e correr mundo enquanto a pessoa dorme, ficando sujeito aos perigos “emocionais” (fisicamente ela não pode ser afetada, já que não é física), afetando seu portador. O maior perigo é quando, assim como acontece com o pássaro do coração, ela é “encarcerada” em algum lugar”⁸⁴, normalmente pelos *lab* e, às vezes, pelos senhores da montanha. Existem, segundo Pitarch (1996a), inúmeras orações dedicadas à recuperação de *ch'ulel*, que podem ser presos em diversos tipos de lugares da paisagem (distinguidos entre frios e quentes): dentro da terra, nos brotos novos das copas de árvore (principalmente pinheiros), no interior de uma cruz de madeira, no nicho superior da fachada de um Igreja (em Cancúc ou em outros povos), dentre outros (Ibid., p. 47).

Cito, aqui, um trecho de oração realizada por um xamã, que pede o auxílio de quatro mães e quatro pais (um de cada fratria) para fazer o resgate de uma alma que fora sequestrada por um *lab palé*⁸⁵ – regastes esses nos quais, normalmente, oferece-se algum tipo de pagamento (como tabaco, incenso e aguardente):

“están bailando y aplaudiendo/ al son de nueve piezas de música/ al son de nueve entradas de baile/ con ruido de música castellana/ con ruido de guitarra castellana/ sobre la mesa hay ahora/ sobre la silla hay ahora/ cincuenta y cinco platos ordenados/ cincuenta y cinco platos repletos/ de chocolate/ de cerveza/ de tequila de castilla/ de licor de Castilla/ sobre la mesa/ ahí están atadas sus manos/ atados sus pies/ [...] / “lo hemos apresado” dirán/ [...] / “dejémoslo en un lugar frío”/ “así haremos sufrir su corazón”/ así incomodaremos su corazón”/ ¡no puede ser!/ ¡no deve ser!/ cuatro ángeles madre/ cuatro ángeles padre/ lo puedes ver/ lo puedes oír” (PITARCH, 1996a, p. 48).

Existe uma outra categoria de seres que habitam as paisagens anímicas Tzeltal e que também podem ocasionalmente sequestrar os *ch'ulel*, os quais, ao meu ver, comporiam perfeitamente o que chamamos de donos/mestres na etnologia das Terras Baixas. Eles são os donos das montanhas específicas que, como vimos no item 4.2.2, têm sob seu domínio/cuidado

⁸⁴ Muitas vezes, segundo o autor, com o objetivo de enfraquecer o corpo e conseguirem sequestrar mais rapidamente a ave do coração.

⁸⁵ Percebamos, por um instante, o quanto que os *lab palé* são caracterizados com objetos e práticas *castellanas*: cadeiras, mesas, chocolate, música castellana, cerveja. Voltarei a este ponto adiante.

diversos animais. Uma notável diferença com os donos da América do Sul, porém, e que parece caracterizar bem uma matriz central da cosmologia Tzeltal, é que eles têm forma de outros humanos – humanos que representam alteridade. Assim, segundo compilado por Pitarch (1996a, p. 49), podem assumir a forma de um ancião com longas barbas brancas, rancheiros gordos com um grande chapéu, mulheres loiras (usando calças) e mesmo de índios da Selva Lacandona (considerados selvagens). Eles guardariam grandes tesouros e teriam relações de amizade/inimizade entre si. E, assim como com os donos/mestres das Terras Baixas, “a boa relação com esses senhores é indispensável para cultivar com certas garantias de êxito e se resume nas oferendas que as autoridades de Cancúc lhes enviam periodicamente” (Ibid., p. 49).

Podemos pontuar, portanto, dois aspectos centrais sobre as almas Tzeltal. Primeiro, que elas são seres outros. Elas pertencem a lugares exteriores àqueles do cotidiano: o interior da terra, os rios, o céu, as florestas, as grandes fazendas, as cidades mexicanas. E, segundo, que, salvo exceções como os pássaros do coração e os senhores das montanhas, a maioria vive co-presente no coração (órgão considerado mais interno e central) e na paisagem. Disso decorre que

Praticamente a totalidade do mundo exterior relevante para o cancuqueiros é guardado na pessoa; existe uma interiorização concreta e perceptível do exterior de Cancúc sobre o corpo de modo que o mais interno, o coração, acaba por compor uma espécie de paisagem interior que captura e reproduz fragmentos do exterior. Entre a pessoa e o mundo existe uma relação topológica (PITARCH, 1996b, p. 192, *tradução minha*).

4.3 A SOCIEDADE DAS MONTANHAS

Nesta seção, nos deteremos em um elemento específico da paisagem anímica Tzeltal que dialoga com a discussão que viemos elaborando, especialmente no que diz respeito à apropriação cosmológica das tecnologias e mercadorias dos brancos.

Como as demais espécies de alma (exceto o pássaro do coração), o genuíno *ch'ulel* existe desdobrado nos corações e no território. Mas, diferentemente das almas *lab*, o duplo do *ch'ulel* que não está no coração tem uma residência fixa em montanhas chamadas *ch'iibal*.⁸⁶ *Ch'iibal* são quatro montanhas específicas (os quatro *ch'iibal*) fora do território de Cancúc que estão localizadas nas quatro pontas de um retângulo que é a própria superfície da Terra. O duplo da alma de um cancuqueiro específico reside na montanha de sua própria fratria, seja *chejeb*, *boj*, *ijk'a* e *chijk'*: “los cancuqueros de carne y hueso se dividen en fratrías porque sus almas

⁸⁶ Essas são montanhas que não estão sob domínio dos senhores das montanhas.

viven en montañas separadas, no a la inversa” (PITARCH, 1996a, p. 37). A organização da paisagem anímica explica, portanto, a organização dos grupos sociais.

A localização dessas montanhas, assim como tudo que tange os assuntos envolvendo as almas, é envolta em mistério, e embora se afirme, segundo o autor, “que ninguém deveria sabê-lo”, muitos o sabem. Um fato relevante é que a localização do *ch'iibal* nunca corresponde àquela da fratria à qual está relacionado. As montanhas se localizam a norte, oeste, sul e sudeste de Cancúc, em outras comunidades de língua Tzeltal, Tzotzil e até em territórios não-indígenas onde se fala espanhol (como é o caso de uma que estaria localizada na cidade de Tuxtla Gutiérrez). Segundo a investigação de Pitarch (1996a, p. 43), ainda, as montanhas *ch'iibal* não são necessariamente altas, mas têm um formato piramidal que as destaca na paisagem. Reciprocamente, em Cancúc parece encontrar-se o *ch'iibal* de outros povos.

O desdobramento da alma de um grupo deve necessariamente estar no território de outros, segundo informaram ao autor, porque, caso contrário, os *ch'ulel* do coração poderiam querer voltar para as montanhas, haveria muitos protestos e as punições, por parte das autoridades nas montanhas *ch'iibal*, seriam mais frequentes e severas. A boa distância, aqui, é, novamente, uma boa ferramenta de mediação entre paisagens e socialidades (a sociedade dentro dos *ch'iibal* parece ser bastante diferente da Tzeltal, conforme veremos adiante). No caso dos Tzeltal de Cancúc, portanto, é benéfico que o *ch'iibal* esteja longe/fora do território, mas é necessário não esquecer dele, como evidencia o fato de que diversas orações são feitas para as almas de lá (PITARCH, 1996a).

Existe um tribunal de almas no *ch'iibal* de cada fratria,⁸⁷ que é eleito a cada quatro anos e possui diversos cargos políticos: prefeitos, escrivães, policiais (*chaipanwanetik*, “cuidadores do grupo de parentesco”) (Ibid., p. 41).⁸⁸ Guardam grande semelhança com a organização da prefeitura de Cancúc, mas não existe relação entre aqueles que ocupam cargos políticos do território e os que o fazem na montanha. K'aal, interlocutor de Pitarch, explica que isso se dá porque “en el interior de la montaña las cosas no son como aquí, sino que están permutadas (*selo sba*), no son auténticos ‘cristianos’ (*kirsanoetik*) sino sólo *ch'ulel*” (Ibid., p. 42). Nesse sentido, se a maior parte dos espaços de autoridade no território são ocupados por homens, nas

⁸⁷ Esses parecem ter grande autoridade sobre as questões mundanas, contando inclusive com a prerrogativa de “prender” um *ch'ulel* que tenha feito algo de errado na Terra. Quando isso acontece, a pessoa na qual habita o desdobramento do *ch'ulel* adoece e pode até vir a falecer.

⁸⁸ Parece que, quando necessitam tomar uma decisão mais difícil, eles consultam as autoridades das outras três fatrias “como a través del telégrafo” (PITARCH, 1996a, p. 41).

montanhas *ch'iibal* a principal autoridade é “a mãe no *ch'iibal*”. Ela também é eleita de anos em anos, desta vez por um grupo de mulheres anciãs, para cumprir o papel de uma avó carinhosa, garantindo que as crianças sejam bem cuidadas.

Esse é o papel de maior importância por dar conta do que parece ser o principal trabalho do *ch'iibal*, como explica Pitarch (1996a, p. 40):

La raíz de la palabra *ch'iibal* – *ch'i* – significa “crescer”, pero el verbo sólo se emplea en relación con el crecimiento de las plantas, tanto las domesticadas – el maíz, el frijol – como las silvestres – el tabaco, hierbas medicinales – a las que de todos modos se presta algún cuidado. Desde este punto de vista, el título *ch'iibal* puede equipararse con el europeo “jardín de infancia”: en ambos casos la imagen evocada es botánica. La atención en los niños-*ch'ulel* parece ser colectiva, responsabilidad de la patria en su conjunto.

Segundo o autor, quando nasce uma criança em Cancúc ela nasce também no *ch'iibal* de sua fratria, carecendo de cuidados coletivos. Diferentemente do *nhe'ë* dos Mbya, enviados pelos deuses, mas também com papel fundamental para a formação da pessoa e do lugar da pessoa na socialidade do povo (lembramos que a alma *ch'ulel* abriga a memória e a linguagem), o *ch'ulel* não é enviado por qualquer divindade. Seu desdobramento, por outro lado, é cuidado e nutrido por outros *ch'ulel* que habitam esse território paralelo dentro das montanhas. Se o recebimento dos espíritos-nome do Guarani se dá durante a cerimônia do Nhemongaraí, os Tzeltal de Cancúc ritualizam em suas casas, no altar doméstico, por meio de orações e oferendas para agradar os *ch'ulel* nas montanhas e pedir que cuidem bem do recém-nascido (PITARCH, 1996a, p. 39).⁸⁹

Não há registro ou menções à alguma divindade específica na sociedade dentro das montanhas, nem de nenhum santo católico. Por outro lado, e de maneira bastante similar aos Guarani, encontramos relatos segundo os quais existiram, nos *ch'iibal*, cultivos e pomares semelhantes aos existentes em Cancúc e tecnologias como a dos *castellanos*:

mucho dinero en moneda metálica y objetos fantásticos como rádios, teléfonos, televisiones, automóviles; sin duda celebran fiestas donde se consume aguardente, aunque no parece que se festeje a ningún santo; es improbable que allí se conozca la luz del sol, y tal vez disponen de luz eléctrica. No obstante, todo que allí existe es *ch'ul*, es decir, sin verdadera sustancia tangible (PITARCH, 1996a, p. 37).

⁸⁹ Não se sabe ao certo se todos os demais povos tem seu *ch'iibal*. A população falante de espanhol da Região de Altos de Chiapas parece ter. Ainda, os habitantes de Cancúc consideram que os *ch'ulel* das crianças que ali foram “plantados” são muito mais bem tratados – provavelmente porque nesses *ch'iibal*, dos hispanófonos, existiriam menos ciúmes e rivalidades – e isso explicaria a menor taxa de natalidade entre crianças falantes de espanhol na região.

Aqui, não são apenas as tecnologias castelhanas que compõem a sociedade nas montanhas, mas também releituras de instituições coloniais. Os três andares superiores do *ch'iibal*, que são aqueles ocupados pelas almas, são constituídos por corredores e salas diversas, de acordo com sua função administrativa. Nos demais andares encontram-se armazéns, almoxarifados, saguões, etc. Em algumas descrições, inclusive, são mencionados os materiais de que são feitas essas sociedades nas montanhas, como cimento e vidro (Ibid., p. 113) e que cada *ch'iibal* tem em seu centro uma bandeira com o brasão de sua fratria. Uma das principais funções administrativas é, conforme já mencionado, a de julgar as almas, atividades para as quais se tem tribunais, advogados e secretários. Vale notar, porém, que, segundo Pitarch, o elemento mais destacado nas orações a respeito do *ch'iibal* são as cadeiras e mesas, entalhadas, pesadas e altas, “peças do mobiliário autoritário dos escritórios civis e eclesiásticos coloniais castelhanos” (p. Ibid., 112, *tradução minha*). Essas contrastam com as banquetas de maneira oca, com não mais de trinta centímetros, das casas em Cancúc. Na generalizadamente assumida abundância do *ch'iibal*, o único elemento escasso seria a aguardente, a qual cabe aos cancuqueiros ofertarem.

A lógica, no entanto, é inversa a dos Mbya, segundo descrita por Pierri (2013). Para os Tzeltal de Cancúc, são as almas que copiam as mercadorias dos *castellanos*, e não o contrário. Conforme mencionado anteriormente neste trabalho, para os Mbya, elas surgem primeiro nas cidades dos deuses – pois estas são o modelo/o original de tudo que existe na plataforma terrestre (PIERRI, 2013). Para os Tzeltal o sentido seria inverso:

Cualquier producto nuevo del que se tenga noticia en Cancúc se aparece en el *ch'iibal*. Por los sueños se sabe. El halo fabuloso de abundancia que a ojos de los indígenas envuelve el mundo castellano (lo define más bien) contagia el mundo de sus propias almas. No es que – me explica alguien intentando que comprenda algo que no me resulta sencillo, pero que entreveo es esencial para entender la naturaleza de aquello que es *ch'ul'*, sagrado – las almas se procuren esos bienes en el mismo lugar en que los hacen los verdaderos castellanos, sino que las almas imitan, copian, los originales europeos.

O termo utilizado para essa categoria de coisa, cópia de uma outra é *slok'omba*: “lo saído de sí mismo”. Segundo Pitarch (1996a, p. 111), essa palavra designa a figura material dos santos da igreja, desenhos e fotografias e poderia ser traduzida justamente como “cópia” ou “reprodução”. Assim como no caso dos Mbya, toda nova invenção do mundo das mercadorias aparece no interior da montanha, mas, nesse caso, como um “eco de sua existência”, após uma certa quantidade de tempo. Ainda, como no caso dos Mbya, essa reprodução não apresenta nenhuma dificuldade ou estranhamento entre os indígenas, uma vez que ali os objetos não têm substâncias físicas.

Não deixa de ser notável que tanto os Guarani-mbya como o povo Maya Tzeltal explicam as mercadorias e tecnologias dos brancos em termos de “imitação/cópia” (*o’āgakue*)⁹⁰ e “reprodução/cópia” (*slok’omba*). Mais curioso ainda é, ao meu ver, a inversão entre os termos, sistematizada no quadro a seguir:

Mbya → objetos dos brancos : objetos nas cidades anímicas :: cópia : original

Tzetales → objetos dos brancos : objetos nas cidades aímicas :: original : cópia

No capítulo 2, remetendo-nos ao trabalho de Pierri (2013), refletimos sobre a dinâmica modelo-cópia que existe entre a plataforma terrestre e celeste. Pudemos entender, portanto, porque os originais de tudo são criados nas cidades celestes. Os Tzeltal, segundo viemos compreendendo, não parecem trabalhar segundo essa condição (de que tudo que existe nesta terra é uma cópia) e, especialmente, os *ch’iibal*, diferentemente das cidades Mbya de outros planos, não são habitados por divindades ou seres outros, e sim pelos duplos da própria alma genuína que habita também no coração deles. Quando uma pessoa morre, sua alma também sai do *ch’iibal*, indo para debaixo da terra (PITARCH, 1996a).

Assim, apesar de as dinâmicas e oposições (cópia/originais, cidades anímicas/mundo dos brancos) que caracterizam essas paisagens anímicas serem bastante parecidos, os pressupostos cosmológicos de cada povo parecem implicar em diferenças (como a inversão dos termos). Tais diferenças seguramente poderiam ser exploradas por diversos caminhos bastante férteis – não temos, no entanto, condições de fazê-lo neste trabalho. Por ora restringimo-nos a apontar a consonância e diferenças entre os dois casos.

Uma outra semelhança patente com os Mbya é o contraste que existe, observado pelo autor, entre a escassez material da vida em Cancúc (especialmente desse tipo de mercadoria dos *castellanos*) e a abundância dentro do *ch’iibal*. Se também vemos aqui empregadas noções aparentemente semelhantes às dos Mbya como “cópia” e a constante atualização dessas cidades espirituais/anímicas em relação ao mundo dos brancos, acredito que um dos mais notáveis paralelos entre o pensamento dos dois povos é o contraste entre as paisagens terrenas/corporais/sujeitas à percibibilidade e aquelas anímicas/incorpóreas/libertas da percibibilidade física. Como explica Pitarch (1996a), nas montanhas *ch’iibal*, o *ch’ulel* (alma

⁹⁰ Pierri (2013, p.95) explica que a tradução de *o’āgakue* em conceitos de imagem deve levar em conta que envolveria antes a replicação de um *comportamento* que uma ideia de simples correspondência mimética da aparência.

genuína) pode até sofrer danos emocionais, mas não sente as dores e privações físicas como no mundo fora da montanha. É o corpo que, justamente, sofre todas as investidas e consequências das almas e seus duplos.⁹¹

A relação entre as cidades anímicas e a abundância pode ser observada também entre os Baniwa (WRIGHT, 2020a), segundo vimos no capítulo 3, tanto no caso das paisagens anímicas que se encontram na plataforma terrestre (como Hipana) quanto nas cidades xamânicas dos demais níveis cósmicos: ambas são caracterizadas por sua densidade de poderes, abundância de seres, grandes quantidades. Na falta de um termo melhor, também observamos a “abundância” das cidades anímicas Tzeltal:

En un mundo como Cancúc, dominado por la escasez o sencillamente la inexistencia de esa clase de mercancías, la opulencia del *ch'iibal* debe suscitar un vívido contraste, al cual distingue el mundo próprio, de limitaciones corporales, de aquel outro mundo imaterial, de la ensoñación. (PITARCH, 1994, p. 111).

Em resumo, vemos, nos dois casos, a dinâmica entre cópias/original, reprodução de mercadorias de maneira imaterial ou incorpórea, que se dá nas cidades anímicas/celestes. Essa dinâmica relaciona-se, por sua vez, com o contraste entre a abundância e imaterialidade das cidades/espacos celestes e a eventual escassez e materialidade das comunidades terrestres. Por fim, o principal deslocamento que encontramos nos dois casos em que encontramos cidades anímicas com tecnologias dos brancos, e que deve ser melhor escrutinado nas bibliografias específicas, é que, no caso Mbya, nas cidades celestes encontra-se o original de tudo que existe, inclusive da mercadoria dos brancos, enquanto que, no caso Tzeltal, no interior das cidades anímicas do *ch'iibal*, encontramos a cópia/eco das mercadorias.

4.4 HISTÓRIAS NÃO ESCRITAS

Neste item serão expostas algumas reflexões sobre o lugar do branco no contexto das almas e paisagens anímicas Tzeltal, e a partir disso buscamos tecer paralelos com o que vimos trabalhando a respeito dos povos Mbya e Baniwa.

Nas atualizações cosmológicas que caracterizam esses sistemas e mundos como vivos e atuais, parece existir, seja entre os Mbya, os Baniwa ou os Tzeltal (apenas para mencionar os povos cujas etnografias abordamos aqui) o esforço de compreender, geográfica e filosoficamente, o lugar dos brancos e de suas mercadorias. Esse aspecto fundante da

⁹¹ Lembremos ainda, como falado no item 4.2.2.1 (“pessoas completas”), que estas, entre os tzeltales, não se decompõem embaixo da terra como as outras pessoas.

organização moderna e europeia que é, justamente, o capitalismo, não passa despercebido e, pelo contrário, tende a destacar-nos junto a esses grupos indígenas enquanto “povo da mercadoria”, para emprestar a formulação do xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015).

Para os Mbya, os *jurua* (brancos) são o povo que fez a má escolha – pelo dinheiro e não pelo *petygua* ou *mbaraka* –, e para quem foram destinados os pastos. Desde então, procriamos (somos *hetava’e kuery*, “os muitos”) inconsequentemente e nos deslumbramos com as tecnologias que possuímos, as quais foi o próprio Tupara’y⁹² – divindade que de nós cuida e a qual assassinamos – quem nos deu (PIERRI, 2013). Mas essas mercadorias são falsas, cópias, produtos incompletos e falhos. A produção verdadeira delas está nas plataformas celestes, como vimos no capítulo 2.

Na geografia Baniwa, conforme visto no capítulo 3, nossas fábricas produtoras das mercadorias estão nas bordas dos mundos, de onde saem as fumaças que provocam doenças respiratórias. Essa localização nas bordas, à primeira vista, parece bastante sugestiva em se tratando de um mundo composto por diversos “centros”, que são os lugares de importância espiritual. As “mães dos brancos” são justamente as mulheres que foram expulsas pela divindade criadora por terem roubado Kuwai (as flautas e trombetas sagradas) (WRIGHT, 2013). No caso Tzeltal, estudado por Pitarch (1996a), a relação com os brancos (os *castellanos*) tem seu lugar e registro cosmológico nas próprias almas. Discutamos esse ponto por alguns instantes.

Pitarch (1996b) percebe que, além da estrutura e funções do *ch’iibal* (as montanhas onde vivem o duplo da alma genuína, que tem organização e objetos *castellanos*), todas as almas possuem também traços *castellanos*. Isso fica mais evidente no caso das almas *lab* que provocam doença (os escrivães, padres, bispos, professores). As demais, no entanto, têm *comportamentos* que são considerados de maneira patente como *castellanos*: dançam, sentam em mesas com altas cadeiras, escrevem, tocam violão.

Essas almas com forma e comportamento da alteridade *castellana*, reiteramos novamente, não habitam apenas as paisagens externas, mas também internas, encontrando-se no centro do corpo (o coração). Elas são “dadas” no momento do nascimento, não havendo ingerência da pessoa sobre isso, e a cabeça – onde reconhece-se a existência da razão e do

⁹² Também entendido como Jesus, é uma divindade filha de Tupã, responsável pelos juruá (brancos) (PIERRI, 2013)

aprendizado – não pode completamente controlá-las, mas, no máximo, mantê-las *invisíveis* (PITARCH, 1996b, p. 192).

Nos momentos de entorpecimento da razão que o interior do coração “se descobre parcialmente”, acarretando em “um comportamento escandalosamente castelano” (Ibid.), os quais são incomuns ou considerados inapropriados na cotidianidade de Cancúc: gritam, demonstram afeto publicamente e falam alto. Isso fica ainda mais evidente na língua, uma vez que, segundo o autor, quanto mais alcoolizados, mais se fala espanhol – e, ainda que muitos sejam falantes apenas de Tzeltal, o pouco de espanhol que foi aprendido na escola aparece na forma de, por exemplo, frases descontextualizadas e xingamentos.

Assim, na contramão da noção moderna de indivíduo, a concepção Tzeltal parece apontar para a pessoa como *locus* em que se encontram e disputam diversas forças e identidades externas. A alteridade está contida na própria pessoa e esta é, ao mesmo tempo, constituída por simultâneas identidades: ela é vários seres (Ibid., p. 194). Segundo podemos perceber a partir da detalhada etnografia de Pitarch, essa alteridade se expressa principalmente em uma tensão entre o “eu” indígena e o “eu” *castellano*, e pode ser observada de maneira privilegiada na ocupação anímica dos territórios e da própria pessoa, bem como nas paisagens menos visíveis (como o *ch'iibal* e os territórios dos donos das montanhas).

Pensando de maneira geral, entre os Mbya a alteridade apresentada pelos brancos foi incorporada cosmologicamente por meio de variados mitos e narrativas: os *jurua* ganharam uma divindade de quem seriam filhos (Tupã'raí) e inclusive uma explicação para sua diferença e más escolhas (ter matado seu pai na cruz, ter escolhido pelo dinheiro e pelo papel em detrimento de formas de se comunicar com os deuses), além de uma paisagem que lhes fora destinada (os campos).⁹³ A própria economia política *jurua*, e sua produção incessante de mercadorias e inovações tecnológicas, foi incorporada como cópia do existente nas cidades das divindades (uma vez que elas seriam os modelos para o que existe na plataforma terrestre).

Entre os Tzeltal, porém, o que surpreendeu Pitarch (1996a) inicialmente foi o fato de não ter encontrado narrativas míticas ou qualquer explicação sobre os sentidos das festas públicas, a maioria de sincretismo católico. Da mesma forma, não são encontrados mitos, teorias ou explicações sobre a invasão dos europeus e sobre sua presença nos arredores de

⁹³ “Então diz que Nhanderu deixou os Guarani no mato e aqueles que deviam ser *jurua* foram deixados no limpo, no campo” explica o Xeramõi Augusto da Silva (GUATA PORÁ, 2014, p. 17).

Cancúc. Por outro lado, os registros dessa alteridade e memória se encontram nas próprias almas – que compõe simultaneamente o coração das pessoas e a paisagem do município.

Os *lab*-animais manifestam, segundo o autor, a ecologia indígena da região, enquanto que diversas outras tipologias de alma parecem fazer referência a momentos bastante específicos da história colonial (PITARCH, 1996b, p.196): os *lab* aquáticos (compostos por cabeça de ferramentas metálicas e corpo de serpentes) tratam de utensílios que foram incorporados desde o século XVI, e que se tornaram uma fonte permanente de dependência dos *castellanos*.

No caso dos *lab* da categoria dos sacerdotes católicos, instalados em Cancúc também desde o século XVI até sua expulsão pelos indígenas em meados do século XIX, esses são tão detalhados e diversificados quanto o foram os membros e autoridades eclesiais que participaram da história do povoado. A riqueza de descrições e o potencial homicida deste grupo de almas é explicado, pelo autor, porque, desde a invasão espanhola, “a presença do clero foi um dos sinais mais palpáveis da subordinação indígena ao poder colonial: o de fora no próprio centro da comunidade” (PITARCH, 1996b, p. 196, *tradução minha*).⁹⁴

Seguindo ainda o argumento do autor, estaríamos falando, neste caso, de um registro de memória que, aparecendo como uma distinção cultural, tem uma conotação intrinsecamente política:

Los *lab* parecen encarnar ciertas técnicas de fuerza – institucionales, políticas, culturales, tecnológicas, discursivas – aplicadas por los europeos en su intento de transformar la vida indígena y de sujetarla a las nuevas condiciones del orden político moderno. Es un tipo de memoria que no parece tan interesada en resaltar las formas de dominio violento, desnudo, como esas otras no tan fáciles de percibir dirigidas a reeducir las personas, a rehacer su concepto, a alterar el entorno más proxíamente cotidiano sobre el que ésta se mantiene (PITARCH, 1996b, p. 197).

O registro da história, nesse caso, da história da colonialidade, está inscrito em espaços extremamente profundos da vida Tzeltal: nas almas, que habitam desdobradamente os corações e as paisagens, os lugares dentro e em torno do seu território. O conhecimento e a história são indissociáveis da paisagem em seu sentido mais holístico – perceptíveis ou dificilmente perceptíveis, com seus habitantes e dinâmicas tanto anímicas quanto ecológicas.

⁹⁴ Lembremos que esse tipo de alma, dos sacerdotes, busca seduzir e se alimentar do pássaro do coração, que vive apenas nos corações dos cancuqueiros e sem o qual não se vive.

Pedro Lolli (2012), explorando a relação entre a narrativa mítica da viagem da cobra-canua e a territorialidade dos Hupd'ah⁹⁵, povo do Alto Rio Negro que mencionamos brevemente no capítulo anterior, defende também que a paisagem não pode ser pensada simplesmente em seu aspecto espacial. Nas palavras do autor, “mais do que apenas localidades essas paisagens são historicidades, pois guardam a memória dos itinerários de seus habitantes” (Ibid., p. 218). Nesse sentido, o conhecimento é indissociável da paisagem: ele não se atualiza apenas na narração dos episódios míticos, mas também pelo ato de refazer o percurso dos ancestrais. Os Mbya (dentre provavelmente muitos outros), ao buscarem seguir os caminhos de seus ancestrais, reavivam a memória da trajetória percorrida nos tempos míticos, o que aponta para uma transmissão de conhecimento que se dá nas idas e vindas das pessoas. Algo similar parece se passar com os Baniwa em seu cuidado com os lugares sagrados (as paisagens cosmogênicas), cujas aventuras e ensinamentos dos heróis míticos são reavivadas no território, e reavivam os territórios, através do canto e das flautas e trombetas sagradas.

Nos três casos etnográficos priorizados neste estudo (mas acredito que deve ser um aspecto generalizado nos mundos ameríndios), conhecimento e memórias estão encarnados no processo de construção e compreensão das paisagens.

4.5 O COMEÇO DE UMA REFLEXÃO COMPARATIVA

Existe um substrato ameríndio mais profundo no que diz respeito à existência dessas paisagens escondidas e anímicas, especialmente aquelas consideradas pelos indígenas atuais como “cidades, capitais” ou como sociedades estruturadas como as montanhas *ch'iibal* dos Tzeltal?

Pitarch (1996a, p. 116) já elaborava essa possibilidade quando da escrita de seu trabalho: “el ejercicio de proyectar en el interior de una montaña características de la propia sociedad (o su origen) parece una tendencia no exclusiva pero sí muy generalizada entre las culturas ameríndias”. Ao invés de montanhas, essa projeção pode acontecer em edifícios, tais como os registrados sobre as “casas grandes” Quiché pré-colombianas. Em uma pictografia apresentada por Camack (1979), explica Pitarch (1996a), na qual estavam representadas esquematicamente a capital Quiché na Guatemala (Utlán), essas “casas grandes” seriam quatro, uma correspondendo a cada uma das principais fratrias, e eram dispostas formando um grande retângulo nas bordas da cidade. Seus formatos, assim como o das montanhas *ch'iibal*

⁹⁵ Ou Yuhupdeh, da região do igarapé Castanha, um afluente do médio Tiquié.

dos Tzeltal, eram piramidais. Ainda, assim como eles, essas “casas grandes” eram centros político-administrativos, bem como uma repartição de justiça (Ibid., p. 108). Outro notável exemplo trazido pelo autor é de outra comunidade Tzeltal distante de Cancúc, etnografada por E. Hermitte (1970). A autora descreve que o duplo do *ch'ulel* (alma genuína) vive nas covas – *Muk'nah*, que poderia ser traduzida, segundo Pitarch (1996a), como “casa grande”. É lá, descreve a etnografia da autora, que se encontra “o governo, policiais e juizes”.

Fica evidente, portanto, que a incorporação da alteridade *castellana* nas montanhas *ch'iibal*, com suas tecnologias (mesas, telefones, computadores), se dá sob um substrato cultural mais generalizado entre alguns povos mesoamericanos, que são esses centros políticos, divididos por fratrias, dentro de construções ou montanhas piramidais (ou até mesmo de covas).⁹⁶

Pitarch (1996a) diz se surpreender, ainda, com especificidades similares, que indicariam um substrato ameríndio, não apenas mesoamericano, mais profundo. O autor comenta, por exemplo, sobre as referências frequentes, nas orações designadas para o *ch'iibal*, a pássaros de penas amarelas e cachorros de pelo amarelo. Ele encontra entre os Tukano – nos trabalhos Reichel-Dolmatoff (1978) – relação parecida com aves (e outros mamíferos) de pelo amarelo, que desempenham um papel bastante importante nos cantos e orações.⁹⁷

Apenas a partir dos textos aqui trabalhados, encontramos outras aproximações dessa natureza. Por exemplo, a relação que se estabelece entre os xamãs e os felinos, especialmente os jaguares. Entre os Baniwa (WRIGHT, 2016) vimos que os maiores intermediadores entre esse mundo e o Outro Mundo, bem como os curadores e aqueles que conhecem as canções sagradas, são chamados xamã-jaguares. Pitarch (1996a, p. 71), junto ao povo Tzeltal do sul do México, percebe que os xamãs têm um *lab* (alma) felina, quase sempre um jaguar. Outro exemplo de consonância é o do beija-flor, que tanto entre os Mbya quanto entre os Tzeltal é considerado um animal poderoso, a despeito de seu tamanho. Moreira e Moreira (2015, p. 24) explicam que o *maino'i* (beija-flor) “é um animal muito sagrado e especial para o Guarani, ele simboliza a origem, o princípio do Todo. Foi o primeiro pássaro criado pelo Nhanderu. Ele

⁹⁶ Outro elemento generalizado entre os povos mesoamericanos, centralmente entre os povos de língua Zoque e Maya, ainda segundo Pitarch (1994, p. 117), é o superpovoamento das “almas” (chamados por muitos nomes tais quais *naguales*, animal companheiro, alma animal, co-essência, dentre outros).

⁹⁷ “Ya que se cree que están imbuídos de la poderosa fuerza vital del sol y en cierto modo son los representantes directos de él em la tierra” (REICHEL-DOLMATOFF, 1978 *apud* PITARCH, 1996a).

representa o nosso espírito. É um pássaro veloz e mensageiro que pode levar as mensagens para o mundo celestial.”

Para os Tzeltal (pelo menos os de Cancúc), o beija-flor também tem como atributo a capacidade de circular entre domínios, em especial o do interior da terra e o dos céus, vedados a outros seres (PITARCH, 1996a, p. 70). A própria existência de seres que têm a parte superior do corpo de uma mulher e, a inferior, de um peixe, entre esses dois povos, é bastante instigante. A *piragui*, descrita por Ladeira (1992), entre os Mbya, é ela mesma dona dos peixes/das águas; e a *sirena* (sereia) – “mitad superior mujer, mitad inferior pece” – é, segundo Pitarch (1996a, p. 56), uma “forma alterada”, um “alter-ego” dos senhores da montanha.

Podemos encontrar, ainda, aproximações no que diz respeito a relações cosmológicas mais abrangentes. Não deixa de ser curioso que o mundo Tzeltal (pelo pouco que pudemos investigar) seja sustentado por quatro pilares em um cosmos de água – sendo esse o principal consenso entre os diversos cosmogramas Mbya.

Outra coincidência é o dos movimentos de criação e continuidade: *mbo'jera* (desdobramento) dos Guarani e a dobra entre os Tzeltal. Pitarch (2018) vem desenvolvendo o argumento, em trabalhos recentes, de que a dobra é uma operação/figura generalizada entre os povos mesoamericanos. “Dobra” é pensada, no contexto de seu trabalho, como o dobrar de um tecido “que permite que um dos lados se sobreponha ao outro de forma que o interior se situe no exterior e vice-versa” (Ibid., 2018, p. 131). O universo mesoamericano se dividiria em dois domínios principais: o “estado solar”, habitado pelos seres humanos e demais seres “ordinários”, e o estado intensivo e virtual, no qual habitam os espíritos. Os seres espirituais se dobram sobre si mesmos para adentrar o mundo solar, explica o autor (Ibid.), da mesma forma que os seres solares se desdobram (transitória ou definitivamente) para se dissolverem no domínio intensivo.

Ramo y Affonso (2020, pp. 102-104) comenta também a respeito dessa coincidência, argumentando que a dobra evoca o modelo de transformação implícito no conceito de *mbojera*, que é o do botão que vai se desdobrando e se abre em flor. Pitarch (2018, p. 150), levando em conta os domínios fundamentais mesoamericanos (estado solar habitado por humanos e estado intensivo habitado por espíritos), elabora:

A operação de dobra distingue e põe em contato simultaneamente o virtual e o atual, a morte e a vida, a alma e o corpo, o sonho e a vigília, o passado mitológico e o presente solar. A dobra de um é o desdobramento do outro: uma

dualidade não dualista na qual os dois lados se requerem e intercambiam por meio do tecido reversível do envoltório.

Não cabe no escopo deste trabalho adentrar em tal discussão, mas intuo que a impressionante rima entre as operações de desdobrar dos Mbya e do dobrar entre os Maya, se explorada no futuro, renderá reflexões relevantes.

Outro exemplo dessas relações cosmológicas em comum é o da existência da maestria (de donos/mestres), observada nos três povos, ainda que os termos variem⁹⁸. Ainda, reproduzimos, no início deste item, o argumento de Pitarch (1996a) de que o exercício de projetar no interior de uma montanha características da própria sociedade seria uma possibilidade generalizada entre povos ameríndios. A existência de almas variadas com comportamento humano (seja em uma performance de alteridade, como no caso Tzeltal, ou não) e a existência de relações como as de maestria são evidências dessa expansão da socialidade aos demais seres do cosmos⁹⁹.

Acredito que essas sociedades nas montanhas, que tanto os Mbya quanto os Tzeltal têm em seus acervos paisagísticos, seja uma das principais convergências, que articula tanto a extensão da socialidade humana para outros elementos da paisagem como também mecanismos cosmológicos de registro da alteridade.

Com o contato e violência colonial, ambos os povos incorporaram essa alteridade em suas paisagens anímicas (tendo os Tzeltal o diferencial de que as almas do território são duplicadas no coração). O próprio uso de noções como cópia (*slok'omba*¹⁰⁰, em Tzeltal, e *o'ãgakue*¹⁰¹, em Guarani), como movimento que explica a presença desses elementos não-indígenas, é bastante impressionante. Acredito que essa noção, segundo entendida por cada um desses dois povos, seja um bom ponto de partida para reflexões possivelmente férteis.

⁹⁸ Entre os Tzeltal, conforme visto, os senhores da montanha, ou senhores dos animais, tomam a forma de personagens humanos que são alteridade – como fazendeiros, mulheres loiras e indígenas lacandônes.

⁹⁹ Essa discussão vem sendo realizada já há algumas décadas na etnologia brasileira. Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996) foram precursores e disseminadores de noções como perspectivismo ameríndio e monoculturalismo e multinaturalismo. Viveiros de Castro (1996) propõe o conceito de multinaturalismo para descrever o regime ontológico das sociocosmologias ameríndias. O perspectivismo supõe uma unidade formal de abordagem - a 'Cultura' - que se aplica a partir de uma multiplicidade de corpos. Se a nossa sociedade tende a abordar um viés relativista e, portanto, multiculturalista. Já o perspectivismo, uma característica do pensamento ameríndio, é multinaturalista, uma vez que tem como pressuposto uma cultura que se expande a ontologias - 'naturezas' - variáveis.

¹⁰⁰ Cujá tradução literal seria "o saído de si mesmo", podendo ser traduzido também como "cópia" ou "reprodução" (PITARCH, 1996a, p. 111).

¹⁰¹ A qual o interlocutor de Pierri (2018, p. 94) traduziu como cópia ou imitação, sendo o radical *ãga* utilizado em palavras como *ta'agã* (foto e vídeos): "foto, vídeo ou imagem é, portanto, um suporte que replica um comportamento anterior de outrem" (Ibid., p. 95).

Parece evidente que assim como nas Tetãs Mbya, a sociedade dos ch'iibal Tzeltal, são formas de incorporação da alteridade nas paisagens. Mas e quanto a pergunta que levantamos no início do capítulo: seriam os ch'iibal (e as almas Tzeltal) *inversões* lógicas particulares das relações vividas junto aos brancos?

Baseado no que viemos discutindo, especialmente no item anterior, eu seguiria o indício de que provavelmente sim. O próprio Pitarch (1996a), apesar de não de deter sobre essa questão, vislumbra a existência de uma dinâmica de equilíbrio ou compensação que essas paisagens anímicas operam. Em suas palavras: “parece incluso como si la extraordinária elaboración anímica de los cancuqueros procurara compensar el desequilibrio que plante ala inexistencia – por razones de privación histórica – de una trama de relaciones institucionales indígenas ‘reales’” (Ibid., p. 110).

Não devemos considerar apenas acidental, porém, que, entre os Mbya, encontremos, nas cidades das divindades, o original de tudo que existe no mundo, inclusive das tecnologias *jurua*, enquanto, para os Tzeltal, o que se encontra dentro do *ch'iibal* sejam as cópias. Os sentidos dessa inversão deverão ser melhor explorados em próximas oportunidades.

CONCLUSÃO

Esperávamos com esse trabalho vislumbrar e mapear, da maneira mais cuidadosa possível, elementos e relações que constituem e são constituídos pelas paisagens anímicas Mbya. Colocamo-los, depois, em diálogo com paisagens anímicas de povos outros, com o objetivo de que esses encontros nos ajudassem a melhor pensar. Abaixo sintetizo as principais conversas, relações e, ao meu ver, contribuições, que conseguimos fazer.

Começamos o argumento sobre a invisibilidade como estratégia histórica no primeiro capítulo. Para isso tivemos três inspirações principais. Primeiro, o conceito de Keese (2015) de esquiva cosmológica – jogo de aproximações, distanciamentos e engano que caracteriza o corpo na dança tradicional do *xondaro*. Segundo, a falta de dados sobre os Guarani durante o século XVIII – entendido por Darella (2004) e Ciccarone (2011) como resultado “dos efeitos de formas de resistência, como a invisibilidade, refugiando-se nas áreas de Mata Atlântica no litoral, e a dispersão estratégica do leste para o interior-oeste, recuando para as áreas de floresta”. O retorno para o litoral – cujo sentido geográfico e características da paisagem (anímico-socionaturais) discutimos no capítulo 1 – foi progressivamente realizado a partir da segunda metade do século XX. O que nos leva à terceira pista que seguimos, a elaboração feita por Leonardo Werá Tupã, quem fala claramente sobre o “se fazer invisível” como uma estratégia anti-colonial Mbya, de forma que a opção por “voltar a ser visível” foi acontecendo à medida que os *jurua* (brancos) – notadamente os acadêmicos e indigenistas – passaram a demonstrar interesse pela língua e cultura do povo. Cito novamente Werá Tupã, devido à sua enorme clareza e complexidade:

Desde antigamente, os Guarani que permaneceram no litoral quando os primeiros brancos chegaram tiveram que viver escondidos, não se mostravam. Os Guarani têm estratégias, o Guarani se faz, ele é um ‘ator’. Só agora se mostraram aos brancos que estão admirando o fato dos Guarani terem seu idioma próprio e guardar muitos costumes e conhecimentos que fazem parte da tradição. Antes os Guarani eram vistos e criticados assim: ‘eles usam sapatos, tênis, camisa, eles estão integrados’. Mas só que eram os próprios Guarani que queriam que os brancos pensassem assim, que eles não existiam, para deixá-los em paz. E foi essa estratégia que fez com que os Guarani mantivessem uma forte tradição e seus costumes próprios (WERÁ TUPÃ & LADEIRA, 2008, p. 53).

No segundo capítulo, falamos da relação entre as plataformas celestes e terrestre, sobre as divindades, habitantes celestes e princípios anímicos (os espíritos-nome), bem como sobre os “seres-outros” (como donos de animais, minerais e vegetais) que vivem na plataforma terrestre. Inspiramo-nos então na reflexão de Ramo y Affonso (2014) sobre a invisibilidade de certas paisagens (moradas divinas e as “capitais invisíveis” em certos elementos naturais) como

mecanismo cosmológico que evitaria o solapamento dos territórios – e, portanto, dos diferentes *teko* (as regras/modos de ser) de cada socialidade –, mantendo as distâncias necessárias em um cosmos superpovoado.

Na citação acima, Werá Tupã explica o processo de invisibilizar-se em termos de duas práticas – a de esconder-se e a de “atuar” como branco –, ambas as quais portam o objetivo de serem “deixados em paz”. Bastante ilustrativa é sua fala ao final: “foi essa estratégia que fez com que os Guarani mantivessem uma forte tradição e seus costumes próprios”. Assim, segundo entendo, a estratégia da invisibilidade não garantia a sobrevivência apenas, como também a manutenção da tradição e dos costumes próprios – ou seja, do *Mbyareko*. Da mesma forma que os territórios de diversos seres se sobrepõem na *yvy rupa*, os *jurua*, com seu modo de vida, sobrepuseram-se à territorialidade e territórios Mbya no Sul e Sudeste do país – com frentes coloniais, missões, bandeirantismo, estradas, cidades, pastos. E, em ambos os contextos (da alteridade de seres outros e da alteridade dos *jurua*) a invisibilidade estratégica viabiliza a diferenciação e a manutenção do próprio *teko* (regras/modos de ser), o *Mbyareko*. A invisibilidade estratégica configura-se, dessa maneira, em um mecanismo histórico-cosmológico de não perder a si mesmo diante das alteridades da *yvy rupa*, seja perante o perigo dos brancos, seja dos outros seres com seus coletivos específicos (que frequentemente apresentam riscos para a socialidade da pessoa e dos coletivos Mbya).

Relacionamos ainda, no segundo capítulo, o jogo entre visibilidade/invisibilidade com a chamada “política da consideração”, segundo pensada por Kelly e Matos (2019). A partir dessa forma, talvez generalizadamente ameríndia, de fazer relação e política, ser considerado enquanto pessoa (ou agente moral) significa ser objeto que motiva a ação de outra pessoa. O que é bastante interessante para nós é como a ideia se articula com os movimentos de fazer-se visível, parcialmente visível ou invisível de acordo com os diferentes sujeitos que povoam as plataformas celestes e terrestres. Isso ganha maior sentido ao pensarmos que “consideração” encontra sua melhor tradução na expressão de língua inglesa *regard*, “que contextualmente denota ‘cuidado’, ‘olhar’, e ‘pensar em alguém’ ou ‘em alguma coisa de maneira particular’” (KELLY & MATOS, 2019, p. 391). Isso implica que ser objeto de consideração significa “ser visível” ou “estar no pensamento de alguém”.

Manter proximidade, vínculo e estar “sob o olhar” ou “sob o cuidado” das divindades parece ser uma prioridade entre os Mbya, para a qual eles dedicam grandes esforços. Já em relação aos demais donos da plataforma terrestre, parece-me haver uma preferência por manter a distância/não ser visto/não ser considerado. Esse também parece ser o caso de suas relações

para com os *jurua* (brancos) nos últimos séculos. Invisibilidade, as fugas e os disfarces durante os últimos séculos indicariam uma tentativa de evitar serem percebidos (também considerando que as ações dos *jurua* foram em sua imensa maioria prejudiciais aos Guarani). A seguinte citação de Muller, que registra as palavras de um indígena Mbya, retrata bastante bem o desejo de não ser considerado como objeto dos cuidados dos brancos (no caso das missões jesuíticas):

“A vocês Deus fez brancos e limpos, a nós fez-nos sujos, para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficaremos. Eu não quero ser instruído. Nada quero saber dos seus remédios, nem quero saber nada de seu Deus, nem de seu batismo. Não quero morar aqui com vocês. Que importa a vocês que estejamos doentes e morramos, que dia a dia fiquemos menos numerosos? Não se preocupem conosco” (Muller apud KEESE, 2017, p. 225).

Existe, portanto, uma distinção entre o modo de ser dos brancos (“e limpos”) e dos indígenas (“para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficaremos”) – uma distância ontológica (pois Deus os faz diferentes) que deve ser respeitada. Assim, eles afirmam “não se preocupem com a gente”, ou seja, não desejamos estar sob seus cuidados. A visibilidade, explicam Kelly e Matos (2019), fica associada à disponibilidade, e estar visível, mas não disponível, gera todo tipo de desentendimento e desejos frustrados (como o do batismo, do remédio, de instruir, ou seja, de transformar os indígenas).

Ainda no capítulo dois, apenas superficialmente afastando-nos da discussão sobre invisibilidades, para melhor compreender as paisagens anímicas Mbya das moradas das divindades, apresentamos alguns cosmogramas recolhidos por autores (PIERRI, 2013; LADEIRA, 1992; MELLO, 2004; RUIZ, 2004) a partir de conversas com alguns *xeramoĩ* (mais velhos) e *karai* (xamãs) Mbya, tendo alguns sido desenhados pelos próprios Guarani.

Sem expectativas de buscar consensos, no final deste item levantamos algumas ponderações e questões específicas. Elas são, em resumo: de que quando o cosmos é apresentado com as moradas celestes localizadas de maneira mais vertical em relação à plataforma terrestre, Tupã tende a estar na morada mais próxima à terra, em comparação às demais divindades (o que talvez tenha a ver com essa ser a divindade que mais cuida da Terra atual). Ainda, Nhamandu (divindade solar), tende a estar nas moradas mais ao topo – isso pode se dar devido ao fato de ser o próprio Sol ou devido a seu papel enquanto herói fundador da socialidade Guarani nesta terra (MELLO, 2004), sendo considerada como primeira criação (desdobramento) de Nhanderu. Este, por sua vez, quando é registrado nos cosmogramas, está sempre na morada mais ao topo de todas. Em se tratando de registros de cosmogramas com tendência horizontal (as moradas celestes encontrando-se nas periferias da Yvy Rupa), Nhamandu e Tupã são sempre destacados como marcando os eixos leste-oeste (direção que leva

os Mbya ao litoral). Há de se notar, porém, que os dois registros horizontais que encontramos são de pesquisadores que trabalharam majoritariamente com os Guaraní do Paraguai e Argentina.

Ainda, vale notar que uma variação notável entre os cosmogramas apresentados refere-se à questão de quais outros seres/princípios anímicos têm sua plataforma destacada: as plataformas “jekupe” e dos *nhe’ë* foram apresentadas por Pierri (2013), a plataforma de Anhã por Mello (2004). Ainda, Souza (2020) nos explica que existem ambas e direções invisíveis das quais são enviados os *nhe’ë*, em uma outra forma de orientação geográfica que ele chama “espiritual”, existindo também diversas outras moradas – como as dos Nhanderu Mirim, que não se sabe identificar onde ficariam. Alguns entendimentos, no entanto, aparecem de forma generalizada nos diversos cosmogramas, que é o caso da *yvy vai* (Terra atual) compreendida como ilhas por entre a água. Em alguns casos (LADEIRA, 1992; PIERRI, 2013), todas as plataformas do cosmos são comparadas a ilhas.

Já nos capítulos 3 e 4, detivemo-nos em um elemento da paisagem anímica Mbya: as *tetã* (cidades) invisíveis. Elas podem ser, se bem compreendi, tanto as próprias moradas celestes das divindades, como também “cidades/capitais” que se encontram sobrepostas a cachoeiras, montanhas, árvores e pedras aqui na *yvy rupa*.

No capítulo 3, apresentamos o que temos entendido sobre as cidades sobrepostas aos elementos da paisagem natural, a partir de conversas que tive com Werá Tupã. Para refletir sobre essas paisagens invisíveis no território, contamos com apoio de Robin Wright (1997, 2013, 2017, 2020) e de outros autores, em seus trabalhos junto aos Baniwa. Retomamos o conceito de *mythscape* trabalhado por Wright (2013), como paisagens míticas do território Baniwa nas quais importantes eventos (centralmente cosmogônicos) tiveram lugar, e cuja sacralidade é invocada durante rituais. Os Baniwa, segundo Wright (2013, 2020), também chamam as paisagens anímicas de “cidades”, sendo aquelas que se encontram no território chamadas pelo autor de “cidades cosmogênicas”. As “cidades xamânicas” – que envolvem patamares superiores do cosmos, superpovoado com seres que ajudam os xamãs nas curas – e as “cidades dos brancos” (municípios fundados por brancos na região) são outros tipos encontrados na cosmologia e geografia Baniwa, todas elas repletas de poderes transformativos. Wright (2020) as caracteriza como espaços de densidade simbólica e de seres com agência transformativa.

Agora, o que as cidades anímicas Baniwa e Mbya teriam a ver? Seguindo o argumento de Pierri (2013), para os Mbya, as cidades celestes das divindades operam uma inversão da lógica terrestre, onde os Mbya são minoria e os *jurua* se reproduzem indiscriminadamente. Nas cidades celestes, as divindades reproduzem-se facilmente e, ao mesmo tempo, os *nhe'ë* (espíritos-nome) dos brancos não conseguem ir às plataformas das divindades. Pierri (2013) ainda chama atenção para o fato de a noção de *retã* ser a forma flexionada de *tetã* (“cidade”). Quando em sua forma flexionada, a palavra é sinônimo de morada, significando uma concentração da mesma categoria de seres em um mesmo lugar. Quando na forma não flexionada, por outro lado, a expressão funciona intensificando o indicativo de que se trata de local de grande concentração numérica.

Lançamos a hipótese de que existe uma lógica similar nas paisagens consideradas como “cidades” pelos Baniwa, pois para além da densidade apontada por Wright (2020), parece existir, especialmente em relação às cidades xamânicas, também um componente numérico (no sentido de grandes quantidades) que pode qualificar certos espaços como cidades. Precisariamos, contudo, de mais tempo e material para concluir se essa grande quantidade de agentes com poderes transformativos implica, assim como no caso do Mbya segundo Pierri (2013), em um mecanismo cosmológico cujo efeito é o de balancear a inferioridade numérica na Terra. Uma pista que temos, que aponta para uma direção parecida (mas não igual), é a ideia trazida por Hill (1993) e reiterada por Wright (2013) de que, se as cidades dos brancos são fonte de inúmeras doenças, são justamente as cidades xamânicas povoadas com milhares de abelhas ou pássaros que auxiliariam os xamãs nas curas destas doenças.

Já no capítulo 4, aprofundamo-nos em uma outra característica das *tetã* (cidades) Mbya, a saber, o modo como nelas se adota o estilo de vida dos brancos, com objetos e tecnologias *jurua*. Desta vez, recorreremos aos Tzeltal (povo de língua Maya da Mesoamérica), a partir dos trabalhos de Pedro Pitarch (1994, 1996). Pretendemos, com isso, realizar reflexões sobre a associação entre alteridade e paisagem, e entre história e paisagem.

Entre os Tzeltal pudemos observar um registro da história não escrito, mas que se encontra entranhado simultaneamente no coração e nos territórios, dando um lugar privilegiado a categorias *castellanas* que marcaram a história de Cancúc. Conforme visto, apesar de todas as almas (exceto as almas duplos de animais, elemento bastante difundido entre os indígenas mesoamericanos) terem comportamentos *castellanos*, apenas são homicidas, ou seja, “doadoras de doença”, as almas cuja aparência e funções são claramente *castellanas* (os padres, escrivães, professores, etc.). Todos esses tipos de alma não são acidentais, mas, como demonstra Pitarch

(1996), dizem respeito a grupos não-indígenas que influenciaram a vida de Cancúc. Pitarch (1996a) diz ter-se surpreendido por não ter encontrado narrativas míticas ou qualquer explicação sobre os sentidos das festas públicas, a maioria de sincretismo católico. Da mesma forma, não são encontrados mitos, teorias ou explicações sobre a invasão dos europeus e sobre sua presença nos arredores de Cancúc. Por outro lado, os registros dessa alteridade e memória se encontram nas próprias almas, as quais compõem simultaneamente o coração das pessoas e a paisagem.

Sobre essa relação entre as almas, paisagem e alteridade – especificamente a alteridade representada pelos brancos – observamos que, tanto no caso dos Mbya quanto dos Tzeltal e dos Baniwa, a produção incessante de objetos, esse aspecto fundante da economia política moderna e europeia, parece não passar despercebida e, pelo contrário, tende a destacar-nos junto a esses grupos indígenas enquanto “povo da mercadoria”, para emprestar a formulação do xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015).

Para os Mbya, os *jurua* (brancos) são o povo que fez a má escolha – pelo dinheiro e não pelo *petygua* ou *mbaraka* –, para poder produzir coisas (e não corpos). Mas essas mercadorias são falsas, cópias, produtos incompletos e falhos. A produção verdadeira delas estaria nas plataformas celestes. Pensando de maneira geral, entre os Mbya a alteridade apresentada pelos brancos foi incorporada cosmologicamente por meio de variados mitos e narrativas: os *jurua* ganharam uma divindade de quem seriam filhos (Tupã’raí) e inclusive uma explicação para sua diferença e más escolhas (ter matado seu pai na cruz, ter escolhido pelo dinheiro e pelo papel em detrimento de formas de se comunicar com os deuses), além de uma paisagem que lhes fora destinada (os campos). A própria economia política *jurua*, e sua produção incessante de mercadorias e inovações tecnológicas, foi incorporada como cópias do existente nas cidades das divindades (uma vez que elas seriam os modelos para o que existe na plataforma terrestre).

Sem chamá-las de cidades, os Tzeltal encontram em suas paisagens anímicas as montanhas *ch’iibal* (uma para cada fratria), onde encontram-se os duplos do *ch’ulel* – um dos vários tipos de alma que constituem uma pessoa (sendo o *ch’ulel* aquela que guarda a memória e a linguagem). Essas montanhas são caracterizadas por uma organização de repartição pública *castellana* e por contarem, assim como as plataformas celestes Mbya, com todo tipo de novo objeto e tecnologia não-indígena. A lógica, no entanto, é inversa a dos Guarani, segundo descrita por Pierri (2013). Para os Tzeltal de Cancúc, são as almas que copiam as mercadorias dos *castellanos*, e não o contrário.

Na geografia Baniwa, conforme visto no capítulo 3, nossas fábricas produtoras das mercadorias estão nas bordas dos mundos, de onde saem as fumaças que provocam doenças respiratórias. Essa localização nas bordas, à primeira vista, parece bastante sugestiva quando se trata de um mundo composto por diversos “centros”, que são os lugares de importância espiritual e da origem do mundo. As “mães dos brancos” são justamente as mulheres que foram expulsas pela divindade criadora por terem roubado Kuwai (as flautas e trombetas sagradas) (WRIGHT, 2013).

Ao final do capítulo, pudemos desenhar também algumas aproximações entre a cosmologia Mbya e Tzeltal (e, ocasionalmente, também a Baniwa), a partir das relações que as paisagens anímicas específicas, as quais nos dedicamos, inspiram. Para trazer alguns exemplos, menciono: a associação dos xamãs aos jaguares, entre Tzeltal e Baniwa; a semelhança entre os feitos e efeitos das divindades Kuwai e Kuaray enquanto filhos primogênitos dos Criadores, cujo papel de abrir caminhos e possibilidades para a vida humana é bastante similar (bem como, à primeira vista, o são os nomes das próprias divindades), e implicam em guias para os marcos geográficos dos dois povos; a Terra cercada por água entre os Tzeltal e os Guarani; a aproximação entre “as pessoas completas” Tzeltal e aqueles que atingiram *aguyje* (madureza) entre os Guarani, tendo em vista que esses dois grupos de pessoas evitam o destino dos demais humanos, que é o perecimento; dentre outros nexos observados. Levantamos, assim, mais perguntas e questionamentos a serem melhor investigados em futuras pesquisas, do que sínteses.

Menciono aqui aquelas que foram, ao meu ver, as três principais questões que levantamos, mas que precisariam ser aprofundadas em futuras pesquisas:

1. Sobre as cidades e Capitais invisíveis Mbya que se encontram sobrepostas a elementos naturais (cachoeira, árvores, montanhas), que coletivo de seres as habitam? É possível (e provável) que não exista um consenso ou rigidez nessa resposta. Porém, pelas características que as descrevem (belas, tecnológicas e como lugares que ajudam na cura feita pelos xamãs) e por serem chamadas de cidades, assim como o são as moradas das divindades, supusemos, ao longo deste trabalho, que sejam habitadas por seres imperecíveis ou que atingiram *aguyje* – os quais podem ser as próprias divindades, seus filhos, espíritos auxiliares e mesmo os Nhanderu Mirim (Mbya que conseguiram fazer a travessia para as terras imperecíveis).

2. Se tratando mais de uma hipótese do que de uma questão propriamente, precisamos verificar, a partir de mais material etnográfico, se a associação que fizemos das cidades anímicas (ou cosmogônicas e xamânicas, para os Baniwa) tem como característica definidora o fato de serem espaços de alta concentração e densidade de seres. Seguindo o argumento de Pierri (2013) e Wright (2020), temos bons indícios de que sim, mas seria preciso aprofundarmo-nos em ambos os contextos etnográficos.
3. Assim como merece maiores investigações a segunda hipótese, relacionada com essa última, que é se, assim como vemos dentre os Mbya, para os Baniwa e os Tzeltal as cidades/sociedades anímicas também servem como mecanismos de compensação em relação a certas dificuldades/escassezes vividas na Terra? Pierri (2013) argumenta que o superpovoamento das plataformas celestes e a facilidade com que seus habitantes podem reproduzir-se seriam um contrapeso à superioridade numérica dos *jurua* (brancos) na *yvy rupa*. Mesmo que não seja exatamente via um contrapeso numérico, observamos com Pitarch (1996a) que a sociedade nos *ch'iibal* (montanhas nas quais vivem os duplos das almas Tzeltal) se opõe à escassez e sobriedade da sociedade Tzeltal. Da mesma forma que Hill (1993), trabalhando com os Baniwa, indica que, se nas cidades dos brancos encontram-se grande parte das doenças, é com auxílio das cidades xamânicas (e seus muitos habitantes) que é possível a cura para estas. Ou seja, mesmo que o contrapeso cosmológico propiciado pelas cidades anímicas não seja centralmente demográfico como os dos Mbya, segundo entendido por Pierri (2013), parecem haver também mecanismos de contrapeso nas paisagens anímicas Baniwa e Tzeltal, o que merece maior aprofundamento.
4. A terceira questão, para a qual me faltaram meios e tempo para melhor entender, é a inversão das posições entre modelo e cópia na relação dos objetos dos brancos com esses mesmos objetos nas cidades anímicas. Os dois povos (Mbya e Tzeltal) utilizam conceitos semelhantes (cópia/imitação) para compreender a existência desses objetos tecnológicos dentro das paisagens anímicas e no mundo dos brancos (*slok'omba*, em Tzeltal, e *o'ãgakue*, em Guarani), o que já é, em si mesma, uma conexão bastante interessante de melhor compreender. Porém, enquanto que, na cosmovisão Mbya, os objetos originais (assim como o original de tudo) encontram-se na plataforma celeste e as cópias estão com os *jurua* (brancos), no caso Tzeltal ocorre o contrário – no *ch'iibal* estão as cópias das mercadorias dos brancos. Para melhor compreender essa inversão, parece-nos importante investigar, no futuro, os sentidos que as noções de cópia/imitação

têm para cada um dos povos, assim como perguntar-nos sobre as diferenças nas concepções sobre criatividade (no sentido de criação).

As paisagens anímicas são, em todos os casos aqui estudados, lugares superpovoados com seres de diferentes perspectivas. A geografia xamânica, geografia sagrada, paisagens míticas, lugares sagrados, cartografia das almas, paisagens anímicas abarcam uma parte relevante das geografias indígenas – as quais precisam, para não correremos o risco do epistemicídio, serem reconhecidas e respeitadas.

Como esperamos ter ficado claro por meio deste trabalho, a partir dos casos de três povos, essas paisagens, com suas características, localizações, habitantes e dinâmicas sistêmicas podem nos ajudar a pensar aspectos interessantes sobre o registro da história, os movimentos de criação e continuidade dos mundos, os encontros e atualizações com as alteridades, bem como sobre estratégias de resistência à colonialidade, como o é a própria invisibilidade desses territórios. Mas mais importante que isso, essas paisagens invisíveis e anímicas são partes indissociáveis da territorialidade e socialidade dos povos e por isso devem ser profundamente respeitadas, tanto quanto como qualquer outro aspecto da cultura material. Para tanto, basta apenas recordar a nós mesmos da limitação de alcance e perspectiva de nossa própria visão.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Juliana de. **Paisagens ancestrais do Juruema**. Cuiabá: OPAN, 2019
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Oguerojera (desplegarse): La etnogénesis del Pueblo Mbya-Guarani”. **Ilha: Revista de Antropologia**. v. 10, n. 1, pp. 105-140, ago., 2008.
- BENITES, Sandra. **Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- BERTHO, Ângela Maria de Moraes. **Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a Conservação da Natureza: uma perspectiva etnoambiental**. 2005. Tese (Doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- CADOGAN, Léon. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, **Série Antropologia**, n. 5, 1959.
- CARDOSO, Thiago Mota. Malhas cartográficas: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. In: VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 2013, Campinas. **Anais [...]** Campinas: Universidade de Campinas, p. 1-28, 2013.
- _____. **Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- CAYÓN, Luis. Lugares sagrados y caminos de curación. Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano oriental. In: ANDRELLO, Geraldo (org.). **Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA, p. 168-194, 2012.
- _____. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. **Anuário Antropológico**, v. 39, n. 2, p. 201-233, 2014.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA; COMISSÃO GUARANI YVYRUPA. **Atlas das terras guarani do Sul e Sudeste do Brasil 2015**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015.
- CHAMORRO, Graciela. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. **INDIANA**, n. 27, p. 79-107, 2010.
- CICCARONE, Celeste. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. **Dimensões**, v. 26, p. 136-151, 2011.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. Roraima: Ed. Tapé, 2007 [1978].

COMISSÃO GUARANI NHAMONGUETÁ/CTI/MARQUE/LII-UFSC. **Luta pela Terra Guarani no Litoral Norte de Santa Catarina**. Foz do Iguaçu/Florianópolis: Comissão Guarani Nhamonguetá/CTI/MARQUE/LII-UFSC, 2017.

COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.

DARELLA, Maria Dorothea Post. A presença guarani no litoral de Santa Catarina: breve informe. *Campos - Revista de Antropologia*, v. 4, p. 203-206, dez. 2003.

_____. **Ore Roipota Yvy Porã “Nós queremos Terra Boa”**: Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina - Brasil. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2004a.

_____. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. *Tellus*, ano 4, n. 6, abr., p. 79 - 110. 2004b.

DESCOLA, Philippe. ‘Beyond Nature and Culture’, *Proceedings of the British Academy*, volume 139, pp. 137-155. 2006.

DEVOS, Rafael; VEDANA, Viviane V.; BARBOSA, Gabriel Coutinho. **VER PEIXE**. Documentário. 46 min. Florianópolis, Brasil, 2017.

ERICKSON, C. Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape. In: SILVERMAN, H.; ISBELL, W. (Eds.). **Handbook of South American Archaeology**. New York: Springer, p. 157-183, 2008.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-388, 2008.

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara, a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GELL, Alfred. The language of the forest: Landscape and phonological iconism in Umeda. In: HIRSCH, Eric; O’HANLON, Michael (org). **The Anthropology of Landscape: Perspectives on place and space**. Oxford: Clarendon Press, p. 232 - 255, 1995.

GODOY, Gustavo; CARID, Miguel. A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 102, n. 1, p. 105 -128. 2016.

GOW, Peter. Land, people and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, Eric; O’HANLON, Michael (org). **The Anthropology of Landscape: Perspectives on place and space**. Oxford: Clarendon Press, p. 43-63, 1995.

GUATA PORÃ: Belo Caminhar. CTI/IPHAN. São Paulo, 2015.

HILL, Jonathan. Sacred Landscapes and Environmental Histories in Lowland South America. In: A. Hornborg; J. Hill (org.). **Ethnicity in Ancient Amazonia**. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory. Boulder: University Press of Colorado, p. 259-277, 2011.

HUGH-JONES, Stephen. Historia del Vaupés. **Maguaré**, v. 1, p. 29-51, 1981.

KARAI, Hugo. **Casa Tradicional Guarani no Litoral Norte de Santa Catarina**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

KEESE, Lucas. **A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

KELLY, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. Política da Consideração: Ação e influência nas terras baixas da América do Sul. **Mana**, v. 25, n. 2, p. 391-424, 2019.

KELLER, Hector. Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedade guaraní y naturaleza. **Avá, Posada**, n. 18, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

INGOLD, Tim. **Perceptions of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Editora Routledge, 2002.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Etnias do Rio Negro**. Povos Indígenas do Brasil, [2002] 2021. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro> Acesso em: 10 de março de 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Guarani Mbya**. Povos Indígenas do Brasil, 2022. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya#:~:text=O%20territ%C3%B3rio%20atuamente%20ocupado%20pelos,Pai%20Tavyter%C3%A3%20e%20Ava%2DXiripa Acesso em: 21 de dezembro de 2020.

LADEIRA, Maria Inês. **O Caminhar sob a Luz: O território Mbya à beira do oceano**. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.

_____. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, constituição e uso**. São Paulo: Edusp, 2007.

_____. A Conservação da Mata Atlântica e a “Permanência da Terra” no Cenário Atual do Território Guarani. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 14, n. 3, p. 9-29. 2020.

LADEIRA, Maria Inês; WERÁ TUPÃ, Leonardo. Condições ambientais do território guarani: implicações no modo de vida. **Tellus**, ano 4, n. 6, abr. p. 51 - 63. 2004.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia simétrica**. (Trad. Carlos Irineu da Costa) Rio de Janeiro: Ed.34.1994.

LIMA, Júnia Marússia Trigueiro de. **Profetas, Peregrinos e Sobreviventes: Discursos de três movimentos indígenas em Chiapas, México**. 2019. Tese de doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

LIMA, Tânia Stolze. **Um Peixe Olhou para Mim: Povo Yudjá e a perspectiva.** São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LITAIFF, Aldo. **Mitologia Guarani: A criação e a destruição da Terra.** Florianópolis: Editora UFSC, 2018.

LOLLI, Pedro. Nos Caminhos dos Yuhupdeh: Travessias e conhecimento no igarapé Castanha. *In: ANDRELLLO, Geraldo (org.). Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro.* São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN, p. 211-223, 2012.

MACEDO, Valéria. **Nexos da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar.** 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. Nexos da Diferença entre os Guarani. Nas Aldeias, Cidades, Corpos e Cosmos. *In: EL FAR, A.; BARBOSA, A.; AMADEO, J. (org.). Ciências Sociais em Diálogo: Cultura e Diferença.* São Paulo: Editora Unifesp, p. 89-118, 2014.

_____. Mundéu do mundo. *In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (org.). Nas Redes Guarani: Saberes, traduções e transformações.* São Paulo: Ed. Hedra, 2018.

MEIRA, Márcio. **A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico.** Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinícios de Almeida; MURARO, Valmir Francisco. **Guarani: Uma bibliografia etnológica.** Santo Ângelo: Fundames, 1987.

_____. A Terra sem Mal Guaraní: Economia e profecia. **Revista de Antropologia**, v. 33, 33-46. 1990.

_____. **El Guaraní: experiencia religiosa.** Asunción: CEADUC/CEPAG, 1991.

_____. Y marane'ÿ rekávo: Em busca da água sem males. **Encontros Teológicos**, v. 16, n. 2, 2001.

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

MOREIRA, Geraldo; MOREIRA, Wanderley Cardoso. **Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão guarani.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

MOREIRA, Rafael. Paisagem, memória e transformação a partir dos Hupd'äh do alto rio Negro. Trabalho apresentado na **32ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 30 de

outubro e 06 de novembro de 2020. Disponível em: <http://evento.abant.org.br/view/anais.php?id=23939&&ev=3>. Acesso em: 25/01/22.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987.

NOLASCO ARMAS, Margarita. Ser Indio en Chiapas: La condición indígena en el siglo XX. *In*: NOLASCO ARMAS, Margarita; ALONSO, Marina; CUADRIELLO, Hadlyyn; MEGCHÚN, Rodrigo; HERNÁNDEZ, Miguel; PACHECOP, Ana Laura Pachecop (coord.). **Los pueblos Indígenas de Chiapas**: Atlas etnográfico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 80-89, 2008.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western theories and African subjects. *In*: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Ed.). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, p. 391-415, 2002.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Caminha e Gonneville: primeiros olhares sobre o Brasil. **Revista USP**, v. 12, p. 116-130, dez./jan./fev. 1992.

PIERRI CALAZANS, Daniel. **O Percível e o Imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

_____. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya-Guarani no sudeste brasileiro. **Tellus**, ano 4, n. 6, p. 65-78, abr. 2004.

PITARCH, Pedro. **C'hulel**: uma etnografia de las almas Tzeltales. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1996a.

_____. Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal. **Revista Española de Antropología Americana**, n. 26, p. 183-203, 1996b.

_____. A Linha da Dobra: Ensaio de cosmologia mesoamericana. **Mana**, v. 24, n. 1, p. 131-160, 2018.

RAMO Y AFFONSO, Ana María. **De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

_____. A caminhada guarani e suas paisagens. *In*: VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 2017, São Paulo. **Anais [...]** São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, USP, p. 109-120, 2017.

_____. **La Transhumanidad tekoaxy y las dádivas en movimiento**: reflexiones sobre la filosofía guaraní-mbya. 2019. Tese (Doutorado dpto.de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019.

_____. “Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko”. Tempo, troca e transformação entre os Guarani. **Rev. Antropol.**, v. 63 n. 1, p. 122-142, 2020.

REICHEL-DOLMATOFF, Geraldí. El Chamán y el Jaguar: Estudios de las drogas narcóticas entre los índios de Colombia. México, D.F.: Siglo XXI, 1978.

RUIZ, Irma. La caída de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (Mbyá)-Guarani. **Revista de Indias**, v. 63, n. 230, p. 97–116. 2004.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades Sensuais: Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. **Revista de Antropologia**, v. 49, p. 93-131, 2006.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Aprendizagem como gênese: Prática, Skill e Inidividuação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p.109-139, 2015.

SCOLES, R. Do rio Madeira ao rio Trombetas: novas evidências ecológicas e históricas da origem antrópica dos castanhais amazônicos. **Novos Cadernos NAEA**. v. 14, n. 2, p. 265-282, dez. 2011.

SOUZA, Ismael de. **NHAMANDU: Histórias e Narrativas Guarani**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

TALGARRO, Helena Amanda Faller. A Tava Como Elemento Importante na Composição Territorial Mbyá Guarani – Breves Apontamentos. **Espaço Aberto**, v. 9, n. 1, p. 95-109, 2019.

TEMPASS, Martín César. Quanto Mais Peixe, Melhor: sobre a importância da pesca para os Mbyá-Gurani. **Cadernos Lapaarq**, v. 16., n. 32, p. 169-179, 2019.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB, Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos do Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WERÁ TUPÃ, Leonardo. **O Xondaro: Aspectos da formação física, comportamental e espiritual do povo Guarani**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

WRIGHT, Robin. **History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro**. 1981. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Stanford, Stanford, 1981.

_____. As Tradições Sagradas de Kuwai. **Mana**, v. 23, n. 3, p. 609-652, 2017.

_____. Wise People of Great Power: Jaguar-spirit Shamans Among Baniwa of the Northwest Amazon. **Journal for the Study of Religion Nature and Culture**, v. 10, n. 2. p. 170-188, 2016.

_____. **Cities of Stone: Transformations and Power in the Baniwa and Kuripako Cosmos**. Indigenous Religious Traditions of the Americas. University of Florida, 2020a.

_____. **A Joyful Place**, chapter for publication in volume organized by Benjamin Hebblethwaite & S. Jansen, *Spirit-Based Traditions in the Americas*, 2020b.

WRIGHT, Robin; GONZÁLEZ NANEZ, Omar; XAVIER LEAL, Carlos César. Multi-centric mythscapes. Sanctuaries and pilgrimages in north-west Amazonian Arawakan religious traditions. *In*: HOBART, Angela; ZARCONE, Thierry (ed.). **Pilgrimage and Ambiguity: Sharing the Sacred**. Hereford: Sean Kingston Publishing, p. 201-233, 2017.

XAVIER, Carlos César Leal. **A Cidade Grande de Ñaperikoli e os Petroglifos do Içana**: uma etnografia de signos Baniwa. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

_____. A escrita de Ñaperikoli. *In*: ANDRELLO, Geraldo (org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN, p. 195-210, 2012.

_____. **Os Koripako do Alto Içana** – Etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.