



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

FELIPE BOIN BOUTIN

Cosmopolítica dos desejos

Manutenção e ordenação do cosmos Guarani Tchiripa-Phaïn

Florianópolis

2025

Felipe Boin Boutin

Cosmopolítica dos desejos

Manutenção e ordenação do cosmos Guarani Tchiripa-Phaïn

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

Orientador: Prof. Márnio Teixeira-Pinto, Dr. (UFSC)

Coorientador: Prof. Amurabi Pereira de Oliveira, Dr. (UFSC)

Florianópolis

2025

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Boutin, Felipe Boin

Cosmopolítica dos desejos : Manutenção e ordenação do cosmos Guarani Tchiripa-Phaïn / Felipe Boin Boutin ; orientador, Márnio Teixeira-Pinto, coorientador, Amurabi Pereira de Oliveira, 2025.

284 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Guarani. 3. Xamanismo. 4. Ontologia. 5. Terra Sem Mal. I. Teixeira-Pinto, Márnio. II. Oliveira, Amurabi Pereira de. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

Felipe Boin Boutin

Cosmopolítica dos desejos

Manutenção e ordenação do cosmos Guarani Tchiripa-Phaïn

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado em 15/08/2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Adriana Queiroz Testa, Dra. (Examinadora Externa)

Profa. Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Dra. (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Gabriel Coutinho Barbosa, Dr. (Examinador Interno)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Renato Sztutman, Dr. (Suplente Externo)
Universidade de São Paulo

Profa. Isabel Santana de Rose, Dra. (Suplente Interna)
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 Doutor em Antropologia Social.



Documento assinado digitalmente
Rafael Victorino Devos
Data: 07/10/2025 09:41:20-0300
CPF: ***.965.620-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Rafael Victorino Devos, Dr.
Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Documento assinado digitalmente
Marnio Teixeira Pinto
Data: 06/10/2025 11:58:02-0300
CPF: ***.222.061-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Marnio Teixeira-Pinto, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2025

Para Fernando Boin,
Que me ensina a ter firmeza no Amor

AGRADECIMENTOS

Após árduos anos de pesquisa e escrita, é chegada a hora de dar crédito aos verdadeiros responsáveis pela produção desta tese. Assim digo, pois os agradecimentos são uma parte importante do que aqui apresento, se não a mais importante. Para mim, agradecer é a expressão mais pura e sincera de que não se vive sozinho, não se caminha sozinho e não se chega a lugar algum sozinho. Sem outros, nós não existimos.

Como de costume, começo agradecendo àqueles que foram, são e sempre serão as pessoas mais importantes e os grandes responsáveis pela minha trajetória. É devido a eles que me tornei quem sou, e é também devido a eles que busco novas maneiras de ser e habitar neste mundo. Meus sinceros e profundos agradecimentos a vocês, meu pai Jean Pierre, minha mãe Eliana, e meu irmão Lucas.

Thaís, minha esposa, e Fernando, meu primeiro filho. Vocês são tudo o que eu sempre sonhei. E graças a D'us fui abençoado e tenho a oportunidade de ter vocês ao meu lado. Inexiste parte minha que não seja de vocês. Muito obrigado, Thaís, pelas leituras, críticas e apoio incondicional. Seu pragmatismo, sua responsabilidade e o valor e atenção que você dá às coisas sempre me inspiraram. Fernando, meu filho, que você possa ler essas palavras quando e se lhe for conveniente. Sempre me esforcei para ser uma pessoa melhor para mim e para os outros. Hoje, com a sua presença em minha vida, este esforço é descomunal. O que não posso mudar dentro de mim para te fazer feliz haverá de ser morto, e o que eu não conseguir matar haverá de ser transformado.

Agradeço, em seguida, aos Guarani Tchiripa-Phaïn do Tekoa Kuriy, especialmente ao Ricardo Karai Wherá e a sua família. Agradeço ao Seu Alcindo Wherá Tupã (*in memoriam*), que ensinou sua sabedoria ao seu neto Ricardo, de quem espero ter aprendido ao menos um pouco. Sem os Guarani esta tese, obviamente, não existiria. Todavia, não projetava a escrita desta quando conheci Ricardo. Antes de tudo, aprendi e ainda aprendo com ele compreensões muito valiosas para mim, principalmente no que trata da dimensão da espiritualidade, central para os Guarani e fundamental sobre como compreendo a maneira correta de habitar nesta terra. Nutro muito respeito por Ricardo e guardo com muito carinho os seus ensinamentos em meu coração e nas minhas práticas.

Agradeço imensamente ao meu sempre crítico e atencioso orientador, Márnio Teixeira-Pinto. Ouvinte das minhas ideias, leitor em primeira mão das inúmeras versões deste manuscrito, sempre se mostrou presente e me fez perseverar nos momentos árduos de produção da tese, como também me guiou pelos caminhos necessários para o refinamento deste trabalho.

Se esta tese for capaz de inspirar alguém assim como o trabalho escrito por Márnio sobre os Arara me inspirou, já fico imensamente feliz.

Agradeço também Amurabi Pereira de Oliveira, que acompanha meus escritos desde o bacharelado e contribuiu com a sua coorientação durante a produção da tese. Meu orientador na graduação e agora um leitor crítico que antecede a banca, capaz de observar ‘pontos cegos’ na tese que passaram despercebidos para mim.

Agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) e ao seu quadro de professores que fizeram parte da minha trajetória e da minha formação em Antropologia.

À professora Antonella Tassinari e ao professor Gabriel Coutinho Barbosa, presentes na qualificação da tese e agora na defesa desta, muito obrigado pelas contribuições, sempre adequadas e inspiradoras. Igualmente, agradeço a Adriana Testa, Isabel de Rose e Renato Sztutman, por terem aceitado compor a banca de defesa da tese.

José Vaidegorn, antigo companheiro de profissão que tive o grande prazer de conhecer durante a escrita, obrigado pelas correções atenciosas. Se o manuscrito apresentado está mais polido e fluido, é graças a ti. Agradeço também pelo carinho e pelas contribuições dadas aos Tchiripa-Phaïn. Sou grato, ainda, por ter reparado que durante todo o trabalho eu escrevo sobre os Guarani aqui e acolá, sem mencionar sequer uma vez a Ponte Preta! Falha minha, corrigida com a devida atenção nestes agradecimentos.

Agradeço aos meus amigos Larissa e Miguel, pessoas que a vida acadêmica gentilmente trouxe para a minha vida, tornando-a muito mais agradável. Agradeço também aos colegas do PPGAS, especialmente a turma de doutorado, que gostaria de ter conhecido melhor. A pandemia impactou tanto o nosso processo de formação como a possibilidade de compartilharmos nossas pesquisas e um pouco de quem somos uns com os outros.

Por fim, e com notável importância, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC) por propiciar as condições necessárias para minha formação acadêmica. Foi tão somente devido à FAPESC que a motivação para terminar este trabalho nunca se extinguiu.

Ele costumava dizer: faça a vontade d'Ele como se fosse a sua vontade, para que Ele faça a sua vontade como se fosse a d'Ele. Deixe de lado a sua vontade em face da vontade d'Ele, para que Ele possa deixar de lado a vontade dos outros em prol da sua vontade. Hillel disse: não se separe da comunidade, não confie em si mesmo até o dia de sua morte, não julgue seu semelhante até que tenha chegado ao lugar dele. Não faça nenhuma declaração que não possa ser facilmente entendida na suposição de que será compreendida cedo ou tarde. Não diga: 'quando eu tiver tempo livre, estudarei'; talvez você não tenha tempo livre.

RESUMO

Esta tese concentra-se na investigação do sistema simbólico e das práticas xamânicas dos Guarani Tchiripa-Phaïn, especialmente em relação à sua cataclismologia e à busca por *yvy marã'ey* — a “Terra Sem Mal”. Com base em uma etnografia realizada no Tekoa Kuri'y, localizado em Biguaçu, Santa Catarina, o objetivo central é compreender como esse grupo lida com a iminência do colapso de seu mundo conforme suas cosmologias, tendo também em vista o contexto de uma crise ambiental global. Através de uma descrição analítica do xamanismo Tchiripa-Phaïn, utilizo suas categorias para pensar a práxis xamânica e como esta articula uma ontologia animista com princípios de relacionalidade e estratégias cosmopolíticas que atuam como mecanismos de controle da entropia cósmica, evitando a desintegração social e o fim do mundo. Ao investigar as propriedades do pensamento deste grupo, conclui-se que os Guarani se utilizam de diversos procedimentos para distanciarem-se de práticas e valores dissonantes ao *nhandereko*, o modo de ser Guarani. Tomando as sociedades divinas como o modelo ideal de sociedade a ser alcançado, a busca pela Terra Sem Mal aparece como um elemento ordenador da socialidade, responsável por organizar as relações sociais e orientar as estratégias de preservação do *nhandereko*. Destacam-se elementos como a produção do corpo e da pessoa Guarani, análogos à produção de uma sociedade imperecível. A pesquisa revela a presença de um princípio fundamental da cosmopolítica Tchiripa-Phaïn: a compreensão de que todos os seres são dotados de intencionalidades e desejos que se desdobram em pensamentos e ações práticas. A este modelo de relacionalidade dou o nome de cosmopolítica dos desejos. O modelo conceitual da cosmopolítica dos desejos, fundamentado no xamanismo Tchiripa-Phaïn, suscita à nossa compreensão os diferentes padrões de interação e de que maneira evocamos o apocalipse, enquanto a sociedade Tchiripa-Phaïn evoca a permanência. Os resultados ressaltam a importância de revisitar temas clássicos da Antropologia no contexto das crises atuais, traçando paralelos entre cosmologias indígenas e preocupações globais como o Antropoceno. Neste sentido, reflito quanto ao colapso ambiental e social atual, propondo soluções inspiradas nas cosmologias e práticas indígenas. O estudo conclui refletindo como as práticas de resistência e adaptação dos Guarani oferecem perspectivas alternativas para enfrentar os desafios ecológicos enfrentados pela humanidade hoje. Trata-se de uma etnografia sobre os Guarani que explora as dinâmicas que sustentam a resistência desse grupo, permitindo uma reflexão sobre nossas próprias formas de habitar o mundo diante da crise ambiental contemporânea.

Palavras-chave: Guarani Tchiripa-Phaïn; Ontologia Guarani; Xamanismo Guarani; Cataclismologia; Terra Sem Mal.

ABSTRACT

This thesis focuses on the investigation of the symbolic system and shamanic practices of the Guarani Tchiripa-Phaïn, especially concerning their cataclysmology and the search for *yvy marã'ey* - the “Land Without Evil.” Based on ethnographic fieldwork conducted at Tekoa Kuri’y, located in Biguaçu, Santa Catarina, I aim to understand how this group deals with the imminent collapse of their world according to their cosmologies, while also considering the context of a global environmental crisis. Through an analytical description of Tchiripa-Phaïn shamanism, I use their concepts as categories to reflect on the shamanic praxis and how it articulates an animistic ontology with principles of relationality and cosmopolitical strategies that act as mechanisms to control cosmic entropy, preventing social disintegration and the end of the world. In investigating the cognitive properties of this group, I conclude that the Guarani employ various mechanisms to distance themselves from practices and values that are dissonant with *nhandereko*, the Guarani way of being. By taking divine societies as the ideal model to be achieved, the search for the Land Without Evil emerges as an ordering element of sociality, responsible for organizing social relations and guiding strategies for preserving *nhandereko*. Other key elements include the production of the Guarani body and personhood, which are analogous to the production of an imperishable society. The research reveals the presence of a fundamental principle in the Tchiripa-Phaïn cosmopolitics: the understanding that all beings possess intentionalities and desires that unfold into thoughts and practical actions. I refer to this relational model as the cosmopolitics of desires. This conceptual model, based on Tchiripa-Phaïn shamanism, challenges us to understand different relational models and how we evoke the apocalypse, while the Tchiripa-Phaïn society evokes permanence. The results highlight the importance of revisiting classical anthropological themes in the context of contemporary crises, drawing parallels between Indigenous cosmologies and global concerns such as the Anthropocene. In this sense, I reflect on the current environmental and social collapse, proposing solutions inspired by Indigenous cosmologies and practices. The study concludes by reflecting on how the Guarani’s practices of resistance and adaptation offer alternative perspectives for addressing the ecological challenges faced by humanity today. This is an ethnography about the Guarani that explores the dynamics sustaining this group’s resistance, allowing for a reflection on our own ways of inhabiting the world in the face of the contemporary environmental crisis.

Keywords: Guarani Tchiripa-Phaïn; Guarani Ontology; Guarani Shamanism; Cataclysmology; Land Without Evil.

RÉSUMÉ

Cette thèse se concentre sur l'investigation du système symbolique et des pratiques chamaniques chez les Guarani Tchiripa-Phaïn, en particulier en ce qui concerne leur cataclysmologie et la recherche de *yvy marã'ey* – la “Terre Sans Mal”. À partir d'un travail de terrain ethnographique mené à Tekoa Kuri'y, situé à Biguaçu, Santa Catarina, je vise à comprendre comment ce groupe gère l'effondrement imminent de son monde selon ses cosmologies, tout en considérant le contexte d'une crise environnementale mondiale. À travers une description analytique du chamanisme Tchiripa-Phaïn, j'utilise leurs concepts comme catégories pour réfléchir à la praxis chamanique et à la manière dont il articule une ontologie animiste avec des principes de relationnalité et des stratégies cosmopolitiques qui agissent comme des mécanismes pour contrôler l'entropie cosmique, empêchant la désintégration sociale et la fin du monde. En étudiant les propriétés cognitives de ce groupe, je conclus que les Guarani utilisent divers mécanismes pour se distancier des pratiques et des valeurs qui sont en contradiction avec le *nhandereko*, le mode de vie des Guarani. En prenant les sociétés divines comme modèle idéal à atteindre, la recherche de la Terre sans Mal émerge comme un élément d'organisation de la socialité, responsable de l'organisation des relations sociales et de l'orientation des stratégies pour préserver le *nhandereko*. Parmi les autres éléments clés, on trouve la production du corps et de la personnalité des Guarani, qui sont analogues à la production d'une société impérissable. La recherche révèle également la présence d'un principe fondamental dans la cosmopolitique Tchiripa-Phaïn: la compréhension que tous les êtres possèdent des intentionnalités et des désirs qui se déploient en pensées et en actions pratiques. Je qualifie ce modèle relationnel de cosmopolitique des désirs. Ce modèle conceptuel, basé sur le chamanisme Tchiripa-Phaïn, nous invite à comprendre différents modèles relationnels et la manière dont nous évoquons l'apocalypse, tandis que la société Tchiripa-Phaïn évoque la permanence. Les résultats soulignent l'importance de revisiter les thèmes anthropologiques classiques dans le contexte des crises contemporaines, en établissant des parallèles entre les cosmologies autochtones et les préoccupations mondiales telles que l'Anthropocène. Dans ce sens, je réfléchis à l'effondrement environnemental et social actuel, en proposant des solutions inspirées des cosmologies et des pratiques autochtones. L'étude se termine par une réflexion sur la manière dont les pratiques de résistance et d'adaptation des Guarani offrent des perspectives alternatives pour relever les défis écologiques auxquels l'humanité est confrontée aujourd'hui. C'est une ethnographie sur les Guarani, qui explore les dynamiques de leur résistance et permet une réflexion sur nos propres manières d'habiter le monde face à la crise environnementale contemporaine.

Mots-clés: Guarani Tchiripa-Phaïn; Ontologie Guarani; Chamanisme Guarani; Cataclysmologie; Terre Sans Mal.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem satélite do Tekoa Kuri’y	36
Figura 2 – Imagem satélite do Tekoa Kuri’y, Tekoa Ygua Porã (Amâncio), Tekoa Itanha’ẽ e Tekoa Yynn Morotchi Wherá (M’Biguaçu).....	48
Figura 3 – Localização dentro do Tekoa Kuri’y onde residem Ricardo e sua família, bem como onde residia Alcindo Wherá Tupã.	49

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1 – Ideias cosmológicas gerais	66
---	----

LISTA DE SIGLAS

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CRI - Cartório de Registro de Imóveis

DNTI - Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes

FAMABI - Fundação Municipal de Meio Ambiente de Biguaçu

FOOM - *Fast Onset of Overwhelming Mastery*

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IA - Inteligência Artificial

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

INPE - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais

IUGS - *International Union of Geological Sciences*

MPF - Ministério Público Federal

ODS/ONU - Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas

PBA - Plano Básico Ambiental

PL - Projeto de Lei

SPU - Secretaria de Patrimônio da União

TI – Terra Indígena

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESCRITA GUARANI

O vocabulário Guarani presente nesta tese está grafado em itálico, com exceção dos nomes próprios e dos nomes das aldeias. A maioria das palavras é oxítone, com algumas poucas exceções que serão apontadas em nota de rodapé no decorrer do texto. A letra “j” se lê com o som de *dj* (pronuncia-se *aguydjevete* para o som de *aguyjevete*, por exemplo); a letra “x” se lê com o som de *tch* (pronuncia-se *tcheramõi* para o som de *xeramõi*). Abaixo encontra-se uma lista das palavras utilizadas com frequência no manuscrito.

Aguyje: estado de maturação corporal

Ayvu: palavra, fala

Ayvu porã: belas palavras

Ija: espíritos-donos

Juruá: não indígenas

Jepota: transformação em animal

Karai: termo empregado aos grandes ‘xamãs’

Kuery: partícula utilizada para indicar o plural

Mborai: cantos

Mborayu: amor, compaixão, reciprocidade

Nhandereko: nosso modo de ser Guarani

Nhanderu e Nhandexy: nosso pai originário e nossa mãe originária

Nhe'ẽ: ser-espírito nome, palavra-alma

Opy: casa de reza

Porã: bom, bondoso, agradável, bonito, belo, abundante

Petỹnguá: cachimbo tradicional

Tekoa: aldeia

Tekoachy: terra imperfeita, terra doente

Xejary e Xeramõi: minha avó e meu avô. Também utilizado para se referir às anciãs e aos anciãos, independente do parentesco.

Yvy tenonde: a primeira terra

Yvy marã'ey: Terra Sem Mal, terra sem mazelas, terra imperecível

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO.....	18
2 CULTURA, HISTÓRIA E CONTEXTO DOS GUARANI TCHIRIPA-PHAÏN.....	29
2.1 PRIMEIROS CONTATOS E APRESENTAÇÃO DO CAMPO	32
2.2 DA TERRA INDÍGENA PRAIA DE FORA AO TEKOA KURI'Y	44
2.3 DESTINO GUARANI ESCRITO POR MÃOS BRANCAS	54
3 VIVENDO EM RELAÇÃO – A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E O XAMANISMO GUARANI	61
3.1 DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL	61
3.2 MODOS DE SER E RELACIONAR – ONTOLOGIAS EM PERSPECTIVA.....	71
3.3 O FENÔMENO XAMÂNICO TCHIRIPA-PHAÏN	80
4 PESSOAS, CORPOS E ESPÍRITOS GUARANI.....	96
4.1 A PRODUÇÃO DA PESSOA TCHIRIPA-PHAÏN	109
4.1.1 Nhemongarai	110
4.1.2 Fase Adulta e Morte	116
4.1.3 Interdições	120
4.2 PRODUZINDO <i>KARAI KUERY</i>	121
4.3 PRÁTICAS XAMÂNICAS	128
4.3.1 <i>Petÿnguá & Petÿn</i>	128
4.3.2 Sonhos	130
4.3.3 Leveza corporal	137
4.4 A AYAHUASCA NO CONTEXTO TCHIRIPA-PHAÏN.....	141
4.4.1 Ayahuasca	141
4.4.2 Temazcal.....	145
4.4.3 Busca da Visão e Dança do Sol	148
4.4.4 Opy	149
5 PRÓLOGO AO FIM DO MUNDO	156
6 CATACLISMA GUARANI E O ANTROPOCENO.....	178
6.1 A TERRA SEM MAL	179
6.2 ANTIGOS PRESSÁGIOS E NOVAS REALIDADES.....	190
6.3 O “MAL”	197
6.4 O ANTROPOCENO FRENTE AO CATACLISMA GUARANI	208

7 COMPLEXOS E PROPRIEDADES DO PENSAMENTO GUARANI: COSMOPOLÍTICA, ONTOLOGIA E CONCEPÇÃO DE PESSOA	228
7.1 DO MITO AO RITO, DE <i>TEKOACHY</i> À <i>YVY MARA EY</i>	234
7.2 COSMOPOLÍTICA DOS DESEJOS, SOBRECULTURA E REINTEGRAÇÃO NO HORIZONTE GUARANI	251
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	261
REFERÊNCIAS	274

1 APRESENTAÇÃO

*A névoa do tabaco, ao invés de nublar, clareia.
Não produz palavras, mas silêncio.
A névoa produz o silêncio e dá ritmo aos pensamentos.
(Notas de campo)*

Setembro de 2024. A crise climática global intensifica os desafios ecológicos no Brasil. O país possui mais de 190.000 focos de queimadas espalhados por seu território, de acordo com o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE). O ano de 2025 inicia com chuvas intensas no Sul, Sudeste e Centro-Oeste, com marcante estiagem no Nordeste. Eventos como secas prolongadas ou inundações repentinas tornaram-se frequentes, impactando a biodiversidade e os múltiplos ecossistemas brasileiros, evidenciando os efeitos da mudança climática. A agricultura familiar é afetada, gerando perdas significativas e o deslocamento de populações inteiras. O desmatamento da Amazônia, um dos maiores problemas ambientais enfrentados pelo planeta, faz com que comunidades tradicionais percam suas terras.

Em meio a uma crise climática global e às ameaças ecológicas que afetam o Brasil, esta tese se propõe a investigar a cataclismologia Guarani Tchiripa-Phaïn, explorando suas concepções simbólicas e práticas e à busca por *yvy marã'ey*, a “Terra Sem Mal”. A partir de um enfoque etnográfico, busca-se compreender a ontologia e os modelos de relacionalidade deste grupo indígena, demonstrando como lidam com a iminência de um colapso, articulando seus saberes tradicionais para impedir a destruição do cosmos. Realizei uma etnografia sobre os Guarani ao explorar as dinâmicas de resistência desse grupo, o que permite uma reflexão sobre nossas próprias formas de habitar o mundo frente ao contexto contemporâneo de crise ambiental.

Diversos aspectos da sociedade guarani, tal qual seu sistema de parentesco e alianças matrimoniais, a economia ou a linguagem deste grupo, embora estejam presentes na tese, não ocupam uma posição de protagonismo nem representam o eixo central da discussão. A proposta é, manifestamente, focar na dimensão xamânica-mágico-religiosa da socialidade Tchiripa-Phaïn, enquanto outros elementos permanecem em um papel secundário dentro deste panorama mais amplo. Este recorte específico faz sentido dentro dos objetivos e das condições de produção desta tese, cuja descrição analítica abarca as propriedades ontológicas, as lógicas de classificação e as orientações guarani que impedem o fim do mundo. Evito também descrições

exaustivas e já encontradas em inúmeras publicações acerca deste povo, buscando algum avanço interpretativo e novas perspectivas nos tópicos abordados no presente manuscrito.

Dentro da tradição antropológica, são inúmeras as pesquisas voltadas à cosmologia e às práticas xamânicas de diversos grupos indígenas. Mesmo as descrições que possuíamos das populações ameríndias até o século XIX já abordavam histórias dos povos guarani. Estas são resultado, principalmente, de relatos escritos por conquistadores e missionários (DE LÉRY, 1960 [1578]; MONTOYA, 1997 [1639]; STADEN, 1974 [1557]). Curt Nimuendaju, no século XX, coletou informações referentes às diversas populações nativas brasileiras, sendo *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (1987 [1914]), que trata da cosmologia e da cataclismologia guarani, uma das obras de destaque do autor.

A concepção de que o sistema xamânico guarani sustenta uma “ordem do mundo”, e de que o próprio xamã é responsável por “segurar o mundo” por meio de suas rezas, se fez presente na Antropologia desde então. A expressão “segurar o mundo” é aqui mobilizada como uma categoria analítica, capaz de condensar as concepções e práticas pelas quais determinados sujeitos, sobretudo os xamãs, intervêm para preservar a continuidade e a habitabilidade do cosmos. Entre os Guarani, cujo mundo é ontologicamente precário e está sempre ameaçado, essa manutenção se dá por meio de cantos, rezas e modos de vida que afastam o risco de colapso ontológico. A estabilidade do mundo, nesse sentido, não está posta, mas surge somente através da ação ritual, ética e cosmopolítica dos humanos em articulação com distintas classes de seres.¹ É assim que, ainda que o xamanismo e a cosmologia guarani sejam temas consolidados no âmbito da etnologia indígena, nunca foi tão presente e intensa a preocupação dos xamãs deste grupo em tomar medidas que contenham a destruição das estruturas que sustentam a existência.

A pesquisa realizada aqui se deu a partir de sua atualidade e pertinência, mesmo sendo um tema clássico, dialogando com um dos debates contemporâneos da Antropologia: a tópica do fim do mundo (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014; KOPENAWA & ALBERT, 2015; KRENAK, 2019). Essa pesquisa assume relevância por revisitar a literatura sobre o xamanismo e o cataclisma guarani, em conjunto com a realização da pesquisa em campo, visando compreender quais são as orientações e práticas contemporâneas dos Tchiripa-Phaïn que, segundo sua perspectiva, impedem a derradeira escatologia.

¹ Outro exemplo de manifestação nativa dessa categoria se dá entre os Yanomami, onde os xamãs, com o auxílio dos espíritos *xapiri*, atuam para impedir a queda do céu, ameaçado pelas ações predatórias dos não-indígenas (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Inspirado pelas disciplinas de Etnologia Indígena e pelos Seminários Avançados em Teoria Antropológica durante o doutorado, a temática despertou o meu interesse intelectual, posta a importância da discussão e aprofundamento desse tema no atual cenário de colapso – ambiental, social, econômico – que vivemos no Brasil e no planeta. A angústia associada à capacidade efetiva de provocar a própria ruína apenas reforçou as minhas intenções e direcionou meu olhar para essa temática de estudo, antes clássica na Antropologia, hoje disseminada por diferentes campos.

De maneira contígua, nesta tese exploro a busca por *yvy marã'ey*, a “Terra Sem Mal” guarani (CLASTRES, 1978; CLASTRES, 2003 [1974]). Pissolato (2007) classifica a busca por *yvy marã'ey* como uma ética-migratória-religiosa dos Guarani. Esta busca é instigante e provocativa, por essa terra se tratar de um local onde a noção de destruição não se faz mais presente. Clastres (1978), inclusive, aponta que alcançar as moradas dos deuses implicava em condenar à morte a estrutura da sociedade e os sistemas de normas nelas presentes.

Relacionado ao tópico do fim do mundo, tem-se o fenômeno cunhado como Antropoceno, uma categoria geofísica-antropológica, chamada por alguns de Capitaloceno (HARAWAY, 2016), que indicaria uma nova “época”, uma nova era geológica: a dos humanos e seus efeitos na materialidade do planeta. Como espécie, os humanos tomam o lugar das transformações geológicas e agora sobrepõem-se a ela. Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 35) colocam que “o Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico”. Ainda, “a economia política se encontra com a entropia cósmica” (*Id.*, p. 132). Donna Haraway (2016) pensa esta ocorrência de caráter distintivo como um evento-limite, marcado mais pela destruição de espaços-tempos do que uma época ou era geológica em si.

Atuando como plano de fundo para pensar os Guarani e as proximidades do apocalipse, esta discussão não assume centralidade temática nesta tese. Como ficará evidente, a escatologia guarani e o Antropoceno não se referem à mesma coisa, ainda que existam aproximações entre estes fenômenos. Questões como “onde estão os indígenas no fim do mundo do Antropoceno?” e “onde está o Antropoceno no cataclisma indígena?” guiam a comparação entre estes distintos cataclismas. Exploro, portanto, a categoria como um ponto de reflexão no que concerne a desintegração da realidade Tchiripa-Phaïn, sem me aprofundar em sua definição ou nas consequências ecológicas observadas nas sociedades tradicionais.

Ao pensar no Antropoceno a partir da proposição feita por Anna Tsing a respeito do desenvolvimento de uma teoria da “não escalabilidade” (TSING, 2019, pp. 175-202), é possível empregar a potência reflexiva deste tema. O conceito de escalabilidade surge no domínio

corporativo para caracterizar a capacidade de expansão de uma empresa sem que esta altere a natureza do que ela faz. Na Antropologia, aponta para uma capacidade de expansão ilimitada e para a naturalização dessa expansão como o caminho para nós, seres humanos, ocuparmos a Terra. A escalabilidade se expande e se espalha, é abandonada e deixa ruínas (*Id.*).

Uma teoria da “não escalabilidade” se propõe a observar os desdobramentos desses destroços causados e a pensar maneiras de habitar o planeta em que a diversidade biológica e cultural não sejam descartadas – como são nos projetos de escalabilidade (*Id.*). Para o desenvolvimento desta é necessário repensar as práticas de conhecimento que foram moldadas dentro de uma cosmologia da escalabilidade, parte de uma realidade ontológica naturalista, seguindo os modelos ontológicos de Philippe Descola (2023) a serem explorados nesta tese. Ao tratarmos dos conhecimentos necessários para povoarmos o planeta de uma maneira que vise a não escalabilidade, estou falando sobre um conhecimento que dê conta dos problemas da diversidade, dos múltiplos encontros sistêmicos entre as diferenças, do encontro entre humanos e não-humanos, entre o simbólico e o material. A escalabilidade, como ela se dá, contém em si alto grau de aleatoriedade e desordem. Quanto maior a escalabilidade, maior é a entropia a qual está se sujeitando.

O conceito de entropia se define como uma grandeza da termodinâmica que mede o grau de desordem ou aleatoriedade de um sistema. Para refletir como se pode habitar a Terra de uma maneira em que a instabilidade seja controlada, considero a entropia um conceito adequado para pensar a temática proposta nesta tese, das impermanências observáveis na realidade material (destruição da natureza, por exemplo), e abarcar a fragilidade de nossas ontológicas, complexos de pensamento e orientações simbólicas. A entropia será devidamente explorada no quinto e no sexto capítulos.

Foi a partir da leitura da tese de Philippe Descola *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar* (1996 [1986]) e da obra seminal do mesmo autor, *Par-delà nature et culture* (Para Além de Natureza e Cultura) (2023 [2005]) que as estruturas deste manuscrito começaram a tomar forma. Em sua tese, o autor analisa as relações dos Achuar, povo ameríndio da Amazônia equatorial, com o meio ambiente. São exploradas as associações entre as técnicas de interação com a natureza e os sistemas simbólicos que a organizam, destacando como o saber dos Achuar não é governado por razões utilitaristas. Já em *Par-delà nature et culture*, o autor critica a dicotomia ocidental entre Natureza e Cultura, refletindo como as sociedades indígenas amazônicas e outros coletivos possuem modos distintos de classificação e dinâmicas relacionais. A partir disso, Descola (2023) apresenta quatro sistemas

ontológicos (animismo, totemismo, naturalismo e analogismo) para descrever como os humanos percebem e apreendem a realidade.

Mauro Almeida (1988), em sua resenha da tese de Descola (1996), discute como a eficiência do sistema deste povo se dá em função de um estado definido como “bem viver”, onde todo excedente produzido é, posteriormente, destruído. Desta forma os Achuar se utilizam de mecanismos práticos e simbólicos para controlar o aumento da entropia, evitando assim cenários de acumulação, expansão ilimitada e, em última instância, do fim do mundo. Almeida (1988) destaca que a cosmopolítica Achuar articula estruturas de pensamento e formas de agir, limitando o uso desequilibrado de recursos e ordenando o fluxo de objetos de maneira a evitar o aumento da entropia.

As obras de Ailton Krenak (*Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, 2019); Davi Kopenawa e Bruce Albert (*A Queda do Céu - palavras de um xamã yanomami*, 2015); e Deborah Danowski e Viveiros de Castro (*Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, 2014), por sua vez, inspiraram a escrita. Com a intensificação do debate sobre o Antropoceno e a iminência de uma crise ambiental global, a busca por soluções para a continuidade da vida na Terra torna-se cada vez mais urgente.

É neste sentido que vários dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (ODS/ONU) estão relacionados à tese aqui apresentada. Está se enfrentando um contínuo processo de dismantelamento das políticas públicas e legislações referentes à proteção do meio ambiente e dos direitos das comunidades tradicionais. A exploração mineral na Amazônia é pauta frequente das agendas políticas e econômicas, desconsiderando os impactos causados aos povos originários. Há, ainda, a imposição da tese do Marco Temporal, que impede demarcações de Terras Indígenas. Diante desse desafio, novas linhas de investigação que busquem compreender como as comunidades tradicionais enfrentam o fim de seus mundos são necessárias. Quais práticas adotam para sobreviver ao cataclisma iminente? De que maneira essas estratégias podem inspirar respostas ao desastre ecológico que ameaça a todos?

Comecei, a partir dessa reflexão, a ponderar se tais métodos de contenção da entropia poderiam ser observados em diferentes povos indígenas. Interessava-me especialmente investigar se mecanismos semelhantes ao dos Achuar poderiam ser encontrados entre os Guarani Tchiripa-Phaïn, grupo com o qual eu já mantinha contato devido às minhas incursões em campo desde 2014.

Mitos da criação e destruição da terra fazem parte do complexo cosmológico guarani, sendo a obra de Curt Nimuendaju (1987) uma das primeiras referências sobre o tema. A desolação universal já aparece como uma das possibilidades de um futuro incerto. Esta terra que a humanidade habita já seria uma “segunda terra”, pois a primeira teria sido destruída. Há, por sua vez, uma outra terra, distante e desconhecida, *yvy marã’ey*, a Terra Sem Mal, amplamente estudada por Hélène Clastres (1978), que pontua o caráter quase utópico e messiânico de distintos grupos Guarani em busca desse local. Pissolato (2007) argumenta que tal configuração se fundamenta na busca de um espaço apropriado para concretização do modo de vida guarani, mesmo contemporaneamente.

De forma a investigar as questões apresentadas, realizei um trabalho etnográfico entre os Guarani Tchiripa-Phaïn. Por meio do estudo da experiência xamânica, em conjunto com conversas e participação em atividades cotidianas e rituais, explorei a ontologia deste grupo, examinando suas concepções, práticas e propriedades relacionais. A pesquisa se constituiu de diálogos, intencionais ou espontâneos, para além do envolvimento nas atividades diárias, como o corte de lenha, preparação das cerimônias e construção de casas, entre outras tarefas.

Contei com a contribuição de um interlocutor privilegiado: Ricardo Moreira Karai Wherá, xamã e líder Tchiripa-Phaïn, com o qual pude estabelecer um vínculo de proximidade e, hoje em dia, de amizade. Eu o conhecia desde meados de 2014, quando participei de uma cerimônia de ayahuasca² conduzida por ele em Palhoça, Santa Catarina. Ricardo, a quem chamo de Karai, muitas vezes se preocupou em comentar a respeito da maneira como os Guarani viam e lidavam com os animais, com a floresta, com a ayahuasca e com as divindades que os acompanhavam. A tese aqui apresentada é, sem dúvidas, um trabalho de coautoria com Ricardo.

A pesquisa de campo foi realizada no Tekoa Kuri’y, na cidade de Biguaçu, Santa Catarina, onde Ricardo reside atualmente. Ricardo é um dos netos de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Dja, grandes lideranças Guarani da Grande Florianópolis, articuladores da comunidade indígena local e os responsáveis por abrir a casa de reza e a aldeia aos não indígenas. Alcindo e Rosa eram os chefes da família extensa Moreira, que tiveram um papel central no processo de reocupação do litoral de Santa Catarina. Membros da família Moreira

² A ayahuasca é uma bebida de origem indígena preparada a partir da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Conforme observado por Albuquerque (2014), ela é referida por uma variedade de nomes, incluindo: natema, yagé, nepe, kahi, caapi, nixi pae, shori, kamarampi, cipó, além de daime e vegetal, entre outros.

podem ser encontrados em diversas aldeias como M'Biguaçu, Morro dos Cavalos, Morro Alto, Amâncio e Marangatú.³

Meu aprendizado do idioma guarani permanece incompleto, me limitando à compreensão de cumprimentos gerais, bem como algumas palavras pertinentes aos temas que aqui exploro. É evidente que poderia ter melhor acesso às dimensões culturais dos Tchiripa-Phaïn se compreendesse o idioma, mas tanto Ricardo como diversos outros interlocutores falam o português sem dificuldades. Posto isso, consegui me comunicar adequadamente, a não ser em ocasiões (como durante as cerimônias noturnas) onde o português era evitado, ou em momentos em que não queriam interagir muito. O laconismo característico deste grupo indígena mostrou-se verdadeiro durante a minha pesquisa, principalmente em conversas relacionadas à sua religiosidade.

Esta tese compreende uma parcela significativa da produção bibliográfica acerca deste povo. Tanto uma bênção como uma maldição para a realização de uma tese, os Guarani são, possivelmente, o povo mais estudado dentro da etnologia ameríndia das terras baixas da América do Sul.⁴ Apesar disso, a investigação que proponho ainda é recente na etnologia. A concepção de que o xamanismo sustenta uma “ordem do mundo” é conhecida. Por sua vez, o que interessa nesta pesquisa é realizar uma inversão dessa proposição e pensar o xamanismo não como ordenador, mas como um artifício para contenção da desordem – *entropia*. Metaforicamente, o xamã não seria alguém que “organiza as peças do tabuleiro” cósmico. As peças se movem sozinhas e de maneira complexa. A habilidade do xamã estaria em compreender os múltiplos comportamentos e intencionalidades dessas peças e se utilizar de mecanismos para evitar desdobramentos danosos. Essa proposta, especificamente, ainda é pouco explorada na literatura antropológica e evoca uma discussão mais abrangente dos modelos de realidade ontológica guarani.

Investigar a dimensão da ontologia Tchiripa-Phaïn e este sistema complexo de conhecimento que é o xamanismo, bem como analisar como se dá o processo de produção, transmissão e utilização desse conhecimento para contenção da desordem da realidade, ainda é

³ De acordo com Isabel de Rose (2010), o “modelo ideal” de uma aldeia mbya é a extensão da família anfitriã. Este modelo se aplica às aldeias citadas nas quais grande parte da população é composta pela família Moreira e por famílias nucleares agregadas.

⁴ Por “etnologia ameríndia das terras baixas da América do Sul” entende-se o campo antropológico dedicado ao estudo dos povos indígenas que habitam as regiões de baixa altitude do continente, como a Amazônia, o Chaco e partes do Cerrado e do Pantanal. Essas áreas se distinguem das terras altas andinas por suas características ecológicas e por certos temas etnográficos recorrentes, como o xamanismo, a produção da pessoa, os regimes de parentesco e as ontologias relacionais.

uma perspectiva pouco usual, fator que torna esta pesquisa relevante devido ao estudo rigoroso do tema. Dedico-me seletivamente à bibliografia referente aos Guarani, analisando estudos da cosmologia deste grupo e a temática do apocalipse, com o objetivo de expandir e contextualizar tais reflexões prévias dentro da problemática desta tese. Por meio de um aprofundamento teórico e através do trabalho de campo, foi possível a compreensão adequada das categorias apreendidas no decorrer da pesquisa.

De maneira a ampliar as noções de conhecimento xamânico e para que novos cenários de investigação se instalem, faz-se necessária uma reflexão contínua e consistente, principalmente pelo fato de estar trabalhando com um conjunto de conhecimentos que estão relacionados a uma ontologia e cosmologia específica.

Acerca do Antropoceno, para além das contribuições de Anna Tsing (2019), merece destaque a “entropologia” (LEVI-STRAUSS, 1996 [1955]), como uma disciplina dedicada somente aos processos de desintegração social. Mauro Almeida (1999) pontua que a sociedade moderna parece ter perdido sua resistência à entropia. O progresso histórico aparece como uma catástrofe entrópica devido ao fato de ter eliminado uma gama de universos – cosmológicos, sociológicos, tecnológicos e ecológicos.

É neste sentido que o escopo da tese vai do macro para o micro, abordando os Guarani e o Antropoceno para pensar com os Tchiripa-Phaïn e seus modos de ser e habitar o planeta. É fundamentado na experiência de campo que formulo e organizo a tese aqui apresentada. Ainda, há urgência do estudo principalmente na região de Santa Catarina, onde a configuração dos Guarani parece diferir do resto do Brasil em alguns aspectos, como será explorado.

Tendo em vista as características e circunstâncias que compõem o que é chamado de Antropoceno, a perspectiva que exploro mostra-se relevante. Ao me deparar com diversos fatores que nos aproximam da queda do céu, do domínio dos mortos, do desejo incessante por colonizar outros planetas em busca de uma sobrevivência, enfim, do que chamamos de fim do mundo, passei a questionar: o que é essa conflagração? Como ela surge? Quais ações nos aproximam desse cenário apocalíptico? Indo para além das ações, o que nos direciona para esse fim em termos simbólicos?

Há alguma consciência de que se deve parar de destruir as colunas do céu para que este não caia. Mas por que continuar a bater nessas colunas? Quais são as lógicas de relação com a Terra que levam à sua destruição? Em se tratando dos Guarani, quais são as suas concepções sobre a destruição do cosmos? Quais os meios de manipulação do simbólico que

utilizam para controlar a entropia e lidar com a desordem? Suas práticas xamânicas oferecem alternativas às crises ecológicas e ao colapso iminente do Antropoceno?

É a certeza da iminência do fim do mundo que impulsiona os Guarani a buscarem pela Terra Sem Mal. Ainda que para este grupo indígena a precariedade seja a condição permanente nesta terra, ela não é desejada. Por meio do xamanismo, que articula não só uma cosmovisão como um modo de agir, se faz constante a busca por uma vida que se adeque aos moldes divinos.

Esta tese pretende contribuir para um aprofundamento teórico do xamanismo guarani, um tema clássico na Antropologia que ganha relevância ao dialogar com discussões contemporâneas. Reflito a respeito do colapso ambiental e social atual, propondo soluções inspiradas nas cosmologias e práticas indígenas. A investigação realizada valoriza e documenta suas tradições e práticas de resistência cultural, reconhecendo o papel central de seus saberes na preservação da terra e na busca pela Terra Sem Mal. Intenciono compreender as categorias mobilizadas pelos Tchiripa-Phaïn que dão forma a sua ontologia e suas lógicas de apreensão da realidade. Suas relações cosmopolíticas forneceram a matéria-prima para a compreensão de sua estrutura social. Através do campo e das teorias já produzidas é possível expandir o universo de entendimento dos temas clássicos da etnologia Guarani.

No segundo capítulo realizo uma contextualização cultural desse grupo indígena, apresentando o campo de pesquisa, bem como a cultura e história do povo. Exponho um panorama geral das principais etnografias e bases teóricas referentes ao grupo estudado, de forma oferecer aos leitores as informações necessárias para a compreensão das análises realizadas no decorrer do trabalho.

No terceiro e quarto capítulo exploro os elementos da organização social e do xamanismo Tchiripa-Phaïn. A partir da exposição de Mary Douglas (2021 [1970]) em *Símbolos Naturais*, pondero sobre o ordenamento sociológico guarani com base em suas classificações cosmológicas. Em seguida, apresento as reflexões de Philippe Descola (2023) e os modelos de ontologia oferecidos pelo autor, que contribuem para a análise. Esta abordagem possibilita a compreensão dos modos de existência e das dinâmicas relacionais que dão forma à realidade ontológica guarani.

O fenômeno xamânico Tchiripa-Phaïn, a produção da pessoa Guarani e a dimensão cerimonial e ritual são alguns dos temas explorados nestes capítulos. A utilização da ayahuasca neste contexto é abordada, posto que este é um dos grandes vetores contemporâneos do xamanismo dos Guarani que habitam a região da Grande Florianópolis, para além de ter sido o caminho de entrada e contato com este grupo. Realizo uma breve exploração dos mitos,

tomando-os como narrativas que desempenham um papel central na compreensão da ontologia e das estruturas de pensamento, bem como exploro o papel dos sonhos e da dimensão onírica na cosmovisão deste povo. Como pretendo mostrar, tanto a lógica mítica como a dimensão onírica evidenciam uma ontologia e um campo de relacionalidade na qual a intencionalidade dos agentes aparece como fator central ao xamanismo.

No quinto capítulo desenvolvo a argumentação referente ao Antropoceno, utilizando essa categoria como ponto de reflexão dos debates acerca do fim do mundo, tomando estes discursos como experiências de pensamento, assim como o fazem Danowski e Viveiros de Castro (2014). Exploro o conceito de escalabilidade e, em contraposição, a proposta da “não escalabilidade”, sendo essa uma das indagações realizadas nesta tese, que se propõe a explorar os problemas que levam de maneira acelerada ao fim do mundo. O conceito de entropia aparece complementando o capítulo, considerando sua importância para uma correta apreensão do colapso mundial e de como evitá-lo.

Adiante, no sexto capítulo realizo uma análise da concepção de cataclisma na visão guarani, relacionando-a com as características presentes no fenômeno definido como Antropoceno. Se nos capítulos anteriores os mitos explorados correspondem à criação e manutenção do mundo, aqui o foco recai em sua destruição e na busca pela Terra Sem Mal, um dos grandes temas da etnologia guarani, como uma resposta cosmológica à instabilidade e aos desafios do mundo contemporâneo. Exploro as propriedades e lógicas de classificação simbólica deste grupo, que oferecem orientações para impedir o fim do mundo, mesmo em face dos desafios contemporâneos. Essa proposta se sustenta a partir do objetivo de ampliar modos de abordagem e reflexões contemporâneas que contribuam para o desenvolvimento de uma teoria da “não escalabilidade”.

Após explorar a dimensão ontológica e o xamanismo Tchiripa-Phaïn, correlacionando-os à discussão do Antropoceno, no sétimo capítulo apresento a minha tese central – para além de diversas pequenas proposições que podem ser encontradas durante todo o trabalho. Na ontologia Tchiripa-Phaïn encontra-se o que denomino de *cosmopolítica dos desejos*, um princípio de relacionalidade que aparece como uma propriedade do pensamento – e que não se limita apenas aos Guarani, mas pode ser encontrada em diversas outras etnias, principalmente no que concerne a dimensão do xamanismo. Também reflito a relevância do *nhandereko*, o modo de ser Guarani, como um elemento estruturador das relações sociais e das estratégias de resistência e sobrevivência desse povo. Avalio se a Terra Sem Mal é um lugar físico, espiritual

ou mitológico, ou uma transformação da própria terra onde a humanidade vive, oferecendo uma visão do cataclisma indígena.

O caráter das descrições analíticas aqui apresentadas, que não se resumem ou se definem somente pela sua potência reflexiva, atuam como articuladoras no desenvolvimento de novas posturas de análise, argumentação e posicionamento social, político e acadêmico. Almejou-se, principalmente, o aprendizado de como se dá o relacionamento com Outros. Vale apontar que não pretendo, em nenhum momento, alçar a análise realizada na tese como cânone ou modelo representativo padrão do pensamento guarani, certamente mais complexo e profundo. Complementando o que já está estabelecido na etnologia, o esforço analítico e argumentativo que realizo se fundamenta somente na exploração e compreensão de alguns traços deste pensamento a partir da ótica antropológica.

2 CULTURA, HISTÓRIA E CONTEXTO DOS GUARANI TCHIRIPA-PHAÏN

Realizar um trabalho de campo é uma tarefa árdua. Para mim e para tantos outros colegas, essa etapa da pesquisa se mostrou particularmente difícil de ser realizada. Pouco após entrar no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), foi divulgada a Portaria N° 34 de 9 de março de 2020 da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), publicizada no dia 18 do mesmo mês e ano. Essa portaria traçava novas determinações acerca da distribuição de bolsas para os programas de pós-graduação no Brasil. O corte de bolsas no doutorado do PPGAS-UFSC mais do que dobrou e, ainda que já fosse esperado, o impacto de tal situação não foi de maneira alguma atenuado. Tal conjuntura apenas reforçou um quadro de crise nas pós-graduações brasileiras que já se acumulava há alguns anos, com os abalos de constante desinvestimento e sucessivos cortes na educação e pesquisa públicas, principalmente na área de humanas. Essa situação me faz lembrar o *De perto e de Longe*, onde Lévi-Strauss (LEVI-STRAUSS & ERIBON, 2005) ironiza a diferença entre as verbas recebidas pelos pesquisadores de disciplinas como a física ou a biologia, enquanto as verbas para etnólogos são mais difíceis de serem compreendidas ou “engolidas”, posto que seus laboratórios de pesquisa se encontram muitas vezes em locais distantes.

Diversos colegas, vista a impossibilidade do recebimento de bolsas e não havendo outra maneira, decidiram abandonar o curso. Cheguei a ouvir que a nossa disciplina e profissão desapareceriam. Aqueles que continuaram no doutorado e não receberam bolsa, como eu, tomaram uma de duas decisões. Ou trancaram o curso assim que possível, ou buscaram outras possibilidades financeiras para se manter e foram ao mercado de trabalho em busca de condições adequadas àquele cenário brasileiro, bem como às necessidades e competências particulares de cada um. Para o bem e para o mal, me encontrei nessa segunda opção.

Houve outro imprevisto que limitou a realização da pesquisa de muitos: a pandemia do COVID-19, causada pelo coronavírus SARS-CoV-2. Diversos foram os desdobramentos e os impactos da pandemia para a realização de uma pesquisa antropológica, em especial a realização de um trabalho de campo a ser realizado numa aldeia indígena. Primeiro, o isolamento necessário para a contenção da epidemia. Esse fator, por si só, foi deveras limitante à realização de um trabalho de campo – quem dirá um trabalho de campo em uma aldeia indígena. Esse cenário permaneceu até a criação e disponibilização das vacinas, mas, ainda assim, durante o trabalho de campo, fui informado por um interlocutor que os Guarani daquela

aldeia, ao menos os que eram mais próximos de mim, tomaram apenas a primeira dose da vacina, tornando-os expostos para outras variantes do vírus. Evidente que nenhum pesquisador – ainda mais um antropólogo! – quer se tornar vetor de uma epidemia dentro de uma aldeia indígena. Mas houve mais. Como consequência do isolamento, a saúde mental e física de muitos colegas foi afetada. Muitos dos que conheço desde a graduação simplesmente abandonaram o doutorado ou trancaram o curso pois não conseguiam equilibrar as exigências de um programa de pós-graduação com a falta de bolsas e o isolamento social.

Sem dúvida, foram tempos difíceis para todos. E um trabalho de campo contínuo, processo já desafiador pelas próprias condições e exigências na realização deste tipo de pesquisa, tornou-se inviável.

De qualquer forma, me considero bem-aventurado por ter estabelecido uma amizade sólida com Ricardo Moreira Karai Wherá, rezador guarani e meu principal interlocutor de pesquisa desde 2014. Foi esse fato que possibilitou o acúmulo, durante anos, de notas de campo e materiais etnográficos, além de incontáveis imateriais, conversas, aprendizados e, principalmente, abertura para contactá-lo livremente. Falamos com frequência e Ricardo sempre se mostrou proativo no esclarecimento de quaisquer dúvidas que possuísse. Seu contato me permitiu realizar incursões ao campo durante algumas semanas de forma alternada.

O trabalho de campo realizado para que esta tese fosse desenvolvida possui uma característica distinta, posto que constitui um percurso não-linear. Como antropólogos e pesquisadores, é comum o interesse por coisas da própria vida – que podem ou não virar temáticas de pesquisa anos e anos depois. Quando se inicia o trabalho de campo, que dará os fatos e informações principais que contribuirão para a formação da tese – sempre acompanhada das discussões teóricas antropológicas pertinentes – há uma compreensão de caminhos a seguir, de trilhas a serem percorridas e das dificuldades a serem superadas.

Ainda que se saiba até certo ponto o que irá se pesquisar, esses caminhos constantemente se apresentam como aparentemente falhos, não lineares ou, no mínimo, cheios de obstáculos e dúvidas. Quase sempre o que é apresentado e o que se encontra é totalmente distinto daquilo que inicialmente se busca. Novas informações são descobertas e associações que parecem pouco interessantes ganham relevância peculiar dada a importância do assunto para as comunidades estudadas. Há inúmeros exemplos disso, mas basta citar aqui o clássico de Evans-Pritchard (2005 [1937]), que se depara como sendo mais do que um pesquisador entre os Azande e se percebe imerso em um ambiente de feitiçaria. Da mesma forma, não encontrei em campo aquilo que inicialmente buscava. Até mesmo porque os dados e experiências que

compõem a escrita desta tese não se iniciaram enquanto cursava o doutorado ou redigia o manuscrito, mas há 10 anos, quando coloquei os meus pés pela primeira vez em uma aldeia guarani.

Nesta narrativa, de início, conhecia a aldeia apenas pelo nome de “aldeia da Praia de Fora”, localizada em Palhoça, cidade litorânea pertencente à Grande Florianópolis. No processo de produção da tese voltei ao rezador Ricardo e o questionei a propósito do nome daquela aldeia em que o conheci, já que Ricardo não vive mais lá. Minha dúvida era se havia alguma denominação para aquele espaço que habitavam. Ricardo não se lembrava do nome e foi perguntar para sua esposa, Márcia Moreira Kerexu, que declarou também não se recordar do nome da aldeia. Durante a escrita da tese encontrei algumas notas de campo antigas, nas quais constava seu nome: aldeia Guarani Phaïn, uma clara indicação ao grupo a que pertencem.

Já no doutoramento, quando dei início ao trabalho de campo, carregava comigo uma série de questões das quais esperava respostas mais claras ou objetivas daquelas que conquistei. Ao mesmo tempo, passei imensos períodos improdutivos, sem saber se todas as notas, perguntas e observações que fiz durante os dez anos passados serviriam de algo. Porém, algo ainda mais frustrante e que me proporcionou um descontentamento severo foi a tomada de consciência de que tudo aquilo que eu buscava com descomedimento durante as fases iniciais da pesquisa era uma tentativa de descobrir quais eram as perguntas corretas para uma série de respostas que eu já possuía.

Em outras palavras, buscava mais informações para sustentar as minhas suposições e aprofundar a descrição analítica. Não que tais validações implicassem em algo necessariamente ruim, longe disso, mas essa postura estava limitando a minha percepção e a atenção devida para outros elementos e eventos que vieram a se revelar centrais para uma compreensão mais sensível – dentro das minhas limitações como não-indígena – das dimensões da socialidade guarani e, especialmente, do xamanismo e da dimensão mágico-religiosa desse grupo.

O desencanto pelo qual passei foi um dos eventos mais significativos na elaboração desta tese. Fui ao campo com mais certezas do que devia e retornei com mais dúvidas do que esperava. Por sua vez, tal contratempo me forçou a reconhecer que as minhas perguntas não eram as adequadas. O reconhecimento de que precisava fazer outras indagações gerou uma mudança significativa em minha atitude: permitiu-me abandonar as preocupações iniciais e observar com mais atenção o que o campo realmente tinha a oferecer. Essa nova abertura me levou a uma investigação mais autêntica, centrada no que os Guarani revelavam e na busca das

questões que, de fato, importavam. As respostas, honestamente, ainda não sei se possuo e sequer sei se existem para nós, antropólogos.

Um pouco de astúcia me auxiliou, mas, sem os devidos encaminhamentos nas sessões de orientação e os próprios desafios que me deparei em campo, continuaria a realizar a minha pesquisa de maneira pouco perspicaz, produtiva e inovadora. Foi a mudança de conduta que possibilitou a elaboração desta tese como ela se encontra, através da qual apresento os resultados de um exercício de observação e reflexão contínua de um dos povos indígenas mais estudados dentro da etnologia ameríndia das terras baixas da América do Sul.

A apresentação dos dados e categorias encontrados, em conjunto com a reflexão e argumentação pertinente, as faço após períodos de euforia, frustração, reorganização da pesquisa, paciência durante o trabalho de campo e longas, longas horas de escrita. Espero que o apresentado contribua para uma melhor compreensão dos Guaraní, trazendo novos questionamentos, realizando novas conjecturas e indo além do que já se sabe e do que se encontra, sem distinção ou julgamento, na maioria das publicações sobre este povo.

2.1 PRIMEIROS CONTATOS E APRESENTAÇÃO DO CAMPO

É necessário retroceder uma vez mais de forma a tornar compreensíveis os caminhos que me levaram até a aldeia da Praia de Fora. O percurso começou em um tom cômico para mim. Durante a juventude, antes de adentrar na universidade, perguntei a um de meus primos qual era a sua religião e em resposta ouvi “União do Vegetal”. As risadas da minha parte foram inevitáveis.

— O que vocês fazem nessa religião?

— A gente bebe um chá e ficamos sentados no nosso lugar (...) ⁵

⁵ Reproduzo a seguinte explicação integral de meu primo acerca da União do Vegetal: “É uma religião de matriz espírita, cristã, tem suas origens no norte do Brasil com um sincretismo que permeia a região da floresta amazônica. Foi fundada por um homem chamado Gabriel, referido dentro da religião como Mestre Gabriel. Ela é baseada no uso da ayahuasca, que é um chá que na União do Vegetal corresponde à mistura de duas plantas: o cipó, que se chama mariri, e a chacrona, que é como se fosse uma prima do café, um arbusto. Se usa a folha da chacrona e esse cipó. Numa preparação com fervura se faz o chá. E como funciona a religião? Uma sessão, como chamamos. Existem algumas espécies de sessões. As comuns são as de escala. Todo primeiro e terceiro sábado do mês. As pessoas se reúnem em determinado horário, tem a distribuição do chá de acordo com a medida de cada um, tem alguns parâmetros para isso. Bebem o chá. No início têm alguns procedimentos e na sessão de escala tem a leitura de alguns documentos. Nisso o chá já começa a agir no corpo e dizemos que acontece algo como uma espécie de elevação de consciência. E ao longo do resto da sessão tem algumas partes que são denominadas chamadas. Depois abrimos para perguntas e respostas, onde as pessoas que estão fazendo o uso do chá podem fazer perguntas para quem está dirigindo a sessão. Quem dirige a sessão é um mestre que conduz o rito. Para fechar, quem quiser pode falar algumas palavras finais, existem avisos de ordem prática também. A

Ouvi atentamente. Fiquei curioso. Confuso. Preso ao sarcasmo e aos nomes de religiões até então estranhas. Sete anos se passaram – rituais de purificação, consagração e eucaristia cristãs deixaram de fazer sentido e uma mente ateia-agnóstica-exploradora passou a se fazer presente. Sete anos se passaram e em agosto de 2013 me vi segurando um copo de *daime* pela primeira vez.

Assim como os praticantes da União do Vegetal se referem à mistura da chacrona e do mariri como *vegetal*, os participantes do Santo Daime⁶ chamam a bebida de *daime*. Apesar disso, ayahuasca apresenta-se como o termo mais utilizado para se referir à bebida de origem indígena preparada a partir da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* (mariri) e da folha *Psychotria viridis* (chacrona).

Assumi a consagração da ayahuasca como um caminho espiritual pessoal e durante alguns meses consagrei a bebida no Céu do Patriarca São José, comunidade do Santo Daime que se localiza na cidade de Florianópolis, em Santa Catarina.⁷ Continuei a visitar o Céu do Patriarca São José regularmente, quando em meados de 2014 uma amiga me convidou para consagrarmos a ayahuasca entre os Guarani que viviam na aldeia da Praia de Fora, em Palhoça.⁸

No dia da cerimônia, nos encaminhamos à aldeia. Dirigi por aproximadamente 30 minutos de minha residência em Florianópolis até o local, que está localizado no km 227 da BR 101, sentido sul. Ao chegarmos na aldeia foi necessário subir um pequeno trecho com o carro, por uma estrada de terra batida. Aguardei alguns minutos até que o anfitrião — Ricardo, o principal interlocutor de pesquisa desta tese — aparecesse e nos conduzisse pela trilha no meio da mata em direção à casa de rezo, a famosa *opy* guarani. Da mesma maneira com que o

duração da sessão é de quatro horas e além das sessões de escala têm algumas sessões especiais. Alguns dias importantes para a religião são algumas datas mais comemorativas de cunho cristão como, por exemplo, o Natal. Mas basicamente é isso, é uma mistura, um sincretismo de uso do chá que tem origens indígenas, orientações cristãs, mas não católicas. E tem uma grande história aí, a religião, ela foi se desenvolvendo ao longo do tempo, hoje está espalhada pelo Brasil, tem alguns focos de distribuição fora do país também. E é uma religião aberta, mas não tem, vamos dizer, conversão de fiéis. Não existe uma prática de evangelizar os outros. Por isso ela é muito desconhecida ainda por alguns, embora já esteja mais na mídia.”

⁶ O Santo Daime é considerado como um movimento religioso possuidor de um caráter híbrido já que ao mesmo tempo articula características de religiões cristãs, de matrizes africanas, de correntes espíritas, como também utiliza a ayahuasca dentro da sua própria cosmologia. Nesse contexto religioso, ocorre uma resignificação da milenar bebida indígena de nome ayahuasca e seus adeptos costumam chamar a própria bebida de *Santo Daime* ou apenas *daime*. Esse novo nome indica também uma invocação do espírito da bebida (dai-me), a quem seus adeptos pedem para “dar” iluminação, luz, saúde (ALBUQUERQUE, 2011).

⁷ Nesta comunidade do Santo Daime realizei a pesquisa do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) no Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O TCC foi intitulado *A Planta Mestra: o daime como sujeito de conhecimento* e pode ser encontrado no repositório institucional da UFSC: <https://repositorio.ufsc.br>.

⁸ Os detalhes sobre as cerimônias com ayahuasca realizadas pelos Guarani são apresentados nos capítulos a seguir.

percurso até a aldeia não havia sido longo, a trilha mostrou-se excepcionalmente curta. Em menos de cinco minutos chegamos a um conjunto de casas – aproximadamente cinco casas feitas de barro, se me lembro bem. Dentre elas, encontrava-se uma outra pequena casa, também de barro, para onde nos dirigimos. Ao entrarmos fomos convidados a nos sentar em qualquer espaço disponível.

Diferente das cerimônias às quais estava acostumado no Santo Daime⁹, naquele ambiente todos estavam sentados no chão de terra batida, com uma fogueira (*tataypy*) queimando no centro daquela pequena casa de barro, retangular, sustentada por uma coluna central. Meu estranhamento iniciou-se com uma indagação pessoal. A aldeia ficava literalmente na beira da estrada e por inúmeras vezes passei despercebido por ali.

Já acomodado em uma das extremidades da *opy*, passei a observar as pessoas e o local em que estava. A *opy* consistia numa pequena casa, com uma viga de madeira sustentando a estrutura superior. Tal viga não estava exatamente no centro, mas ligeiramente deslocada para oeste. Todos os participantes sentavam-se encostados na parede e, no caso de haver muitos participantes, uma segunda fileira era formada em frente à primeira. A entrada ficava voltada para o sul. O oeste da casa de rezo era reservado aos rezadores e os participantes ordinários não podiam se sentar. Ricardo permanecia com seu olhar em direção ao leste, para a direção onde habita Nhanderu¹⁰, divindade criadora do universo, uma das mais importantes para os Guarani, no zênite. De sua posição iniciava e conduzia as cerimônias.

Meu estranhamento seguinte se deu ao observar diversas pessoas, idosos e crianças, utilizando algo que eu percebia como sendo um cachimbo, que futuramente tomei conhecimento de se chamar *petynguá*. Para além disso e da utilização da ayahuasca, outras medicinas¹¹ como rapé, rapé d'água, sananga e kambô eram utilizadas, ainda que com menos frequência. Durante todas as cerimônias que participei, apenas a utilização do tabaco, da

⁹ As cerimônias no Santo Daime são chamadas de trabalhos. Os trabalhos de concentração e de cura são os mais indicados aos novos integrantes que nunca beberam o *daime*. Existem também os hinários, bailados e os trabalhos de feitiço. Os trabalhos de concentração e cura duram aproximadamente quatro horas e os participantes passam a maior parte do tempo sentados. Diferentemente dos trabalhos sentados, nos bailados os praticantes ficam em pé e, literalmente, bailam – realizam uma dança rítmica e repetitiva. Em todos os formatos de trabalho homens e mulheres são separados em grupos e áreas distintas, dentro de um mesmo salão.

¹⁰ Na etnologia guarani é comum que os deuses originários, Nhanderu e Nhandexy, sejam escritos como se fossem nomes próprios, com a inicial maiúscula e sem itálico. Mantenho tal utilização nesta tese. Considerando a experiência etnográfica é importante destacar também seu caráter relacional marcado pelo pronome possessivo *nhande* (nosso) e o substantivo *tuu*, que no possessivo se transforma em *-ru* (pai). A mesma lógica se aplica para *nhandexy* (nossa mãe).

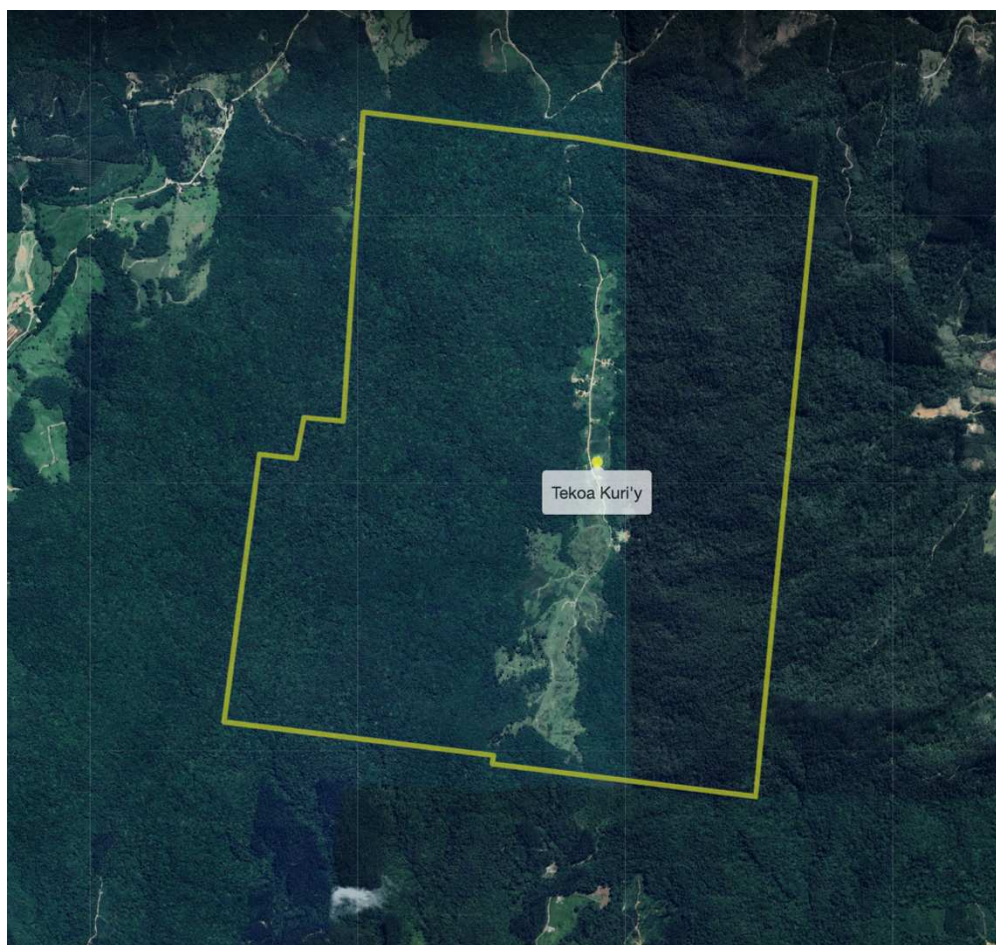
¹¹ Dentro do contexto religioso ayahuasqueiro, há uma certa compreensão que tanto a ayahuasca como outras substâncias utilizadas durante o ritual possuem o caráter de medicina: uma categoria nativa para se referir aos remédios para o espírito.

ayahuasca e do rapé foram sempre presentes. Existia também ali a realização do ritual de temazcal, conhecido como tenda do suor, a ser devidamente abordado mais adiante.

Passei a frequentar a aldeia da Praia de Fora quinzenalmente, tanto para participar das cerimônias, como para trabalhar – às vezes ajudando a cortar lenha, às vezes ajudando a capinar o terreno, às vezes ajudando na construção da nova *opy* que, por diversos motivos, nunca chegou a ser finalizada. Outras vezes realizei todas essas atividades, entre outras mais, no mesmo dia ou final de semana. As minhas visitas à aldeia foram especialmente recorrentes entre 2014 e 2015 e era comum passar os finais de semana lá – até o dia em que Ricardo, Márcia, e seu filho Nicholas mudaram-se para uma outra aldeia, localizada em Araquari: o Tekoa Tarumã, também localizado na beira da BR 101. Ajudei Ricardo na mudança, levando-o junto com a sua família, primeiro para Joinville e, posteriormente, para São Francisco do Sul. Lembro-me com clareza da viagem, em boa parte silenciosa, desconsiderando os eventuais cacarejos das galinhas que estavam sendo levadas no porta-malas.

Após essa viagem, durante muitos meses pouco nos vimos, até que Ricardo voltou para a região da Grande Florianópolis, tendo habitado, durante um período, o Tekoa Yynn Moroti Wherá (M'Biguaçu), até que passou a residir principalmente no Tekoa Kuri'y (anteriormente chamado Tekoa Mymba Roka). Atualmente, Ricardo vai com frequência ao Tekoa Yynn Moroti Wherá para visitar sua sogra Roseli Moreira e outros parentes. Ambos *tekoa* estão localizados no município de Biguaçu.

Figura 1 – Imagem satélite do Tekoa Kuri'y



Fonte: Mapa Guaraní CTI (<https://guarani.map.as/>)

Desde o início da pesquisa e produção desta tese, Ricardo reside no Tekoa Kuri'y, localizado no bairro de Sorocaba de Dentro do município de Biguaçu, Santa Catarina. Foi neste *tekoa* que realizei meu trabalho de campo.

Montoya (1876 [1639]) traduz o termo *tekoa* como o espaço adequado para que os Guaraní possam realizar o seu *nhandereko*, seu ‘modo de ser’, de maneira integral. Esse ‘modo de ser’ abrange uma variedade de aspectos e âmbitos do social – passando pelo que se pode chamar de “cultura”, mas tocando outros conjuntos de relações sociais, como normas, costumes e comportamentos, dentre outros. Existem, por sua vez, condições ideais para que esse ‘modo de ser’ se concretize. Darella (2004) nos apresenta um depoimento dado por um mbya ancião que reside na aldeia Tapera. Segundo ele, apesar de viver em uma aldeia guarani, essa não pode ser considerada como sendo um *tekoa*. A terra era pequena, seu solo era impróprio, havia pouca mata, sem acesso a água de boa qualidade e, principalmente, próxima demais da cidade e facilmente acessada pelos *juruá*, termo geral utilizado para referir-se aos não-indígenas – especificamente aos brancos (DARELLA, *Id.*).

O termo *juruá* é reconhecido na literatura e é amplamente utilizado em diversas aldeias para se referir aos brancos. Nimuendaju (1987) conta que o termo utilizado pelos Apapocúva para se referir aos brancos era *karai*, fato curioso, considerando a centralidade que esse termo assume na onomástica Tchiripa-Phaïn. O interlocutor principal dessa pesquisa, como citado, chama-se Ricardo Karai Wherá. O termo se destaca no caráter dos *karai kuery*¹² como grandes xamãs, dotados de grande poder e das qualidades dos heróis culturais encontrados nos mitos, como aponta Hélène Clastres (1978). Alcindo Moreira Wherá Tupã, avô de Ricardo, era reconhecido como sendo um *karai*, apesar de tal termo não se encontrar em seu nome.¹³ Durante uma de minhas conversas com Ricardo, na qual buscava entender mais sobre *yvy marã'ey*, a Terra Sem Mal, Ricardo comentou que uma das grandes diferenças entre um guarani comum e um *karai* é que todas as pessoas estão destinadas a irem para *yvy marã'ey*, mas apenas os *karai kuery* são capazes de ir com seus corpos inteiros, com sua carne e com seus ossos. Retomarei essa discussão mais adiante.

Mello (2001) contribui para a compreensão das características de um verdadeiro *tekoa*. A autora apresenta seu trabalho de campo na aldeia de Cacique Doble e aponta que essa, do mesmo modo, não possuía o nome de *tekoa*, apesar da terra ser boa para plantio, ser fértil, possuir um bom acesso à mata e à água potável. O motivo? A aldeia era constantemente marcada por disputas com os indígenas Kaingang. Apesar de todas as qualidades materiais da aldeia permitirem a consolidação do *nhandereko*, do ‘modo de ser’, os conflitos constantes com os Kaingang por si só desqualificaram o espaço da aldeia como sendo um *tekoa*, por impedir a realização e manutenção de outras dimensões da socialidade guarani.

Daniel Kuaray Martins (2020), aluno guarani do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), define *tekoa* como a vida em conjunto, se referindo tanto à manutenção das boas relações sociais internas à aldeia bem como o vínculo com as matas que cercam o território e os seres que nela habitam e, da mesma maneira, as divindades. O *tekoa*, possuindo tais características, se torna uma terra que permite que vivam dentro do *nhandereko*, o modo tradicional de ser e viver. Juliana Kerexu, uma das professoras de guarani com quem estudei, definiu o *tekoa* e a terra indígena como sendo composta por todos os seres humanos e não-humanos que compõem o *nhandereko*, o sistema de vida tradicional que abarca todas as relações sociopolíticas, territoriais, cosmológicas e espirituais deste grupo.

¹² *Kuery* é a partícula utilizada pelos Guarani para indicar o plural. Também é uma exceção à regra das palavras oxítonas, sendo *kuêry* a acentuação correta.

¹³ Uma explicação aprofundada sobre a produção da pessoa guarani e a sua onomástica será exposta no quarto capítulo.

Testemunhei durante a experiência etnográfica a importância dos elementos que compõem um *tekoa*, com destaque a padrões de interação que envolvem distintas classes de seres e que devem ser continuamente conservados. Apenas aqueles que vivem de acordo com o *nhandereko* podem ser chamados de Guaraní verdadeiros. Mesmo que o *tekoa* esteja, em primeira instância, relacionado com uma materialidade que se circunscreve dentro de um terreno a ser habitado, ele implica, na verdade, em uma dimensão de inter-relações de espaços e socialidades culturais, econômicas, sociais, religiosas e políticas (MELIÀ, 1990). Um fato-social total, no sentido estrito do termo (MAUSS, 2015 [1950]).

Ainda,

Temos que lembrar que a nação guarani utiliza a expressão “Mbya Rekoa Meme” como a região na qual distintos *tekoa*/aldeias estão articulados por laços de parentesco cotidianamente atualizados em arranjos matrimoniais, alianças sócio-políticas e religiosas/xamânicas, fluxo de pessoas e famílias, troca de saberes, sementes, mudas, pequenos animais, recursos naturais, por um intenso circuito e ritual e pelo manejo de espaços comuns e similares em termos geo-ambientais, o que confere uma dimensão de base territorial a um conjunto sociocultural guarani específico (KUARAY MARTINS, 2020, p. 64).

Como aponta Schaden (1973 [1954]), os relatos coloniais do século XVI e XVII classificavam como Guaraní grupos de mesma língua que residiam em uma vasta área que ia desde a costa atlântica até o Paraguai.¹⁴

De forma a responder as questões levantadas, desenvolvi o trabalho a partir de categorias nativas dos Guaraní Tchiripa-Phaïn que habitam o Tekoa Kuri’y. A aldeia possui mais de 500 hectares e nela vivem cerca de 102 pessoas, ocupando 25 domicílios, de acordo com o censo 2022 do IBGE.¹⁵ Junto a isso, os resultados da pesquisa compreendem também a vasta produção bibliográfica acerca deste povo.

Os Guaraní pertencem ao tronco linguístico Tupi, especificamente à família linguística Tupi-Guarani. De acordo com registro do IBGE¹⁶ de 2010, a população total dos Guaraní em território brasileiro totaliza aproximadamente 68 mil pessoas, entre Kaiowá (aproximadamente 43500 pessoas), os Nhandeva (8500 pessoas), Mbya (8000 pessoas) ou somente Guaraní (7500). Estes grupos ocupam a maior extensão territorial das Américas, incluindo regiões do Brasil, Paraguai, Uruguai, Bolívia e Argentina. Dentre os diversos grupos que compõem essa família linguística, o idioma aparece como um forte fator de etnicidade e um dos principais

¹⁴ Pierre Clastres (2003) constrói, através de cálculos estimados, alguns elementos interessantes da demografia ameríndia, com foco na área ocupada e na quantidade da população de indígenas guarani dentro desse território.

¹⁵ Conferir <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>.

¹⁶ Conferir <https://censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>.

artefatos para manutenção e preservação do *nhandereko*. De maneira complementar, a língua funciona como um artifício para uma comunicação reservada e pessoal, especialmente diante dos *juruá* e de antropólogos curiosos. León Cadogan, em *Ayvy Rapyta* (1959) apresenta alguns mitos referentes à criação do idioma, que aparece como fundamento da própria humanidade e divindade guarani.

Schaden (1973) considera que os Guaraní possuem um núcleo comum que pode ser reconhecido em seus diferentes grupos: os Kaiowá (Paĩ), os Nhandeva (Chiripá) e os Mbya. Embora essa divisão seja apontada pelo autor, considero a classificação de Mbya como uma segmentação étnica geral que abarca dentro de si três clãs, grupos ou parcialidades que possuem costumes diferentes entre si: os Tchiripa¹⁷, os Phaĩn¹⁸, e os Tambeopé¹⁹. Assim me foi explicado por Kátia, cunhada (irmã da esposa) de Ricardo, durante o trabalho de campo. “A divisão não existe. Mbya, Nhandeva, não existe. Significa ‘nós’. Não tem nada a ver com grupo, raça ou etnia. Mbya significa ‘nós guarani’. O correto seria dizer *py’a porã*, mas o *juruá* não conseguia pronunciar direito e pronunciava *mbya*”.

A partir desse comentário, teço algumas reflexões.

Em tradução literal, *py’a porã* significa “coração bom” ou “coração bondoso”. *Py’a* significando coração e *porã* significando bom, bondoso, agradável, bonito, belo. Outras traduções que encontrei em campo seriam “povo de coração, povo tranquilo, pessoas que entendem, que compreendem”, como apontou Kátia.

Porã vai além de uma simples categoria estética, carregando consigo a concepção de que não é possível algo ser belo se não for, igualmente, bom. É utilizado como um critério de classificação daquilo que é abundante e eterno (perpétuo, imperecível), assim como os seres celestiais. Este sentido de eternidade compreende a constituição do *tekoa*, que deve ser *porã*, bela, boa e eterna. Para ser *porã*, o *tekoa* deve desenvolver e manter um relacionamento adequado com todos os seres que habitam o mesmo ambiente.

Outro desdobramento da fala de Kátia trata do fato de não haver consenso na produção antropológica sobre a classificação dos grupos, subgrupos ou parcialidades guarani, comumente classificadas como mbya. A classificação mais comum, como vemos em Schaden (1973), é

¹⁷ Dentre outras grafias e menções a esse grupo, encontramos Ñandeva, Nhandeva, Chiripa, Xiripa, Ava-katu-ete e Avá Guaraní (DARELLA, 2004).

¹⁸ Phaĩn, Paim ou Paĩ são diferentes grafias que encontrei em campo e na literatura antropológica para se referir a essa parcialidade.

¹⁹ Tambeopé é uma denominação dada em referência a uma vestimenta tradicional, uma longa tanga masculina, quadrada, achatada e feita de algodão (CARVALHO, 2013).

dividir o grupo em Mbya, Nhandeva (Tchiripa)²⁰ e Kaiowá²¹ (Paĩ). Para o autor, as diferenças entre esses subgrupos se dariam por questões linguísticas e particularidades da cultura material. Há, ainda, a compreensão de que os mbya seriam uma parcela específica dos indígenas que possuíram menos contatos com colonizadores espanhóis, portugueses, bem como com as Missões Jesuíticas. A despeito de tais distinções, decidi manter a classificação encontrada em campo, na qual a maioria dos interlocutores com quem conversei e principalmente Ricardo se consideram uma mistura de Tchiripa e Phaĩn.

Mbya, por sua vez, se refere a “todos nós” ou aos “guarani verdadeiros” (MELLO, 2001). Essa categoria é melhor compreendida em seu sentido relacional do que em seu sentido denotativo, tendo em vista que diversos outros povos indígenas – inclusive de grupos linguísticos distintos como os Noke Kuin (Katukina) ou os ukoron’gmo (Arara), por exemplo, – possuem tipologias específicas para se referirem a si mesmos como “o povo verdadeiro” ou “as pessoas de verdade”, da mesma maneira que possuem formas distintas para se referirem a outros povos indígenas e a todos os que não são indígenas.²² Não é raro encontrar mbya que mencionam a si mesmos como *mbya’i ete* (mbya verdadeiros), “i” aplicado para indicar a ascendência e correspondência divina, e “ete” indicando aquilo que é verdadeiro, classificação que assume assim um caráter mais pronominal do que de substantivo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afinamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como o pronome coletivo “a gente”) (...) Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125).

²⁰ Alguns estudos consideram os Tchiripa como um grupo distinto dos Nhandeva. Ver Litaiff (1991), Montardo (2009) e Darella (2004) para maiores informações.

²¹ O nome kaiowá decorre do termo *ka’a o gua* – os que pertencem à floresta alta e densa (ROSE, 2010).

²² Tais categorias e termos variam dependendo do contexto etnográfico. Mendes (2021) faz uma divisão entre os “Guarani meridionais”, que vivem no Sul e Sudeste do Brasil e os “Guarani setentrionais”, que vivem na região Norte; e aponta para a utilização do termo *te’yi* pelos setentrionais para se referirem a todos os indígenas que não são Guarani. O autor ressalta o caráter pejorativo de tal termo, assim como apontado por Nimuendaju (1987), que encontrou entre os Apapocúva o termo *teĩ*, com um significado que remeteria a uma “massa humana”, sem distinção aparente entre a origem étnica. Apesar da escrita distinta, *te’yi* e *teĩ* aparentam ser palavras homófonas, utilizadas para definir os limites daqueles que “somos Nós”, em relação aos que são Outros.

Em diversas etnografias encontram-se transcrições diretas de diálogos entre os pesquisadores e interlocutores que relatam a impossibilidade de chamarem outros Guarani de mbya, evidenciando esse caráter relacional de classificação, em contraposição a uma lógica fundamentada em fronteiras étnicas. Alguns estudos, como o de Pierri (2013, p. 24), apontam ainda a utilização da categoria mbya para classificar aqueles que são afins, em oposição aos consanguíneos. Um dos interlocutores entrevistados por Pierri (*Id.*) declarou que sua sogra (afim) poderia ser chamada de mbya, enquanto seus filhos e sobrinhos (consanguíneos) não. Mesmo utilizando segmentações gerais para se referir a grupos particulares, para além do fato das classificações antropológicas acompanharem as formas de autoidentificação adotadas por diversos grupos, é inevitável que tais lógicas de classificação variem e se transformem de grupo para grupo, bem como no decorrer do tempo.

É, ainda, comum encontrar etnografias nos quais os povos estudados refiram a si mesmos como os Guarani verdadeiros enquanto outros subgrupos seriam apenas quase ou meio Guarani. Essa separação se daria por atitudes vistas como reversas ao modelo ideal: consumo de bebidas alcoólicas na aldeia (inclusive durante os momentos de reza) ou a mistura com os brancos e com outros indígenas que não são Guarani. Como aponta Litaiff (1991), diversos critérios poderiam ser elencados para definir os fatores necessários para ‘ser um mbya verdadeiro’, dentre eles: nascer e viver em uma aldeia mbya; praticar endogamia; falar o idioma nativo; não abandonar o *ethos* do grupo; não cometer violência contra seus parentes; não abandonar a religião do grupo, e praticar diariamente a oração noturna, entre outros.

Hélène Clastres (1978) nos fornece mais informações para a compreensão da formação dos clãs ou parcialidades. Segundo a autora:

Foi esta, resumida em suas linhas gerais, a história pós-colombiana dos guaranis: protegidos durante mais de cento e cinquenta anos da dominação dos colonos, posteriormente eles se fundiram, pouco a pouco, na população paraguaia. Certo número de tribos Guarani tinha escapado dos jesuítas e dos colonos e conservaram a sua autonomia, porque se estabeleceram num território que durante muito tempo permaneceu inacessível: daí a denominação de caaiguás ou cainguás (gente da floresta) que lhes foi atribuída. Por volta de 1800, os cainguás viviam nas nascentes do rio Iguatemi, estendendo-se para o norte até a cordilheira de San José, perto das nascentes do Ypané. Descendem dos cainguás, provavelmente, os três grupos guaranis - mbiá, chiripa e paim - que vivem no Paraguai de hoje (CLASTRES, *Id.*).

Mello (2001) relata que Alcindo Moreira Wherá Tupã também se identificava como Phaïn ou Tchiripa e explica que a diferenciação hoje se perdeu e que todos estariam “misturados”, como consequência direta dos frequentes casamentos entre os grupos. Wherá

Tupã declara que antigamente todos eram Guaraní do Paraguai, afirmação que corresponde aos apontamentos de Hélène Clastres na citação acima.

Ainda que Wherá Tupã aponte para uma “mistura” entre os grupos, Ismael de Souza (2020), guarani graduado no Programa de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), nos dá uma explicação para as divisões entre os clãs ou grupos. Segundo o autor, existem grupos que se denominam como Tchiripa ou Nhandeva, e que vivem mais próximos ao litoral; existem os Tambeopé que vivem dentro das florestas localizadas entre o mar e as montanhas; e há os Phaïn, que vivem perto das montanhas.

Mesmo considerando a afirmação de Souza (*Id.*), seria difícil diferenciar ou classificar os Guaraní somente com base nesses critérios e descartar a autoidentificação dos grupos. Mello (2006) aponta que um cenário de coabitação histórica e os movimentos de deslocamento teriam criado uma proximidade entre os Mbya e os Tchiripa, sendo que o pertencimento a um subgrupo ou outro se deveria a conjunturas locais e desdobramentos morais, políticos, religiosos e de parentesco exclusivos a cada uma dessas conjunturas.

Posto isso, ressalto que a classificação encontrada em campo foi a de que a maioria dos interlocutores se auto identificam como Tchiripa e Phaïn. Doravante, utilizo o termo *Guaraní* para me referir ao povo guarani, considerando que apesar de dividirem-se em grupos distintos, os Tchiripa, Phaïn e Tambeopé possuem inúmeras semelhanças no que concerne a sua cultura material, língua, cosmologia e conjunto de mitos, entre outras. Por sua vez, utilizo a denominação de *Tchiripa-Phaïn* para me referir especificamente aos dados encontrados em campo e às conversas com meus interlocutores. Necessário considerar que o constante uso etnológico da categoria *mbya* como correspondente a um subgrupo étnico pode resultar de uma valorização excessiva da divisão apresentada por Schaden (1973).

Como dito, meu contato com os Tchiripa-Phaïn se iniciou durante uma cerimônia de ayahuasca. No princípio, as minhas interações com Ricardo se resumiram em breves conversas durante alguns rituais. Por mais que houvesse grupos conversando nos momentos anteriores ao início do evento, a conversa era sempre em voz baixa. Os participantes estavam se preparando para a consagração, rezando os seus *petynguá*, tomando sopros de rapé, criando o silêncio, a concentração. A primeira coisa que notei entre os indígenas que ali estavam e aprendi e continuo a aprender com Ricardo trata da importância do *petynguá*. “É a primeira coisa do dia e a última da noite”, como me disse em uma das nossas conversas.

Sem dúvida, a religião e o xamanismo são um dos maiores marcadores da etnicidade e cultura desse grupo, sendo o *petỹnguá* potencialmente seu maior símbolo de cultura simbólica e material, em conjunto com os *mborai*, os cantos sagrados.

Para identificação, o *petỹnguá* é um cachimbo de uso tradicional dos Guaraní, sendo seu principal instrumento de reza. A palavra é definida tendo como base sua própria forma. Em tradução direta, *petỹn* é tabaco, enquanto *guá* faz referência a um lugar, um espaço ocupado por algo ou alguém. *Petỹnguá* é o local do tabaco. Para aludir à referência, é considerado como a “Bíblia dos Guaraní” (ABEL, 2019).

Após algum tempo sendo um participante assíduo nas cerimônias realizadas na aldeia da Praia de Fora, Karai Wherá me presenteou com meu primeiro *petỹnguá*, feito de argila cinza. Ele havia pedido para que eu comprasse o material alguns meses antes e, dessa argila, fez alguns outros *petỹnguá* além do meu. Meses depois, durante outra cerimônia, recebi um novo *petỹnguá*, dessa vez de argila vermelha, no qual rezo até hoje. Quando recebi ambos *petỹnguá*, eles vieram prontos para o rezo, com tabaco já colocado neles.

Existem diversos formatos e desenhos de *petỹnguá* e, da mesma maneira, diversas são suas matérias-primas. Para além da produção de *petỹnguá* de argila, eles podem ser feitos a partir de algumas madeiras, dentre elas nó de pinho, pinheiro (*Araucaria angustifolia*), guajuvira (*Patagonula americana*), cedro (*Cedrela fissilis Vell*) e aguai (*Chrysophyllum viride*), entre outras (WERÁ DA SILVA, 2015). Ao forninho do *petỹnguá* acompanha uma taquara, canudo por onde a fumaça do tabaco é aspirada.

Encontrei durante o campo uma divisão feita entre os Tchiripa-Phaĩn de seus *petỹnguá* utilizados para o dia a dia e os *petỹnguá* utilizados somente em contextos cerimoniais. A diferença principal se dá em função do tamanho do cachimbo, sendo os menores usados cotidianamente e carregados durante as mobilidades. Modelos ainda menores são utilizados pelas crianças. Os modelos maiores, por sua vez, são utilizados para orações distintivas e na *opy'i*, a casa de rezas. Além dos dois *petỹnguá* que comentei ter ganho de Ricardo durante as cerimônias, houve um pequeno *petỹnguá* que Ricardo disse que eu poderia escolher entre algumas opções que ele tinha, em troca de algumas colaborações que eu havia realizado para ele e sua família. Escolhi o *petỹnguá* que mais se adequava ao formato e tamanho das minhas mãos. Acredito ter escolhido um modelo infantil, posto o fato de que quando o escolhi houve algumas risadas.

Segundo Belarmino Werá da Silva (2015), o uso diário do *petỹnguá* serve para inspiração nos estudos e aprendizados; na educação das crianças e processos de

aconselhamento; concentração, planejamento e tomada de decisões; previsões futuras e organização de bons pensamentos para o dia que se inicia. Considerando que o *petỹnguá* é, intrinsecamente, um instrumento de rezo, notamos que o ato de rezar para os Guaraní abrange dimensões que usualmente não relacionamos ao âmbito do religioso. Entretanto, essa é uma percepção ilusória, posto que “tudo é um rezo”, como me ensinou Ricardo. Vale destacar que o rezo durante a prática da caça tem um valor diferencial. Caso seja bem executado, o rezo pode fazer com que os donos dos animais ‘doem’ um animal para o caçador. É uma dinâmica de trocas cósmicas, semelhante ao que Teixeira-Pinto (1997) apresenta sobre os Arara.

Inexiste, portanto, uma separação entre uma socialidade que é religiosa e outra que não é. Atente-se para o fato de que a noção de religião não implica somente na crença em divindades particulares, mas sim na concepção que os Guaraní possuem de que a todo momento estão em trato constante com uma série de seres e agentes humanos e não-humanos. Mais do que rezar para alguma divindade, a utilização do *petỹnguá*, do tabaco, e do rezo funcionam como instrumentos de conexão interior ou com Outros. Ainda, como ficará claro no decorrer da tese, os *petỹnguá* funcionam como vetores de intenção.

2.2 DA TERRA INDÍGENA PRAIA DE FORA AO TEKOA KURI'Y

Desde que recebi o *petỹnguá*, passei a utilizá-lo com certa frequência, em alguns momentos de maneira mais assídua. Salvo engano, o primeiro *petỹnguá* que ganhei de Ricardo foi durante um ritual Nhemongarai, o ritual de nomeação, central para a produção da pessoa Guaraní, a ser explorado com mais detalhes.

Nesse ritual recebi um nome – Kuaray Mirim. Durante o convívio, me tornei padrinho de crianças que viviam na aldeia e era comum receber alguns presentes delas, como desenhos, frutas ou alguns cristais. Em contrapartida, brincava com elas e contribuía como podia, conforme o que fosse necessário para elas. Tal ritual ocorreu em janeiro de 2015. Meses depois Ricardo iria se mudar para o Tekoa Kuri'y, chamado também de Aldeia do Amaral. Quando ainda residia com sua família na Terra Indígena (TI) da Praia de Fora, Ricardo me convidou para ir a uma cerimônia de peiote²³ no Tekoa Kuri'y. Essa foi a primeira vez que visitei a aldeia, em 2014. Chamada anteriormente de *Mymba Roka* – em tradução direta, “morada ou lar dos

²³ O peiote, ou mescal, é um cacto nativo do México e possui como princípio ativo a mescalina. Assim como a ayahuasca e outras substâncias chamadas de medicinas, o cacto possui propriedades enteógenas e é amplamente utilizado em cerimônias xamânicas na América do Norte.

animais” – no decorrer da produção da tese os residentes trocaram o nome para Tekoa Kuri’y, *tekoa* das araucárias.

Diferente da TI da Praia de Fora, para chegar na aldeia do Amaral é necessário percorrer mais de uma hora de estrada, saindo de Florianópolis e adentrando no bairro de Sorocaba de Dentro no município de Biguaçu. A aldeia é relativamente nova, tendo sido fundada no dia 11 de setembro de 2007. As terras foram compradas a partir da indenização recebida pelos indígenas em consequência dos impactos ecológicos causados pela duplicação da BR 101.²⁴ Essa indenização faz parte do programa de realocação de comunidades indígenas que o Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNTI) e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) realizaram em atendimento ao “Programa de Apoio às Comunidades Indígenas”, um dos 22 programas do “Plano Básico Ambiental” (PBA) do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), utilizado na mitigação dos impactos causados pela duplicação da BR.

O acesso à aldeia antes de 2020 era, no mínimo, desafiador. Após mais de 40 minutos percorrendo estradas de asfalto em Biguaçu, entrava-se num percurso de estrada de terra no meio das montanhas, passando por cachoeiras e rios. Por se localizar no meio da montanha, é comum que a temperatura esteja mais baixa e que chova com mais frequência na região, fator que resultou em alguns desafios no campo. Nas primeiras visitas que fiz à aldeia, entre 2014 e 2016, não consegui chegar de carro e tive que descer um pouco antes da entrada e terminar o percurso a pé. A estrada estava muito molhada, cheia de lama e o carro patinou inúmeras vezes. Vale apontar que a aldeia é praticamente inacessível a pé, mesmo partindo do centro do bairro mais próximo, Sorocaba de Dentro – a não ser que se esteja disposto a caminhar por horas.

Da mesma forma que a compra das terras da aldeia se deu por meio da indenização recebida pela duplicação da BR 101, a melhoria das estradas de acesso à aldeia é resultado de indenizações recebidas do projeto turístico da cidade de Biguaçu de tornar a cachoeira do Amâncio, que fica na região, em um monumento natural. Em junho de 2023, a Cachoeira do Amâncio tornou-se uma unidade de conservação, a partir da sanção do Projeto de Lei (PL) nº 028/2022 que se tornou a Lei nº 4178/2023.²⁵ A área da cachoeira está agora sob responsabilidade da Fundação Municipal de Meio Ambiente de Biguaçu (FAMABI). O projeto, em seu início, contou com a realização de audiências públicas nas quais lideranças indígenas

²⁴ Destaco a importância da produção de etnografias que sejam capazes de considerar os desdobramentos socioambientais que resultam de tais empreendimentos.

²⁵ Biguaçu, SC, DO. <https://www.diariomunicipal.sc.gov.br/atos/4908235>.

da região participaram e decidiram, dentre outras coisas, por receberem indenizações na forma de melhorias nas estradas de acesso às aldeias.

Para além da criação do Monumento Natural Cachoeira do Amâncio, o projeto turístico de Biguaçu envolve a criação de uma estrada que liga diretamente a BR 101 à cachoeira, tornando-a um grande polo turístico da cidade. Evidentemente, dada a proximidade da cachoeira com as aldeias, pode-se projetar alterações ambientais no local. Em conjunto com a FAMABI, que declara sua preocupação com a preservação do bioma e dos recursos hídricos, é imprescindível a atuação direta das populações guarani locais em defesa do *nhandereko*.

Nesse sentido, diversos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (ODS/ONU) poderão ser colocados em prática. Os objetivos de “ação contra a mudança global do clima”, “vida na água”, “vida terrestre” e “consumo e produção sustentáveis” são ODS/ONU pertinentes à tese aqui apresentada. A preservação ambiental e dos recursos naturais, não somente no contexto interno da socialidade guarani mas em toda a mata que os cerca e nas áreas próximas às aldeias, devem ser consideradas não somente objetivos a serem alcançados, mas um paradigma de sociedade que merece ser instituído. Caso a cidade de Biguaçu e a FAMABI adotem medidas de controle e proteção dos ecossistemas da região, a colaboração com as populações indígenas locais poderá construir verdadeiras formas de existência que evitem a degradação do bioma local.

Necessário apontar que o Tekoa Kuri’y configura, legalmente, uma reserva indígena. De acordo o artigo 27 da Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o estatuto dos povos indígenas, “Reserva indígena é uma área destinada a servir de habitat a um grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência”. Mesmo se destinando à posse permanente dos povos indígenas, uma reserva indígena não configura uma Terra Indígena Tradicionalmente Ocupada, como dispõe no artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Reservas indígenas são terras doadas, adquiridas e/ou desapropriadas, mas que ainda pertencem ao patrimônio da União, não se confundindo com as terras de ocupação tradicional.

Em minha pesquisa não encontrei registros legais relacionados a qualquer identificação da aldeia da Praia de Fora. Ao investigar quais são as Terras e Reservas Indígenas do município de Palhoça, encontrei referências ao Tekoa Itaty, conhecida como TI Morro dos Cavalos, área demarcada em 2010 e homologada em dezembro de 2024; ao Tekoa Pira Rupa, conhecida como TI Massiambu/Palhoça, que se encontra em processo de identificação de acordo com a Portaria Nº 798/PRES de 25 de maio de 2011; e a TI Cambirela, também em processo de identificação de acordo com a mesma portaria.

Em matéria publicada pelo sítio eletrônico Racismo Ambiental²⁶, de setembro de 2019, encontrei informações referentes a uma decisão do Ministério Público Federal (MPF) instituindo à União e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) a responsabilidade de identificação por placas da localização da TI da Praia de Fora, de forma a impedir invasões de outras pessoas no território, enquanto a comunidade indígena aguarda pelo processo de identificação das terras. Nesta decisão, há a indicação e categorização de crimes quanto à ocupação indevida de bem público, a destruição do meio ambiente e a comercialização de loteamento clandestino na região. Essa matéria, dentre poucas outras, são as únicas referências que encontrei da TI da Praia de Fora.

Em relação às Terras e Reservas Indígenas do município de Biguaçu, encontrei a TI Yynn Morotchi Wherá (M'Biguaçu) – Registrada no Cartório de Registro de Imóveis (CRI) e/ou na Secretaria de Patrimônio da União (SPU); as Reservas indígenas Kuri'y (Amaral) e Itanha'ê (Morro da Palha); e a TI de Ygua Porã (Amâncio) que se encontra em processo de identificação. Dessas, conheci apenas a TI Yynn Morotchi Wherá, localizada às margens da BR 101 de Biguaçu, no Balneário São Miguel. De maneira semelhante à minha primeira visita no Tekoa Kuri'y, conheci o Tekoa Yynn Morotchi Wherá durante uma cerimônia de peiote realizada na aldeia. Em ambas as situações a cerimônia foi conduzida pelas mesmas pessoas, mas lamentavelmente não cheguei a anotar os seus nomes.

²⁶<<https://racismoambiental.net.br/2019/09/12/justica-federal-atende-mpf-e-determina-protecao-a-terra-indigena-praia-de-fora/>>.

Figura 2 – Imagem satélite do Tekoa Kuri'y, Tekoa Ygua Porã (Amâncio), Tekoa Itanha'ẽ e Tekoa Yynn Morotchi Wherá (M'Biguaçu).



Fonte: Mapa Guarani CTI (<https://guarani.map.as/>)²⁷.

De acordo com um sítio eletrônico²⁸ criado por Geraldo Karai Moreira, condutor de cerimônias com ayahuasca no Tekoa Kuri'y, filho de Rosa Pereira Poty Dja e Alcindo Moreira Wherá Tupã e tio de Ricardo, a população da aldeia é de cerca de 107 pessoas, constituindo 33 famílias. O cacique da aldeia se chama Jose Benites Karai Tataendy e o vice cacique Irineu Ortega. Wherá Tupã era o líder espiritual da aldeia até o momento de seu falecimento em setembro de 2024, e até poucos anos atrás era acompanhado por sua esposa, Rosa Poty Dja, já falecida.

Visitei com constância a aldeia durante os anos de 2014 e 2015, todas focadas em participar de cerimônias de ayahuasca ou peiote, ou em ajudar Ricardo nas suas mudanças e andanças, deslocando-se para Florianópolis ou alguma outra região próxima. Na época, a TI possuía pouquíssima estrutura, tendo apenas duas casas que já existiam quando as terras foram compradas e outras dez casas para aqueles que já habitavam o local. A fonte de renda principal dos habitantes se mantém a mesma desde seu início até os dias de hoje. Alguns indígenas

²⁷ As linhas amarelas sólidas indicam área delimitadas, declaradas, homologadas ou desapropriadas/adquiridas, como é o caso do Tekoa Kuri'y e do Tekoa Itanha'ẽ. O Tekoa Ygua Porã (Amâncio) ainda está em fase inicial do processo demarcatório, enquanto a Aldeia M'Biguaçu encontra-se em reestudo.

²⁸ <https://rituais-guarani-geraldo-karai.webnode.page/>

trabalham como professores, agentes de saúde ou de saneamento; e há a renda proveniente das cerimônias espirituais realizadas. Ricardo, por vezes, é convidado para ser o condutor em algumas cerimônias externas principalmente na região Sul do Brasil. Acompanhei-o algumas vezes, sendo a cerimônia mais distante que participei realizada em Santo Amaro da Imperatriz. A população recebe muitas doações e contribuições de diversas pessoas e organizações. A venda de artesanatos representa, ainda, parte da receita. Cestas, animais de madeira, entre outros objetos são produzidos na aldeia e comercializados na cidade.

No início de 2022, tendo finalizado as disciplinas do doutorado e iniciado formalmente o processo de produção desta tese, me encaminhei novamente ao Tekoa Kuri'y para conversar com Ricardo, apresentar minha proposta de pesquisa e perguntar se poderia contar com seu apoio. Ricardo, como sempre, foi gentil e conversou com as lideranças por mim e, após alguns dias, obtive autorização verbal para realização da pesquisa.

Figura 3 – Localização dentro do Tekoa Kuri'y onde residem Ricardo e sua família, bem como onde residia Alcindo Wherá Tupã.



Fonte: Mapa Guarani CTI (<https://guarani.map.as/>).

Dado o cenário exposto da inexistência de bolsas de auxílio, bem como a impossibilidade do seu recebimento naquele momento, foi necessário conciliar a minha pesquisa com um trabalho remunerado. Essa fonte de renda me possibilitou ir e voltar da aldeia,

pagar a gasolina, o aluguel em Florianópolis, bem como comprar comida e presentes e outras contribuições que realizo com frequência para Ricardo e sua família.

Perguntei a Ricardo como poderíamos organizar a logística da minha pesquisa e de que maneira poderia habitar a aldeia durante a realização do trabalho de campo. Minhas opções eram limitadas: poderia visitar o local aos finais de semana e dormir em uma barraca, ao ar livre. Posta a situação, julguei mais conveniente dormir no meu carro do que ter que montar a barraca na sexta-feira ou sábado de manhã e desmontá-la no domingo à noite durante várias semanas. Ainda que menos confortável, dormir no carro acabou se mostrando mais conveniente e prático – até mesmo porque na maioria das noites que passei ali, eu estava presente em alguma cerimônia de rezo, que normalmente iniciava-se por volta das 22 horas e durava até o raiar do dia.

Considerando tais circunstâncias, entre idas e vindas, este processo durou quatro meses, de março até junho de 2022, para além de minha vivência com os Tchiripa-Phaïn desde 2014. O primeiro dia de campo, assim como inúmeros outros, foi um dia chuvoso e com muita lama. Antes de ir para o *tekoa*, Ricardo pediu que eu fosse até M’Biguaçu e desse carona para Kátia e Ailton (irmãos de Márcia Kerexu, esposa de Ricardo), bem como para a esposa de Ailton e seus filhos. Após essa primeira parada, nos encaminhamos para o Tekoa Kuri’y. A estrada estava em melhor condição do que me lembrava desde a última vez que havia visitado a aldeia. No caminho comprei tabaco e erva mate para o *xeramõi* Seu Alcindo Wherá Tupã, ancião e líder espiritual da aldeia. Os anciãos, *xeramõi* (avô) e *xejary* (avó), são conhecidos por serem aqueles que mobilizam a comunidade guarani. Em tradução direta, *xeramõi* significa “meu avô” e *xejary* significa “minha avó”. Esses termos são utilizados para se referir de maneira respeitosa às pessoas mais velhas e aos líderes de uma família extensa – um modelo sociológico de organização ameríndia (CLASTRES, 2003).

A importância e a centralidade do papel dos avós dentro desse grupo rapidamente mostraram-se evidentes para mim. Ricardo constantemente realizava convites para comparecermos em cerimônias espirituais que seriam conduzidas por seu avô, Wherá Tupã, ressaltando as qualidades deste líder espiritual como rezador e a grande oportunidade que seria participar destes eventos. A visão dos outros habitantes da aldeia não era diferente, de acordo com o que pude constatar. São os *xeramõi* e as *xejary* as figuras centrais na organização social de uma aldeia e da ampla rede de conexões de uma família extensa. A organização política, moral e ritual de uma comunidade guarani sustentam-se em suas figuras.

Chegando no local, Ricardo me apresentou algumas pessoas e me conduziu para a casa de Alcindo Wherá Tupã. Em seguida me explicou que, todas as vezes, a primeira coisa que eu deveria fazer era pedir a bênção do fogo e do *xeramõi* Wherá Tupã. O primeiro cômodo da casa em que Wherá Tupã vivia continha uma fogueira (*tataypy*) que era continuamente alimentada por diversas pessoas para que não se apagasse.

Anos antes, já havia ouvido falar de esforço comum para manter um Fogo Sagrado, nas palavras nativas, sempre queimando. Por Fogo Sagrado, me refiro à categoria nativa de *tata endy rekoe*. Nesse contexto, *tata* significa fogo, *endy* se refere a algum brilho, luz ou algo que pode ser aceso. *Jaxy endy*, por exemplo, refere-se ao luar ou brilho da lua, enquanto *jaxy tata* significa estrela, ou literalmente ‘lua-fogo’. *Rekoe*, por sua vez, engloba as categorias de *teko* e *reko*. As noções de *tekoa* e *nhandereko*, o modo tradicional de ser e viver apresentados, contribuem para a concepção de tais termos: o *tekoa* (possuindo características específicas) é o ambiente adequado que permite aos Guarani viverem o *nhandereko*, seu modo tradicional de ser que engloba elementos cosmológicos, sociopolíticos, territoriais, dentre outros. Destaca-se, ainda, a importância do fogo *tata* no desenvolvimento do *nhandereko* e na constituição do *tekoa*. O *tekoa* é, fundamentalmente, o local no qual se assenta o fogo.

Em 2014, na primeira vez que fui participar de uma cerimônia na aldeia de M’Biguaçu, nesse caso uma cerimônia de peiete, em uma conversa informal, me foi relatado que o Fogo Sagrado da *opy’i* estava aceso há quase cinco anos e que fora aceso no aniversário de 100 anos de Seu Alcindo Wherá Tupã. Durante a cerimônia de aniversário, diversos guarani se revezaram em turnos em um teste de firmeza e força do coração. A provação consistia em acender o fogo através da fricção de dois gravetos até que esses gerassem uma faísca, calor necessário para que a matéria vegetal seca pegasse fogo.

Esta é uma das formas mais antigas de produção de calor e fogo, fator que faz com que essa ação pareça simples. Tal percepção, entretanto, é errônea. Diversos fatores são necessários para o sucesso da empreitada. Primeiro, todos os componentes devem estar extremamente secos: gravetos verdes não funcionam, quaisquer substratos podres ou minimamente úmidos estão fadados ao fracasso. A existência de qualquer quantidade de água evitará que o fogo seja aceso. A primeira dificuldade é, portanto, encontrar os insumos adequados. Vale ressaltar que a aldeia em que tal cerimônia aconteceu localiza-se no Balneário São Miguel na cidade de Biguaçu, a menos de 1 km do litoral, onde a umidade é constante, dificultando ainda mais a obtenção dos insumos necessários. Além disso, mesmo possuindo todos os materiais adequados, a técnica é demorada, trabalhosa, e exige prática, paciência e esforço daqueles que

se dispõem a acender uma fogueira dessa forma. Me surpreende até os dias de hoje o esforço e a qualidade desta dedicação coletiva para manter a fogueira acesa. No caso da fogueira de M'Biguaçu, fui informado que havia alguns responsáveis centrais que impediam a chama do Fogo Sagrado de se extinguir. Faltam-me os detalhes de como isso funciona no Tekoa Kuri'y.

O responsável por acender o fogo – ou aquele escolhido pelo próprio fogo para acendê-lo – seria tomado como aprendiz direto de Wherá Tupã. Ricardo Moreira Karai Wherá, meu principal interlocutor, foi aquele que acendeu a fogueira *tataypy* nesse dia, marcando seu lugar como aprendiz direto do seu avô e consolidando sua posição de xamã.

Da mesma forma que Seu Alcindo Wherá Tupã era avô *xeramõi* da aldeia, o Fogo Sagrado pode ser compreendido como *xeramõi* de todos Guarani. Constatamos que há uma lógica do pensamento Tchiripa-Phaïn aqui de que o fogo, em si mesmo, é o avô mais antigo que existe. Há, ainda, a noção do tabaco, *petÿn*, como sendo um avô.²⁹ Ambos, *tata* e *petÿn*, são considerados como *xeramõi* com quem deve-se andar para aprender a sabedoria deles. Não é à toa, são partes do núcleo do rezo, o *petÿnguá*.

Neste ponto, abre-se aqui uma possibilidade de análise das formas de fazer fogo e a relação destas com os conjuntos de mitos da Vida Breve (LEVI-STRAUSS, 2004a). Não pretendo fazer desta tese uma complexa descrição analítica mítica e cosmológica dos Guarani, mas essas reflexões são indispensáveis para a correta apreensão de sua ontologia, suas propriedades relacionais e formas de apreensão de mundo. Ademais, a exploração destes tópicos abre margem para estudos focados nessa temática.

Ao conferir os mitos referenciados como M9 e M70 (LEVI-STRAUSS, 2004a), temos a exposição de que para acender o fogo é necessário juntar madeira morta (que assume aqui uma qualidade positiva) mesmo que isso resulte em privação de vida. Entre os Tchiripa-Phaïn, a madeira podre pode ser utilizada para cozinhar, mas não deve ser usada para fazer o Fogo Sagrado nas cerimônias. Nessa concepção, ou a madeira morta e podre não possuem distinção de ordem linguística entre os Tchiripa-Phaïn – e assim a madeira seca, que produz calor, está viva, ou há distinção entre madeira podre e morta – e a madeira seca está morta, mas mantém sua qualidade positiva de fazer o Fogo Sagrado. Existe uma outra concepção de que o Fogo Sagrado não se faz através da fricção das madeiras, mas que o fogo se encontra no interior dessas e a fricção faz com que ele simplesmente saia delas. Nesta lógica, o fogo, ou ao menos

²⁹ Nesse contexto, quando os Tchiripa-Phaïn utilizam a palavra “avô” se referem a um ancestral em comum. Durante o trabalho de campo não encontrei nenhuma indicação de que o Fogo Sagrado, o tabaco e os Guarani seriam consanguíneos. De qualquer forma, posta a complexidade do uso dos vocabulários de parentesco, futuros estudos sobre este tópico podem se mostrar proveitosos.

o Fogo Sagrado, aparece como uma propriedade inerente à madeira. Sua manifestação depende tanto de procedimentos práticos como de conhecimentos xamânicos.

Ricardo me aconselhou a sempre receber a bênção do fogo e de Wherá Tupã, bem como levar e ‘presentear’ seu avô com um pouco de tabaco e de erva mate quando fosse à aldeia. Para receber a bênção do fogo, é necessário aproximar-se dele e pedir sua bênção com as mãos, como se estivesse pegando o fogo com a própria mão e levando ao coração ou ao topo da cabeça, quatro vezes. Nesse movimento, há analogia com as quatro direções, a ser explorada posteriormente. Coloco a palavra ‘presentear’ em aspas, dado que, em que pese parecerem ‘presentes’ à primeira vista, evocam o convite a participar de uma rede de relações de reciprocidade. A reciprocidade, aqui, manifesta-se em toda a organização social, em suas lógicas e complexos de pensamento, configurando um conceito nativo e uma das regras fundadoras da socialidade Tchiripa-Phaïn que sustenta um modelo relacional em si mesmo. No sétimo capítulo exploro como tais lógicas de reciprocidade apontam, em seu cerne, para uma estrutura ideal de doações mútuas (dádivas), para além de uma dinâmica de trocas (sejam elas materiais ou simbólicas) que já está instituída e consolidada no pensamento deste grupo.

Após dar os presentes, ajudei Ricardo em algumas tarefas básicas, tomamos café, conversamos um pouco e nos sentamos para rezar com nossos *petỹnguá*. Depois, após longa conversa, expliquei sobre a minha pesquisa e o trabalho de campo que gostaria de realizar. Conversamos a propósito de *yvy marã’ey* e a minha exploração da tópica do fim do mundo.

Seguido ao rezo, fomos à Biguaçu comprar comida para o almoço e, após este, nos encaminhamos para cortar lenha em um local a cerca de 300 m da residência de Ricardo. A mata fechada já começava a fazer parte do ambiente. Antes de cortar as árvores, Ricardo tirava uma pequena lasca delas e as cheirava, buscando identificar se eram próprias para lenha e se possuíam mel. A busca e identificação por mel nas árvores implicava em checar se haviam abelhas vivendo na árvore ou formigas dentro dos troncos, fator que as tornaria impróprias para o corte já que outras formas de vida estariam habitando ali. Após a escolha de quais árvores seriam cortadas para lenha, Ricardo pegava um pouco de tabaco em uma pequena bolsa que carregava e, num ato singelo de rezo, pedia permissão e licença para cortar aquelas árvores. Vi Ricardo fazer a mesma ação sempre ao entrarmos na estrada ou quando, anos antes, cortamos um ramo de urucum no bosque do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (CFH/UFSC), para que ele pudesse plantá-lo em sua aldeia. Aparentemente simples, esse pequeno rezo realizado com o tabaco contém em si o fundamento

da realidade ontológica, do princípio de relacionalidade e da lógica cosmopolítica através das quais os Tchiripa-Phaïn habitam o mundo.

Enquanto Ricardo e Ailton, seu cunhado, utilizavam a motosserra para derrubar as árvores e o machado para cortar as toras em tamanhos adequados, fiquei encarregado de limpar as árvores com um facão. Terminado o processo, carregamos as lenhas até a casa de Wherá Tupã, para que fossem usadas na cerimônia que aconteceria no decorrer da noite.

2.3 DESTINO GUARANI ESCRITO POR MÃOS BRANCAS

O trabalho de campo conta com as suas desventuras e estas merecem um breve aludido. Minhas maiores adversidades compreenderam exaustão física, literalmente perder as botas e pegar um berne. Berne, muita lama, frio demasiado, exaustão física e mental. Alguns dias passando por tais sensações não-habituais a mim alimentaram alguma desesperança de que a pesquisa de campo pudesse resultar em uma tese. Em conjunto a isso, em uma de nossas conversas, Ricardo declarou com serena honestidade que “os antropólogos chegam, fazem a pesquisa e vão embora”. Essa declaração, para mim, expressou um silêncio provido de intenção – como esperado de um rezador como Ricardo – que evoca, em seguida, a pergunta: “E você, o que fará?”. Palavras e silêncio questionador desconfortável, dada a veracidade de ambos. Particularmente, considero que desenvolvi uma boa amizade com Karai Wherá – intimidade que não gostaria que fosse ameaçada pelo fazer antropológico, que também não pode ser interrompido. Dinâmica sensível que nunca deixa de existir, dentro e fora do campo.

Mais de um ano depois, já durante a escrita da tese, o mesmo sentimento retornou. Dessa vez, enquanto assistia a ópera “O Guarani”, obra produzida por Carlos Gomes em 1870, adaptada do romance homônimo de José de Alencar [1857] e apresentada em 2023 no Theatro Municipal de São Paulo em versão concebida por Ailton Krenak³⁰, com atores, músicos e cantores indígenas no elenco. Composta por uma orquestra e pelo Coro Guarani da Terra Indígena Jaraguá Kyre’y Kuery³¹, a nova proposição tem sido considerada por muitos como a

³⁰ A produção de Ailton Krenak (2023) desdobra-se a partir de uma análise que o autor indígena realiza do texto *O Mármore e a Murta*, capítulo do livro *A Inconstância da Alma Selvagem*, de Eduardo Viveiros de Castro (2014). Krenak utiliza a metáfora do mármore e da murta de forma indireta, de forma a contrastar a rigidez da visão ocidental de mundo frente à sua valorização das cosmologias indígenas, tocar o mármore imutável e “transcender o cotidiano duro e resistente a mudanças que grita ao nosso redor” (KRENAK, *Id.*, p. 23), de forma a instituir novos imaginários.

³¹ A Portaria nº 581, de 29 de maio de 2015, do Ministério da Justiça, declarou a TI Jaraguá de posse permanente do povo Guarani. Essa portaria foi anulada pelo mesmo Ministério em 2017, após a alegação de um erro

melhor versão da ópera desde a original e combina a música erudita com os *mborai*, os cantos-reza sagrados guarani. Enquanto a apresentação embelezava os olhos e aticava os sentidos da burguesia paulistana, a mim causava desconforto. Em certo momento, apresenta-se uma imagem com os dizeres “O antropólogo moderno já nasceu antigo”, nome de uma das produções artísticas de Denílson Baniwa, artista indígena responsável pela estética e ilustrações do espetáculo.

As palavras de Ricardo e da crítica estético-musical produzidas por Krenak e Baniwa exprimem o mesmo sentimento e causam desconforto similar. Se em 2023 é isso que os indígenas pensam dos não indígenas, então, bem, o que será dos não indígenas? E do fazer etnológico? Os povos originários estão há séculos em luta e na contemporaneidade enfrentam trâmites burocráticos de processos de demarcação territorial e os desdobramentos danosos do Marco Temporal. Mesmo buscando a promoção de contextos favoráveis à salvaguarda, reconhecimento e empoderamento das comunidades originárias, me parece evidente que o que os indígenas esperam de nós está distante do que ainda conseguimos entregar. Resta o desconforto que, ao menos, existe. E se há tal desconforto, há a intenção de melhora no ser e fazer antropológico.

No que diz respeito à situação dos territórios guarani, pouco mudou desde a tradução de *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (NIMUENDAJU, 1987). As terras indígenas continuam não demarcadas e continuam sem políticas e sem instituições de referência atuando de maneira contínua e persistente para que tais demarcações ocorram. Um problema específico se adiciona às lutas pela demarcação: os fluxos de mobilidade entre aldeias realizada por todos os Guarani. Aldeias mantêm relações entre si, sejam elas econômicas, religiosas, políticas ou de parentesco – se é que há alguma diferença nesses âmbitos para os nativos. A não demarcação de uma aldeia prejudica, dessa forma, não somente a população nativa que reside de maneira contínua e permanente naquele território, mas toda uma rede de relações entre e intra-aldeias.³² O conceito de *multilocalidade*,

administrativo. Em 2024 a posse da área foi reestabelecida e, em maio de 2025, foi celebrado um acordo entre o governo federal e o governo estadual de São Paulo para encerrar todos os processos judiciais movidos pela União e pelo Estado de São Paulo que impediam o avanço para a etapa de homologação. Até este momento a terra regularizada e ocupada possuía uma área de 1,73 hectares – o menor território indígena do país, ao lado da maior capital, São Paulo. A demarcação do território completo abrange oito aldeias em 532 hectares. Os Mbya da TI Jaraguá continuam a sua luta enquanto aguardam a homologação, que deverá ser realizada pela Presidência da República e seguida do registro no cartório de imóveis e na Secretaria do Patrimônio da União (SPU).

³² Atualmente desatualizada, Mello (2001, p. 33) apresenta uma tabela com detalhes de diversas Terras Indígenas, sua localidade, população e situação fundiária.

apresentado por Pissolato (2007), permite uma melhor compreensão da dimensão e importância dessa rede de relações.

Após ouvir a pergunta não expressa por Ricardo de como se daria a minha atuação antropológica, um silêncio se instaurou. Uma introspecção sadia a meu ver, já que ao invés de ficar questionando Ricardo de maneira ininterrupta sobre os temas de meu interesse, aprendi a me calar e ouvir. De forma a realizar a pesquisa precisei, primeiramente, me adequar ao processo de aprendizagem – um “aprender a aprender” ao modo de Bateson (2000 [1972]). Uma das dimensões da aprendizagem entre os Guaraní envolve o silêncio e a concentração. Essas, entre outras práticas, aparentemente comuns e até mesmo cotidianas para Ricardo e outros, são atos e comportamentos que apontam para a existência de um complexo de pensamento e uma ontologia que compõem a vida desse povo, no qual existem por exemplo os *ija* (donos, espíritos que habitam as matas), onde rezos devem ser feitos e intenções devem ser negociadas.

Nos meses seguintes ao trabalho de campo, Ricardo sempre se mostrou solícito para responder as minhas inúmeras dúvidas, que no fim multiplicaram-se em comparação às que possuía no início da pesquisa. Os objetos de apreensão e análise encontrados durante o trabalho de campo poucos diferem dos já mapeados na bibliografia ameríndia: a relevância que esse povo manifesta em relação ao próprio destino; suas preocupações em relação ao território que habitam; as contínuas tentativas de espelharem o comportamento dos deuses, em conjunto com a sua dedicação de tornarem-se manifestamente “deuses” através do estado de *aguyje*, um estado de maturação corporal que torna o corpo imperecível (PIERRI, 2013)³³, sendo esse o único e estreito caminho para alcançarem a Terra Sem Mal. Ainda que tais temáticas sejam foco de discussão em praticamente todas as pesquisas sobre este grupo, realizo nesta tese um refinamento e uma tentativa de uma diferente compreensão dos temas, especialmente dos que correspondem à dimensão da ontologia, das propriedades do pensamento e da religiosidade guarani.

Foi apenas com a publicação de Nimuendaju [1914] (1987) sobre os Apapocúva-Guarani que se estabeleceu a nossa compreensão da centralidade do plano religioso como ordenador e produtor de sentido dentro destas sociedades. A exposição da obra revela que o

³³ Pierri (2013) faz um apontamento interessante da tradução do termo *aguyje*. O autor declara que considera excessivamente cristã a tradução realizada por Cadogan (1959), que traduz *aguyje* por ‘plenitude’ ou ‘perfeição’. Pierri adota a tradução de *aguyje* como maturação corporal, proposta por Viveiros de Castro (1986, p. 597) considerando que em outros contextos a categoria *aguyje* é utilizada na língua mbya para indicar o estado de maturação de frutas, por exemplo, *yvapuru’a ma ijaguyje* (“A jabuticaba está madura”) (PIERRI, p. 41). Compartilho da compreensão do autor e adoto nesta tese a mesma tradução.

plano religioso funciona como um dispositivo “organizador” da cultura desse povo. Sem implicar um viés funcionalista, a centralidade da religiosidade se dá em vista dessa ser uma estrutura que atravessa e orienta todos os outros planos da vida social. Essa centralidade faz com que os Guaraní sejam caracterizados como um grupo de forte identidade étnica – e o são.

Antes de Nimuendaju (*Id.*), porém, os escritos relacionados à religiosidade guarani iam na direção oposta. Desde o século XVI tanto missionários como viajantes e aventureiros proporcionaram relatos das populações indígenas que aqui habitavam – com foco especial nas sociedades indígenas litorâneas. Dentre essas descrições, cabe citar as de Jean de Léry, Villegaignon, André Thevet e Hans Staden, entre outras (CLASTRES, 1978).

Destaco um personagem para pensar esta questão: o missionário Antonio Ruiz de Montoya. Essa figura foi uma das grandes responsáveis pela realização de missões religiosas vinculadas aos processos civilizatórios europeus e, considerando que a ideologia da supremacia europeia se fundava em uma ideologia da supremacia da religião cristã, se compreende, mas não se justifica, a rotulagem apresentada por ele de que a religiosidade Guaraní seria “diabólica” por ser avessa aos valores cristãos.

A primeira gramática escrita na língua guarani – *Tesoro de la lengua guaraní* [1639] é de sua autoria, fato que o torna particularmente interessante para essa pesquisa. O padre jesuíta foi um dos fundadores das reduções de Guairá e, em *A Conquista espiritual* (MONTROYA, 1997), o autor relata ter sido responsável por batizar mais de cem mil indígenas. O autor relata a resistência constante dos pajés e caciques Neçu, Taubici, Guirabera, Maracanã e Artiguaye contra as investidas constantes da dominação espiritual cristã. Para Montoya (*Id.*) há evidente divisão entre bem e mal, uma guerra espiritual travada entre aqueles liderados por Jesus Cristo e a Igreja Católica, os bons jesuítas, o clero e suas legiões de seguidores e indígenas convertidos. Os adversários eram, evidentemente, liderados pelo Diabo e as diversas formas através das quais se apresentava entre os deuses e seres espirituais indígenas. Encontramos nesse último grupo os bravos resistentes indígenas, em conjunto com pajés e xamãs que resistem até hoje contra a conversão.

A noção de conversão aqui difere da adoção de uma nova identidade religiosa realizada de maneira voluntária. Ao falar das missões de conversão que os missionários cristãos realizavam e ainda realizam em comunidades indígenas, o significado de conversão é bastante dispar. É claro, a base argumentativa cristã europeia e o processo de conversão se pautam, em síntese, numa lógica de adoção de uma nova religião que difere da anterior. Entretanto, a conversão de populações indígenas foi forçada e exigia a assimilação de diversos elementos

vinculados ao ideal europeu de constituição do ser humano, para além da centralidade da religião, por meio de elementos como a língua, a estrutura hierárquica, bem como os mitos e os ritos europeus. Impunha-se seu modo de ser, viver, pensar e habitar o mundo. Coincidentemente, tais processos civilizatórios ainda ocorrem. Realizados de maneira distinta, sim, mas igualmente invasivos e aniquiladores.

A descrição acima já bastaria para evidenciar as implicações da realização de um exame das crenças indígenas a partir de uma ótica missionária colonizadora. No entanto, a dimensão e seriedade de tais escritos ficam ainda mais acentuadas no decorrer da obra de Montoya (*Id.*). O autor aponta que um dos grandes opositores da conquista espiritual católica europeia foi o “cacique” Taubici e, dada a sua resistência tão ferrenha às incursões missionárias, não haveria outra explicação a não ser a de que Taubici possuía poderes que advinham da sua fraternidade e intimidade com o demônio em pessoa. O próprio nome de Taubici significava, de acordo com o autor, “diabos em fila ou fileiras de demônio” (MONTOKYA, 1997, p. 48). A demonização de Taubici e das populações indígenas por parte do missionário é evidente. O autor relata as atividades de outros indígenas que haveriam, propositalmente, se apropriado das ideias e ritualísticas católicas com o objetivo demoníaco de subvertê-las. Ao aprenderem os ritos cristãos, utilizavam mecanismos inversos para anulá-los. Os padres missionários batizavam constantemente mais e mais indígenas enquanto seus opositores realizavam o “desbatismo” (FAUSTO, 2005).

Os exemplos não cessam. Encontramos descrições sobre o cacique e pajé Guirabera, considerado por Montoya (1997) um mago e um canibal, cujos vínculos com entidades demoníacas o faziam arder em furor e o colocavam em frenesi, provocando estados de exaltação tão violenta a ponto de colocar Guirabera fora de si e desejar devorar o padre. Teceria outros diversos exemplos relatados pelo missionário, mas passo a outros autores que compartilham desta mesma visão dos indígenas e sua religião.

Na mesma toada, há José de Anchieta, sacerdote jesuíta que ficou conhecido por ter aprendido o tupi e ter escrito uma série de poemas e peças teatrais. Dentre elas, *Na Festa de São Lourenço* (*apud* PARADISO, 2012) possui inclusive cenas em tupi. De maneira similar à que encontramos em Montoya (1997), José de Anchieta apresenta os indígenas como estando vinculados ao demônio ou a seres não celestiais em comunidades controladas por demônios que

colaboravam para a manutenção de práticas anticristãs com o consumo do cauim³⁴, utilização do tabaco para fumo e práticas de curandeirismo e a poligamia. Tais demônios possuíam a forma dos próprios indígenas que não aceitavam as missões messiânicas e o processo civilizatório português e cristão (PARADISO, 2012). Podemos encontrar outros escritos, produzidos por diferentes missionários e aventureiros que expressam a mesma percepção dos indígenas brasileiros. No caso dos missionários, relembro que a principal ideia no momento é apontar o impacto da religião sob a escrita desses. As diversas práticas culturais indígenas foram, e ainda constantemente são interpretadas como atitudes pecaminosas. Tão somente o trabalho missionário de conversão ativa e aceitação do cristianismo pelas populações indígenas é que seria capaz de tirá-los dessa tal danação eterna.

Para finalizar os comentários de como os missionários olharam para as religiões indígenas nativas a partir de um ponto de vista religioso, recorro à Hélène Clastres (1978), que nos apresenta algumas manifestações de outros colonizadores. Segundo a autora, o padre Manuel da Nóbrega, 15 dias após chegar em terras brasileiras, declarou que os Tupi não possuíam crença alguma, não reconheciam nenhuma dimensão de sagrado e, além disso, não possuíam nenhuma obrigação ritual que ordenasse seu cotidiano ou ritmasse o seu tempo. Sem fé, lei, ou rei, como comentou o cronista português Pero de Magalhães Gândavo. Os relatos de Jean de Léry são semelhantes no que toca à falta de vestígios dos Tupinambá possuírem qualquer tipo de crenças, rituais ou preocupações religiosas. A noção geral e que causava espanto a tais autores é que os Tupinambá sequer eram pagãos.

Há ainda o exposto por André Thevet, frade franciscano. Da mesma maneira que Montoya e José de Anchieta, Thevet aborda as populações indígenas brasileiras, em especial os Tupinambá e seus rituais xamânicos. Embora tenha sido o responsável por coletar e relatar diversos mitos dos Tupinambá, em especial o mito dos irmãos gêmeos presente em diversos grupos Guarani³⁵, o autor não deixa de marcar a sua incredulidade e se utiliza vastamente da chacota em suas declarações, que considerava que tais mitos não passavam de fatos curiosos, histórias que dificilmente poderiam assemelhar-se a algo que poderia ser compreendido como uma crença (CLASTRES, 1978).

³⁴ O cauim é uma bebida alcoólica tradicional dos povos indígenas do Brasil e pode ser encontrado até hoje dentro de diversas comunidades. A bebida é feita através de um processo de fermentação alcoólica da mandioca ou do milho.

³⁵ Claude Lévi-Strauss, em *História de Lince* (1993), explora a questão da gemelaridade presente em mitos ameríndios. Evidenci-se a lógica de um dualismo dinâmico, uma lógica bipartida presente nos complexos de pensamento, princípios de relacionalidade e na organização social de distintos grupos étnicos. A discussão será abordada no decorrer da tese.

Seja demonizando a religião das populações nativas aqui encontradas ou caracterizando tais populações como sem religião ou até mesmo incapazes de terem desenvolvido alguma, a maneira como os aventureiros e missionários teceram relatos das religiões nativas parte de um olhar religioso e colonizatório. Apesar de datados, essas foram as primeiras teorias da cosmologia guarani – até a publicação realizada por Nimuendaju (1987), obra reconhecida pela notória capacidade do autor de caracterizar o *ethos* e a visão de mundo dos Apapocúva.

Nimuendaju (*Id.*) realizou sua pesquisa entre os Apapocúva³⁶, povo que residia no sul do estado do Mato Grosso. Na obra, além de narrar a sua experiência vivendo com o grupo estudado, o autor apresenta os mitos de origem e destruição do mundo, além de procurar explicar as causas da dispersão territorial, posto que se encontram grupos pertencentes ao tronco-linguístico Tupi-Guarani não somente em toda a extensão do litoral brasileiro como país adentro, habitando as bacias dos rios Paraná e Uruguai ou residindo em estados como Pará e Amazonas.

É assim que Nimuendaju introduz o tema da Terra Sem Mal na literatura guarani, um dos objetos centrais desta tese e elemento focal de inúmeras teorias no que concerne a mobilidade desses povos. Sua relevância e desdobramentos se estendem até os dias de hoje e, dada a importância do tema, este será continuamente analisado no decorrer do trabalho.

A centralidade da religiosidade para os Tchiripa-Phaïn foi ficando cada vez mais manifesta quanto mais tempo passei com Ricardo e outras pessoas da aldeia. A cosmopolítica da qual fazem parte revela-se até mesmo nos pequenos atos que compõem a práxis³⁷ xamânica desse grupo.

Quanto a busca por *yvy marã'ey*, é conhecida a afirmação de que a fixação no litoral dos povos Guarani se deve à incessante busca por este local. Essa característica apresenta-se naqueles que vivem no Tekoa Kuri'y. Destaca-se, ainda, o caráter e a qualidade *porã* de diversos elementos presentes e compartilhados na aldeia, da constituição do *tekoa* à reverência pelos *xeramõi* e *xejary*, do rezo com o *petỹnguá* à busca pela maturidade corporal *aguyje*, necessária para alcançar a Terra Sem Mal. *Yvy marã'ey* é *porã*, e a busca por sua abundância é igualmente boa e bela.

³⁶ Em tradução literal: homens dos arcos compridos. Esse termo remete à discussão realizada previamente neste mesmo capítulo, da autodesignação dos povos em comparação a classificações recebidas de outros grupos indígenas.

³⁷ A práxis pode ser entendida como a relação entre a teoria (conhecimentos xamânicos, mitos e narrativas) e a prática do xamã, manifestada na condução de rituais de cura e na negociação com seres humanos e não humanos.

3 VIVENDO EM RELAÇÃO – A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E O XAMANISMO GUARANI

3.1 DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL

A organização social dos Tchiripa-Phaïn funda-se a partir da noção de família extensa e de regras de residência uxorilocal, apesar desta não ser permanente. A família extensa é configurada por um grupo de famílias nucleares que se unem em consequência de sua descendência, filiação ou posicionamento social frente a uma organização familiar vinculada aos *xeramõi* e *xejary*, ‘avô’ e ‘avó’. Esta estrutura é também política e religiosa, e o casal de idosos e ancestrais comuns a todo o grupo social ocupa um lugar de liderança e de guia espiritual entre os membros da comunidade.

Sobre as regras de residência, após o nascimento do primeiro filho ou filha e estabilização do casal, a família – o genro, especificamente – pode escolher se continuará a viver próximo ao sogro ou se buscará outra residência (LADEIRA, 1989). Enquanto habitavam a TI Praia de Fora, Ricardo e Márcia viviam perto dos sogros de Ricardo, Roseli e Milton Moreira. Hoje vivem no Tekoa Kuri’y, enquanto Roseli e Milton vivem em outras aldeias, após terem se divorciado. Em relação ao casamento, a tendência é que esse somente seja permitido entre os pertencentes aos grupos guarani.

Alcindo Wherá Tupã e Rosa Potÿ Dja, avós de Ricardo e, respectivamente, *xeramõi* (avô) e *xejary* (avó) do Tekoa Kuri’y, foram os fundadores da aldeia de M’Biguaçu.³⁸ Mello (2006) relata que o hábito da família extensa de Seu Alcindo e Dona Rosa consistia em reunir a família antes do amanhecer para tomarem *ka’a* (chimarrão), conversar sobre os sonhos que tiveram e observar o nascer do sol, lembrando de Nhanderu *ete* e Nhandexy *ete*, nosso pai e nossa mãe verdadeiros, respectivamente. Após isso, estariam prontos para as tarefas do dia.

A aldeia de M’Biguaçu, local no qual vive a maior parte da família extensa dos Moreira, foi fundada, como dito acima, pelo casal Alcindo e Rosa, e é precursora das aldeias do litoral em diversos aspectos, sendo o principal a abertura da religiosidade, a abertura da *opy* aos *juruá*, aos não indígenas. Alcindo e Rosa iniciaram o processo de busca e lutas por terras para os Guarani habitarem, aspecto contraditório para muitos e que por muito tempo foi evitado, considerando que algumas lideranças não aceitavam a ideia de ter que negociar com brancos

³⁸ Para mais informações sobre a composição de uma família extensa e detalhes genealógicos sobre a família extensa de Seu Alcindo e Dona Rosa, conferir Mello (2006).

por um pedaço de terra, já que essa conduta, por si mesma, iria contra a concepção cosmológica de terra e *tekoa*.

Outro elemento que merece destaque é a centralidade dada à dimensão religiosa da vida Guarani na etnologia, responsável por construir uma imagem deste grupo étnico que, se não tomados os devidos cuidados metodológicos, é capaz de resultar num certo ‘primitivismo romântico’³⁹ por parte daqueles que pesquisam esse grupo.

Viveiros de Castro (1987) comenta que as publicações realizadas até então – Nimuendaju (1987), Cadogan (1959), Schaden (1973), Clastres (1978), entre outras – deixaram de lado a descrição da morfologia e da estrutura social dos Guarani, criando assim um vácuo etnográfico. Embora diversas obras foquem na dimensão religiosa e nos ritos que articulam o universo simbólico e mitológico com o plano da vida social desse grupo, uma reflexão sociológica mais produtiva foi posta de lado.

Ciccarone (2001) e Pompa (2004) criticam essa postura e trazem para a discussão antropológica a dificuldade existente entre etnólogos em compreender que culturas nativas devem ser pensadas como estando em processos contínuos, coexistentes com tensões dinâmicas entre sistemas simbólicos e contingências históricas e sociológicas particulares. Para as autoras, o deslumbramento causado pela centralidade da religião e do pensamento metafísico indígena faz com que as culturas das populações nativas sejam congeladas no tempo, como se essas permanecessem as mesmas desde sempre – idênticas aos relatos coloniais. É claro que a existência de tais processos de transformação não implica que a mudança em tais sociedades ocorra de maneira semelhante como ocorrem nas sociedades ocidentais, porém a imagem de uma coletividade que seja una e livre de tensões e de pluralidades é equivocada.

Retomo que a proposta e foco desta tese trata da dimensão mágico-religiosa dos Tchiripa-Phaïn, não fugindo muito do cânone etnológico. Ainda assim, algumas reflexões podem ser realizadas sobre os elementos sociológicos e a organização deste povo. Por meio do ordenamento sociológico com base em classificações cosmológicas que Mary Douglas (2021 [1970]) realiza em *Símbolos Naturais*, pode-se situar o discurso e as práticas xamânicas deste grupo no âmbito sociológico.

³⁹ Entende-se por primitivismo romântico uma perspectiva idealizada que projeta nos povos indígenas, usualmente classificados como “primitivos”, qualidades como pureza, harmonia com a natureza e sabedoria ancestral. Tal projeção é frequentemente contrastada com a suposta corrupção ou decadência da sociedade ocidental moderna. O perigo do “primitivismo romântico” desponta ao apagarmos as complexidades históricas, políticas e sociais destes povos, convertendo-os em símbolos estáticos de um passado imaginado, que seria sempre puro e sacro.

Na obra em questão, Douglas (*Id.*) realiza um exercício de cosmologia comparada, avaliando a partir de diversas etnografias a coerência de sistemas classificatórios em conjunto com as pressões exercidas por distintos grupos étnicos aos indivíduos que compõem estes coletivos. A autora considera que a cosmologia e os padrões sociais desdobram-se em uma combinação distinta de formas rituais e que o sistema cosmológico, seja ele qual for, é responsável por definir dimensões relevantes da experiência coletiva. Em síntese, crenças sobre o funcionamento e organização do cosmos são moldadas pelo modelo de sociedade que o grupo busca criar conjuntamente. Na obra, o objetivo central de Douglas (*Id.*) é desenvolver a sociologia religiosa de Durkheim (1989 [1912]) de forma a suscitar uma sociologia comparativa da religião que pudesse ser aplicada tanto ao totemismo australiano quanto às dinâmicas religiosas da sociedade industrial moderna. A hipótese da autora é a da concordância entre a experiência social e simbólica de um grupo.

Antes de examinar o modelo Tchiripa-Phaïn, é necessário apontar algumas noções centrais da autora para que a análise seja compreensível. Há, primeiro, a variação nas restrições ao indivíduo impostas pelo pertencimento ao grupo. Douglas (2021) propõe que o grau de fechamento ou abertura de uma comunidade resulta em mudanças no viés religioso. Por exemplo, quanto maiores forem os valores às restrições sociais, maiores seriam os valores simbólicos relacionados ao controle corporal. O segundo aspecto, por sua vez, trata das restrições na estrutura, como as suas regras e classificações. Aqui é necessária a compreensão de que as lógicas de classificação do sistema simbólico estão correlacionadas às lógicas do sistema social.

Partindo do exposto em *Pureza e Perigo* (2014 [1966]), onde a autora dialoga sobre como o sistema orgânico oferece uma analogia do sistema social e o corpo, em si mesmo, pode ser assumido como um sistema natural de símbolos, em *Símbolos Naturais* (2021) é afirmado que “cada ambiente estabelece limites às possibilidades de distância e proximidade entre outros humanos, ao custo da lealdade ao grupo e conformidade com as categorias sociais” (*Id.*, p. 51). A partir disso, Douglas (2021) identifica quatro sistemas distintos de ‘símbolos naturais’. Em cada um desses quatro modelos, a imagem do corpo e as lógicas classificatórias são utilizadas de formas distintas para intensificar a experiência do indivíduo em sua própria sociedade.

Cabe esmiuçar esses sistemas de símbolos. No primeiro, o corpo é idealizado como um órgão de comunicação e a sociedade, igualmente, é entendida como um ‘sistema orgânico’. O segundo modelo segue a classificação do primeiro, adicionando a esse ‘sistema orgânico’ a vulnerabilidade diante de diversas ameaças, tais como profanação do sagrado, feitiçaria e

envenenamento. A seguir, vem o terceiro sistema, no qual existem poucas controvérsias a respeito da polaridade espírito-matéria. No quarto sistema, oposto ao terceiro, há o corpo como irrelevante, quando comparado à dimensão espiritual da existência.

Encontram-se, em todos esses sistemas, lógicas de classificação simbólica e relações ritualísticas. No âmbito do ritualismo, este é apontado por Douglas (2021) como uma valorização aguçada da ação simbólica, que se manifesta na crença e na eficácia de signos instituídos, assim como na sensibilidade a símbolos condensados (*Id.*, p. 65). De maneira sensata, a autora argumenta que o ritualismo é mais desenvolvido onde a ação simbólica é tida como eficaz. Um grupo, quando envolvido em laços comunitários estreitos, pode ser compreendido como ritualista. Em contraposição, se há ausência de laços comunitários, o ritualismo diminui. A utilização de símbolos como meios de comunicação expressa os valores da ordem social, e até mesmo proibições fazem parte dos sistemas lógicos e classificatórios de determinadas sociedades.

Onde símbolos são altamente valorizados e o ritualismo é forte, a ideia de pecado implica atos transgressivos formais e específicos; onde o ritualismo é fraco, a ideia de pecado não foca em ações externas específicas, mas em estados mentais internos: rituais de purificação não estarão tão em evidência (DOUGLAS, 2021, p. 66).

Essa primeira exposição feita por Douglas (*Id.*) contribui para a compreensão acerca das dinâmicas sociológicas Tchiripa-Phaïn. Utilizo como termo comparativo o exemplo dado pela autora sobre os Pigmeus e a quase completa ausência de rituais neste grupo.

Assim como os missionários jesuítas relataram sobre as populações guarani que aqui viviam, “‘Gente sem fé’ – disseram dos Tupi os seus primeiros observadores” (CLASTRES, 1978, p. 8), os primeiros etnógrafos a pesquisar os Pigmeus relataram que esse povo não possuía nenhuma religião ou cultura própria que fosse independente. Seriam praticamente irreligiosos, sob essa ótica. Ainda, “a religião dos pigmeus seria voltada para os sentimentos internos, não de signos externos (...) uma religião de fé, não de obras” (DOUGLAS, 2021, p. 76). Vale destacar a dificuldade de compreensão tanto de antropólogos como daqueles que os leem de que as religiões de populações tradicionais não são e não precisam ser todas “mágicas”.

Uma característica comum dos Pigmeus em relação aos Tchiripa-Phaïn se dá em relação aos seus agrupamentos sociais e ao fluxo contínuo de indivíduos. Como é bem aceito pela etnologia guarani, esse grupo étnico é conhecido pelos seus deslocamentos entre aldeias. Os Pigmeus, igualmente, são um povo que se move por um mundo social que é continuamente atualizado sem ser, portanto, limitado ou sistematizado de maneira estrita.

Dando continuidade à análise do ritual, Douglas (2021) declara que a tentativa de sua obra é a de aplicar a abordagem de Basil Bernstein, sociólogo britânico que ganhou reconhecimento por suas publicações sobre sociologia da educação, à análise do ritual. A proposição central é a de entender as formas rituais à maneira das formas discursivas, considerando que ambas atuam como articuladores e transmissores de cultura e são produzidos por – e através – das relações sociais, a ponto de exercerem efeito coercitivo no comportamento dos membros da sociedade.

Existem duas categorias básicas do discurso (e do ritual). Primeiro, uma categoria onde todos os enunciados são postos a serviço da afirmação da ordem social. Em segundo lugar, uma categoria discursiva empregada em situações sociais nas quais os falantes não compartilham, aceitam, ou reconhecem as suposições uns dos outros. O foco da primeira categoria discursiva está não somente na transmissão da informação, mas na expressão e reforço da estrutura social. No caso da segunda categoria, o enfoque é organizar processos do pensamento, distinguir e combinar ideias. Para Douglas (2021), essa segunda categoria é um produto da divisão social do trabalho e, quanto mais diferenciado for o sistema social, maiores serão as dinâmicas de tomada de decisão e maior será a variedade de discursos. As disputas ao redor dos discursos serão igualmente mais presentes.

A análise prossegue. Douglas (*Id.*) expõe diagramas que abordam categorias discursivas em sistemas de controle familiar e de discurso, relacionando esses fatores em quadrantes de ideias cosmológicas gerais, como exposto abaixo.

Diagrama 1 – Ideias cosmológicas gerais



Fonte: *Símbolos Naturais*, Mary Douglas (2021, p. 99).

De maneira simplificada, o quadrante A apresenta as dinâmicas discursivas e de controle social referentes às culturas tradicionais com formas discursivas integradas a uma estrutura social estável, que daria origem a formas de pensamentos totêmicas. No quadrante B, por sua vez, discurso e pensamento são elaborados como ferramentas especializadas para tomada de decisão e a estrutura social ainda mantém forte controle sobre os membros. O discurso funcionaria em prol da estrutura social, com alguma abertura para reflexões filosóficas. Este equivale ao modelo das sociedades gregas.

Já nos quadrantes C e D, a estrutura social já não possui adesão. O quadrante C representaria uma fase de transição no qual o discurso utilizado no âmbito familiar é mais pessoal e autêntico do que aquele utilizado em âmbito social. Por fim, o quadrante D incluiria as sociedades ocidentalizadas, onde discursos são elaborados para analisar e revistar categorias abstratas de pensamento. Diametralmente oposto ao quadrante A, aqui as fronteiras e limites morais e sociais são questionáveis.

Ao propor esse modelo, Douglas (*Id.*) ressalta a dificuldade das produções antropológicas de desenvolverem um quadro analítico adequado para analisarmos a dimensão sociológica das religiões, considerando que, até o momento da publicação, a prática comum era

comparar as sociedades primitivas e as sociedades ocidentalizadas a partir de uma ótica evolucionista e baseada no valor atribuído ao teor mágico em cada uma dessas sociedades. Quanto maior fosse o teor mágico, mais primitiva seria a sociedade em questão – e é claro, quanto menor, mais civilizada. Como exporei em breve, esta prática analítica sucede de uma realidade ontológica específica: do naturalismo e da suposta superioridade da Ciência frente a outros modelos de conhecimento e relação com o mundo (DESCOLA, 2023).

Acerca das dinâmicas discursivas e de controle social, ressalto que o ritual pode ser considerado como um código de discurso social restrito, já que determina que um conjunto de valores seja posto em vigor e que os membros de uma sociedade internalizem, por meio do ritual, tanto a estrutura do grupo como suas normas. Dessa divisão, Douglas (2021) deriva a concepção de cosmologia de distintos grupos sociais, buscando encontrar a relação entre ideias cosmológicas e princípios da organização social. A chave argumentativa é a de que “diversos sistemas sociais que se distribuem de acordo com padrões diferentes ao longo do diagrama estão sujeitos a desenvolver tendências reconhecíveis na maneira como o universo é constituído” (*Id.*, p. 147).

No quadrante C, no lado superior direito, se localizariam os sistemas tribais de “alta classificação” (*Id.*, p. 151) e igualmente sociedades militares ou de prática monástica. De acordo com a autora, os tallensi descritos por Meyer Fortes são o modelo ideal dessa configuração de sociedade na qual todos (inclusive líderes políticos e religiosos) estão, a todo momento, sob pressão dos outros. Rituais de devoção aos deuses, aos ancestrais e aos mortos são comuns e os inimigos são todos aqueles que não possuem obrigações clânicas. De maneira complementar, existem pessoas que podem ser banidas em casos de acusação de feitiçaria. A exposição de Douglas (*Id.*) é a de que sistemas sociais caracterizados por uma “alta classificação” demonstrariam um viés cosmológico comparável: “uma devoção rotinizada à autoridade e seus símbolos, crenças em um universo moral e punidor e uma categoria de rejeitados” (*Id.*, p. 151).

No lado inferior direito do diagrama, no quadrante D, encontra-se o que Douglas chama de “pequeno grupo” (*Id.*, p. 152). São culturas com enorme pressão social que prometem recompensas contraditórias e exaltam a ambição pessoal. Acusações de bruxaria aparecem como o idioma político da definição de fronteiras sociais e das regras de pertencimento e exclusão. Apesar de tanto a “alta classificação” como o “pequeno grupo” possuírem limites de fronteiras sociais, a diferença é que no primeiro existe uma categoria imperativa sobre os que

são rejeitados e anômalos. No “pequeno grupo”, essa categoria é expandida para abarcar conhecidos, parentes e afins. O modelo neste caso é a rede de vínculos que alguém possui.

O terceiro tipo social, a “grade forte” (DOUGLAS, p. 153) difere desses dois e encontra-se espalhado pelo diagrama. Nessas culturas, os líderes são detentores de extremo poder, mas estão praticamente isolados da sociedade e raramente são vistos. O modelo dos *Big Man* da Melanésia e da Polinésia é o mais clássico e reconhecido. A coerência social seria, de acordo com a autora, alcançada apenas em níveis muito gerais de abstração.

Finalmente, o quarto tipo social se encontra adjacente ao centro do diagrama, próximo ao ponto zero, e é identificado por uma menor atenção dada à dimensão ritualística. Nesse tipo social, não existem chefes ou líderes que estejam em posição de superioridade em relação a outros membros do grupo. As classificações e as pressões públicas são colocadas em segundo plano e o indivíduo desenvolve seu próprio sistema classificatório com base em uma cosmologia distinta, benigna e não ritualística.

Seguindo a exposição feita por Mary Douglas (2021), alguns apontamentos podem ser apropriados para uma melhor compreensão das dimensões sociológicas e dos elementos de organização social da cultura Tchiripa-Phaïn.

Com base nos quatro tipos sociais apresentados, este povo possui características de organização social que os assemelham ao quarto grupo. Neste modelo inexistem chefes ou pessoas em posição de superioridade em relação aos outros. Essa concepção alinha-se com a exposição de Clastres (2003) sobre a cultura antipolítica dos Guaraní e a natureza do poder nas sociedades indígenas. Amplamente conhecida, a proposição de Clastres (*Id.*) discorre sobre como o poder pode se apresentar de diferentes maneiras e que as configurações sociais sobre o papel da chefia indígena impedem o desenvolvimento de um poder coercitivo e centralizado.

A falta de um ritualismo marcado por excessivos aparatos simbólicos e materiais entre os Tchiripa-Phaïn indica que esse grupo possui a característica de um grupo social aberto e disperso. Para além do Nhemongarai e das orações noturnas na *opy*, pouco é realizado em termos ritualísticos. Nenhuma cerimônia exige a confecção de aparatos específicos e com muitos detalhes – como fazem os Arara em relação ao poste cerimonial *ipari* (TEIXEIRA-PINTO, 1997) –, não exigem cantos específicos além dos tradicionais cantos *mborai*, enfim, são apenas os *petynguá* e os *karai kuery* que assumem a centralidade mágico-religiosa de tais eventos. Há, é claro, lógicas de classificação presentes sobre aqueles que seriam semelhantes, como outros indígenas, e os que seriam diferentes, os *juruá* não-indígenas.

Sobre a experiência religiosa em si, encontra-se entre os Tchiripa-Phaïn uma exaltação da experiência interior e, de maneira complementar, a desvalorização de expressões padronizadas e de instituições ou elementos mediadores entre o indivíduo e o divino. O antiritualismo aparece aqui como uma tentativa de abolir a relação com os deuses que só se daria através de sistemas simbólicos complexos, através da necessidade de oferendas aos deuses, de sacrifícios ou de danças específicas. Mesmo nos rituais com ayahuasca, é praticamente inexistente a presença de símbolos externos. Os Tchiripa-Phaïn utilizam somente o *petÿngué* como um catalisador que permitiria uma intensificação da experiência religiosa interior e uma maior compreensão da dimensão do sagrado. A argumentação de que a falta de rituais entre os povos Tupi seria resultado direto das dinâmicas de colonização e exploração territorial perde força ao explorarmos as múltiplas etnografias sobre estes grupos e, principalmente, se não fossem os relatos existentes de aventureiros e missionários jesuítas, de que a falta de rituais entre os Tupi já existia (CLASTRES, 1978).

Sobre as cerimônias em que os Tchiripa-Phaïn utilizam ayahuasca, a bebida é utilizada a partir de um contexto específico, já explorado na etnologia (ROSE, 2010). Atualmente, tais práticas são consideradas como parte da cultura e tradição nativa e o próprio uso da bebida aparece como um processo de revitalização cultural e resgate de práticas xamânicas do passado (*Id.*, p. 167).

Portanto, revitalizando o espaço Mbya Rekoa Meme, houve a intensa troca de saberes, desencadeando reações da comunidade deste território que culminou no resgate das ‘bebidas do poder’, ou das ‘plantas que curam’, sedimentando entre algumas aldeias do litoral a utilização da bebida xamânica ayahuasca, que utilizada seguidamente nos rituais liderados pelos rezadores da aldeia, proporciona momentos mágicos, únicos, de cura e revitalização das tradições do povo guarani. Junto com o *petÿngué*, a ayahuasca, nas palavras do xeramôï ‘é nossa arma e nossa defesa’ (KUARAY MARTINS, 2020, pp. 64-65).

Encontra-se também em Douglas (2021) uma compreensão sobre quais as exigências sociais geradas pelas religiões ritualistas e pelas formas religiosas chamadas pela autora, em referência à Durkheim, de efervescentes. Em geral, formas religiosas ritualísticas possuem fortes distinções simbólicas de pertencimento e não pertencimento, bem como uma concepção de eficácia mágica e de polaridades entre o sagrado e o profano bem definidas. Por sua vez, formas religiosas efervescentes prezam por expressões espontâneas e há pouca ou quase nenhuma magia. Em religiões altamente ritualísticas, estados de transe tendem a ser evitados, dada a existência de uma dimensão social fortemente controlada tanto simbolicamente como através dos corpos.

O ponto a ser ressaltado aqui é que estruturas sociais que requerem um alto controle do consciente tendem a definir regras muito específicas, enfatizando formalidade, pureza e cautela no experienciar de atos que levem à perda do controle dessa consciência, como o transe. Isso ocorre porque o controle corporal e da consciência implica, necessariamente, no controle social. Igualmente, o controle corporal é afrouxado onde o controle social é fraco.

Esse modelo parece se aplicar bem aos Tchiripa-Phaïn. Existe entre eles a concepção da produção adequada de um corpo e o entendimento de que um corpo e uma consciência perfeitas poderiam, em última instância, alcançar a Terra Sem Mal, *yvy marã'ey*. Assim, como grupo, buscam a produção de corpos divinos, mas não há controle sobre a produção desses corpos. Os corpos e a consciência não podem e, mais importante, não devem ser coagidos. A própria dinâmica de movimentos messiânicos, sendo tomada como um fator de dispersão⁴⁰, aponta para características de uma sociedade com menos controle sobre seus membros.

Vale a pontar que os Guaraní possuem uma série de tabus e classes de transgressões que acarretam potencial infortúnio e, sob essa ótica, são categorias que podem ser compreendidas como reguladoras do comportamento. Entretanto, seguindo o argumento de Douglas (2021) de forma a compreender algumas dimensões sociológicas e os elementos de organização social, percebemos que, quanto mais fracas as restrições sociais, mais as dinâmicas reguladoras de comportamento tendem a ser tratadas como núcleos de produção de benesses para a comunidade como um todo. Em contrapartida, quanto mais fortes forem as pressões sociais, mais mágicas seriam as dinâmicas reguladoras do comportamento e as definições de pecado (*Id.*, p. 211).

O meu argumento se fundamenta na proposição de que o sistema cosmológico e a realidade ontológica são responsáveis por definir dimensões relevantes da experiência coletiva. Assim, para compreender os padrões sociais de um grupo, se faz necessário ver suas premissas compartilhadas sobre a natureza da realidade, buscando entender como os laços sociais constituem-se a partir de complexos e propriedades do pensamento que fazem parte do campo consciente, bem como do campo inconsciente dos indivíduos.

Gostaria de adicionar, ainda com base no diagrama com quadrantes exposto acima (DOUGLAS, 2021), que o posicionamento dos Tchiripa-Phaïn e de grupos que se encontram mais próximos ao centro, ao ponto zero, implicaria também uma valorização da dimensão

⁴⁰ Como é conhecido, a mobilidade espacial é uma característica comum aos Guaraní e é extensivamente mencionada nas etnografias sobre estes grupos: Nimuendaju (1987), Métraux (1979), Hélène Clastres (1978) e Pierre Clastres (2003), entre outros.

espiritual e ascética em contraposição às coisas materiais. Como aponta Douglas (*Id.*), os povos localizados nesta posição dentro dos quadrantes geralmente posicionam o próprio sistema cultural e a sua manutenção como uma escolha. A espiritualidade abrange toda a vida Tchiripa-Phaïn, no campo simbólico e material. Entre eles encontramos uma atitude voluntária em direção a uma vida simples e a busca contínua pelas condições adequadas do *nhandereko*.

Se rituais são formas discursivas que adquirem eficácia mágica a partir da crença do grupo em signos eficazes, quanto mais próximos ao zero menor será a necessidade do ritual e da magia. Para Hubert & Mauss (2015) a magia é produto do controle social e atua como uma ferramenta de coerção, e sua eficácia é primariamente dependente do consentimento comum da sociedade sobre esse sistema. Se não há interesse em magia como entre os Guaraní⁴¹, a contemplação, a experiência interior e a produção adequada de um corpo e de um espírito que sejam aptos a alcançar *yvy marã'ey* são os elementos que assumem uma posição de valor dentro dessas sociedades.

Os símbolos culturais por meio dos quais os Tchiripa-Phaïn representam sua identidade, seja através do discurso ou da ação, da cultura material ou imaterial, implicam em compreendermos que tal práxis não é uma atividade natural, mas sim um dispositivo de reflexão que implica em um modo de pensar socialmente construído. A experiência etnográfica, alinhada com a etnologia já produzida, permite uma compreensão adequada sobre quem são os Tchiripa-Phaïn, bem como sobre as suas concepções e práticas em relação ao fim do mundo. As representações étnicas estão contidas em seu sistema de classificação, no discurso sobre a cosmovisão e suas práticas sociais. O que entendemos como religião é, portanto, tomado como sistema simbólico organizado compondo não somente a ordem cósmica, mas toda a ordem social do povo guarani, sendo responsável por dar ordenamento, sentido ao ser e habitar no mundo individualmente e como um povo.

3.2 MODOS DE SER E RELACIONAR – ONTOLOGIAS EM PERSPECTIVA

A cosmologia dos Tchiripa-Phaïn, assim como de outros grupos, representa um conjunto de categorias de ser, habitar e se relacionar com o mundo. Para melhor definir os atributos, qualidades e propriedades do xamanismo, é necessária uma compreensão adequada da realidade ontológica e dos sistemas relacionais deste grupo. Qual a fronteira que separa os

⁴¹ São raríssimas as acusações de feitiçaria dentre os Guaraní, sendo igualmente desafiador encontrar referências bibliográficas sobre esse evento social.

humanos dos não-humanos? O que dá coerência à experiência social e às relações cosmopolíticas deste povo? Quais são os seus referenciais de socialidade?

As observações realizadas durante a experiência etnográfica e as reflexões acerca destas possibilitaram a compreensão de algumas propriedades do pensamento deste povo. Encontramos a presença de uma cosmopolítica que conecta, de diversas maneiras, relações entre humanos e não humanos, animais e espíritos, em diferentes escalas e graus. A fim de interpretar este sistema de relações, é necessário apreender quais as qualidades que estão presentes entre as diversas entidades que integram e participam da cosmopolítica. Como aponta Descola (2023), as dinâmicas de relacionalidade estão subordinadas às realidades ontológicas, aos sistemas de propriedades e relações que são atribuídas a diferentes classes de seres.

Para os Tchiripa-Phaïn, humanos e não-humanos estão agregados em redes de relações específicas, concepção que contrasta com a noção tradicional de sociedade que possuímos, onde a sociedade e suas relações se limitam somente aos humanos – e onde a possibilidade de estabelecer relações com distintas classes de seres é inexistente. A socialidade guarani, assim, se dá a partir de formas de apropriação do mundo específicas, que também determinam as possibilidades de conexões com diferentes classes de seres.

Et si nous pensions à une autre stratégie comparative qui ne prenne pas en compte le temps passé – l’histoire, la tradition, la langue, la culture – mais privilégie les mécanismes par lesquels les collectifs construisent leurs formes d’appropriation du monde, leurs liens avec tout ce dont leur monde est peuplé? (HARTUNG & TEIXEIRA-PINTO, 2019, p. 434).⁴²

Assim como entre os Guaraní, dentre os Achuar da Amazônia equatoriana, como observou Descola (1996, 2023), plantas e animais são seres que possuem uma alma similar à dos humanos, denominada de *wakan*. Dotados desta mesma propriedade, humanos, animais e plantas compartilham de uma consciência reflexiva e da possibilidade de manifestarem as suas intencionalidades entre uma classe ampla de “pessoas” (*aents*), em uma cosmologia que ordena distintas classes de seres a partir das possibilidades de relações e trocas de informação que podem ser estabelecidas. Há, assim, a presença de uma estrutura e de dinâmicas de relacionalidade compartilhadas de interação sem que haja uma separação definitiva entre humanos e não humanos. A própria concepção de sociedade, como uma entidade transcendental

⁴² “E se pensássemos em outra estratégia comparativa que não levasse em conta o passado – a história, a tradição, a língua, a cultura – mas privilegiasse os mecanismos pelos quais os coletivos constroem as suas formas de apropriação do mundo, seus vínculos com tudo o que povoa seu mundo?”. Tradução pessoal.

responsável pelo nosso comportamento, era ausente entre os Achuar, assim como os conceitos de natureza e cultura. A separação entre os fenômenos naturais da apropriação cultural de tais fenômenos não faz parte das formas de apreensão do mundo Achuar e de sua ontologia.

Ao proclamarem uma estrutura relacional compartilhada de interação entre humanos e não humanos, os Achuar descentralizam o binômio natureza-cultura ocidental. A problematização acerca deste binômio ganha relevância a partir dos estudos das cosmologias amazônicas, que estabelecem uma diferença de grau e não de forma entre humanos, plantas e animais. Essas reflexões abriram novas perspectivas sobre as qualidades e propriedades que dão forma às dinâmicas relacionais entre humanos e outras classes de seres. Tais axiomas foram expandidos por Descola (2023) para uma discussão de diferentes ontologias, dando forma a chamada virada ontológica nas Ciências Sociais (HALBMAYER, 2012).

A partir da problematização do binômio natureza-cultura se instaura uma reflexão mais abrangente sobre as consequências de um paradigma antropológico holístico, que atribui às instituições (política, economia, religião, entre outras) o fundamento ontológico para os processos relacionais. Este modelo de descrição analítica ecoa às origens da Antropologia e da Sociologia, especialmente a partir de Durkheim (2019 [1895]). Em contrapartida, Descola (2023) busca construir modelos antropológicos que deem conta dos diferentes modos de expressão e dos processos de apreensão e classificação através dos quais os próprios povos estudados organizam as suas dinâmicas de relações com o mundo.

Substituindo as noções de “cultura” ou de “sociedade”, a busca é pela criação de esquemas ou perfis de realidade ontológica capazes de elucidar as compreensões indígenas sobre as dinâmicas de agência e relacionalidade, dentro do contexto em que estão inseridos.

(...) rather than revealing universal properties of the mind (except at a very abstract level), express the very frames and processes of tacit objectivation thanks to which the actors themselves organize their relations to the world. Midway between praxis and structure, a schema is an interface that is at the same time concrete (it is embodied in individuals and implemented in practices), particularized (it actualizes specific affordances), and quite abstract (it can only be detected through its effects, without being for that the emanation of mysterious entities such as the “symbolic function” or the “collective unconscious”). (DESCOLA, 2010, p. 215).⁴³

⁴³ “(...) em vez de revelar propriedades universais da mente (exceto em um nível muito abstrato), expressar os próprios quadros e processos de objetivação tácita graças aos quais os próprios atores organizam suas relações com o mundo. A meio caminho entre a práxis e a estrutura, um esquema é uma interface que é ao mesmo tempo concreta (é incorporada em indivíduos e implementada em práticas), particularizada (atualiza possibilidades de ação específicas) e bastante abstrata (só pode ser detectada por meio de seus efeitos, sem ser por isso a emanção de entidades misteriosas como a “função simbólica” ou o “inconsciente coletivo”).” Tradução pessoal.

Descola (2010) considera que dois desses esquemas desempenham um papel central nos processos de totalização e apreensão do mundo, compreendendo as formas pelos quais diferentes grupos estruturam as suas relações. O primeiro esquema é chamado *predication* (predicação), que se relaciona a como qualidades são atribuídas às distintas classes de seres que habitam o mundo. O segundo esquema é denominado de *binding* (vinculação), que se refere a como entidades se relacionam mutuamente e estabelecem um padrão dominante de interação a partir de um sistema compartilhado de práticas, crenças e sistemas de significado. Em conjunto, predicação e vinculação dão forma a diferentes realidades e identificações ontológicas.

O fundamento da reflexão de Descola (2023) encontra-se nas reflexões de Husserl, onde dado um cenário em que os seres humanos objetivassem experimentar alguma forma de auto abstração, suspendendo as representações do mundo já estruturadas e instituídas (bem como seus significados), os únicos mecanismos para autoavaliação seriam seus corpos e suas intencionalidades. Descola (*Id.*) classifica tais mecanismos de apreensão do mundo como fisicalidade (dispositivo que permite a ação e percepção física) e interioridade (autorreflexão). Para o autor, as possibilidades de realidades ontológicas surgem a partir da interação entre as dimensões da interioridade e da fisicalidade, pertencentes ao esquema de *predicação* citado.

A interação destes atributos, de acordo com o tipo de relação que se estabelece entre a fisicalidade e a interioridade, acaba por definir quatro tipos de realidades ontológicas, quatro sistemas de propriedades e relações entre os entes existentes no mundo. Estes sistemas de qualidades ou ontologias são denominados por Descola (2023) como animismo, totemismo, naturalismo e analogismo. A proposta do autor é que qualquer ser humano é capaz, ao se deparar com uma alteridade desconhecida, de fazer inferências acerca da homogeneidade ou heterogeneidade de suas fisicalidades e interioridades.

O naturalismo corresponde ao modelo ontológico predominante na modernidade. O modelo de relação desta realidade ontológica postula a dominação da fisicalidade sobre a interioridade, onde a diferença entre humanos e não humanos se dá a partir de uma interioridade descontínua, mas de uma fisicalidade compartilhada. Todas as entidades pertencem a uma fisicalidade que é única e comum a todos os seres do mundo: a Natureza e seu conjunto de leis universais (as leis da física, química, biologia). Em contraposição, há uma multiplicidade de interioridades (culturas), centralizadas somente nos humanos, enquanto os não humanos estão alocados na dimensão da Natureza, extinguindo a possibilidade de relação entre essas distintas classes de seres. A existência material do mundo é a mesma para todos, porém o que diferencia

os humanos de outros seres (e uma cultura de outras) é a experiência interna – um atributo comum e compartilhado com seres não humanos em outras realidades ontológicas.

Este é o modelo comumente mais familiar, justamente por ser tomado por universal e caracterizar o mundo moderno e as formas de pensamento ocidentais. Um dos focos de debate levantados por Descola (2023) trata de não tomar o naturalismo como uma moldura que permite classificar qualquer realidade, mas sim como mais um dentre muitos modos de identificação e realidade ontológica.

O animismo, em oposição direta ao naturalismo, se define como uma ontologia na qual humanos e não humanos compartilham a mesma interioridade, porém suas fisicalidades (corpos) diferem.⁴⁴ A dimensão de uma interioridade comum implica que uma vasta classe de seres (divindades, animais, plantas, minerais, objetos) podem ser dotados de uma intencionalidade “humana” e de uma subjetividade comum. Tal característica implica, por consequência, que seres não humanos também possuem características sociais, vivendo em aldeias, tendo suas próprias regras de parentesco e rituais particulares. Dentre as entidades que compõem o campo cosmopolítico, são estabelecidas relações de amizade, troca, sedução e hostilidade, entre outras (DESCOLA, 2023).

Se no naturalismo encontra-se uma natureza e múltiplas culturas, o animismo é caracterizada a partir de uma monocultura (interioridade similar) e multinaturalismo (descontinuidade no campo da fisicalidade). Esta descontinuidade de corpos e continuidade de almas é comum nas Américas e evoca consigo uma epistemologia relacional, onde o conhecimento do próprio mundo se desenvolve a partir da interação entre as diversas classes de seres. O contraste com o naturalismo e a ciência ocidental, que objetifica e analisa separadamente os elementos e manifestações do mundo, é evidente.

Dando seguimento, há o totemismo como um modelo de realidade ontológica definido pela continuidade entre humanos e não humanos tanto no polo da fisicalidade como no da interioridade. O exemplo mais conhecido desta ontologia é o totemismo dos aborígenes australianos e o fundamento aqui é que, neste sistema relacional, diferentes seres compartilham substâncias corporais comuns, bem como uma essência comum. Enquanto as ontologias animistas se deparam com uma dinâmica relacional onde humanos e não humanos são definidos pela posição que ocupam um em relação aos outros, o totemismo é caracterizado por ser uma estrutura simétrica marcada por “uma dupla identidade interna a cada classe de seres –

⁴⁴ Descola (2023) afirma que a descontinuidade da fisicalidade no modelo ontológico do animismo não é de substância, mas somente de forma, já que as substâncias circulam pelo mundo e entre os seres.

identidade ontológica dos componentes humanos e não-humanos da classe devido ao compartilhamento de elementos de interioridade e fisicalidade e identidade das relações estabelecidas entre eles” (DESCOLA, 2015, p. 19). Conjuntos de humanos e não humanos são distribuídos em classes totêmicas de maneira isomórfica e complementar, enquanto no animismo humanos e não humanos permanecem, geralmente, autônomos em relação uns aos outros, especialmente no que compreende as dinâmicas de intencionalidade atribuídas a cada classe de seres.

Para além de um sistema classificatório (LEVI-STRAUSS, 2012b [1962]), o totemismo para Descola (2016) é uma realidade ontológica onde o nome designado ao totem se relaciona a qualidades abstratas que estão presentes em todos os seres humanos e não humanos que pertencem àquele grupo totêmico. Tais aspectos definem os atributos morais, sociais e físicos de diferentes entidades. Acredita-se que o totem principal do grupo (normalmente um animal ou planta) e os outros seres relacionados a este totem possuem qualidades e propriedades que criam conformidades em seus corpos físicos, temperamentos e substâncias corporais. Estes atributos são definidos com precisão, como nota-se entre os Nungar do sudoeste australiano, onde humanos integrantes de uma classe totêmica denominada de “apanhador”, possuem como características físicas uma pele morena clara, corpos mais arredondados, cabelos encaracolados e temperamento impulsivo, enquanto a classe dos “observadores” possui a pele escura, corpos definidos, com temperamento mais reservado e vingativo.

Temos, por fim, o analogismo, realidade ontológica predominante desde a Antiguidade até a Renascença europeia, e encontrada atualmente na China e na Índia, por exemplo. Se o totemismo postula a continuidade tanto na fisicalidade como na interioridade, neste modelo observamos o oposto: uma descontinuidade e uma fragmentação absoluta, onde todas as entidades são possuidoras de essências e substâncias múltiplas, separadas por pequenos intervalos. Para estabelecerem relações, uma rede de analogias é estabelecida, possibilitando a interação entre cada entidade autônoma que habita o mundo.

A partir de um sistema de correlações, proximidades e distanciamentos são estabelecidos com bases nas qualidades e atributos de cada entidade, tendo em vista a necessidade de organização cosmológica de um mundo que é, *a priori*, composto por elementos independentes entre si. O paradigma instaurado sob esta ontologia pode ser compreendido como a busca pela continuidade em um mundo fundamentalmente descontínuo. É uma tentativa de tornar inteligível um mundo fragmentado, como afirma Descola (2023).

Estes modelos de realidades ontológicas apresentadas por Descola (*Id.*) não devem ser tomados como meras “visões de mundo” ou pensados de maneira isolada. A proposição feita pelo autor implica em sistemas de inferência e relações estabelecidas com e acerca das diferentes identidades que, potencialmente, compõem o mundo. Estes quatro modos de identificação não se excluem mutuamente, ainda que um deles seja predominante dentro de comunidades específicas, garantindo que todo o grupo apreenda, interprete e classifique a realidade (mundo) de maneira semelhante.

Hartung e Teixeira-Pinto (2019), ao analisarem as capacidades reprodutivas dos pajés quilombolas e as amizades de caça e guerra dos Arara (Caribe), proporcionam uma perspectiva detalhada de como essas realidades ontológicas podem se combinar. A dimensão dos poderes xamânicos destes grupos são comparáveis nos dois casos etnográficos, posto que as ligações entre os modos de identificação e distribuição de propriedades perceptíveis entre objetos e seres no mundo (a ontologia destes grupos) estrutura e articula sujeitos humanos e não humanos, engendrados a partir de relações sociais determinadas. É através da partilha efetiva do mesmo “substrato ontológico” – as substâncias físicas e corpóreas, bem como as propriedades morais e espirituais que caracterizam todos os seres do mundo – que sujeitos podem influenciar-se mutuamente, tornando as suas relações com o mundo possíveis.

As relações rituais dos pajés quilombolas ou das amizades de caça e guerra dos Arara são coextensões das propriedades ontológicas apreendidas no mundo por estes grupos. Assim, mesmo que o núcleo das cosmologias ameríndias das terras baixas seja baseado em ontologias animistas, podem existir dimensões da “natureza” que não são dotadas de entidade ou personalidade. Cosmologias como a dos Arara (e de outros povos Caribe) ainda que entendidas como animistas, também estabelecem similaridades parciais em diferentes escalas do universo, possuindo características mais próximas do analogismo.⁴⁵

As quatro ontologias expostas acima fazem parte do esquema de *predicação* comentado anteriormente. Quanto à *vinculação*, às diferentes maneiras pelas quais as entidades estabelecem relações, tais ontologias diferenciam-se internamente a partir das interações estabelecidas entre as entidades. Descola (2010) destaca que essas relações são passíveis de serem divididas em dois grupos gerais. De um lado, um grupo que compreende dinâmicas de troca, predação e dádiva (onde as entidades que compõem as dinâmicas relacionais são

⁴⁵ Elementos de analogismo também podem ser encontrados nos círculos da Nova Era e em expressões contemporâneas do esoterismo herdado da Renascença europeia.

ontologicamente equivalentes); e de outro um grupo que compreende dinâmicas de produção, proteção e transmissão (onde as entidades estão organizadas hierarquicamente).

Acerca das oposições e organizações hierárquicas, este conceito é normalmente utilizado para estruturar diferenças internas nos coletivos que possuem uma realidade ontológica mais próxima ao analogismo. Tal manifestação hierárquica é incomum na estruturação de grupos que possuem outros modelos ontológicos. No totemismo, as classes totêmicas são ontologicamente equivalentes e não hierárquicas. No animismo, as espécies geralmente são isométricas. Em relação à troca, predação e dádiva, Descola (2010) argumenta que a dádiva deve ser diferenciada da troca, considerando que enquanto a troca exige um movimento duplo de dar e receber, a dádiva exclui por princípio uma contraparte. Caso contrário, não seria uma dádiva.

Essas possibilidades de vinculação fornecem o repertório através do qual cada grupo estabelece diferentes modos de relação com outros seres humanos e não humanos. Cada modo de vinculação estabelece propriedades da vida coletiva que são continuamente incorporadas em disposições físicas e mentais sendo responsáveis, por consequência, pela diversidade presente entre os grupos, onde mesmo sob um regime ontológico comum, um coletivo pode manifestar, por exemplo, um temperamento mais belicoso ou pacífico (DESCOLA, 2010).

É neste sentido que se faz necessário, de forma a manter o rigor analítico da descrição antropológica, especificar quais são as condições e as propriedades ontológicas estabelecidas a partir das diferentes apreensões de fisicalidade e exterioridade, que se desdobram na maneira com que os sujeitos se relacionam com as diferentes propriedades e classes de seres. Deve-se igualmente explorar as diferentes maneiras pelas quais as entidades estabelecem relações entre si, de forma a entender se as dinâmicas relacionais são ontologicamente equivalentes ou se as entidades estão organizadas de maneira hierárquica.

A partir dos estudos das cosmologias amazônicas onde as dicotomias tradicionais (natureza-cultura, humano-não humano, alma-corpo) se mostram problemáticas, Descola (2023) desenvolve estes modelos de realidade ontológica. Para além do arcabouço teórico, diferentes casos etnográficos evidenciam múltiplas possibilidades de interação entre o universo da cultura e o universo da natureza, distanciando-se do modelo do dualismo moderno (naturalismo). Cada um desses modelos ontológicos produz consequências nos diversos campos relacionais dos coletivos, seja na própria composição da coletividade, nos seus modos de conhecimento, em seus regimes figurativos, símbolos, rituais, linguagem, entre outros.

Ainda que a base analítica oferecida por Descola (*Id.*) resulte de – e se concentre em – povos amazônicos, ela propõe conceitos que podem ser aplicados aos Tchiripa-Phaïn, notadamente no que diz respeito ao modo como a cosmologia deste povo integra humanos e não humanos em um sistema ontológico que nega a divisão estrita entre natureza e cultura. Esta análise pode contribuir e servir de base para futuras pesquisas, localizando as classificações cosmo-ontológicas deste grupo e explorando com afincos os ordenamentos sociológicos que resultam de tais classificações.

O animismo é o modelo de realidade ontológica que, a princípio, é de maior relevância para a análise aqui apresentada, já que os princípios de relacionalidade Tchiripa-Phaïn parecem convergir com as dinâmicas de relação e apreensão de mundo que compõem este sistema ontológico. Com o objetivo de contribuir para a ampliação do que sabemos sobre este povo, tomo as categorias nativas como eixos de descrição e análise. Estes elementos anunciam as lógicas de apreensão de mundo, bem como os mecanismos através dos quais estabelecem e constroem as dinâmicas relacionais e cosmopolíticas. Esta abordagem possibilita a compreensão e aprofundamento do lugar que os Guaraní ocupam em modelos antropológicos já desenvolvidos, para além da descrição etnográfica, suscitando um exercício de desenvolvimento etnológico contínuo de exploração das propriedades pelas quais o mundo, assim como é experienciado pelas pessoas que compõem este coletivo, é constituído.

Sob esta ótica, investigar o sistema simbólico e as práticas xamânicas dos Tchiripa-Phaïn vai além da descrição de seus mitos ou práticas rituais. Explorar esses tópicos permite compreendermos as propriedades do pensamento e as orientações de mundo deste grupo, que se manifestam na composição de uma práxis em um campo cosmológico povoado por intencionalidades múltiplas. O xamanismo revela-se como uma práxis coletiva, enraizada em todo o tecido social, ao invés de estar confinado a um grupo seleto de xamãs. Esse xamanismo descentralizado desponta como um sistema complexo de conhecimentos, e reflete também um paradigma de como devem se dar as dinâmicas relacionais entre as mais diversas classes de seres humanos e não humanos. Essencial para a organização social e cosmológica, o xamanismo guia rituais de cura e proteção, bem como a busca por *yvy marã'ey*. Através do rezo com o *petỹnguá*, dos cantos e da concentração, os xamãs mantêm o equilíbrio entre as diversas intenções e forças que atravessam o campo cosmopolítico, visando postergar o fim do mundo.

3.3 O FENÔMENO XAMÂNICO TCHIRIPA-PHAÏN

A compreensão do xamanismo como um sistema mágico-religioso antigo, imemoral e imutável traz deleite e inspira devaneios românticos sobre os primórdios da origem da religião e da magia. Por sua vez, assim como qualquer outro modelo e acontecimento sociocultural que depende dos grupos nos quais está inserido, o que se entende como xamanismo sempre é afetado por mudanças, por mais lentas que estas sejam. Se as sociedades e grupos culturais mudam no decorrer do tempo, devido a fatores endógenos ou exógenos, é evidente que o mesmo ocorra com elementos internos a esses grupos, em variadas proporções. O acompanhamento da estrutura mítica e ritual de cada grupo étnico permite acompanhar a velocidade e as propriedades dessas mudanças.

As percepções acerca do xamanismo usualmente condensam esse fenômeno em uma forma estática e estagnada. Idealizam igualmente um xamã primordial, congelado no tempo, um ser mítico a ser encontrado. Como categoria, o xamanismo é utilizado entre diversos pesquisadores e seu uso já se submeteu ao senso comum. Tal categoria surge de um desdobramento da palavra “xamã”, que provém da palavra *saman*, da região de Tunguska no Planalto Central Siberiano, embora sua etimologia ainda seja motivo de debate.⁴⁶

Eliade (1982) define o fenômeno xamânico como “uma técnica arcaica do êxtase”, já que seu conteúdo fundamental consiste na habilidade do xamã de “viajar para a região dos espíritos”. Apesar do autor apontar que essa técnica está situada estritamente na região da Sibéria, as categorias xamã e xamanismo expandiram-se e começaram a ser utilizadas para explicar manifestações mágico-religiosas semelhantes ou consideradas primevas (antigas, originais, ancestrais, também categorizadas erroneamente como primitivas, arcaicas, brutas, selvagens etc), encontradas em povos nativos da Austrália, nas Américas, na Amazônia e em grupos étnicos africanos, entre outros. Tal e qual, tais categorias são utilizadas por aqueles que pesquisam os povos ameríndios e as religiões ayahuasqueiras. É comum que pajés, rezadores, curandeiros e feiticeiros sejam também classificados como xamãs, apesar de tais indivíduos possuírem classificações específicas dentro de seus grupos particulares. Tais categorias

⁴⁶ Jeremy Narby (2018, p. 169) apresenta alguns autores e possíveis origens da palavra *saman*. A origem chinesa (*sha-men* = feiticeira) e sânscrita (*sramana* = monge budista) são apresentadas por Eliade (1982). Há duas raízes tungúsicas como possíveis origens da palavra *saman*: *sam-* que indica a ideia de movimento e de agitação corporal; e *sa-* que corresponde a saber, onde *saman* significaria “aquele que sabe”. Autores como Jean-Pierre Chaumeil (2015a) se apoiam na primeira possibilidade.

tornaram-se jargões antropológicos, mas, como aponta Carneiro da Cunha (2017), podemos classificar o xamã como um especialista em conhecimentos esotéricos.⁴⁷

Hubert & Mauss (2015) indicam que todos os indivíduos que têm o poder de exalar sua alma são indivíduos mágicos e que esse princípio é o mesmo de todos os fatos designados pelo nome de xamanismo. Os autores consideram o xamanismo não somente como um fenômeno ou um nome a ser dado a um composto mágico-religioso específico, mas também a um estado alcançado pelos indivíduos mágicos.

Groisman (1999) aponta o xamanismo como “um sistema complexo de conhecimento do mundo, cuja definição está submetida às diferentes manifestações que assume nos grupos em que aparece como sistema simbólico central” (*Id.*, p. 40). O destaque da abordagem do autor encontra-se quase oculto, e é o elemento da definição que cada grupo submete ao seu sistema simbólico que ganha proeminência e nos possibilita a análise antropológica. Esta definição interna se manifesta e é percebida através da observação de práticas cotidianas, assim como encontra-se em mitos e rituais específicos. Desta observação, elementos da apreensão do mundo, propriedades do pensamento, dinâmicas relacionais e modelos ontológicos (DESCOLA, 2023) são desvelados. A partir de elementos internos aos grupos, sem a utilização de categorias externas de categorização prévia, é possível analisar e compreender como o xamanismo se manifesta em cada coletivo.

Viveiros de Castro (2015), por sua parte, argumenta que o xamanismo pode ser definido como “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades estrangeiras” (*Id.*, p. 49). Sob essa lógica, o xamanismo seria um modo de agir que implica em um certo ideal de conhecimento onde “conhecer é dessubjetivar (...) é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (*Id.*, p. 50). De maneira complementar. “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 354).

A definição exposta por Viveiros de Castro (2014, 2015) desdobra-se em outro conceito do autor: o perspectivismo ameríndio, um complexo de concepções e práticas, marcadas por uma propriedade do pensamento que manifesta sua qualidade perspectiva. Tal propriedade é notada pela concepção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista

⁴⁷ A palavra para o que se costuma chamar de xamã entre os Krahô seria *wayaká*, enquanto o termo “pajé” seria um equivalente derivado do tupi (CARNEIRO DA CUNHA, 2017).

distintos. O mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista, de perspectivas. Para o perspectivismo ameríndio, uma “essência” humana é comum a todos os seres e o que distingue esses seres é o seu corpo. Cada ser dotado de intencionalidade é humano para si mesmo e não-humano para os Outros. Como aponta o autor, essa concepção não deve ser pensada como uma possibilidade lógica, mas uma potencialidade ontológica onde nada impede que qualquer ser existente seja pensado como pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46).

A chamada natureza, ou o mundo natural, constitui para os povos amazônicos um campo de multiplicidades conectadas, onde diferentes classes de seres não humanos são concebidas como outros “povos” ou coletivos. São entidades cosmopolíticas. “Não é o ‘jaguar’ que é ‘humano’; são os jaguares individuais que adquirem uma dimensão subjetiva (mais ou menos pertinente, conforme o contexto prático da interação com eles) ao serem percebidos como tendo ‘atrás deles’ uma sociedade, uma alteridade política coletiva” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 93).

O perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) configura um modelo de ontologia animista que manifesta este princípio antropomórfico, contrastando com o princípio antropocêntrico que constitui um dos pilares do naturalismo e da metafísica ocidental. As distinções entre os seres não humanos são relacionais, baseadas em preferências alimentares e contextos cosmopolíticos, em vez de uma essência fixada. Disto resulta uma multiplicidade de coletivos cujas identidades são mutáveis (DESCOLA, 2023).

Dando forma a ontologias animistas, os sistemas xamânicos apresentam uma qualidade perspectiva, uma lógica que carrega pressupostos e implicações que transcendem o relativismo cultural, sendo necessário ir além dos opostos binários e da dicotomia entre natureza e cultura apresentada por Lévi-Strauss (2004a [1964]), para a total compreensão desta qualidade perspectiva. A sobrenatureza (composta por forças extra-sociais e onde ocorre a agência cosmopolítica) e a natureza (usualmente tomada como um ambiente inerte e passivo) estão no mesmo polo, nunca em oposição. Ambos os domínios são habitados por seres não humanos com os quais coletivos humanos estabelecem relações de acordo com certas regras (particulares a cada grupo) e são variáveis essenciais para a compreensão das dinâmicas e negociações de equilíbrio cósmico nestas formas de pensamento.

O conhecimento xamânico permite, nesse caso, que xamãs, formuladores e divulgadores do saber cosmológico, indivíduos capacitados e detentores de tal conhecimento (espiritual, esotérico, mágico-religioso), administrem a relação entre humanos e não-humanos, matrizes de intencionalidade, que apreendem os demais segundo suas próprias e respectivas

características. Para além de uma dimensão reflexiva e de um paradigma de conhecimento, tem-se a compreensão do xamanismo como um modo de agir.

Encontra-se aqui o fundamento do xamanismo como práxis.⁴⁸ Na análise sobre o xamanismo, a práxis desponta como uma relação entre a teoria – os conhecimentos xamânicos, mitos e narrativas – e a prática e o modo de agir do xamã, seja através da condução de rituais de cura e negociação com seres humanos e não humanos, entre outras atividades. No fim, o que é entendido como teoria e prática se misturam e afetam um ao outro mutuamente e continuamente, dando forma a uma unidade, uma realidade ontológica. Entre os Tchiripa-Phaïn a divisão entre tais elementos não pode ser estabelecida *a priori*, posta a indiferenciação e a sobreposição do campo simbólico e prático deste grupo. A práxis xamânica como uma ação prática e técnica se funda em formas de percepção e apreensão do mundo específicas, no estabelecimento de relações distintas com seres múltiplos, em regimes de pensamento e práticas relacionadas a uma cosmovisão animista.

Teixeira-Pinto (2003) fornece elementos interessantes para enriquecermos a reflexão acerca do xamanismo e dos xamãs. O autor aponta que um xamã ameríndio se vale de seus conhecimentos e artifícios xamânicos (práticos, teóricos, mitológicos, de negociação cosmopolítica, entre outros), de forma a manifestar o bem-estar coletivo. Assinala o xamanismo como fazendo parte de propriedades do pensamento e de orientações de mundo que se manifestam de maneira singular na composição da práxis indígena, articulando tanto um discurso sobre o mundo, suas origens, histórias e destinos, como também uma concepção de pessoa e uma dinâmica de relacionalidade. Os xamãs são dotados da compreensão sobre a constituição e manifestação dos seres humanos e dos não humanos, bem como um domínio técnico e cosmológico que possibilita a comunicação e relação cosmopolítica.

É pertinente observar que um xamã não se torna xamã independentemente dos outros, mas, na verdade, o que o constitui é a rede de relações sociais das quais faz parte. Sob essa ótica, o xamanismo aparece como uma consequência de processos sociais e de parentesco (TEIXEIRA-PINTO, 2003). Em conformidade com esta ótica, entende-se o xamanismo como um vetor pró-parentesco, posto que as lógicas de relacionalidade se expressam através – mas não somente – de estruturas míticas e rituais, e que tais lógicas são atualizadas por meio de

⁴⁸ Este conceito é apresentado na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (2020) significando, de maneira simplificada, uma atividade de ação, que possui um sentido completo e um fim em si mesma, diferente da poiesis que denota uma atividade de produção na qual o seu fim é algo – um produto – diferente da atividade de produção em si. Esse conceito filosófico de atividade teórico-prática foi explorado e desenvolvido por diversos autores desde então, sendo a “práxis revolucionária” de Karl Marx e a “práxis educativa” de Paulo Freire, provavelmente, os usos mais conhecidos do conceito.

múltiplas dinâmicas cosmopolíticas. Um xamã ameríndio pode ser pensado como possuindo certas qualidades particulares ou sociais que criam uma “uma condição distinta no interior da sociedade que os trata como mágicos” (HUBERT & MAUSS, 2015, p. 66).

Indo adiante, para Lévi-Strauss (2012a) o xamã seria sobretudo um criador de ordem, com poderes de cura que se manifestam através da capacidade de correção de problemas (físicos, mentais, emocionais ou espirituais) aparentemente arbitrários ou pouco lógicos, em formas inteligíveis e ordenadas, tanto para a pessoa que passou pela cura, como para o grupo social que a cerca. A partir da publicação de Nimuendaju (1987) essa lógica de que o sistema xamânico sustentaria uma certa “ordem do mundo” e de que, de maneira complementar, o xamã seria o responsável por sustentar ou criar tal ordem sendo o responsável por “segurar o mundo”, passou a figurar como um dos atributos do xamã guarani e, desde então, essa abordagem se faz presente na etnologia indígena.

A noção do xamã como um criador de ordem ainda é uma das compreensões predominantes na etnologia. Narby (2018, p. 170) faz uma síntese de comentários de outros autores acerca deste tema, em passagens que referenciam xamãs como senhores da “anomalia e do caos”, que impõem a ordem em cenários de “caos e desespero” reafirmando seu domínio sobre o universo; são pessoas envolvidas na manutenção e restauração da ordem. Outra passagem, igualmente interessante, aponta que o sistema xamânico se define não em relação a uma ordem que seria necessário preservar, mas sim em relação à desordem que deve ser evitada.

A experiência etnográfica entre os Tchiripa-Phaïn convida a esta última compreensão, onde mais do que criador de ordem, o xamã é responsável por evitar a desordem, dominar o caos, controlar a entropia cósmica. O xamã é a pessoa que, dentro de um grupo social, possui as qualidades necessárias para administrar as múltiplas dinâmicas de intencionalidade de agentes humanos e não humanos.

Considerando esta exposição, se faz necessário refinar a compreensão acerca do xamanismo, tanto no que diz respeito as suas repercussões contemporâneas, como quanto a noção do xamã como contentor da desordem.

Nota-se, na atualidade, uma ênfase contínua e crescente sobre o xamã e seus conhecimentos, seja no âmbito do ativismo político indígena, seja em escopos mais amplos, como o ativismo ambiental e pós-colonial. De maneira complementar, o fenômeno *new age* manifesta-se de maneira surpreendente e seus praticantes apropriam-se, na maioria das vezes de forma indevida, de práticas e saberes xamânicos. O contrário também é verdadeiro: xamãs indígenas são igualmente capazes de se adaptarem às circunstâncias e se apropriarem de

inúmeras tradições culturais, caso assim seja benéfico. Tornou-se comum notar constantes disputas e negociações em redes políticas, ambientalistas e religiosas, dentre outras, que apontam para uma manifestação observável de um xamanismo que se transforma constantemente a partir da interação de diversos agentes (LANGDON & ROSE, 2014).

É perceptível, de maneira conjunta, a manifestação dos xamanismos de geometria variável, como apresentados por Chaumeil (2015b), onde o xamanismo não denota uma prática ou um conceito limitado em si mesmo, mas apresenta-se como uma máquina (SÁEZ, 2015) que procura e acumula diversos símbolos e elementos de saberes alheios. Deste modo, o que entendemos como novas versões do xamanismo indígena, ou mudanças nas formas tradicionais, não devem ser compreendidas como acidentes ou deturpações que resultam da influência externa nas aldeias e práticas locais, mas sim como uma apropriação voluntária de saberes e poderes dos Outros. O xamã, como um *bricoleur* (LEVI-STRAUSS, 2012b), integra novos instrumentos e técnicas (de rezas à discursos políticos), colocando-as ao lado da sabedoria antiga e tradicional, utilizando-as conforme as necessidades cosmopolíticas, aprimorando a sua práxis conforme articula intencionalidades múltiplas. Eis a potência do xamã.

É assim que, entre os Tchiripa-Phaïn, o fenômeno xamânico é a expressão de um sistema de relações e um guia de como tais relações devem ser estabelecidas. O fundamento ontológico para os processos relacionais deste grupo não resulta, portanto, de uma compreensão do xamanismo como uma instituição reificada, de um modelo religioso através do qual suas crenças poderiam ser classificadas e definidas. Integrando humanos e não humanos, a realidade ontológica Tchiripa-Phaïn pode ser compreendida como um modelo animista (DESCOLA, 2023), que se manifesta através de todo grupo social, sendo observada nas práticas cotidianas, na caça e na produção do corpo, em mitos e rituais, nas cerimônias noturnas na *opy*.

Revelando um regime ontológico animista, o arcabouço mítico articula elementos da ordem do pensamento geral, da origem do mundo, das normas sociais e da constituição da identidade dos Guarani, seres humanos-divinos. Apresento aqui versões dos mitos já bem conhecidos na etnologia⁴⁹, que permitem a investigação da ontologia deste grupo.

Sobre a origem do mundo, os tempos primordiais *ara ymã*,

Nos primórdios não havia nada,
era um lugar sombrio.
Havia somente o oceano primitivo,

⁴⁹ Não objetivo fazer uma análise estrutural dos mitos, mas somente expor a conexão direta entre diversos elementos da prática xamânica e o arcabouço mítico deste povo. Mello (2006) explora com detalhes algumas narrativas míticas dentre os Tchiripa de Santa Catarina.

lava.
Não havia vidas sequer.

Ainda não existia a Terra,
nem o sol,
nem a lua,
nem as estrelas.

Permanece a noite originária.

(...)

Uma luz infinita
surge
Através da noite originária,
surge.
Nhamandu Tenondegua
nosso primeiro pai divino,
com sabedoria infinita
e com amor infinito
(POPYGUA, 2022, pp. 19-21)

De maneira complementar,

Nosso pai, o último, nosso pai, o primeiro,
fez com que seu próprio corpo surgisse
da noite originária.

(...)

Nosso pai primeiro, Namandu,
ainda não fez com que se desdobre,
em seu próprio desdobramento,
sua futura morada celeste:
a noite, então, ele não a vê,
e todavia o sol não existe.
Pois é em seu coração luminoso, que ele se desdobra,
em seu próprio desdobramento;
do divino saber das coisas,
Namandu faz um sol.
(CLASTRES, 1990, pp. 20-24)

Aqui vemos Nhamandu, pai dos primeiros deuses, desdobrando-se, *onhembojera*, da noite originária *pýtũ yma*. A primeira terra, *yvy tenonde*, ainda não havia sido criada. Dando continuidade à criação do mundo, “da sabedoria de *Nhamandu*, da sua chama e da sua neblina divina, nascem as belas palavras, *ayu rapyta*” (POPYGUA, *Id.*, p. 22). Após a criação das belas palavras, Nhamandu cria *mborayu*, a fonte do amor infinito, e os cantos sagrados *mborai*. Estas são as origens e as fontes da sabedoria divina para os Guarani. O fogo e a neblina divina – a fumaça do *petỹnguá*, metaforicamente – também se encontram no mito de origem do mundo.

Após a criação das fontes da sabedoria divina, Nhamandu dá continuidade à criação do mundo, gerando seus filhos: Kuaray, Jakaira, Karai e Tupã, em conjunto com as moradas

celestes.⁵⁰ Em seguida, Nhamandu Tenonde criou *yvy tenonde*, a primeira terra, sustentada por cinco palmeiras, onde uma ocupa o centro e as outras ocupam as quatro direções que serviam como firmamento do mundo.⁵¹ Na primeira terra surgem as matas, os animais silvestres, pássaros, répteis e todos os seres primitivos. Após ter criado tudo, *yvyrupa*, a Terra, estava pronta. Antes de subir às moradas celestes, Kuaray, Jakaira, Karai e Tupã criaram os primeiros Guarani, guardiões que receberam dos deuses *mborayu*, *ayvu porã* e *mborai*, as fontes das sabedorias divinas, bem como o *petyngúá*, “cachimbo que recebe as emanções de *ayvu porã*” (POPYGUA, 2022, p. 33)⁵².

Foram as divindades originárias – usualmente qualificadas com a partícula *ete*, indicando aquilo que é verdadeiro – as responsáveis por determinarem a condição de todos os seres. Foi a partir das divindades originárias que se desdobraram todas as espécies de seres animais, vegetais, bem como a humanidade. Em adição, não só a origem dos Guarani é divina, como o seu destino.

Dando continuidade às narrativas míticas, vem o mito dos irmãos Kuaray (o Sol) e Jaxy (o Lua). Protagonistas fundamentais da cosmogonia, são concebidos como os agentes primordiais responsáveis pela disseminação e florescimento da cultura, que inaugura a presença da humanidade neste mundo.

No mito, relata-se o tempo em que os gêmeos nascem de um deus e de uma mulher humana. Na versão de Nimuendaju (1987), após um desentendimento entre o casal, o pai dos irmãos retorna à sua terra. A briga do casal decorre da falta de fé da mulher humana nas habilidades divinas do marido. Ele planta milho em um dia e ordena que ela o colha no dia seguinte, mas ela se recusa e, enfurecido, ele parte. A mulher empreende uma jornada em busca do marido, acompanhada por Kuaray, o filho que carrega em seu ventre, já dotado de potencialidades divinas. Kuaray indica o caminho a ser seguido em cada encruzilhada por onde passam. Contudo, em determinado momento, mãe e filho discordam e, desta ocasião em diante, Kuaray se recusa a falar com a mãe. Em uma encruzilhada, ela se perde, indo parar na terra das onças originárias *oguará*, onde é devorada. As entranhas da mulher são dadas à avó-onça, que poupa os fetos e os cria. O mito dos gêmeos Kuaray e Jaxy é o mito de origem desta civilização,

⁵⁰ Abordo mais sobre estas divindades ao tratar do ritual de nomeação Nhemongarai.

⁵¹ A palmeira pindó ainda é considerada sagrada e um símbolo do contato entre os seres humanos e os seres divinos.

⁵² Existem versões, como a apontada por Martins (2020), onde os Guarani já viviam junto às divindades antes de serem colocados em *yvyrupa*.

já que a primeira terra, *yvy tenonde*, fora destruída no dilúvio.⁵³ Segue, de forma resumida, a saga do mito dos irmãos, como apresentada por Nimuendaju (1987, pp. 143-151).⁵⁴

Ñanderuvuçu veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. **Ñanderuvuçu** tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção do leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como escora da terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água.

E **Ñanderuvuçu** achou **Ñanderú Mbaecuaá** junto de si. E **Ñanderuvuçu** disse a **Mbaecuaá**: “Achemos uma mulher!” Então **Ñanderú Mbaecuaá** falou: “Como podemos achar uma mulher?” Disse **Ñanderuvuçu**: “Nós a acharemos na panela de barro.” E ele fez uma panela de barro e ele cobriu a panela de barro. Algum tempo depois **Ñanderuvuçu** disse para **Mbaecuaá**: “Vá ver a mulher na panela de barro!” **Ñanderú Mbaecuaá** foi e verificou; a mulher estava na panela de barro. E ele a trouxe consigo.

(...)

E **Ñanderuvuçu** fez roça. Enquanto ele ia e a fazia, realizava-se atrás dele a época do milho (verde). E ele veio para casa comer. E (ele disse) à sua mulher: “Vá na nossa roça, traga milho verde, que iremos comer.” E a mulher de **Ñanderuvuçu** disse a seu marido: “Agora mesmo estavas fazendo roça e já me dizes: 'Vá, traga milho!' (...). E a mulher de **Ñanderuvuçu** pegou o cesto de carregar e foi na roça. (...).

E **Ñanderuvuçu** pegou os colares de peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora). Ele chegou à trilha do Jaguar Eterno, plantou a cruz de madeira, desviou atrás de si (a mulher da sua pista).

Sua mulher voltou da roça e chegou em casa. Quando ela chegou, **Ñanderuvuçu** não estava (lá). Sua mulher pegou a cabaça, munuiu-se também com a taquara (de dança), saiu, rodeou (a casa), seguiu seu marido, caminhou.

Ela então andou um pouco e seu filho queria uma flor. Ela colheu a flor para seu filho e caminhou. E ela bateu com a mão no lugar da criança e perguntou à criança: “Para onde foi o teu pai?” “- Ele foi para lá!” Ela então caminhou um pouco e seu filho queria novamente uma flor. Ela colheu novamente a flor, então uma vespa a picou. E ela disse a seu filho: “Por que você quer flores, quando você ainda não está (no mundo) e deixa que eu seja mordida pela vespa?” Seu filho ficou zangado.

A narrativa continua. Kuaray, zangado, deixa de responder à sua mãe e a mulher se perde, sendo em seguida devorada pelas onças. Após inúmeras tentativas falhas de devorar os gêmeos, a avó-onça decide criá-los como netos. Estes crescem rapidamente e logo passaram a brincar.

Quando ficou mais forte, ele andava na capoeira e matava pequenos pássaros com seu irmãozinho. A avó-onça disse-lhes: “Não vão para lá, brinquem por aqui, netos!” E:

⁵³ O mito do dilúvio será apresentado nos capítulos seguintes.

⁵⁴ Conferir Clastres (1990) para variações do mito dos gêmeos e Lévi-Strauss (1993) para uma análise das diferentes versões dos mitos encontradas em distintos grupos étnicos.

“Por que a avó nos diz: ‘não vão brincar lá, irmãozinho?’ Vamos verificar!”. E ele foi com o seu irmãozinho.

(...)

E veio um papagaio. E ele contou logo: “Foi aquela avó lá, que matou a sua mãe!” E ele chorou com o seu irmãozinho: “Enquanto nós estávamos nos formando, já perdíamos aquela que foi nossa mãe!” (*Id.*, pp. 143-151).

Kuaray e Jaxy fizeram armadilhas para as onças originárias *oguará* e as mataram. Convém observar que Kuaray ocupa uma posição privilegiada em relação ao seu irmão: ele o cria, o ressuscita e engana Anhã (em outros fragmentos do mito),⁵⁵ enquanto Jaxy não tem mãe ou pai, e é devido a ele que as onças sobrevivem e se reproduzem até os dias de hoje.

Pierri (2013), em sua análise sobre o mito dos gêmeos Kuaray e Jaxy, explora a teoria de Lévi-Strauss (1993) acerca do “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, fundada na imagem concebida pela metafísica indígena de um cosmos em constante movimento e transformação, onde é negada a possibilidade de uma identidade completa entre duas partes. Pierri (*Id.*) se referindo ao que chama de “platonismo em eterno desequilíbrio” declara que “tudo que há no cosmos transforma-se ao imitar” (*Id.*, p. 48), assim como Jaxy é uma imitação-transformada de Kuaray. Jaxy (o Lua) é uma imagem imperfeita de Kuaray (o Sol) e igualmente, as ariranhas seriam imagens das onças originárias, que caíram na água em uma das armadilhas criadas pelos gêmeos e, assim, transformaram-se.

Esta dinâmica de imitação aparece também nas ações de Anhã, irmão de Nhanderu Tenonde. Desde o início da criação do mundo, Anhã, o irmão mais velho e rival de Nhanderu Tenonde, embrenhou-se no cenário divino com suas próprias criações, que tanto imitavam como almejavam superar as obras de seu irmão (CADOGAN, 1959). Um dos exemplos mais conhecidos trata da origem das cestarias dos Guaraní mbya, que se reflete também na maneira como comercializam as suas cestas.

O mito conta que Nhanderu Tenonde, perto de finalizar a criação do segundo mundo, criou um cesto que possuía desenhos simples e dicrômicos (com contraste entre claro e escuro). Anhã tentou imitá-lo, mas a sua cesta possuía excesso de cores e de grafismos, apontando para uma intensidade negativa, já que sua cesta era extravagante e policrômica. A cestaria verdadeira, original, *ete*, forma concebida por Nhanderu, é considerada sagrada e destinada ao uso próprio, não se adequando à comercialização ou transformação em artesanato para venda.

⁵⁵ Anhã é considerado o criador das condições adversas de existência entre os Guaraní.

Já o modelo que foi criado por Anhã adquire outro valor e pode ser tratado como mercadoria, como artesanato destinado à venda para os *jurúá*, não-indígenas (SILVA, 2011).⁵⁶

Silva (*Id.*) aponta que este aspecto excessivo ou cromático da cestaria produzida por Anhã permite uma problematização do cromatismo, nos termos de Lévi-Strauss (2004a), explorando a possibilidade da transformação *jepota* em direção à animalidade nos casos Guarani.

É interessante perceber aqui como a cestaria, por si mesma, é dotada de potencial relacional e de atribuições simbólicas constituídas a partir do regime de ontologia animista compartilhado entre os Guarani. Isto relaciona-se à maneira como distintos modelos de realidade ontológica também conferem aos artefatos formas de organização da experiência do mundo. As cestarias são objetos materiais que, ao serem investidos de uma agência socialmente definida, instauram modos de identificação e organização social, ao inferir qualidades às cestas que estão relacionadas aos seres existentes, humanos e não humanos. Descola (2016) aponta como em ontologias animistas as imagens e artefatos são compostos de elementos antropomórficos, evocando uma intencionalidade humana e outros atributos específicos a diversas classes de seres.

Este estatuto ontológico, observado no arcabouço mítico Tchiripa-Phaïn, funda a concepção de que existe uma continuidade entre os Guarani e os deuses, um parentesco divino, onde temos os corpos divinos verdadeiros (*ete*) e os corpos dos Guarani que seriam apenas uma “imagem” a *’angá* do corpo de seus ancestrais humano-divinos – imagem esta que é uma cópia imperfeita e excessiva, como no caso das cestarias.⁵⁷ Os modelos originários, celestes, são imperecíveis, *marã’ey*, e as suas cópias são perecíveis, *marã*. Esta terra, *yvy vai*, é uma terra que na concepção guarani é uma cópia imperfeita de outros planos e regiões celestes. Este mundo, em sua totalidade (incluindo humanos, animais, plantas), é uma cópia imperfeita do primeiro mundo (MELLO, 2006). Ser imperecível é ser eterno, belo e bom. É ser *porã*.

⁵⁶ Silva (2011) analisa o esquema de transformação subjacente a um mito mbya, o qual relata a origem das cestarias. O autor explora o contexto etnográfico do personagem responsável pela distorção no mito que estabelece essa prática de cestaria, Anhã, examinando as inter-relações desse mito com outros sistemas mitológicos, considerando-o como uma “dobradiça” entre narrativas que abordam a origem dos insetos venenosos e aquelas que envolvem a mitologia de Cobra Grande, predominantemente presente em outras tradições tupi-guarani e caribes.

⁵⁷ Lévi-Strauss (1993) elucida e analisa em detalhes a ideologia bipartida ameríndia, na qual a gemelaridade lógica é pensada por meio da relação entre um modelo e sua imagem.

Como aponta Pierri (2013), dizer que o corpo é uma imagem do corpo de seus ancestrais humano-divinos refere-se a uma forma de especiação, semelhante às metamorfoses do tempo originário.

Após a destruição da primeira terra, a nova terra é povoada com uma série de imagens daqueles elementos imperecíveis que passaram a figurar nos mundos celestes então constituídos. O corpo em sua forma humana é, na terra, imagem do corpo daqueles que atingiram a maturação corporal na primeira terra, e os corpos nas suas distintas formas não humanas são imagens daqueles que atingiram a “outra” maturação corporal. Pode-se dizer, nesse sentido, que o corpo de todos aqueles seres capazes de assumir a posição de sujeito, capazes de uma intencionalidade que consideramos ser tipicamente humana, são imagens direta ou indiretamente geradas a partir do corpo dos homens-deuses originários (PIERRI, 2013, p. 250).

Temos, portanto, que “as imagens são modulações de afecções provenientes de outros corpos” (*Id.* p. 255). Isto significa que cada coletivo é um desdobramento imperfeito de um outro coletivo originário. Tudo o que existe nesta terra possui um modelo originário nas plataformas celestes.

Minha experiência etnográfica aponta que, ao invés de imagens, as transformações devem ser compreendidas como um gradiente, um desdobramento gradual de imperfeições. Se “a condição original dos homens deuses da primeira terra descreve um fundo virtual de todas as afecções que os corpos-imagem atualizam nos mundos atuais” (*Id.*, pp. 253-254), o trabalho em campo mostra que essa atualização pode ser pensada, metaforicamente, em uma dinâmica ímpar de oposição e continuidade. Ao tomarmos que o corpo dos Guarani é uma “imagem” do corpo de seus ancestrais humano-divinos, qualifica-se que o corpo divino é marcado por um grau superior em relação ao corpo humano, sendo a imagem sempre inferior e, portanto, oposta à original. Por outro lado, essa diferenciação deve ser compreendida como uma diferença de grau e não de forma. Todas as características dos corpos dos deuses são transferidas e copiadas em sua qualidade aos corpos dos mundos atuais, não existindo corpo Guarani que não exista de forma idêntica, mas com maior grau de perfeição, nas esferas divinas. Comparativamente, as ariranhas seriam onças d’água e, nem por isto, seriam menos onças que as onças originárias, se não desdobramentos imperfeitos que possuem um modelo ideal.

Proponho um aprimoramento desta lógica de que os corpos são imagens em vista de compreendê-los, na verdade, como “impressões”. No sentido aqui exposto, tais impressões não indicam o significado de sensações ou conjecturas, mas de marcas ou cópias. Considero que a escolha da palavra “imagem” é capaz de causar confusão, uma vez que instaura a compreensão de um modelo original e que as imagens geradas a partir deste teriam uma forma distinta.

Contudo, ao tomarmos os mitos como uma das propriedades do pensamento, estes suscitam a compreensão de que, como uma estampa ou um carimbo pressionado contra uma superfície, o modelo original se desdobra em impressões idênticas à forma original. São impressões imperfeitas, menos definidas, com menos tinta, mas que ainda possuem a mesma forma e as mesmas qualidades em potencial – impressões que se desdobram dos modelos celestes originários, continuamente, até os modelos terrenos. Portanto, a natureza da realidade para os Tchiripa-Phaïn se funda em um sistema de impressões com qualidades que variam, e, como mostrarei, é nesta terra perecível, *tekoachy*, onde estão presentes as possibilidades de transformação do corpo Guarani em deus *aguyje*, aspecto que mostra este gradiente de impressões.

Ainda que se tenha tais definições sobre o fenômeno do xamanismo e que muitas delas sejam observáveis dentre os Tchiripa-Phaïn, durante o trabalho de campo foi possível constatar particularidades da dimensão religiosa deste grupo.

Identifiquei o que já havia sido mapeado por Esther Jean Langdon (1992) acerca da concepção de um xamanismo descentralizado, que não se encontra somente nos xamãs, mas em todo o grupo social. Os Guarani são exímios conhecedores do seu ambiente, nomeadores de inúmeros eventos, relações e espécies de plantas e animais. Possuem associações das estações do ano com as fases da lua, com as variações climáticas, bem como com a fauna e a flora da região em que vivem. Em adição, há muito tempo desenvolveram uma compreensão dos ciclos naturais que influenciam as atividades de subsistência, como caça, pesca, coleta e agricultura. Percebendo as flutuações sazonais desses recursos, classificaram os mecanismos ecológicos e cosmopolíticos que regem tais processos, com o objetivo de utilizá-los de maneira estratégica para garantir a sobrevivência e o bem-estar de sua comunidade. Ao compreenderem e se integrarem aos ritmos da natureza, estabeleceram um sistema de acesso a um ecossistema rico e diversificado, do qual sempre se consideraram parte integrante e interdependente (MOREIRA & MOREIRA, 2015). Novamente, são elementos que evidenciam um modelo de realidade ontológica animista nos termos de Descola (2023).

Conhecimentos de rezo, cura, ecologia, tabaco, chás, ervas, banhos, a compreensão sobre outros seres e espíritos, sobre os sonhos, são alguns dentre os muitos saberes compartilhados pelos Tchiripa-Phaïn. O xamã, é claro, desponta pela sua capacidade de negociação com agentes humanos e não humanos. Mas, de forma geral, a distinção entre os xamãs e outras pessoas do grupo social é menos de natureza do que de grau.

Dentre os Tchiripa-Phaïn de Santa Catarina, o xamanismo revela-se como sendo muito mais de uma ordem religiosa do que mágica, de maneira similar a que aponta Clastres (1978). Esta observação se baseia na já comentada inexistência de uma atividade ritual que exija excessivos aparatos simbólicos e materiais, bem como no foco que dão ao rezo com o *petynguá*. Deve-se frisar que a diferenciação entre religião e magia faz mais sentido de um ponto de vista antropológico do que sob a ótica nativa. Além disso, estas categorias também não devem ser tomadas como instituições que definem o modo de existência, mas como um recurso para uma reflexão mais ampla sobre a ontologia deste grupo.

Tendo Ricardo Karai Wherá como um tradutor do pensamento e em face do que foi demonstrado até este momento, aquilo que apresento sobre os Tchiripa-Phaïn durante esta tese faz parte, em algum nível, de um complexo xamânico, já que não existem limites bem definidos de onde esta manifestação começa ou deixa de existir. Os campos de atuação e manifestação xamânicas são permeáveis e não é possível definir alguma área da dimensão social que não seja xamânica em algum nível. Igualmente, o animismo como modelo de realidade ontológica não está centralizado em um xamanismo institucionalizado como religião, mas dissemina-se por todo grupo.

Seguindo as produções bibliográficas acerca dos Guaraní que habitam o litoral de Santa Catarina e, especificamente, os da família extensa Moreira, é possível identificar um certo xamanismo particular, uma certa “Escola do Seu Alcindo”, em contraposição à compreensão de um xamanismo guaraní que seja genérico. O destaque a ser dado à “Escola do Seu Alcindo” trata da abertura para a alteridade dos Tchiripa-Phaïn – o que indica uma certa característica de maleabilidade nos modelos de xamanismo guaraní mais estritos que condenam o uso ou consagração de qualquer substância para além do tabaco, por exemplo. Tanto na TI da Praia de Fora, como no Tekoa Kuri’y, pude presenciar certos modelos de execução ritualística que indicam esta abertura à alteridade.

O meu contato com Ricardo no ano de 2014 se deu através de Gabriel, homem branco. Nas cerimônias que participei, raras foram as ocasiões em que Ricardo conduziu a cerimônia sozinho. Na grande maioria das vezes a condução ocorria entre a dupla Ricardo-Gabriel, sendo que em determinados momentos ou em algumas cerimônias um desses dois condutores possuía mais proeminência e destaque. Esse é o primeiro fator que aponta para uma abertura à alteridade que pode ser considerada como presente entre os Tchiripa-Phaïn e, principalmente, presente na família extensa Moreira.

Por mais que essa identificação faça sentido considerando a literatura já existente, considero que as nuances do xamanismo da “Escola do Seu Alcindo” encontradas em campo devam ser entendidas como desdobramentos de um xamanismo conjunto com o chamado Caminho Vermelho, como apresentado por Isabel de Rose (2010).⁵⁸

Os Tchiripa-Phaïn se utilizam de termos como “antiguidade”, “ancestralidade” e “origem” para fundamentar a legitimidade do grupo. Declaram que o Fogo Sagrado sempre existiu dentro de sua cultura e que a ayahuasca era utilizada por seus ancestrais, fazendo, portanto, parte de sua cultura.⁵⁹ Se fazem parte da tradição, fazem parte do *nhandereko*, o modo de ser guarani, que engloba também a cosmologia e a espiritualidade. Seja o sonho de Seu Alcindo com um estrangeiro que ajudaria a reerguer o povo guarani, a abertura ao Outro e a receptividade Tchiripa-Phaïn, a utilização das medicinas ou a concepção de que estas sempre fizeram parte de suas tradições (bem como os ritos de temazcal, Busca da Visão e Dança do Sol), todos estes fatores são considerados como parte integrante da tradição e podemos considerar que esta compreensão denota a existência, dentre este grupo, da chamada máquina xamânica (SÁEZ, 2015; CHAUMEIL, 2015b).

A máquina xamânica também engloba estratégias para lidar com não-indígenas, sendo este o contexto de compreensão de como se deu a interação entre os moradores de M’Biguaçu com a religião do Santo Daime, e todo o processo de apropriação da ayahuasca como uma medicina tradicional Tchiripa-Phaïn. Dessa forma, as particularidades encontradas em campo atuam de forma complementar às noções gerais de xamanismo e do xamanismo guarani – e não como uma forma de xamanismo distinta, única ou fechada em si mesma, seguindo também a lógica da máquina xamânica (SÁEZ, 2015; CHAUMEIL, 2015b).

A exploração do regime ontológico Tchiripa-Phaïn permite uma compreensão de como a interação com diversos agentes não humanos, dotados de intencionalidades particulares, impacta as relações entre os próprios habitantes do Tekoa Kuri’y. Observamos um regime ontológico predominantemente animista, onde as propriedades atribuídas aos seres humanos e às distintas classes de seres estão ancoradas em uma origem divina. Tudo aquilo que se manifesta neste mundo físico é reflexo, uma “impressão” de um modelo original que se encontra nas esferas celestes.

⁵⁸ Este desdobramento será explorado no capítulo a seguir.

⁵⁹ De maneira oposta, outras aldeias declaram que a utilização da ayahuasca seria uma “coisa de brancos” e até mesmo similar ao uso de drogas, já que os Guarani deveriam usar apenas tabaco (ROSE, 2010).

Outro aspecto de destaque da experiência etnográfica, já bem trabalhado em pesquisas anteriores (NIMUENDAJU, 1987; MELLO, 2006; MENDES, 2021) é a existência de uma concepção acerca da formação da pessoa e das almas que se sustenta no postulado da distinção entre os princípios celestes e terrestres. É a partir disso que encontramos a operação da matriz triádica de natureza, cultura e sobrenatureza, onde a natureza e a sobrenatureza devem ser pensadas em conjunto, denotando a percepção de uma cosmopolítica que conecta em relações de parentesco humanos e não humanos, animais e espíritos, em diferentes escalas e graus, sendo o xamã a figura de destaque no estabelecimento de relações e na negociação com as diferentes classes de seres.

4 PESSOAS, CORPOS E ESPÍRITOS GUARANI

A concepção da alma e do corpo humano como uma entidade composta por diferentes partes de origens diversas é uma característica marcante do pensamento ameríndio. Entre os Guaraní, essa multiplicidade também é reconhecida, conforme registrado por Nimuendaju (1987). O autor descreve duas partes principais da alma humana dentre os Apapocúva: o *ayvucué*, que corresponde à parte “divina”, e o *acyiguá*, associado à parte “animal”, sendo as disposições benevolentes atribuídas à primeira e as características mais agressivas à última. Cadogan (1959) oferece uma visão semelhante entre os mbya, definindo a alma composta por duas partes: *ñe’eng* e *tekó achy kué*. Enquanto a primeira é concebida como a “palavra-alma” enviada pelos deuses, a segunda é vista como resultado das imperfeições relacionadas à animalidade, correspondendo à ideia de “alma animal”.

O princípio geral contido nesta duplicidade sustenta uma teoria guarani da produção da pessoa e das almas, com alto grau de diferenciação entre princípios e condutas divinas das terrestres ou mundanas. Entre os Tchiripa-Phaïn, os corpos e espíritos podem ser construídos e refinados através de posturas e procedimentos específicos.

Uma pessoa Tchiripa-Phaïn é concebida e produzida a partir do denominado *nhe’e*, espírito, duplo, ou ainda a palavra-alma, que pode ser compreendido como um princípio vital que estabelece uma relação direta entre com os deuses. Esta partícula advém de planos superiores, evocando um parentesco divino. O *nhe’e*, ao mesmo tempo, é aquilo que torna o ser humano vivo, divino e com uma alma imortal. A parte mundana, conhecida como *aã* ou *ãgue*, está ligada ao corpo. Esta partícula é perecível e corrompível, sendo também a via de acesso para contaminações espirituais e o diálogo com espíritos predadores. Para desenvolver a parte divina da pessoa é necessário tornar o corpo leve, livre das perecibilidades deste mundo.

O *nhe’e*, por si só, nos fornece diversos elementos para compreendermos os fundamentos do pensamento e da ontologia Tchiripa-Phaïn. Este princípio advindo dos deuses precede o nascimento da criança e acompanha a pessoa até o seu falecimento, para retornar à região celeste da qual partiu inicialmente. O *nhe’e* (espírito) localiza-se no *py’a* (coração) onde também está a base do corpo. Benites (2015) aponta que existem diversos tipos de *nhe’e* e que sua variação e distinção dependem do contexto e de onde o grupo social está buscando construir a aldeia e o *nhandereko*. A mesma autora também pontua que compreende os *nhe’e kuery* não como uma palavra-alma, mas como um “ser-espírito nome” (*Id.*, p. 12), já que o *nhe’e* é o fundamento da pessoa.

Existe *nhe'ẽ* mirĩ, *nhe'ẽ* kangy, *nhe'ẽ* mbareate, *nhe'ẽ* potĩ, *nhe'ẽ* poxy, *nhe'ẽ* mby'a guaxu, *nhe'ẽ* vy'a. Todos estão relacionados com os nomes Guaraní, com o espírito-nome, mas também com o modo de ser de cada *kyrin* – criança, futuramente adulto. Esses *nhe'ẽ* *kuery* nos ajudam a lidar com as *mitã* – crianças pequenas, *kunumi* – menino e *kunhantãĩ* *gue* – menina. Desse modo, seguimos nos costumes, o que nos ajuda a construir o ser *guarani ete'i* – verdadeiro, ou seja, preservar o modo de ser *guarani* e dar continuidade ao sistema *guarani* (BENITES, p. 11).

O principal marcador de distinção dos *nhe'e* está relacionado a qual dos mundos ou regiões celestes, *amba*, ele advém, sendo cada região conectada a um dos deuses *nhanderu kuery*: Karai, Jakaira, Nhamandu ou Tupã. Originários das regiões imperecíveis, *yvy marã'ey*, os *nhe'e kuery* são enviados a esta terra, *yvy vai*, cópia imperfeita das regiões celestes. Para descobrir de onde se origina o *nhe'e* é realizado o *Nhemongarai*, cerimônia de nomeação.

Tomando o *nhe'e* como fundamento da pessoa Guaraní e considerando o que foi exposto acerca do xamanismo deste grupo, observamos que a relação estabelecida entre a pessoa e os deuses é uma relação de parentesco dos seres humanos com os *nhanderu kuery*, nossos pais primordiais.⁶⁰ Seja a busca pelo *nhandereko* ou por *yvy marã'ey*, o fundamento ontológico do xamanismo é a aspiração constante de serem próximos aos deuses e, em última instância, do que classifico como uma busca pela paridade de forma de seus corpos e intencionalidades com as das divindades.

Há, porém, uma lógica complementar a essa, que assume que, assim como existem dinâmicas de aproximação e afastamento dos humanos para com os deuses, também é possível estabelecer relações de proximidade ou distanciamento com outros seres da Terra, como com os *juruá* (não indígenas) e com os animais, por meio da partícula da alma *ãgue* ou *añ*.

A ideia de relação é central para as dinâmicas de socialidade e estas relações podem ser compreendidas tanto verticalmente (com os deuses) como horizontalmente (com os seres da Terra). Se a busca dos Guaraní é de aproximação com os deuses e, igualmente, os deuses querem fazer estes durarem neste mundo, os animais e os “donos” objetivam trazer sofrimentos. Em um universo povoado por potências que podem agir a favor ou contra os humanos, há de se ter as condutas corretas.

Acerca dos “donos”, esta é uma categoria encontrada em diversos grupos étnicos, pertencentes a diversos troncos linguísticos. Para os Tchiripa-Phaĩn, estes são espíritos que habitam as matas, sentimentos e objetos. Compreendem uma categoria múltipla e coletiva, e

⁶⁰ *Nhande* é a partícula que indica o pronome possessivo na segunda pessoa do plural. *-ru* significa pai. Nesse sentido, *Nhanderu* aparece como uma categoria geral para falar dos deuses da criação do mundo.

não personagens individualizados. Fausto (2005) explora o tema nas sociedades indígenas amazônicas. Teixeira-Pinto (1997, p. 67) aponta a existência dos *oto* entre os Arara, “seres metafísicos que possuem e controlam as espécies animais”. Entre os Arara é comum que flautas sejam tocadas para avisar os *oto* que estão matando bichos ou estão em busca da caça. O rezo com o *petynguá* ou a oferenda de tabaco ao entrar na mata assume o mesmo valor.

Os donos são definidos como espíritos que habitam as matas (*ka'aguyja*), as cachoeiras e rios (*yākāja*), os caminhos (*tapeja*), as pedras (*itaja*) e o barro (*yapoja*), exercendo sobre cada um desses meios uma forma de controle que pode ser direcionada a favor ou contra os Guarani. Das disposições que animam a pessoa também se diz terem um dono: o ciúme (*hakateyja*), a raiva (*ivaija*), o sono (*topeyja*), a preguiça (*hateyja*). Torna-se dono, ainda, nos contextos das relações cotidianas: durante os rituais noturnos, na casa cerimonial, um dos jovens é nomeado *okēja* (o dono da porta) e sua finalidade é controlar a entrada e a saída de pessoas (MENDES, 2021, p. 172).

O sufixo *-ja*, quando adicionado a um substantivo, denota posse ou propriedade, indicando que o termo (animal, sentimento, objeto), se refere ao dono ou possuidor desse substantivo. Ainda, “são os donos que dão aos Guarani os animais. E se os animais caem (*ho'a*) nas armadilhas, é justamente porque os donos assim o permitem. Ao falar dos animais que trazem do mato, os homens não dizem “eu matei”, e sim “caiu paca, tatu...” (*ho'a jaixa, tatu...*)” (MENDES, 2021, p. 174).

Esta última passagem aponta para uma dinâmica dupla: por um lado, os donos dos animais são responsáveis por oferecê-los como alimentos durante a caça, o que significa que os caçadores dependem da generosidade dos donos. Por outro lado, essa generosidade é ambígua, já que ao oferecer a caça os donos também podem estar querendo se tornar donos daqueles a quem alimentam. Caso a caça oferecida seja maltratada ou desperdiçada, dentre outras atitudes errôneas para com a caça ou para com a mata, os sentimentos adversos dos donos podem ser despertados (*Id.*, 2021), como, ciúmes e sedução objetivando as relações sexuais, que podem resultar em doenças e, em último caso, na transformação da pessoa em um membro da espécie animal. Estes são alguns dos processos de risco contidos na relação com os donos.

Du fait des déplacements en forêt, territoire des « maîtres » des animaux, la chasse implique de nombreuses relations dangereuses ainsi que des modes d'approximation d'êtres puissants et de différenciation entre différents niveaux d'existence qui exposent les chasseurs à d'innombrables risques (HARTUNG, TEIXEIRA-PINTO, 2019, p. 443).⁶¹

⁶¹ “Devido aos deslocamentos na floresta, território dos “donos” dos animais, a caça envolve muitas relações perigosas, além de formas de aproximação com seres poderosos e de diferenciação entre diferentes níveis de existência que expõem os caçadores a inúmeros riscos”. Tradução pessoal.

Existem outras interdições a serem seguidas de forma a evitar a contaminação animal para não tornar impuro o corpo. Um dos exemplos mais comentados é a importância de evitar, a todo custo, o consumo de carne crua, bem como evitar que o sangue da caça entre em contato com o corpo daquele que o caçou. Estes eventos evocam hábitos de consumo semelhante aos dos animais, que consomem a carne crua e bebem sangue, abrindo espaço para a transfiguração de humanos em animais. Observa-se como, partilhando de uma interioridade semelhante (DESCOLA, 2023), o caçador guarani está sempre consciente das diversas interações que podem resultar do procedimento da caça. Este conhecimento, desenvolvido a partir de uma apreensão de mundo específica que se desdobra em uma ontologia de caráter predominantemente animista, obriga o caçador a realizar determinadas atividades físicas e compensações simbólicas de forma a evitar os perigos do *-jepota*.

Por compartilharem de uma mesma interioridade com os animais (apesar de seus corpos serem diferentes), os Tchiripa-Phaïn interagem com estes seres através de certas regras sociais. Mesmo que à primeira vista sejam apenas “caça”, os animais são pessoas inseridas em dinâmicas culturais particulares, apreendidas a partir de seus diferentes corpos, com quem se relacionam.

À guisa do que já se observa, a modalidade através da qual se manifestam as qualidades atribuídas aos seres que habitam o mundo dá forma, entre os Tchiripa-Phaïn, a uma realidade ontológica animista. Impõe-se, por conseguinte, a exigência de examinar como se dá entre estes o esquema de *vinculação* exposto por Descola (2010). Em uma formulação alternativa, para além das qualidades que são atribuídas às distintas classes de seres que habitam o mundo (a partir da interioridade e da exterioridade), quais às diferentes maneiras pelas quais os diferentes seres que habitam o mundo estabelecem relações entre si?

Como exposto, Descola (2010) considera que as relações podem ser divididas em um grupo no qual as entidades que compõem as dinâmicas relacionais são ontologicamente equivalentes (compreendendo relações reciprocidade, predação e dádiva); e um grupo onde as entidades são organizadas hierarquicamente (compreendendo relações de produção, proteção e transmissão). Em uma ontologia predominantemente animista, como é o caso dos Tchiripa-Phaïn, destacam-se as relações de troca, predação e dádiva.⁶² Estes sistemas de relação

⁶² Descola (1998) privilegia este aspecto social em sua análise da relação com os animais em grupos amazônicos. O autor aponta que os Desana (Tukano) ilustram o modelo clássico de reciprocidade, onde há um princípio de equivalência entre humanos e animais fundado na concepção de um cosmos homeostático. O modelo clássico da predação manifesta-se entre os Jivaro, que não oferecem recompensa pela vida da caça – e enfrentam represálias

coexistem em graus distintos. Na caça, uma relação de reciprocidade (troca) requer que toda vida animal seja compensada de alguma forma. Oferecer tabaco aos donos dos animais antes de sair para a caça é prática comum. Em contrapartida, os donos ofereceriam os animais de bom grado. Esta reciprocidade, como vimos, é dúbia e passível de questionamento. Qualquer maltrato com a caça propicia a conjuntura adequada para a vingança. Algumas vezes, mesmo que todos os procedimentos sejam rigorosamente acatados, há o perigo da predação.

Como modelo relacional, a predação implica que nenhuma contrapartida seja oferecida pelos humanos contra uma vida animal. Esta atitude, entre os Tchiripa-Phaïn, instaura de forma imediata uma situação de adversidade e descontentamento entre os donos. Por fim, a dádiva significa que os donos dos animais ofereçam a caça aos humanos sem que nenhuma forma de reciprocidade seja esperada. À medida que a análise avança, a dádiva se revelará de maneira incontestável como o modelo relacional ideal a ser alcançado pelos Tchiripa-Phaïn.

É assim que, em uma realidade ontológica animista, estes distintos modelos de comportamento revelam relações gerais entre humanos, bem como entre humanos e não humanos. Para os Guarani, a transformação em animal *-jepota*, ou a capacidade de maturarem seus corpos para se tornarem-se como deuses, desponta a partir das possibilidades destes modelos de relação e de transformação em Outro.

Cabe aqui apontar, de maneira breve e com vistas a aprofundar a análise, a existência do mito da origem do fogo. Este faz parte de uma das aventuras dos gêmeos onde Kuaray, com a ajuda de um sapo, consegue pegar um pouco de fogo dos urubus, mestres do fogo. A lógica posta aqui é a de marcar a diferença entre os humanos e os animais através da posse do fogo. Marca-se, igualmente, a distinção entre natureza e cultura e a oposição entre cru e cozido (LEVI-STRAUSS, 2004a). A partir do momento no qual os humanos detêm o fogo, alcança-se a cultura. A condição ontológica do animismo guarani é a de uma estrutura tripartida, composta pela distinção entre divinos/humanos e humanos/animais. No polo divino, encontra-se a imperecibilidade; na humanidade, a perecibilidade e o alimento cozido; e no polo animal, a perecibilidade e o alimento cru. O fogo instaura a possibilidade dos Guarani se tornarem divinos novamente. A perda dele corresponde à condição de total animalidade: a morte eterna e a ruptura definitiva do parentesco divino.

dos donos dos animais quando cometem excessos. O modelo clássico da dádiva é ilustrado a partir dos Aruaque, no qual as espécies caçadas dependem da relação com uma “raça de bons espíritos que os Aruaque chamam de ‘nossa gente’” (p. 38).

O consumo da carne crua assemelha-se ao que Viveiros de Castro (1986) classifica como animalização simbólica, onde aqueles que consomem a carne crua e o sangue regressam ao polo da natureza ao alimentarem a sua porção animal, em detrimento da porção divina, infringindo as normas da cultura. Hélène Clastres (1978) aponta a existência do *tupichuá*, o princípio vital da carne crua e do sangue, um espírito animal que acompanha os seres humanos regendo seus apetites. Caso alguém tenha contato demasiado com essas substâncias, isso pode acarretar a transformação de um humano em uma onça. Assar a carne e comer na floresta também atrai o *tupichuá*, que tentará enganar a pessoa visando sua transformação em onça. “É, portanto, o castigo de quem não sabe se conduzir como eleito, segundo as normas culturais” (CLASTRES, 1978, p. 94). A equivalência entre consumir a carne e sangue é evidente, mas no caso de assar a carne e comer na floresta, isto implica em um consumo semelhante ao da onça, que se alimenta sozinha, recusando a divisão e o cozimento da carne nos fogos da aldeia. Uma recusa à reciprocidade, violando os modelos de relação expostos há pouco.

Toda pessoa Guarani possui um componente mundano e um componente divino. A decisão de uma pessoa de permanecer como humano implicaria em ocultar e abandonar a sua potencialidade divina. Em contrapartida, estabelecer relações com animais ou outros seres da floresta impactam o abandono da condição humana, o que é ainda pior. O conjunto cosmológico possui, tendo em vista essa categorização, uma divisão básica: de um lado, no mundo terreno, há a mortalidade, a efemeridade, a perecibilidade; nas plataformas celestes encontra-se tudo aquilo que é permanente, imperecível e duradouro. A distinção lógica entre o perecível e o imperecível, entre o efêmero e o perene, tem suas raízes na observação das propriedades sensíveis das coisas. Essas categorias são empíricas, nos termos de Lévi-Strauss (2004a), indicando que são construídas a partir da experiência e da percepção direta dos fenômenos do mundo.

Já se tratando da produção do corpo, observamos uma concepção da corporalidade que está imersa em um contexto mais amplo. A produção do corpo é vista como um “idioma simbólico” que transmite códigos (tanto no âmbito da natureza, cultura ou sobrenatureza) e que desempenha um papel central na elaboração das cosmologias indígenas. Podemos despontar uma compreensão interessante: a de que a pessoa Guarani nunca “é” alguém, como se fosse um modelo estático e imutável. Com exceção do seu nome próprio, que apenas em situações específicas pode ser alterado, a pessoa está sempre em formação.

Para Viveiros de Castro (1996), partindo da sua formulação acerca do perspectivismo ameríndio, as noções sobre o corpo partem principalmente de concepções amazônicas, onde o

corpo aparece como lócus das perspectivas mobilizadas por cada classe de seres humanos e não humanos. Dentre os Guarani, existe a concepção de que, para além de seus corpos serem diferentes dos animais, também são corpos diferentes dos *juruá* (não indígenas). Existe uma série de precauções a serem tomadas para que seus corpos não sejam atingidos por doenças, para que a pessoa não seja vítima de seres invisíveis, bem como para que não se contaminem com substâncias de seres que pertencem a outras classes. Ser vítima de seres invisíveis pode significar, em última instância, perder a perspectiva de humano e assumir a de um animal. Este tema do risco de transformação em algum animal, o chamado *-jepota*, é bem documentado e registrado por autores clássicos da etnologia, como León Cadogan (1959) e Egon Schaden (1973).

Elizete Antunes (2015), aluna guarani do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), nos apresenta uma história que explica de forma clara o processo de *-jepota*:

Era uma vez uma menina que gostava muito de ir ao rio para nadar. Ela ia todos os dias com seus irmãos, mas ela sempre demorava voltar para sua casa. Um dia a mãe falou para ela: “Filha você não pode ir todos os dias no rio”. A moça então perguntou: “Mãe, mas por que eu não posso ir todos os dias no rio?” Então a mãe respondeu: “Porque você pode se apaixonar pelo espírito da água, os seres da água não podem sentir muito o seu cheiro”. Mesmo assim a moça continuou indo no rio todos os dias. Um dia a moça foi no rio e começou a trazer peixe para casa e seus irmãos falaram: “Como que nós homens vamos pescar e a gente não pega tanto peixe assim”. Um dia a moça não obedecia mais a sua mãe e foi para o rio. Seus irmãos foram espiar para ver como ela pegava tanto peixe. Olhando sem que ela percebesse viram a moça sentada na beira do rio conversando com alguém, era um enorme peixe que estava ali falando com ela e trazia pequenos peixes para a moça pôr no cesto para e levar para sua casa. Quando os seus irmãos falaram com ela, a moça caiu na água com o susto que levou quando percebeu que os seus irmãos a tinham visto falando com o grande peixe. Então o grande peixe arrastou a moça para as profundezas do rio, e passando alguns meses os seus irmãos foram pescar e escutaram uma voz feminina cantando a beira do rio, quando viram era a sua irmã, já estava transformada metade peixe e metade humana. A partir desse dia ela passou ser a mãe dona dos peixes (ANTUNES, 2015, pp. 17-18).

A produção da pessoa se inicia no cultivo de um corpo adequado para que os *nhe'e* fiquem firmados nas crianças. Diversos tabus, para além dos cuidados comuns durante a gravidez, devem ser resguardados: proibições alimentares, evitar relações extraconjugais e, principalmente, uma série de cuidados do pai da criança, posta a noção de que o *nhe'e* da criança recém-nascida irá acompanhar o pai para onde ele for, enquanto o *nhe'e* ainda não estiver assentado no corpo (PIERRI, 2013). Para que se assente, é comum encontrar práticas de formação corporal, manipulação e ingestão de substâncias que tornam o corpo forte e ereto. A

utilização de adornos com ossos de saracura para que a criança aprenda a andar leve e rápido é um dos exemplos destes procedimentos. É também na infância onde as crianças aprendem os mitos de origem e, inclusive, é apenas devido a existência das crianças que o mundo não foi destruído pelos deuses. Quando os deuses contemplam a terra e avistam as crianças, isso lhes lembra que ainda há esperança e um porvir a ser construído.

Da mesma forma que os *nhe'e* suscitam o parentesco divino, os *nhe'e* dos filhos ficam sempre ligados aos dos seus pais, fator que aponta para uma lógica de pensamento onde a relação com os responsáveis pela existência de uma pessoa será sempre uma constante na vida desta.

Os processos de produção corporal permanecem durante toda a vida de um indivíduo. Pierri (2013), com base na proposição de Viveiros de Castro (2014) de que o corpo é um conjunto de modos de ser ou afecções, discursa sobre o que chama de uma “lógica de transferência de afectos” presente entre os Guaraní, que expressa-se, por exemplo, através de dietas alimentares, da utilização de adornos, da limpeza constante da casa durante a gravidez para que o filho não nasça com muitos pelos, no evitar o consumo de carne de filhotes de caça para que os dentes não fiquem frágeis, nos caçadores que não devem comer a cauda dos animais para evitar o perigo de seus arcos ou das armas de fogo tremerem (como uma cauda) durante a caça, entre outros.

Durante o trabalho de campo, poucas foram as vezes que pude observar esta lógica se manifestando, sendo talvez o lamento de Ricardo ao encontrar um raposídio morto na estrada a situação de maior importância. Tal lamento não advinha da morte do animal, mas sim de que ele estava morto fazia alguns dias, o que havia feito com que a pele do animal perdesse as suas propriedades, principalmente ligadas à astúcia e suas capacidades para trabalhos noturnos e oníricos. Martins (2015) aponta também que um remédio é possível de ser tirado da banha de raposa, no caso, já que a raposa não sofre para ter neném, este remédio pode ajudar durante o parto das mulheres.

Há, aqui, clara evidência de um princípio, uma lógica do funcionamento do mundo que se funda na compreensão de que existe a possibilidade de apropriação de outros corpos – afecções – seja essa através da confecção de adornos, da alimentação ou da manipulação de substâncias. Em todos os casos, a negociação com os espíritos donos *-ja* deve ser constante, de forma a evitar a raiva e os ataques desses. É devido a estes cuidados constantes que a vida nesta terra, *yvy vai*, envolve uma negociação contínua com os seres das matas, que podem ajudar ou prejudicar uma pessoa.

No que diz respeito a “transferência de afectos” através do uso de substância ou fluidos corporais, como a utilização dos chamados “remédios do mato”, estas são associadas a procedimentos de cura operados por xamãs. Sustento aqui a concepção de um xamanismo descentralizado, onde todas as pessoas de uma aldeia são capazes, em diferentes níveis, de realizar procedimentos de cura. O que se limita e destaca os *karai kuery* (xamãs) é a sua capacidade de negociação adequada com subjetividades não humanas. Parece-me, ainda, que as dinâmicas de circulação de vitalidade ou energia, presentes em regimes animistas, se manifesta entre os Guaraní através desta “transferência de afectos”, englobando tanto agentes humanos como não humanos.

Em relação aos procedimentos e as técnicas de produção corporal, o que se encontra entre os Guaraní é uma modulação a partir de potencialidades e habilidades distintas que cada pessoa busca desenvolver. Caçadores têm corpos produzidos de maneira diferente às mães, que têm corpos produzidos de maneira distintas às dos xamãs. Destaca-se, porém, a “duração da pessoa” (PISSOLATO, 2007) como uma das características gerais de produção corporal. Permanecer nesta terra é espelhar a perenidade das terras divinas, da Terra Sem Mal.

Durante todo o processo de produção corporal, a pessoa Guaraní está sujeita a agressões dos donos e é através da intervenção xamânica que procedimentos de contra agressão podem ser realizados pelas divindades. Esta dinâmica denota a forma manifesta do xamanismo tanto no seu eixo horizontal como no vertical. Enquanto no eixo horizontal despontam mecânicas de predação, o eixo vertical é regido pelas lógicas do *mborayu*, princípio ético e ordenador da cosmovisão guarani que pode ser traduzido como reciprocidade, generosidade, compaixão, amor ou cuidado. Notam-se em ambos os eixos os modelos de relação expostos por Descola (1998).

Como coloca Pierri (2013), se o corpo Guaraní é pensado como um conjunto de afecções, todos os procedimentos corporais que os aproximam das divindades, como seus rituais noturnos na *opy* (casa de rezo), seus *mborai* (cantos), a sua fala, a prática da dança do *xondaro*⁶³, dentre outros elementos, contribuem para atingir o estado de maturidade e imperecibilidade corporal – o estado de *aguyje*. Este estado já foi amplamente explorado, aparecendo desde Montoya (1876) que associava *aguyje* com a ideia cristã de ida ao paraíso, até autores contemporâneos como Nimuendaju (1987) e Clastres (1978), que relacionam tal estado com a busca pela Terra Sem Mal.

⁶³ *Xondaro* é uma exceção à regra das palavras oxítonas, sendo *xondaro* a acentuação correta.

O estado de *aguyje* é um dos centralizadores da temática do profetismo em busca da Terra Sem Mal e sua relevância se expressa em um dos termos mais utilizados pelos Tchiripa-Phaïn, tanto cotidianamente como no contexto cerimonial: *aguyjevete*. Este termo está relacionado a categoria de *aguyje*, e sua tradução aproximada seria “perfeição verdadeira” (lembrando que a partícula *ete* indica “aquilo que é verdadeiro”, evocando as propriedades perenes divinas). Sempre ao proferir alguma fala nas cerimônias, ou até mesmo conversando comigo por aplicativos de mensagem instantânea, Ricardo utiliza *aguyjevete* como um cumprimento, uma saudação.

É através da produção do corpo e da alma que os Guaraní alcançam este estado de *aguyje*. Há também o estado de *ijaguyje*, que denota a imortalidade do corpo: ao morrer, não apenas o *nhe'e* da pessoa volta a sua morada celeste, mas seu corpo como um todo. Por sua vez, existem outras atitudes que os afastam do seu modelo ideal de corpo e de pessoa, como as conversões religiosas, sendo essas motivadas principalmente pela ausência de um xamã, um líder religioso na aldeia; relações sexuais com não Guaraní, posto que o ato sexual é visto como mistura de sangue, causando impureza – há inclusive a concepção de que dormir com *juruá* pode ocasionar a morte. Pierri (2013) aponta que essa “mistura de sangue” se trata do contato de *huguy rekoaxy* (sangue perecível) em oposição ao *huguy porã* (sangue imperecível) dos Guaraní e das divindades.

Com base nestes apontamentos, trago algumas reflexões. A duplicidade da alma, composta pelo *nhe'e* e pelo *ãgue*, em conjunto com as dinâmicas de socialidade compostas por relações verticais (com os deuses) e por relações horizontais (com os seres deste mundo), bem como o processo de produção da alma e do corpo, apontam para um cenário de instabilidade corporal, que no caso dos Guaraní pode ser interpretado de maneira mais eficaz a partir da polaridade entre perecibilidade e imperecibilidade (PIERRI, 2013). Se, como aponta Viveiros de Castro (1996), os corpos são tão instáveis, dados os pontos de vista distintos que podem incidir sobre esses corpos, entre os Guaraní os corpos são tão perenes ou efêmeros quanto às afecções a que se submetem voluntariamente, ou são submetidos de maneira involuntária. Entre os Tchiripa-Phaïn fortalece-se a concepção de que *aguyje* é *porã* e para alcançar este estado de maturidade e imperecibilidade corporal, é necessário o desenvolvimento das qualidades de beleza e bondade. Sem essas, a existência do corpo continuará a ser temporária e pouco durável.

O corpo Guaraní não é, por conseguinte, um sistema fechado e estático. Ele está sempre em constante transformação, até que um dos polos deste sistema seja atingido. Um ponto de inflexão onde ocorre uma transformação radical da perspectiva e a pessoa transforma-

se em animal. Eis o evento do *-jepota*, o qual os responsáveis são usualmente animais como os jaguares, os veados, as cobras, os sapos e as queixadas (SCHADEN, 1973).

Este evento evoca o tema da metamorfose ou transformação corporal, que desempenha papel significativo nos sistemas animistas. Como exposto, o animismo configura-se como um regime ontológico onde distintas classes de seres compartilham a mesma interioridade, ainda que haja uma descontinuidade de suas fisicalidades (corpos). O *-jepota* evoca a presença das possibilidades de interação entre humanos e animais, onde entidades distintas com corpos diferentes relacionam-se. Animais predadores revelam a sua interioridade sob uma forma humana, estabelecendo a comunicação através de sonhos ou visões. Os xamãs, por sua vez, realizam o processo inverso, ao “vestirem-se” com roupas animais propositalmente para interagir com outros seres não humanos.

A lógica da transferência de afectos aparece como um dos complexos do pensamento e é necessária uma negociação constante com os espíritos-donos para evitar o seu descontentamento. Um dos múltiplos motivos que pode ocasionar o *-jepota* surge a partir desta insatisfação por parte dos donos, a partir da ingestão de carne de caça crua ou da violência desnecessária com os animais de caça. O que deve ser evitado, é, portanto, um comportamento que imite os meneios do comportamento animal. Comer carne crua não denota um comportamento humano, já que no polo da ‘cultura’ a carne deve ser cozida. Igualmente, brincar com a caça não é aconselhado, pois a principal referência de animais que brincam com a sua caça é a onça, símbolo da predação. Este modelo relacional é comum nos sistemas animistas, assim como o dos Guarani, onde a prevenção de certos comportamentos funciona de forma a evitar a transferência de certos atributos comportamentais de um corpo a outro. Assim se evita o *-jepota*.

Podemos pensar também o mito da imitação das cestas de Nhanderu Tenonde por parte de Anhã, onde as cestas deste último possuíam uma qualidade excessiva e cromática. Uma situação de ambiguidade, ou situações cromáticas, de sedução ou predação por parte dos animais, representam um perigo para os Guarani (SILVA, 2011).

Notam-se, portanto, lógicas de pensamento que instauram uma diferenciação entre os polos da natureza e da cultura e, igualmente, estabelecem dinâmicas de ordenamento e limitação entre estes polos. Caso rompidas, as fronteiras entre a natureza e cultura tornam-se permeáveis, os donos irritam-se e as possibilidades de transformação radical de perspectiva, do *-jepota*, instauram-se.

Há uma dupla qualidade desta transformação, como explorado por Taylor e Viveiros de Castro (2006). Mesmo que a transformação, esta mudança absoluta de perspectivas, implique na obtenção de uma potência outra (por exemplo, ao tornar-se onça, um caçador tem suas habilidades de caça ampliadas pelas próprias qualidades e atributos do felino), a consequência é o distanciamento dos humanos semelhantes e, por conseguinte, um abandono deste estado de humanidade. A concepção, encontrada durante o trabalho de campo, é que esta busca de potência se localiza no âmbito da individualidade e do poder pessoal, se distanciando, porém, do corpo coletivo e da agregação do grupo social que, em última instância, correspondem ao potencial divino da maturação do corpo.

Aguyje e *-jepota* são processos de transformação distintos que ocorrem em direções e planos opostos. Estas ocorrências apontam para a existência dentre os Tchiripa-Phaïn da articulação de xamanismo vertical e xamanismo horizontal (PIERRI 2013; MENDES, 2021). A verticalidade está voltada para a apropriação das qualidades e capacidades provenientes dos deuses, enquanto no eixo horizontal encontram-se dinâmicas de colaboração, mas também de predação e agressões invisíveis. A colaboração ocorre caso os procedimentos xamânicos sejam seguidos corretamente, como é o caso de pedir licença para os donos para caçar e oferecer tabaco antes de caçar ou entrar na mata. A predação está relacionada às múltiplas relações com os animais e os espíritos donos destes e das florestas e os rios, entre outros não humanos.⁶⁴

Enquanto no eixo vertical a transformação *aguyje* é indicada e perseguida, no eixo horizontal a transformação *-jepota* é desaconselhada e repudiada. Se no primeiro caso, uma série de procedimentos devem ser realizados para que uma pessoa alcance o estado de *aguyje*, de maneira oposta, existem cuidados a serem tomados para que a transformação no eixo horizontal não ocorra e, caso esteja próxima de ocorrer, mecanismos xamânicos sejam acionados para que esta seja revertida. O xamã possui destaque central na diplomacia cosmopolítica no que diz respeito à negociação com seres não humanos para o cessar de ataques e processos de *-jepota*.

A condição distinta dos xamãs, dos *karai kuery*, desponta em ambos os eixos. Na dimensão horizontal, os xamãs são capazes de trocarem de perspectiva e incorporarem afecções e potências outras, distintas e distantes do polo da humanidade, e retornarem a suas perspectivas humanas após este processo sem que o seu estado de humanidade seja ameaçado. Em relação à dimensão vertical, o que distingue os xamãs do resto deste povo é sua disciplina quase obstinada

⁶⁴ Mendes (2021) aponta a existência dos donos da porta, da raiva, do sono, entre outros.

de atingir o estado de *aguyje* e, principalmente, a compreensão de que este estado de maturidade corporal e espiritual implica em potencial paridade de forma entre o indivíduo e as forças divinas. Esta paridade, por sua vez, implica no desenvolvimento de um corpo leve e, especialmente, na busca pela equivalência dos desejos, qualidades e intenções dos humanos em relação aos deuses.

Estas relações verticais e horizontais não são fechadas em si mesmas, mas implicam em um sistema complexo e continuamente incompleto de relacionalidade onde diversas agências afetam-se mutuamente. Humanos e não-humanos são matrizes de intencionalidade e da perspectiva humana; desenvolver (de maneira intencional ou não) as mesmas intenções e desejos dos não humanos pode implicar em *aguyje* ou, inversamente, em *-jepota*.⁶⁵

Nessa direção se encaminha a lógica segundo o qual os Tchiripa-Phaïn possuem uma ontologia predominantemente animista, a partir das relações que estabelecem com outras intencionalidades que não são divinas (animais, espíritos e plantas). Em contrapartida, as formas que as relações sociais assumem, partindo das propriedades com que apreendem e pensam o mundo, conduzem à elucidação de que existem relações homólogas entre os pertencentes a este grupo e os deuses, suscitando a reflexão da presença de um operador totêmico.

Enquanto no plano horizontal o animismo desponta, no plano vertical destaca-se este operador totêmico responsável por criar uma unidade Guarani, independente das aldeias em que vivam. A pessoa Guarani possui uma relação de parentesco com as divindades e, além disso, seus corpos são passíveis de serem desenvolvidos e maturados até atingirem as mesmas qualidades e propriedades dos corpos divinos. Em diferentes aldeias, os diferentes *karai kuery* evocam as mesmas relações de parentesco com as potências divinas. Independente do lugar, os rituais e orações guarani fortalecem esse princípio de relacionalidade.

Há identidade ontológica entre os Guarani e as divindades. Elementos morais, físicos e sociais são compartilhados, fomentando a compreensão de interioridade e fisicalidade comuns (DESCOLA, 2015), entre humanos e deuses. Ainda que estas se manifestem em graus diferentes, o fundamento ontológico mantém-se inalterado. A primazia do xamanismo vertical em relação ao horizontal se dá em virtude das propriedades divinas possuírem, nas propriedades do pensamento Guarani, o estatuto de organizador de relações, comportamentos apropriados e estados físicos, emocionais, psicológicos e espirituais que devem ser alcançados. No que se

⁶⁵ Permanece a questão se os animais ou outros seres desta terra ruim, *yvy vai*, também buscam propriedades humanas, assim como os humanos buscam as propriedades divinas.

refere à dimensão do mito, a oposição entre Jaxy e Kuaray espelha a distinção entre os humanos e seus antepassados divinos, sugerindo que os “desvios” de comportamento de Jaxy servem como referência para os seres humanos, que buscam atingir o modo de ser dos deuses, *aguyje*.

4.1 A PRODUÇÃO DA PESSOA TCHIRIPA-PHAÏN

Toda a dinâmica exposta está relacionada ao complexo xamânico de produção da pessoa e deve ser entendida como uma técnica de produção corporal, no sentido exposto por Mauss (2015), onde toda técnica é um ato tradicional eficaz, sem que haja diferenciação entre técnicas corporais, mágico-religiosas ou simbólicas.

As técnicas de produção corporal Guarani fundam-se em uma categoria de pensamento que visa a constituição de um corpo e de intenções maturadas e próximas às qualidades divinas. Tais técnicas são compostas por uma série de princípios de classificação, técnicas de parto e regras a serem seguidas da infância à vida adulta. Outras práticas compreendem danças, cantos, a sabedoria de como se relacionar com outros seres humanos e não humanos, o ato de rezar o *petynguá*, e até mesmo a maneira como expõem a sua saliva de uma maneira específica desde a tenra idade.

Dentre os Tchiripa-Phaïn, a produção da pessoa é um processo contínuo que vai desde antes do nascimento da criança e perdura até após o seu falecimento, sendo a pessoa construída através de múltiplas afecções possíveis e da relação com diversos seres que compõem o seu campo cosmológico.

O anúncio da gravidez é associado ao sonhar com a captura de filhotes, principalmente de pássaros, indicando que os *nhe'e kuery* estão para descer dos mundos celestes (MENDES, 2021).⁶⁶ Desde o momento da descoberta da gravidez, os pais preparam-se para o nascimento da criança e passam a adequar os seus corpos e espíritos. O casal adota restrições alimentares, além do homem ter que evitar a caça. O adultério é estritamente proibido, podendo resultar no espírito *nhe'e* não querer nascer nesta terra. Mais importante, ambos devem direcionar os seus rezos com o *petynguá* para o recebimento do *nhe'e* da criança que está por vir.

Davi Martins (2015, 2020), aluno guarani do programa de Licenciatura Intercultural do Sul da Mata Atlântica (UFSC) com quem tive a oportunidade de estudar em conjunto durante o Mestrado em Antropologia Social, aponta que durante a fase da gestação o marido não deve

⁶⁶ Mendes (2021) realiza discussão apropriada sobre este fenômeno. O autor discursa sobre a sua teoria das substâncias corporais e explicita a discordância quanto à ausência ou presença dos espíritos *nhe'e* durante a fase de concepção da criança.

usar nenhum tipo de adorno, sejam colares, pulseiras ou tornozeleiras, pois isso pode resultar em um nascimento de risco, onde o cordão umbilical estará enrolado no pescoço do bebê no momento do nascimento. O marido também deve avisar ao filho sobre seus percursos durante o dia. Ao relatar para onde está indo, o espírito da criança acompanha o pai e retorna em segurança, sem o risco de se perder na mata. Testa (2018, p. 259) relata situação semelhante:

quando um pai sai para a mata ou a cidade, ele pode deixar sinais, como grãos de milho ou outras sementes, ao longo do seu percurso, ou então, deixar galhos quebrados para marcar a direção que toma enquanto anda pela mata. Como um dos rezadores comentou, quando um pai passeia pela cidade e for descer do ônibus, ele deve chamar o *-nhe'ẽ* (princípio vital) do filho para descer com ele. Estas medidas são tomadas para evitar que o *-nhe'ẽ* da criança, que nos primeiros meses de vida está estreitamente ligado aos pais, se perca pelos caminhos.

Este comportamento espelha o que está evidenciado no mito dos gêmeos, onde Nhandexy caminha grávida pela mata em busca de Nhanderu, enquanto seus filhos se distraem com as plantas pelo caminho e pedem para que a mãe colete flores para eles.

A concepção geral é que é somente no momento do nascimento que o espírito *nhe'e* se une ao corpo. Mesmo após o nascimento os resguardos continuam, já que os estados vivenciados por aqueles que têm interações próximas à criança são partilhados com ela, assim como são partilhados os conhecimentos, as substâncias e as experiências entre eles (TESTA, 2018). Restrições alimentares são comuns. Também foi apontado que o pai deve se lavar com cinzas.

Dentro da cosmologia Guarani, no que tange a concepção, a gestação e o nascimento, observamos que esta compreende uma série de elementos e conhecimentos xamânicos que relacionam a religiosidade com aspectos ambientais, formas de alimentação, utilização de ervas medicinais, dentre outros elementos.

4.1.1 Nhemongarai

Após atingirem a idade entre um e dois anos, as crianças passam pelo ritual do Nhemongarai, tomado como o ritual guarani por excelência.⁶⁷ É o ritual onde as crianças recebem seus nomes sagrados (diferentes dos nomes *juruá*) e onde toda a comunidade

⁶⁷ Davi Martins (2020) apresenta as diversas fases da vida da criança. O autor apresenta detalhes do Nhemongarai a partir da sua perspectiva como Guarani. Darci da Silva Karai Nhe'ery (2020) declara que existem diversos rituais Nhemongarai, o *ka'a* Nhemongarai (batismo da erva mate), *avaxi'i* Nhemongarai (batismo do milho), e *yy* Nhemongarai ou *yy karai*. Todos esses rituais estão ligados ao Nhemongarai, sendo o *yy* Nhemongarai ou *yy karai* o ritual de nomeação aqui apresentado.

comemora o plantio do milho.⁶⁸ É importante destacar que o milho, para os Tchiripa-Phaïn, é tanto um alimento como um símbolo que traduz a relação afetiva que este povo tem com a terra e com a sua religiosidade. É objeto de rezas e cerimônias sagradas, fonte de cura para o corpo e o espírito.

O ritual acontece durante o período do verão *ara pyau*⁶⁹, especificamente na primeira lua cheia de janeiro de acordo com Martins (2020). Como supracitado, o corpo Guarani é formado por dois espíritos distintos, o *nhe'e* e o *aã*, respectivamente o princípio celeste e o princípio terreno da pessoa. Durante a cerimônia do Nhemongarai o *karai*, xamã, descobre de onde se origina o *nhe'e* de cada uma das crianças, que advém de quatro planos cósmicos distintos *nhe'ry*:⁷⁰ o de Karai, Jakaira, Nhamandu ou Tupã. Ao receber o seu nome sagrado, a criança é lavada com *yary*, cedro.⁷¹

Este é o ritual considerado o mais significativo para este grupo, já que nele se concentra a essência dos saberes culturais e o princípio dos seus mitos. Sendo o *nhe'e* o fundamento da pessoa, é evidente a centralidade que este ritual assume no contexto deste grupo. É um período que fundamenta e reatualiza o que é ser Guarani, através da nomeação, rezas contínuas e *mborai*, os cantos sagrados. O ritual pode se prolongar por alguns dias e noites e reúne todas as pessoas do *tekoa*.

Mello (2006) aponta que os *karai kuery* são pessoas capazes de “ver” o nome de uma pessoa e “recebê-lo” de forma a repassar o nome à criança. A proposta da autora é que a visão seria o sentido principal de um *karai*. Enquanto a audição e a fala estabeleceriam a comunicação entre os diversos seres humanos e não humanos que habitam o cosmo, é a visão que confere ao *karai* o poder de discernir a verdadeira essência de um ser, transcendendo as aparências físicas que possam assumir. Esta colocação aponta a dimensão perspectiva a qual o xamanismo compreende e a dimensão cosmopolítica na qual o xamã dialoga. Essa capacidade de enxergar para além da forma material permite ao *karai* uma compreensão mais autêntica da realidade,

⁶⁸ Nadia Silveira (2011) em seu estudo sobre a comida nativa, aponta que o milho guarani precisa ser batizado em três ocasiões distintas: antes de ser plantado (o chamado batismo das sementes); quando o milho é colhido (batismo dos alimentos); e novamente no Nhemongarai (batismo das crianças). Vale apontar que o consumo de alimentos que tem como base o milho é comum em inúmeras sociedades indígenas. Conferir também Souza (2015) e Kuaray Martins (2020) para versões nativas de como surgiu o milho.

⁶⁹ Enquanto o verão é chamado de *ara pyau*, *ara yma* corresponderia ao inverno ou estação das secas, o segundo período do ano. A base do ciclo cósmico para os Guarani se dá a partir do ciclo do milho.

⁷⁰ A partícula *ry* significa lugar ou espaço sagrado de onde advém o *nhe'e*.

⁷¹ Mendes (2021) aponta uma possível transformação nos rituais de nomeação, em comparação ao que eram na época colonial. Para o autor, tais rituais passaram do polo da guerra e do canibalismo para o polo do xamanismo, para o modelo como hoje o conhecemos.

conectando-se diretamente com a essência subjacente dos seres, como também dos eventos passados e futuros.

Adiciono aqui a compreensão, retirada da experiência etnográfica, de que somente “ver” não é suficiente e que o verdadeiro poder do *karai* consiste em saber *nomear*. Nomear e saber o nome das coisas, humanas e não humanas, é um dom extraordinário e uma das evidências da maestria de um *karai*. A visão possibilita que o *karai* veja o nome, mas é por saber compreender o nome das coisas que os *karai kuery* são capazes de distinguir de quais planos os *nhe’e* são, ao entrar em contato com diversos deuses do panteão e receber a mensagem destes sobre a origem do *nhe’e*. Isso também vale para as outras relações cosmopolíticas que o xamã está inserido. No caso do Nhemongarai, o *karai* indaga de qual *amba* (região celeste) procede o *nhe’e*, vê o seu nome, o decifra e nomeia a criança.⁷²

As regiões celestes estão relacionadas aos pontos cardeais e as divindades. O leste é a direção mais sagrada para o povo guarani, onde nasce o sol, onde encontra-se *yvy marã’ey* no além-mar, o local em que a porta da *opy* está direcionada, a direção ideal para rezar o *petỹnguá*.⁷³ No leste encontra-se Nhamandu, a divindade dona do sol e da sua força. É ele que faz a vida brotar e crescer. Ao sul temos Jakaira, um deus subordinado aos outros, dotado de grande generosidade, mas também de grande poder destrutivo. É na direção sul que se encontram as dádivas da purificação, da proteção e da fé. Martins (2020, p. 42) aponta Jakaira como “o dono de tudo”. A direção oeste é a de Tupã, deus dono do trovão, sendo uma direção de guerreiros. Por fim, temos ao norte Karai, com a direção representando o local do dono da sabedoria (SOUZA, 2020).

De acordo com cada região, a criança receberá um nome específico. O nome dado às crianças implica em um modelo de comportamento que a criança terá até o resto de sua vida, seus dons, bem como as relações que serão estabelecidas, sendo, portanto, um marcador de condutas sociais. “O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome” (NIMUENDAJU, 1987, p. 33). O conhecimento do nome de uma pessoa equivale, em alguma extensão, a conhecer a própria pessoa.

⁷² Caso não exista nenhum *karai* na aldeia para realizar a nomeação, os pais podem também sonhar com o nome da criança.

⁷³ Outra propriedade do pensamento também se manifesta a partir dos pontos cardeais. Enquanto os não-indígenas, os *juruá kuery*, tendem a se orientar em direção ao norte (por exemplo, caso alguém se perca no meio da mata, procurará a direção norte para se localizar), na cultura guarani são as direções leste e oeste as utilizadas para encontrar a aldeia ou para se deslocar para outra aldeia (KARAI NHE’ERY, 2020)

Nimuendaju (*Id.*) também relata que entre os Apapocúva o espírito *nhe'e* se denomina *ayvucué* e que, pouco após o nascimento, ao *ayvucué* junta-se o *acyiguá*, a alma animal (chamada de *ãgue* ou *aã* entre os Tchiripa-Phaïn). “As *acyiguá*, as qualidades do animal que contribuíram como *acyiguá* para a formação da alma humana determinam o temperamento da pessoa em questão” (NIMUENDAJU, 1987, p. 33). Se o *acyiguá* é uma alma de um animal predador, isso pode ser perigoso. O autor dá o exemplo dos Kaingygn (Kaingang): “O *acyiguá* de predador predomina totalmente sobre o *ayvucué*; por isso, os Kaingygn não são “como” jaguares ou comparáveis a jaguares, ou simbolizados pelo jaguar: não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana” (*Id.*, p. 34).

A minha experiência de campo não proporcionou semelhante achado, sendo o *nhe'e* considerado a principal fonte da personalidade da pessoa Guarani.

Em relação aos nomes, a maioria dos encontrados em campo foram Karai, Wherá e Kuaray para homens e Kerexu para mulheres.⁷⁴ Sobre os significados de cada nome, podemos encontrar uma multiplicidade de explicações que nos ajudam a compreender a dimensão a qual um nome sagrado pode atingir. Começamos com o nome de Ricardo: Karai Wherá. Karai é o nome dado às pessoas as quais o *nhe'e* advém da região celeste de Karai, no norte. Este é o nome principal dado àqueles que irão se tornar líderes religiosos ou chefes políticos (MARTINS, 2020). Kerexu é o nome dado às mulheres as quais o *nhe'e* vem desta mesma região.

Wherá, por sua vez, está relacionado à Tupã e à região oeste e indica um ser espiritual verdadeiro (SOUZA, 2020), como também o dono do relâmpago e do trovão. É um espírito mais guerreiro (MARTINS, 2015, 2020). O correspondente feminino é Para, mas não encontrei este nome em campo. Em relação ao nome de Seu Alcindo Wherá Tupã, ambos seus nomes advém da mesma região: a de Tupã, no oeste.

É interessante ressaltar que o nome Karai difere do título de *karai*. O nome Karai é dado às crianças as quais o *nhe'e* advém da região de Nhamandu, enquanto o título de *karai* denota o xamã em seu modelo ideal. Apenas Seu Alcindo Wherá Tupã, enquanto vivo, era possuidor de tal qualificação no Tekoa Kuri'y, por ser um grande conhecedor das ervas, curas e da sabedoria Tchiripa-Phaïn.

⁷⁴ Ver Martins (2020) para uma análise detalhada dos nomes guarani, inclusive de nomes que apenas algumas pessoas recebem e devem ser mantidos em segredo, como os de Jakaira. O autor também aborda a vida social das crianças nativas.

Martins (2015, 2020) aponta que o Nhemongarai, nos dias de hoje, acaba sendo muito custoso e é comum que os *juruá* colaborem no processo de realização do ritual. Em gratidão, os Guarani retribuem com o batismo e recebimento de um nome sagrado para os não-indígenas. Episódio similar sucedeu comigo no início de 2015, quando durante uma cerimônia de Nhemongarai na Aldeia da Praia de Fora, Ricardo nomeou algumas crianças, me declarou padrinho de uma delas, além de ter me nomeado, ou melhor, descoberto a origem do meu nome: Kuaray Mirim.⁷⁵

Em relação ao nome Kuaray Mirim, Kuaray é o nome dado às pessoas as quais o *nhe'e* advém da região celeste de Nhamandu, no leste. Kuaray é o espírito do sol. Martins (2020) indica que aqueles que recebem esse nome são pessoas de personalidade mais tranquila, calmas e que não gostam de conflitos.

Os nomes podem possuir alguns complementos ou modulações qualitativas, como é o caso do nome que recebi, com o qualitativo Mirim – algo sagrado, espiritual ou pequeno.⁷⁶ Karai Tataendy é um outro nome comum, sendo Karai o nome e Tataendy (chama, fogo) o qualitativo. Nesse sentido, o nome que recebi (Kuaray Mirim) significaria algo como “sol sagrado ou sol pequeno ou sol calmo” (MARTINS, 2020, p. 43). Se o nome da criança fosse Wherá Mirim, também estaria relacionado ao relâmpago de Tupã, mas um relâmpago mais calmo.

É difícil estabelecer uma correlação entre o significado do nome da pessoa e a tradução literal das palavras, sendo a compreensão do significado do nome algo muito particular a cada pessoa e ao *karai* que a nomeou. Souza (2020) constata que nomes compostos com qualitativos tendem a tirar um pouco do poder espiritual daqueles que o carregam. Nada do que encontrei durante o trabalho de campo reafirma ou nega tal constatação. Se tomarmos o nome de Ricardo Karai Wherá, são dois primeiros nomes, sem qualitativos. Isso também vale para Seu Alcindo Wherá Tupã. Seguindo esta lógica, um nome duplo implicaria em um poder espiritual aumentado, fator que corroboraria com o papel de destaque que Seu Alcindo e seu neto Ricardo possuem na aldeia.

Existem alguns casos em que a troca de nome é aconselhada. Primeiro, em casos de doença: Nimuendaju (1987) apontou que quando todos os esforços necessários para salvar a

⁷⁵ Neste ritual tive a oportunidade de experimentar algumas variedades da alimentação guarani, como o *chipá* (bolinho frito feito com farinha de trigo), o *mbodjape* (um pão feito de *awatchi*, milho amarelo). Daquele dia em diante o consumo destes alimentos tornou-se comum.

⁷⁶ Apesar de existirem qualitativos aos nomes, inexistem ténônimos entre os Guarani. Eles não utilizam nomes de animais ou pessoas mortas. Ver Mendes (2021) para maiores detalhes.

vida de alguém já foram realizados, a troca de nome pode ser um último recurso a ser considerado. A pessoa torna-se um novo ser e a doença fica presa ao nome anterior. Outra possibilidade da troca de nome ocorre quando o *karai* nominador morre. Já que a nominação é focada na figura do *karai*, ao falecer o *nhe'e* das pessoas que foram nomeadas por aquele *karai* e estavam vivas podem ficar enfraquecidos, sendo necessária a mudança de nome (KARAI NHE'ERY, 2020). A mudança do nome pode implicar na mudança do destino da pessoa. Ainda, há casos em que o *karai* não consegue nomear uma criança durante o Nhemongarai, o que significa que o nome não foi revelado pelos *nhe'e*, sendo um indicador de que a criança pode ficar doente em breve ou, até mesmo, vir a falecer (MARTINS, 2020).

O ritual do Nhemongarai é crucial para que os Guarani saibam a personalidade e as habilidades de cada habitante. Para a própria pessoa, ela passa a conhecer o seu propósito e o motivo pelo qual seu espírito divino desceu para esta terra. Ao revelar de qual *amba* (região celeste) o *nhe'e* da criança veio, é possível saber qual será o seu jeito de ser. Os nomes estão relacionados com as condutas sociais e comportamentais da pessoa e com os quatro pontos cardeais relacionados a cada *amba* – apesar de Ricardo ter declarado a mim que existem sete pontos cardeais, sendo cima, baixo e para dentro as outras direções para além de norte, sul, leste e oeste. Com o passar dos anos, as pessoas da aldeia declaram entender melhor a relação de seus nomes com a sua personalidade, passando a se sentir cada vez mais como seus nomes. Posso constatar que, particularmente, percebo algo semelhante em relação ao meu nome. Como pesquisadores, ainda é obscura a correlação dos nomes às divindades, mostrando-se necessário um esforço específico para tal mapeamento em uma multiplicidade de aldeias em diferentes regiões do Brasil.

Considerando a minha experiência etnográfica, temos que os nomes sagrados evocam a relação de parentesco divina. Nesse sentido, o ritual de nominação faz mais do que apenas nominar, posto que ao nominar é estabelecida uma dupla relação de parentesco. A primeira entre os deuses e a segunda entre os parentes desta terra. Por sua vez, Mendes (2021), seguindo a proposição de Pissolato (2007), considera que os *nhe'e kuery* das crianças revelam os seus nomes para permanecerem nesta terra, o que implicaria na disjunção do parentesco divino. Já Mello (2006) considera que o sistema de nominação não se trata de um parentesco social, já que a onomástica não informaria as posições sociais e relações de parentesco da pessoa – algo que se mostrou inverídico durante o trabalho de campo.

O nome da pessoa Tchiripa-Phaïn é indicativo de sua personalidade e, em conjunto, dos papéis sociais que pode assumir na aldeia. Os nomes também são compreendidos como

donos daqueles que os possuem, sendo que antes do ritual de Nhemongarai os pássaros seriam os donos das crianças.

Mello (2006) também aponta que o sistema de nominação se refere a um parentesco cosmológico, no qual o nome é capturado (predado) fora da sociedade humana, denotando assim um sistema canibal de nomeação no sentido proposto por Viveiros de Castro (1986). Minha experiência etnográfica mostra que os *nhe'e* possuem agência própria e compartilham seus nomes caso assim queiram. O *nhe'e* pode não querer revelar seu nome. Inexiste, portanto, a predação de nomes divinos. O que ocorre é o contrário: evidencia-se a dádiva por parte dos deuses dos *nhe'e* aos humanos guarani, suscitando sua origem e parentesco divino. O *nhe'e* e seu nome são dados, não capturados. Um verdadeiro presente dos deuses criadores e do deus maior, Nhanderu Tenonde. Nada agradaria mais aos deuses do que ver o povo guarani retornar à sua essência divina, tornando-se novamente semelhantes a eles.

4.1.2 Fase Adulta e Morte

Desde o nascimento, passando pelo Nhemongarai e até a passagem para fase adulta, a criança é relativamente livre, desde que os cuidados referentes ao *-jepota* sejam tomados. Em diversos lugares da mata existem espíritos e seus donos. O dono das águas, das árvores, entre outros, podem vir a prejudicar a criança caso ela não obedeça a alguns preceitos. Vale apontar algumas práticas seguidas pelas crianças durante a infância.

Quando vem as primeiras tempestades do ano, durante o *ara pyau*, é importante as crianças beberem a água. Traz a firmeza de pisar no chão de sentir. Uma terapia para sentir as energias que vem com as tempestades com a água, com a terra. Elas vêm para colocar as coisas no seu devido lugar. Fazem o chão tremer, bagunça. Mas depois que passa, as coisas voltam para seu devido lugar. O que possa estar bagunçado dentro da gente possa voltar a seu lugar.

Essa fala foi proferida pela minha professora de Guarani Mbya, Juliana Kerexu, e indica a existência de uma teoria nativa da produção de pessoas e uma direta relação da pessoa no mundo com a natureza. Essa relação é também medicina e aponta para a existência de um templo cíclico na concepção guarani, uma lógica de se habitar o mundo e manter o contato com a natureza.

Outra prática nativa, dessa vez contada por Ricardo, trata de um processo que ocorria na virada de *ara pyau* (fase das chuvas, verão), para *ara yma* (fase das secas, inverno). *Ara yma* também se refere ao tempo originário, que “sempre ressurgiu anunciando a chegada do frio e do

recolhimento” (POPYGUA, 2022, p. 34), enquanto *ara pyau* refere-se ao tempo novo.⁷⁷ Ricardo relatou que esta prática deixou de ser seguida, mas era comum levarem as crianças aos rios e cachoeiras antes do amanhecer, para que elas tomassem um banho gelado. Em seguida voltavam para a *opy* e não podiam se aquecer até o nascer do sol. Quando o sol despontava no leste, uma fogueira era acesa e as crianças passavam o dia ao lado dela para se secarem e esquentarem seus corpos e fortalecerem seus espíritos. Isso permitiria às crianças permanecerem saudáveis durante o período de frio, sem que ficassem doentes.

A concepção da pessoa Guarani indica um sistema de relacionalidade, uma dimensão atravessada por relações que irão compor essas pessoas, relações essas que se dão através da interação com seres humanos e não humanos, ambientes, pessoas e animais. Evocam um modelo de realidade animista, como exposto.

A passagem da infância para a fase adulta marca outro período de grande importância da produção da pessoa e exige restrições. No caso das meninas, quando estas ficam no *jaxy* (lua), quando têm a primeira menstruação, isolam-se por três meses (idealmente) e são cuidadas por parentes próximas, mães e irmãs. Este isolamento causa outras implicações, como a ausência na escola, fato que por si só exige adaptações do ensino e das escolas nas aldeias. Neste momento de *jaxy* o cabelo das meninas é cortado. Martins (2015) aponta que somente quando o cabelo crescer a menina terá se tornado integralmente mulher e estará pronta para se casar. Em relação aos meninos, a passagem ocorre quando a voz começa a engrossar. Durante este período também é aconselhado evitar andar em excesso e sem necessidade pelas matas. Antigamente alguns perfuravam os lábios (MARTINS, *Id.*), mas não observei este comportamento durante o trabalho de campo e em nenhuma das aldeias próximas. Nestes períodos de passagem, aos homens são ensinados principalmente as artes da caça e às mulheres os dons do artesanato.⁷⁸

A fase adulta consiste em passar os conhecimentos tradicionais aos mais novos e buscar o *nhandereko*, fortalecendo assim as dinâmicas sociais. Desde o primeiro contato estabelecido na aldeia da Praia de Fora, observei a presença das crianças nas atividades mais corriqueiras. Os mais jovens estavam presentes nas cerimônias e utilizavam o *petynguá* com afinco. O filho de Ricardo, com nove anos de idade, foi quem me ensinou a aspirar a fumaça

⁷⁷ De maneira geral, todas as atividades, cerimônias e rituais dos Tchiripa-Phaïn e de outros grupos respeitam os tempos de *ara ymã* e *ara pyau*.

⁷⁸ Martins (2015) também declara que antigamente a fase da adolescência não existia, sendo esse um resultado da inserção da escola nas aldeias e do contato com os *juruá*.

de maneira adequada durante o rezo com o *petynguá*. Todos acordavam cedo para dar comida aos animais e, em seguida, as crianças iam brincar ou ajudar os mais velhos em alguma tarefa.

Os adultos cumpriam com as suas responsabilidades durante o decorrer do dia. Em conjunto com Ricardo, diversas vezes cortamos a lenha que seria utilizada tanto na produção de alimentos como nas cerimônias noturnas. Os troncos maiores eram separados para a construção de casas, ofício que pude participar tanto na aldeia da Praia de Fora como no Tekoa Kuri'y. O roçado necessita de cuidado diário. Seu Alcindo Wherá Tupã, mesmo com sua avançada idade, trabalhava na roça logo ao amanhecer, para manter seu corpo forte e ativo. Dentro da rotina, não me recordo de qualquer momento em que alguma criança ou alguém mais jovem não estivesse presente, sempre com olhar atento. Obrigações de roçado, plantio, construção de casas, preparação de plantas e chás medicinais, bem como a realização de cerimônias são algumas das atividades pelas quais os adultos são responsáveis (KUARAY MARTINS, 2020).

Em relação a morte,⁷⁹ esta é compreendida pelos Tchiripa-Phaïn como um processo natural, dada a compreensão da impossibilidade de se viver para sempre com o corpo físico, a não ser para aqueles que atingirem o estado de *ijaguyje*, que permitiria aos *karai kuery* obterem o estado divino sem passarem pela morte do corpo e irem para o além com seus próprios corpos eternos. Compreender a inevitabilidade da morte faz com que os nativos lidem bem com esta, superando as dores inevitáveis do falecimento de um ente querido, mas demonstrando foco notável no que diz respeito a não se apegar àqueles que se foram, pois isso poderia prender o espírito nesta terra má e impedir que ele fizesse a caminhada do pós-morte. A intenção comum da aldeia após a morte de alguém é que o espírito faça a sua caminhada aos mundos celestes.⁸⁰

No evento da morte ocorre a desintegração da pessoa Guarani, com a separação dos seus dois princípios, o *nhe'e* divino e o *aã* animal. O morto deve ser, de preferência, enterrado com a cabeça voltada para o leste, na direção de *yvy marã'ey*. O *nhe'e* pode vir a reencarnar, caso assim deseje. Mas, para isso, uma série de condutas e exercícios espirituais devem ter sido realizados em vida.

Em relação à morte de uma pessoa na aldeia, permanece o que já fora apontado por Nimuendaju (1987): os Guarani têm mais medos dos mortos do que da morte em si. Isso faz

⁷⁹ Conferir Mendes (2021) para expressões utilizadas para se referir a cadáveres. O autor ainda faz uma aproximação entre o feto e o cadáver, considerando ambos como possuidores de ausências específicas e opostas entre si.

⁸⁰ Nimuendaju (1987) apresenta os locais pelos quais uma pessoa deve passar após a morte, mostrando que não é um percurso tão simples alcançar as plataformas celestes.

com que uma série de ritos funerários sejam seguidos. Um dos que merece destaque é a fala proferida aos mortos, como aponta Mendes (2021, p. 139) “*apita petygua py nderakylue rupi roiko porã’i haguã* (“Estou fumando o *petynguá* por onde você andou para que nós [exclusivo] fiquemos bem”)”. Esta fala é proferida pelos vivos em benefício daqueles que ainda vivem e, segundo o autor, marca uma separação entre os vivos e os mortos. Outro exemplo digno de nota foi quando Ricardo relatou que, após a morte do meu avô, rezou para que Nhanderu protegesse a mim e aos meus familiares, assim como guiasse o espírito de meu avô à Nhanderu.

Esta separação radical entre vivos e mortos existe devido aos perigos que eles representam e pode ser compreendida a partir da qualidade perspectiva presente na ontologia animista guarani. Há relatos de mortos aparecendo na visão de pessoas vivas. Literalmente aparecendo como humanos com o intuito de atrair aqueles que estão vivos. A concepção geral é de que ou os mortos não entendem que estão mortos, ou sentem saudades dos vivos, ou querem resolver alguma questão que ficou pendente em vida. Nos três casos, a aparição de mortos é percebida como um mau presságio, perigoso e a ser evitado, principalmente porque isto indica que o morto também quer levar a pessoa que o vê para o lado dos mortos. Há relatos de que, em alguns casos, os mortos podem agredir os vivos. Eventos semelhantes podem ocorrer na dimensão dos sonhos.

Por fim, ainda em relação à morte, é necessário apontar que ela pode ser considerada um dos eventos capazes de desagregar um *tekoa*, causando sua dispersão. Em casos de mortes violentas ou no falecimento dos *xeramõi* e *xejary* (avôs e avós), considerando a importância desses nas dinâmicas de organização social das aldeias, é esperada uma desestruturação do grupo, podendo resultar no deslocamento de famílias que buscam uma nova ordem e um novo sentido à vida. Lembremos que a busca deste povo é, sempre, a da busca pela concretização do *nhandereko*, o modo de ser e viver nativo.

A morte, como elemento isolado, não é perigosa. Os mortos, porém, denotam perigo caso certas relações sejam estabelecidas com esses. Nesse sentido, aqueles que faleceram são seres presentes na cosmopolítica do povo. São, porém, elementos causadores de uma desordem social que surge como resultado de uma desordem cosmológica. Essa, por sua vez, pode ocasionar movimentos de deslocamento e migração, inclusive a busca por *yvy marã’ey* que, sob essa ótica, pode ser compreendida como uma terra onde não há mortos.

O elemento da desordem nunca é, portanto, um fim em si mesmo, se não a causa de um novo começo, de uma nova busca. “Durante o enterro são proferidas *ayvu porã* (palavras rituais, ‘belas palavras’) que são longos discursos que falam sobre a vida dos deuses e ‘antigos’,

dos outros mundos” (MELLO, 2006, p. 65). As *ayvu porã* (belas palavras), em conjunto com o *mborayu* (amor, compaixão, reciprocidade) e os *mborai* (cantos sagrados) são as fontes das sabedorias divinas e a síntese dos poderes xamânicos Tchiripa-Phaïn.

De maneira conjunta, os relatos evidenciam que após a morte de um ente querido todos passam a trabalhar mais, na mata e na roça, rezando com mais afinco e focando nas coisas boas da vida. A desagregação cosmológica e social é seguida, assim, pela agregação, pelo fortalecimento do *mborayu*, seja em sua concepção de amor ou de lógicas de generosidade e reciprocidade – o modelo de relação guarani.

4.1.3 Interdições

Vale apontar que a produção do ser humano também conta com processos restritivos, que permitem às pessoas manterem-se como são e posicionarem-se em relação a outros grupos indígenas e não indígenas, definindo assim o que é e o que não é ser Guarani.

A concepção geral é de que todos os Guarani são puros de corpo e alma. Ser Guarani é ser integralmente humano e ter o maior nível de sociabilidade que se pode alcançar. Nenhum outro ser humano é tão humano quanto um Guarani, exposição mais bem compreendida em seu sentido relacional do que em seu sentido denotativo. O operador totêmico como um dos modelos ontológicos presentes também faz sentido neste contexto.

O contato com não indígenas e a mistura – de idioma, de sêmen e de sangue – pode tornar os Guarani impuros.⁸¹ Na prática, isso significa que ou se vive como Guarani ou se vive como *juruá*. As pessoas com quem se convive na aldeia diariamente são parentes próximos que são, como os corpos, continuamente produzidos como resultado da consubstancialização, que é produzida pela alimentação partilhada e pela troca de fluidos corporais.

O estabelecimento de relações sexuais, casamentos interétnicos, a participação em festas de brancos, o abandono do idioma, entre outras práticas, são todas proibidas e podem levar à transformação da pessoa. Nesta lógica, tornar-se um *juruá* possui estatuto próximo ao tornar-se um bicho através do *-jepota* (MENDES, 2021). Porém, a maior consequência não são os impactos individuais causados a alguém exclusivo, mas sim a desagregação social e a quebra das relações verticalizadas, o fim do parentesco divino. É o parentesco divino que proporciona

⁸¹ Mendes (2021) estuda sobre as práticas e a moral Guarani e a composição da pessoa a partir de seus fluidos corporais.

a este povo a possibilidade de aprimorarem seus corpos e espíritos, de tornarem-se deuses ao atingirem e manterem o estado de *aguyje*.

Convém mencionar a existência de um processo específico, conhecido como a guaranização do outro (CICCARONE, 2001; MELLO, 2006; ROSE, 2010), prática social comum nas aldeias onde as lideranças buscam transformar não indígenas, antropólogos incluídos, em aliados para as suas causas. Este processo envolve a troca de favores, solicitação de colaborações à aldeia bem como a ajuda em demandas políticas e institucionais. Em troca são dados ensinamentos sobre a cultura e a reza. Posso afirmar, sem dúvidas, que esta é uma dinâmica que compartilho com Ricardo. Mello (2006, p. 217) aponta que Seu Alcindo é um xamã no sentido mais puro da palavra, por funcionar como o intermediário, intérprete e facilitador entre diferentes realidades, incorporando e adaptando elementos externos, “canibalizando” e “guaranizando-os”, a fim de fortalecer suas habilidades e poderes transcendentais.

A interferência realizada pelos *juruá* desde a colonização impacta diretamente nas formas de viver Guarani, que hoje em dia compartilham seus territórios com outras etnias e muitas vezes com não indígenas, eventos que afetam assim as suas identidades, causando uma crise nas próprias condições do estabelecimento do *nhandereko*. O enfraquecimento da espiritualidade é outro desafio enfrentado pelos Tchiripa-Phaïn, ainda que este cenário esteja em constante aprimoramento devido às ações de Seu Alcindo e Dona Rosa que criaram, segundo Mello (2006), um projeto de revalorização dos *karai*, quando viviam na aldeia de M’Biguaçu. O casal tomou uma série de ações para restaurar a importância da religiosidade entre as aldeias do litoral de Santa Catarina e fortalecer o prestígio dos *karai kuery*.

As condições de manutenção de uma economia familiar com seu próprio roçado também já não são mais possíveis, criando a necessidade de muitos indivíduos possuírem trabalhos assalariados para contribuir com a aldeia. Uma das formas de sobreviverem frente aos desafios contemporâneos é tornar a própria espiritualidade uma maneira de autossustento, e realizar cerimônias nativas para um público não-indígena através de um valor de troca. Foi assim que conheci Ricardo Karai Wherá.

4.2 PRODUZINDO KARAI KUERY

Os xamãs são usualmente compreendidos como mediadores entre o mundo espiritual e o mundo dos humanos, sendo dotados de habilidades e poderes mágicos. Dentre os Tchiripa-

Phaïn, a figura do xamã assume características semelhantes, com a diferença que o mundo não é senão formado por aquilo que classificamos como cultura, natureza e sobrenatureza, todas as três sendo dimensões com seres as quais o xamã pode interagir.

A nomenclatura usual dada aos xamãs guarani é a de *pajé* (NIMUENDAJU, 1987; CLASTRES, 1978). Por sua vez, esta categoria não apareceu durante o campo e não é adequada para se referir aos xamãs, se não aos feiticeiros. Em geral, os feiticeiros passam pelo mesmo processo de produção corporal de um xamã e a sua principal diferença reside em como utilizam os poderes xamânicos, se em benefício próprio (no caso da feitiçaria) ou em prol da comunidade (no xamanismo).

Ricardo diversas vezes declarou “eu não sou xamã, eu não sou pajé” não com o intuito de desmerecer o seu prestígio, mas pelo fato de tais categorias não serem aplicáveis ao universo Tchiripa-Phaïn. Dentre eles, os xamãs dividem-se em duas categorias principais, que podem ser compreendidas como hierárquicas. Primeiro, os *karai opygua*,⁸² responsáveis pelas cerimônias na *opy*, a casa de rezo. Estes são seguidos pelos *yvyraidjá*, auxiliares do *karai*.⁸³

Os *karai kuery* são também reconhecidos como Nhanderu ou Nhanderu Mirim, denominação que alude diretamente ao fato de estarem em constante conexão com o âmbito divino. São sábios, conhecedores das medicinas e com os dons da visão e da nomeação apurados. Nas aldeias, é comum a concepção de que um sábio ancião, um *karai*, é ‘como se fosse’ um deus e que os ouvir implica em estar mais próximo dos deuses (MELLO, 2001). Ainda, “os Nhanderu Miri são elementos de mediação pois são homens que conseguiram superar sua condição de *tekoaxy*, tornando-se divindades” (PIERRI, 2013, p. 49).

Para além da nomeação durante o Nhemongarai, as principais atividades realizadas pelos *karai kuery* estão relacionadas à cura. São capazes de curar por ver o que é invisível aos outros e por entender as dinâmicas de intencionalidade nas quais múltiplas agências estão inseridas. Ainda que tais habilidades possam ser vistas como pertencentes aos *karai kuery*, há a compreensão de que é Nhanderu, o deus supremo, quem lhes mostra as doenças e concede tais habilidades.

São os deuses que dão a sabedoria aos *karai kuery*. Popygua (2022) aponta que são os deuses que consagram aos Guarani a sabedoria divina das origens do amor *mborayu*, das belas palavras *ayvu porã* e dos cantos sagrados *mborai*. Os *karai kuery* são os principais guardiões

⁸² -gua é uma partícula utilizada para denotar algo ou alguém pertencente ao lugar especificado, neste caso, a *opy*.

⁸³ Mello (2006) apresenta graduações e especialidades presentes entre os *yvyraidjá*.

dessas fontes e seu poder advém das divindades. Em outras palavras, os dons *mborayu*, *ayvu porã* e *mborai* não são naturais aos *karai kuery*, se não presentes dos deuses criadores.

Ricardo relatou que o ato de rezar para Nhanderu e de manifestar seus desejos e intenções perante os deuses deve ter como foco o Outro e nunca a si mesmo. Temos que os xamãs, em especial os *karai kuery*, são apenas canais de transmissão da sabedoria divina e seus processos rituais e de cura nunca têm em vista a si mesmo, se não os Outros: aqueles a serem curados, os donos com quem se negocia e pedem caça, os mortos que se busca evitar, os brancos que são “guaranizados”.

O seu poder e prestígio não devem funcionar para si mesmos e não são verdadeiros se não forem utilizados para a comunidade. A generosidade e reciprocidade *mborayu* é um presente dado pelos deuses e sua importância é reforçada pelos *karai kuery* através de suas palavras e atos. Da mesma maneira com que os *karai kuery* recebem esta dívida dos deuses eles a repassam, não porque são obrigados, mas porque este é o modelo de relação ideal ensinado pelos deuses: o da doação máxima, onde nada se espera do outro, pois sabe-se que todos compartilham do amor e da generosidade ampla do *mborayu*.

Em relação aos *yvyraidjá*, suas habilidades e especialidades variam, podendo ser ajudantes nas curas, bons cantores, nomeadores, sábios na arte das curas medicinais, entre outras possibilidades. Durante o ritual as tarefas dos *karai kuery* e dos *yvyraidjá* complementam-se.⁸⁴

Isabel de Rose (2010, p. 154) apresenta uma passagem em que Ricardo já atuava como um dos *yvyraidjá* de Seu Alcindo:

Depois que todos haviam tomado a bebida, considerada como uma “medicina”, Ricardo, um dos muitos netos de Alcindo e Rosa, levantou-se para fazer a primeira reza da noite. Todos os *yvyraidjá* (auxiliares do *karai*) que vão conduzir a reza repetem sempre o mesmo procedimento: levantam-se com o *petyngá* em mãos; acendem o cachimbo ritual usando uma brasa do fogo e então passam soprando fumaça de tabaco primeiro no altar da meia-lua e em seguida sobre a cabeça das lideranças espirituais da aldeia e pessoas da sua família. Então, dirigindo-se para o altar dos fundos da *opy*, voltado para o leste, olhando de frente para o fogo, dizem algumas palavras de saudação, pedindo bênçãos para fazer sua reza. A seguir, viram-se de frente para o altar e, pegando o *mbaraka* (violão) ou o *mbaraka* mirim (chocalho) começam a rezar, cantando. (...) Nessa noite, o primeiro a cantar foi Ricardo.

Quando conheci Ricardo ele ainda vivia na aldeia da Praia de Fora, sendo o xamã presente no local a quem as pessoas recorriam para curas e cerimônias. Quando Ricardo passou

⁸⁴ Mello (2006) apresenta diversos nomes e características de especializações xamânicas dentre os Guarani.

a viver no Tekoa Kuri'y, onde habita agora, diversas vezes observei o mesmo que fora relatado por Isabel de Rose (*Id.*). As cerimônias iniciavam-se em um silêncio quase sepulcral, não fosse pelo estalar das lenhas queimando com o fogo. Após alguns momentos, Seu Alcindo proferia algumas palavras e entoava alguns cantos, de forma baixa. O silêncio retornava. Isso acontecia algumas vezes antes de Ricardo levantar e entoar seus cantos.

Os xamãs possuem uma constituição específica. Para além de serem responsáveis pela condução de rituais e conhecedores exímios dos procedimentos de cura deste povo, outra atividade dos *karai kuery* consiste em prevenir a doença, protegendo pessoas que podem estar presentes na aldeia ou até mesmo em outras localidades. São capazes de se comunicar com diferentes seres, humanos, espíritos, animais e divindades, através dos sonhos ou dos cantos e danças realizadas nas rezas na *opy*. Os *karai kuery* são os centralizadores do fenômeno xamânico por excelência.

Ressalto que *karai* é um termo geral utilizado para classificar especialistas que lidam com o mundo espiritual e negociam com outros seres. O termo no feminino é *cunha karai*. Enfatizo também a concepção de que nem todos os xamãs nativos apesar de poderem se chamar Karai são realmente *karai* sendo, dentre os Tchiripa-Phaïn, Seu Alcindo Wherá Tupã aquele que era o único possuidor desta qualificação. Posto isso, o que possibilita um indivíduo “comum” tornar-se xamã?

De acordo com Mello (2006), para *djerá karai kuery*, tornar-se *karai*, é necessário possuir *py'a guatchú*. Como supracitado, *py'a* refere-se ao coração, enquanto *guatchú* significa grande ou grandeza de coração, um atributo de coragem. Além disso, pode também denotar fortalecimento espiritual, poder ou potência xamânica. Essa qualidade não é atribuída a partir de características humanas ou terrenas, mas sim concedida aos *karai kuery* pelos deuses e espíritos de outros planos. Aqueles que são agraciados com essa qualidade pelos *nhanderu kuery* (deuses) demonstram comportamentos distintos diante da dor, da raiva e do medo, em comparação com pessoas comuns.

Essa concepção também é corrente na etnologia. “Não se pode tornar pajé a não ser por inspiração, um pajé nunca pode ser treinado para tal” (NIMUENDAJU, 1987, p. 74). Devemos compreender esta inspiração como divina ou, ainda, que foi Nhanderu quem deu os direitos e deveres do xamanismo a certas pessoas (PISSOLATO, 2007). Esta concepção segue o que foi exposto, de que as dádivas recebidas pelos *karai kuery* devem ser compartilhadas entre a sociedade. Assim, não há entre os Guarani a possibilidade de alguém passar por um treinamento que o torne xamã sem que este possua as qualidades necessárias.

Py'a guatchú, por conseguinte, representa uma faculdade inata que influencia traços de personalidade distintos e estabelece o grau de poder de cada *karai*. No entanto, sua presença por si só não é determinante para o desenvolvimento xamânico completo de um indivíduo, o qual somente se realizará caso esteja receptivo e seja capaz de suportar o processo contínuo de aprendizado, que se estende ao longo de toda a existência. Alguém pode nascer com *py'a guatchú*, mas não se tornar um *karai*. Da mesma forma, é possível tornar-se um *karai* sem ter nascido com *py'a guatchú* através do desenvolvimento ao longo da vida. Apesar dessas nuances, os *karai kuery* mais poderosos são aqueles que possuem *py'a guatchú* desde o nascimento. “Um *karai* que nasceu com pouco *py'a guatchú* necessitará de auxiliares, mas assim mesmo dificilmente poderá curar doenças graves, o que só pode fazer um *karai* com *py'a guatchú*” (MELLO, 2006, p. 177).

Em relação a formação do xamã para que este exerça as atividades que se esperam dele, estas começam logo na infância. As crianças, muitas vezes, já servem de auxiliares durante os rituais realizados dentro da *opy*, principalmente através de seus cantos *mborai*. Conforme envelhecem, diversas são as provações pelas quais um xamã deve passar, principalmente com o intuito de provar que seu coração é realmente forte e que ele é capaz de lidar com os perigos cosmopolíticos.

Os exemplos emblemáticos dentre os Tchiripa-Phaïn são, evidentemente, os de Seu Alcindo e Dona Rosa, avós de Ricardo. Mello (2006) descreve com precisão como se deu a iniciação xamânica deste casal, a qual exponho de maneira resumida.

Ambos iniciaram seus aprendizados logo na infância, onde Seu Alcindo acompanhava os rituais e Dona Rosa aprendia sobre “a ‘sabedoria das mulheres antigas’, conhecimentos sobre crianças, *nhe'e*, plantas e animais, os *nhanderu kuery* que protegem as mulheres” (MELLO, 2006, p. 211). Seu Alcindo e Dona Rosa possuíam muito poder individualmente, mas por serem um casal e trabalharem em conjunto, isso concentrava as suas capacidades curativas dentro e fora da *opy*.

Rosa promove curas e benzimentos mais simples durante o dia, fora da *opy*, em crianças, que são levadas a ela pelas mães ou avós. Esta cura é menos ritualizada e consiste numa investigação detida sobre o corpinho do bebê, seguido de uma reza e defumação com o *petynguá*. O bebê é segurado próximo ao fogo de chão e despido completamente. (...) Algumas vezes (...) aplica emplastos de folhas maceradas na parte onde está a doença. Quando a criança tem febre, Rosa aplica também emplasto de *peperi* (erva com muitas propriedades curativas e cheiro muito forte) na testa. O benzimento consiste em soprar fumaça do *petynguá* sobre a parte afetada pela doença e a declamação de *ayvu porã*. Em alguns casos, Rosa dirige a palavra diretamente para o *nhe'e* da criança (*Id.*, p. 214).

Ainda,

Em relação a Seu Alcindo, este realiza curas preferencialmente na *opy*, sempre acompanhado por Rosa, que ficava “protegendo-o”. Seu poder o permite circular pelos mais distintos ambientes e “voltar”, como descreve seu filho caçula. Ele é um poderoso viajante, pode ir a ambientes que outros não poderiam, pois seriam corrompidos, contaminados ou expostos a graves perigos e doenças. Ele possui o poder de vários animais auxiliares, o que compõem suas faculdades xamânicas. O seu processo de aprendizado xamânico envolve esta capacidade de viajar (*Id.*, p. 215).

Mello (*Id.*) relata que Seu Alcindo falava da existência de outros mundos e planetas que são superiores a este. Os *karai kuery* seriam capazes de viver nesta terra, sem estar com a consciência aqui, já que estariam olhando para outros mundos através do espírito e da ajuda de seres não-humanos, como animais e espíritos auxiliares. Não à toa, estes seres também são categorizados como *yvyraidjá*, aspecto que denota uma proximidade parental entre estes e os *karai kuery*.

Um breve adendo em relação aos planos cósmicos ou mundos celestes: como apontado, existem quatro planos celestes distintos de onde advém os *nhe'e*. Por sua vez, na fala acima, Seu Alcindo relata a existência de outros mundos e planetas superiores a este que não são planos celestes. Quando perguntei a Ricardo sobre os mundos, me foi explicado que existiam cinco mundos não lineares e que *yvy marã'ey* seria o último mundo a ser alcançado, o destino final dos Guarani:

As vezes nascemos na Terra e podemos ir para outro mundo melhor, ou outro mundo pior, enfim, passamos por esses mundos e só depois podemos ir para *yvy marã'ey*. É difícil ir direto para *yvy marã'ey*, alguns poucos conseguem ir direto e algumas crianças que morrem cedo também. Também existem alguns espíritos que ficam vagando após a morte e não vão para mundo algum. Além disso existem treze sois e treze luas, apesar da gente só ver um, mas ao todo são treze espalhados pelos mundos.

Os *yvyraidjá* fazem parte da pessoa de um *karai*, ajudando na tomada de decisões, dando conselhos e aparecendo durante os sonhos para passar alguma mensagem. O contato com esses *yvyraidjá* durante o crescimento da pessoa determina, muitas vezes, o caminho e a qualidade de seu aprendizado xamânico. Há relatos de animais auxiliares como águias (que conferem a capacidade da visão ampla e longa, além de viajar para outros mundos), cachorros (que conferem astúcia, além de sentidos aguçados), bem como seres auxiliares que são plantas (que ensinam sobre as propriedades das plantas curativas).

Vale a citação de um dos principais *yvyraidjá* captados por Seu Alcindo. Mello (2006, pp. 226-228) relata:

Alcindo possui vários *yvyraidjá*. Contudo, em sua infância, durante seu processo inicial de aprendizado, ele teve uma experiência com *yvyraidjá* de animais auxiliares que ameaçou seu desenvolvimento e pôs sua família em risco. (...) Alcindo foi para o mato encontrar seu *yvyraidjá*. Contudo, ele não havia cumprido todas as normas de abstinência necessárias, mas não disse isso a ninguém. Quando ele chegou ao lugar indicado, uma *Oguará* que veio para recebê-lo. A *Oguará* é um bicho muito poderoso. Ela tem a forma da onça, mas, segundo explicou Alcindo, elas “não são como as onças que existem hoje. Elas são maiores e podem andar em duas patas”. Além disso, “nem todas as *oguará* são más, há aquelas que são boas, que ensinam as coisas e são nossas parentes”. Como ele não estava pronto, ela quis levá-lo com ela, para tê-lo como seu animal de estimação. Ele recorda do evento, dando risada: “eu me lembro como num sonho, ela tentou me enganar, falou que meus parentes estavam me esperando no outro lado do caminho. Eu andei um pouco atrás dela, mas estava com medo, viu? Eu me lembro como num sonho. Então, ela era uma onça velha, e eu puxei sua bengala e saí correndo para casa. Nunca mais eu pude voltar lá naquele mato!” Alcindo conseguiu escapar da armadilha e roubou o *popyguá* (vara de madeira, objeto xamânico, traduzido por ele nesta narrativa como “bengala”) da *Oguará*, o que lhe permite desde então andar sem fazer ruído. O olhar dele também ficou mudado e ele pode enxergar outras *Oguará* transformadas em pessoas. Contudo, ele passou a temer a vingança do povo daquela *Oguará*, que pode querer buscá-lo.

O grande prestígio concedido à Seu Alcindo Wherá Tupã poderia ser resumido com esta passagem. Este *karai* era capaz deste a infância de não cumprir todas as normas de abstinência e, ainda assim, sair-se bem-sucedido ao interagir com um *oguará*, uma onça maior do que as normais e que podem andar de duas pernas, semelhantes às encontradas no mito dos gêmeos contados pelos Guarani. Era uma onça velha, antiga, mitológica, a qual Wherá Tupã roubou o *popyguá* (bengala) e fez desta um objeto xamânico que lhe permitia andar sem fazer barulho algum, além de ser capaz de enxergar outros seres que se transformam em pessoas. Minha experiência em campo não contribuiu com exemplos melhores do que este da capacidade de um poderio xamânico.

É desta forma que o papel do *karai*, que muitas vezes é comparado aos xamãs de outras culturas, revela-se como central na cosmologia desse povo indígena. Paralelamente, observamos que as características gerais dos sistemas xamânicos ameríndios, como discutido por Langdon (1996), ecoam na cosmovisão guarani: o universo xamânico é concebido como uma estrutura composta por múltiplos níveis e planos cósmicos interconectados. Essa interligação é sustentada por um “princípio geral de energia”, que permeia todos os ciclos de existência, desde a produção e reprodução até a vida e morte, passando pela concepção, crescimento e decomposição. É essa energia cósmica que confere ao xamã seu poder xamânico, capacitando-o a atuar como mediador entre os diversos mundos. Além disso, esses sistemas xamânicos possuem a capacidade de promover a transformação dos corpos – sendo o *-jepota* e

aguyje as principais, uma vez que a corporeidade dos seres é vista como algo maleável e suscetível a mudanças significativas.

4.3 PRÁTICAS XAMÂNICAS

4.3.1 *Petỹnguá & Petỹn*

Os xamãs guarani, sendo os mediadores das relações entre diversos planos, são responsáveis por uma série de atividades, desde curas à nomeação das crianças, a interpretação dos sonhos e a constante negociação com uma multiplicidade de seres em um campo cosmopolítico permeado por subjetividades, sejam elas divinas ou animais. Para realizar as comunicações cosmopolíticas ou estarem atentos ao campo cosmopolítico, os *karai kuery* utilizam-se de sonhos, plantas de poder, visões, rituais e, principalmente, do *petỹnguá*, o cachimbo de uso tradicional.

A principal qualidade dos *karai kuery* e dos *yvyraidjá kuery* (os ajudantes dos *karai kuery* e não seus animais auxiliares, neste caso), é a capacidade destes de usarem o tabaco, *petỹn*, de uma maneira específica, ou melhor, de rezar o cachimbo *petỹnguá* assim como fazem todos, mas com a capacidade de direcionarem as suas intenções e perceberem interações múltiplas no campo de relações cosmopolíticas. Viajantes e tradutores, foi através da preparação contínua de seus corpos para a utilização das medicinas⁸⁵ (tabaco, ayahuasca, rapé, entre outras) que os xamãs Tchiripa-Phaĩn tornaram-se aptos a se relacionar com outros seres não humanos e serem, igualmente, porta vozes na relação com os outros humanos, especialmente os *juruá*. A noção de operadores perspectivizantes apresentada por Almeida (2021) colabora com a compreensão do poder de tais medicinas para a produção do corpo de um xamã. Diferente de uma pessoa comum, o consumo destas medicinas pelos xamãs é, em geral, maior em quantidade e melhor em qualidade. Há, ainda, a concepção de que os próprios espíritos e deuses gostam de tabaco.

O tabaco é a principal planta de poder utilizada pelos Guarani e por seus xamãs para a mediação com outros seres. É o meio de aquisição do conhecimento passado pelos deuses que os protege em todas as suas atividades. Fundamental em todos os rituais, o poder do *petỹnguá* é superior aos dos *yvyraidjá* (os animais auxiliares, neste caso) e é através do *petỹn* que é

⁸⁵ O caráter de medicina é dado a essas substâncias por realizarem curas físicas, mentais e espirituais. É comum também chamarem-nas de “medicinas da floresta”.

realizada a negociação com os espíritos-donos, e pedidos para receber uma caça são feitos (MELLO, 2006). Ao rezar e oferecer tabaco para os donos, o animal vêm e se sacrifica, não havendo necessidade de caçar. Esta lógica é similar a apresentada por Teixeira-Pinto (1997) dentre os Arara, no que diz respeito à preparação das condições transcendentais de possibilidade da caça. Como coloca o autor,

As músicas (...) notificam um ato de caça realizado ou em andamento. (...). Não sendo como uma circunstância para a **eficácia** da caça (que os Arara contornam com avaliações de ordem mais técnica) (...) é pelo menos por uma ordem de admissão (...) da submissão dos animais a seus *oto*, e não dos homens aos “donos-de-bicho”. Se nada têm de propiciatórias, as músicas, por outro lado, traduzem um **pacto de consentimento** entre quem quer que o bicho morra e aqueles que controlam as espécies de animais: os *oto* são espíritos “donos-de-bicho” que apreciam e prezam o respeito que os humanos demonstram (TEIXEIRA-PINTO, 1997, p. 71. Grifo do autor).

É com o *petyngué* que curas são realizadas, crianças são nomeadas e sonhos são interpretados. O tabaco é fonte de sabedoria: é o trovão Tupã que faz o fumo nascer. Sobre a cura, quando esta é realizada na *opy*, é através da utilização do *petyñ* que os objetos causadores de doenças, lançados por diversos espíritos das matas ou por feiticeiros, podem ser extraídos através da sucção. O tabaco mostra o local do objeto, enfraquece-o e dá poder ao xamã para que este retire o mal localizado. O tabaco expande as funções sensoriais daqueles que o sabem rezar, tornando-os mais aptos a ver, ouvir e sentir de maneira adequada. Quanto mais forte o tabaco, maior a sua potência.

Os Tchiripa-Phaïn utilizam normalmente o tabaco Oliveira forte ou fumo de corda. Há também um tabaco “extraforte”, que chamam, em uma alusão a sua potência, de *caveirinha*. Posto que o *petyñ* é o principal vetor para a concentração, essa sendo uma das capacidades mais valorizadas deste povo, o *petyngué* desponta como o vetor da cosmopolítica, da intencionalidade e a fonte da sabedoria, bem como a via para que sempre continuem tomando as decisões e os caminhos corretos. Esta concepção de que o tabaco atua como direcionador das intenções daquele que os utilizam é presente nos rezos com o *petyngué* ou na utilização do rapé.

Durante a experiência etnográfica, pude observar uma outra manifestação desta intencionalidade: a utilização do *petyngué* como um “telefone espiritual”, como comentou Ricardo. Um artefato físico de uma ontologia animista. O *petyngué* é utilizado para se comunicar com Outros, transmitindo-lhes suas intencionalidades. Ricardo relatou que era comum receber ligações ou mensagens de pessoas após rezar o *petyngué* pensando nelas.

4.3.2 Sonhos

Para além do tabaco, a destreza onírica é outra habilidade pelas quais os xamãs são conhecidos. Para tanto, o tabaco é capaz de expandir tal capacidade. Durante o trabalho de campo, houve um dia que fiquei rezando o *petynguá* continuamente, somente com a intenção de sentir a força do tabaco. Fiquei neste processo até sentir o corpo inteiro tremer e sentir a sensação de balanço. Quando me deitei para dormir, meu corpo parecia estar vibrando e naquela noite tive sonhos estranhos, dos quais lamentavelmente não me recordo e esqueci de anotar.

Perguntei para Ricardo o que havia acontecido e sua resposta foi que

Essa é a verdadeira força do tabaco, rezando com fé, respeito, vontade, e querer aprender. Está dando um passo a mais com *petynguá* e o tabaco. Nhanderu está abençoando, continua assim Kuaray. Pura reza do tabaco e *petynguá* para sentir como é a verdadeira reza com o *petynguá*, Nhanderu está te mostrando, para você sentir. Não é todos que tem esse presente não. Rezou para rezar mesmo, com fé, esperança, para querer aprender. Isso eu te dou os parabéns, agora que tu está acreditando mais no *petynguá* e no *petyn* e no rezo guarani. Continua assim.

Em “A vida não é útil”, Ailton Krenak (2020) pontua que é através da atividade onírica que xamãs são capazes de atualizar a teia de relações que permeia o cosmos, conectando humanos e não humanos em um campo de relações em que todos são compostos por subjetividades singulares. Saber sonhar é saber ver aquilo que é invisível e, principalmente, saber distinguir as subjetividades e intenções dos outros seres humanos e não humanos.

A experiência de campo evidenciou que todos os seres, humanos ou não humanos sonham – mesmo que não se lembrem. A principal diferença dos Guarani em relação aos *juruá* é a capacidade dos primeiros acessarem um mundo invisível de intencionalidades e subjetividades. Os *juruá* sonham consigo mesmos, com seus próprios desejos, sendo incapazes de apreender outras subjetividades aquém das suas próprias. Os xamãs, pelo papel singular que assumem em suas sociedades, são indivíduos que sabem sonhar e extrair os conhecimentos necessários dos sonhos, bem como as consequências político-sociais de seus sonhos ou dos sonhos de outras pessoas de seu grupo social. Caso uma criança Tchiripa-Phaïn possua intensa atividade onírica, é dito que ela possui capacidades indispensáveis para seu desenvolvimento xamânico. A escolha de perseguir os ensinamentos xamânicos, porém, é sempre individual.

Durante o trabalho de campo, após uma cerimônia com ayahuasca, tive um sonho pouco usual: me percebi em um imenso mercado de rua, composto por uma complexa e confusa rede de ruelas, cada uma delas com diversas tendas e lojas expondo seus produtos. Enquanto

caminhava pelas ruas, encontrei um colega a quem há muito não conversava, já que ele havia se mudado para o Japão. No sonho, após conversarmos, decido anotar o telefone dele, enquanto meu eu consciente estava decidido a lembrar do número ou, ao menos, guardar o número em algum lugar do sonhar para que pudesse ser acessado novamente. Pego um papel e uma caneta para isso. Anoto o número, meu colega desaparece e continuo a caminhar pela feira. Após algum tempo entro em um quarto onde havia mulheres de todas as idades, todas vestidas de branco. Uma delas pega o papel com o número de telefone, o rasga e joga em um lixo que instantaneamente desaparece, fazendo com que eu perca o número para sempre.

Após ter este sonho, acordei e me preparei para ir à aldeia novamente. Neste dia Ricardo estava em Florianópolis, então dei uma carona para ele até o Tekoa Kuri'y e, durante o percurso, contei sobre meu sonho. A atenção, e uma leve preocupação por parte de Ricardo, foi em me explicar que as mulheres poderiam ser entendidas como seres que me protegeram, já que é perigoso sonhar com e principalmente anotar coisas no papel, já que isso poderia ter como consequência deixar uma parte minha no mundo dos sonhos. Ao ser jogado no lixo, o papel foi eliminado e este perigo, igualmente finalizado.

Mesmo que eu tomasse aquele sonho como um dentre todos os outros, Ricardo declarou os perigos sobre deixar uma parte minha neste outro mundo. Há, portanto, uma concepção de que, para os Tchiripa-Phaïn, sonhar não compreende somente observar o sonho, mas, quando se sonha, voluntaria ou involuntariamente se está lá, com sua alma e subjetividade. Concepção semelhante encontra-se em Limulja (2022) que, em sua tese sobre os sonhos yanomami, aponta que, ao sonhar, enquanto o corpo fica deitado na rede, a imagem daquele que sonha viaja e eventos no sonho podem afetar aquele que sonha. É devido a isso que sonhar é uma habilidade que pode ser treinada e aprimorada, porém mesmo com muito treinamento alguns nunca possuirão o controle absoluto sobre o campo do sonhar.⁸⁶

Dentre os Tchiripa-Phaïn, existem diversas categorias de sonhos. Mello (2006) agrupa tais categorizações em quatro tipos. Os sonhos normais:

(...) são aqueles corriqueiros, em que as pessoas realizam atividades do dia-a-dia, na aldeia e em companhia de pessoas da família. Eles representam a maioria absoluta dos sonhos de todas as pessoas, mesmo dos *karaikuery* mais poderosos. Retratam eventos do dia-a-dia, parentes que vivem próximos, animais comuns ao lugar etc. Muitas vezes, sonhos normais podem ser confundidos com sonhos premonitórios. Apenas os

⁸⁶ Durante a minha pesquisa do Mestrado em Antropologia Social, realizei um treinamento mágico focado em aprender a sonhar e interagir com elementos específicos nos sonhos. A dissertação encontra-se no repositório institucional da Universidade Federal de Santa Catarina, sob o nome “‘Nada é verdadeiro, tudo é permitido’: magia, ontologia e pensamento mágico entre os praticantes de Magia do Caos no sul e sudeste do Brasil”.

karaiquery mais poderosos podem conseguir identificar elementos distintivos entre um sonho normal ou um sonho premonitório, o que torna o sonhar, de maneira geral, digno de cuidados especiais. Não apenas pelas mensagens negativas que podem conter, ou por indicar algo que possa vir a acontecer, mas principalmente porque podem esclarecer realidades que estão sendo vividas pelos sonhantes em seu sono e podem colaborar com a “vida acordada” da pessoa, e estar num lugar desconhecido pode significar sérios riscos à segurança. A presença de certos animais nos sonhos pode ser um evento corriqueiro, contudo, por segurança, eles são foco de atenção especial. Os sonhos com cobras, sapos, macacos, entre outros animais, chamam especial atenção e devem ser contados a um karai. Estes bichos, muitas vezes, são disfarces de espíritos perigosos. (...). O perigo em sonhar com animais reside, principalmente, se há algum tipo de interação social com estes animais. Conversar, alimentarem-se juntos podem indicar o início de um processo de transformação animal, *-jepota*. Os sonhos de viagens são aqueles em que o sonhante se vê em outros lugares que não aqueles em que vivemos. Neles, vê-se parentes distantes, pessoas que não fazem parte da família, coisas, bichos e plantas que não se vê acordado ou que nunca se havia visto antes. Para as mulheres eles costumam ser contudentes, assustam, já que muitas mulheres nunca saem de suas aldeias, e estar num lugar desconhecido pode significar sérios riscos à segurança. Exceto para as *cunhá karai*, que de acordo com seus poderes e de seus *yvyraidjá*, podem ficar invisíveis ou em outras “roupas”, além de contarem a proteção de seus *yvyraidjá* (MELLO, 2006, pp. 248-249).

Em relação aos sonhos de viagens, a grande importância desses reside no que acontece durante os sonhos na noite anterior ao deslocamento. Em último caso, dependendo do que for sonhado, pode-se desistir e adiar a viagem. Temos, em seguida, os sonhos premonitórios:

são privilégio de pessoas que estão mais evoluídas em seus poderes xamânicos. Os sonhos premonitórios não mostram ao sonhante nenhum indício que explicite seu teor visionário ou o diferencie dos outros dois primeiros na forma de ocorrência. Podem tratar de situações corriqueiras e envolver pessoas da família com quem se convive no dia-a-dia. Contudo, seu conteúdo vai referir-se a algo que está para acontecer. Assim como nos sonhos normais ou nos sonhos de viagens, no sonho premonitório algumas coisas acontecem de forma distinta da que se dá quando estamos acordados. Muitas pessoas têm sonhos premonitórios, mas apenas um karai poderá distinguir e interpretar os elementos visionários que eles possuem. O único sintoma que uma pessoa sem *py'a guatchú* pressente de que teve um sonho premonitório é acordar com uma sensação estranha, lembrando muito de um sonho, sem que isso lhe dê alegria. Quando isso acontece deve-se ir à casa de um karai ou de uma pessoa velha, narrar o sonho em detalhes, para que juntos avaliem que precauções devem ser seguidas para evitar consequências desagradáveis de algo que pode vir a acontecer. Os sonhos premonitórios são assustadores, mesmo para os karai. A dificuldade de interpretá-los e o fato deles geralmente referirem-se a eventos negativos deixam as pessoas atônitas. A mesma dificuldade de interpretação traz as visões premonitórias. *Aetchara* ou *aetchara'u* são verbos que se empregam para descrever estas visões. Quando se tem um sonho com pessoas que já morreram, por exemplo, o melhor é não sair de casa e deixar um copo d'água do lado de fora, pois “o espírito também tem sede”. Ir à mata, ao rio ou à cidade pode ser fatal. Se o sonho é recorrente, o melhor é viajar ou mudar-se de aldeia. Sonhos com alguns tipos de animais requerem igualmente precauções: Não ir à roça ou à mata, ter cuidado com pessoas que possam estar “com raiva” de alguém etc. (MELLO, 2006, pp. 250-251)

A classe de sonhos premonitórios é a mais bem documentada dentre os Guarani devido ao papel que este formato de sonhos assume no deslocamento entre aldeias. A maioria dos

relatos relacionados à busca pela Terra Sem Mal destaca o papel dos sonhos dos xamãs como impulsionadores destes movimentos messiânicos (NIMUENDAJU, 1987; CLASTRES, 1978; CLASTRES, 2003).

Mello (2006) relata que Seu Alcindo e Dona Rosa fundaram a aldeia de M'Biguaçu na década de 1980 em um processo migratório que resultou de um sonho premonitório. Vale apontar que estes sonhos não se classificam como profecias e, assim, não relatam o que irá acontecer de maneira determinante. A concepção central é que este tipo de sonho indica orientações a serem seguidas para que acontecimentos ruins ou problemáticos sejam evitados.

O deslocamento é uma dentre outras das diversas práticas que buscam estabelecer uma conexão com Nhanderu *ete* e Nhandexy *ete* (nosso pai verdadeiro, nossa mãe verdadeira). Este é o *oguatá* (caminhar) e seus rituais de deslocamento. O ato de se deslocar é uma prática comum entre os Guarani e, como discutido no segundo capítulo desta tese, Ricardo é um exemplo de quantos deslocamentos podem ser realizados em busca de melhores condições de vida e para preservar o *nhandereko*. Mello (2006) aponta que uma boa metáfora da vida de um Guarani é o caminhar em uma estrada, demonstrando a centralidade dos processos de mobilidade.⁸⁷

As *oguatá* são, assim como outras práticas, atividades essenciais para aquisição e utilização das aptidões xamânicas que, lembrando, encontram-se distribuídas em todo o grupo social. O ato de se deslocar em busca de uma vida melhor é visto como uma jornada de purificação, além de oferecer oportunidades para expandir e fortalecer as redes de parentesco por meio da mobilidade. Isso faz com que mesmo aldeias separadas geograficamente sejam consideradas uma unidade. Pissolato (2007) também aponta que nas moradas divinas é constante a atividade de visitação das divindades às outras populações celestes. Essa interação fundamenta e justifica, dentro da própria comunidade, a prática de manter redes de circulação e trocas entre as aldeias.

⁸⁷ Considero as categorias de deslocamento, mobilidade e migração como semelhantes nesta tese. Por sua vez, alguns autores como Mendes (2021) diferenciam os processos de migração dos de mobilidade. As migrações indicam o abandono definitivo de uma terra, estando relacionadas à busca pela Terra Sem Mal. Tanto eventos internos e que fazem parte da cosmologia, bem como eventos externos como a apropriação de terras, podem levar a tais deslocamentos. Mello (2006) apresenta um movimento de mobilidade decorrido devido a uma morte súbita associada a suspeitas de feitiçaria. Neste movimento uma aldeia inteira foi deslocada, partindo da aldeia de Cacique Doble no Rio Grande do Sul. Tudo o que não seria levado foi queimado. As mobilidades, por sua vez, são deslocamentos entre territórios, usualmente onde já existem relações de parentesco pré-estabelecidas, abrangendo várias aldeias, localidades e famílias extensas. As mobilidades compreendem todos os demais fatores que podem proporcionar a necessidade de deslocamentos como, por exemplo, a busca por parentes, aprendizado xamânico e produção de pessoa, e até mesmo o falecimento de alguém. Ambas as formas de deslocamento são compreendidas como um dos fatores que explicam a distribuição dos grupos pertencentes ao tronco linguístico Tupi-Guarani pela costa e interior do Brasil.

A mobilidade espacial é uma característica de vários grupos Guarani, amplamente referida na literatura etnológica desde Nimuendaju (1987), bem como por Métraux (1979), Pierre Clastres (2003) e Hélène Clastres (1978), dentre outros. Os trabalhos clássicos costumavam articular movimentos territoriais com o tema da religião, associando-os à busca por *yvy marã'ey*. Já nas abordagens contemporâneas, os deslocamentos são relacionados à busca do *teko* ou modo de ser (PISSOLATO, 2007). Ciccarone (2001) e Pompa (2004) destacam que tais mobilidades devem ser pensadas a partir das tensões dinâmicas entre sistemas simbólicos e contingências históricas e sociológicas particulares, sem dar destaque às compreensões metafísicas do mito da Terra Sem Mal frente às dinâmicas sócio-políticas as quais os indígenas estão sujeitos.

Os processos de mobilidade associados à busca pela Terra Sem Mal são categorizados como *oguatá porã*. Conforme observado por Mello (2006), *oguatá porã*, literalmente traduzido como “boa caminhada”, possui um significado de grande importância cosmológica para os Tchiripa-Phaïn. Para eles, o ato de caminhar é tanto uma jornada física, como também representa um posicionamento diante dos desafios iminentes. Mais do que uma simples locomoção, é uma conduta que reflete a forma como os deuses construíram o mundo. Ao percorrerem as diferentes aldeias e reconstruírem suas casas e roças, os Guarani reproduzem esse comportamento cósmico.

Quanto ao sonhar com pessoas mortas, a concepção compartilhada entre a maioria dos autores é a de que isto realmente não é um bom presságio e que deve se evitar sair de casa, como comentado por Mello (2006). Durante as minhas visitas à aldeia da Praia de Fora, no ano de 2014, Milton Moreira, pai de Márcia Kerexu, esposa de Ricardo, contava muito sobre o conhecimento a respeito dos sonhos antes das cerimônias noturnas com ayahuasca. Uma de suas histórias me prendeu particularmente a atenção, quando contou ter sonhado com um colega e um acidente de carro. Para evitar riscos, Milton contou ter ficado dentro de casa durante 7 dias, mesmo tendo diversos compromissos fora da aldeia. Este evento confirmaria os riscos de se sonhar com pessoas mortas – noção que também é compartilhada por Mendes (2021) em sua pesquisa com os Guarani setentrionais, já que significa que notícias ruins estão para chegar. Limulja (2022), sobre os Yanomami, relata que sonhar com mortos é a maneira para que eles se façam presentes e se vinguem daqueles que estão vivos, já que estes últimos impõe o esquecimento aos primeiros.

Benites (2015) explora outra concepção sobre sonhar com pessoas que já faleceram e declara que, após a morte, o *nhe'e* pode voltar. É comum que pessoas sonhem com avós e

antepassados que faleceram. A concepção geral é a de que isto pode ser um sinal de que o *nhe'* e daquela pessoa gostaria de retornar na próxima criança que nascesse na família. A questão dos mortos é que eles podem visitar porque tem saudades, ou porque precisam contar algo que o sonhador precisa ouvir e, ainda, alguns querem levar o sonhador para o lado dos mortos. É preciso saber a diferença. E é precisamente por sabê-la que o xamã é dotado de prestígio.

Por fim, sobre os sonhos de cura e proteção, estes:

São diretamente relacionados aos sonhos premonitórios, na medida em que ambos os tipos envolvem “avisos”, “mensagens” dos *nhanderukuery* em auxílio ao karai ou a seu “povo”. Capacidade atribuída apenas a *karaikuery* desenvolvidos, eles também podem acontecer fora do sono, em visões, e ainda rituais de cura, durante estados alterados de consciência. Os sonhos de cura mostram espíritos que estão adoecendo pessoas. Os sonhos de proteção mostram deuses que cuidam de cada pessoa e fazem neles recomendações (MELLO, 2006, p. 253).

Dependendo do que se sonha, alguns procedimentos devem ser adotados para a limpeza e proteção do sonhador. A defumação com tabaco é o mínimo indicado e, em outros casos, há a utilização de outras medicinas ou da cura de um xamã.

Com exceção dos sonhos normais relatados acima, os outros (sonhos de presságios, de viagem, com mortos) podem ser compreendidos como um estado em que aquele que sonha está em um ambiente no qual a socialidade é múltipla e a intencionalidade de diversos agentes se faz presente. Dentre os Yanomami, o ato de sonhar deixa o sonhador mais aberto e vulnerável aos desejos e intencionalidades alheias, sendo essas capazes de atingirem diretamente a pessoa yanomami (LIMULJA, 2022). Como exposto, lógica semelhante se sucede entre os Tchiripa-Phaïn, pois na dimensão onírica eles estão vulneráveis aos Outros e as suas subjetividades.

Observamos um cruzamento entre a dimensão do sonhar, da vigília e, levando em conta os apontamentos de Limulja (*Id.*), também do mito.⁸⁸ A autora declara que entre os Yanomami há estreita relação entre os mitos e os sonhos, sendo que é através da experiência onírica que se conhece o mito. Ambos não são lineares e podem ser acessados continuamente. Em adição, não há distinção entre passado, presente e futuro. Se os mitos são conhecidos, é porque foram sonhados. Igualmente se sonha porque se conhece o mito.⁸⁹ Dentre os Yanomami, a utilização da substância *yãkoana* dá acesso ao mundo feito de pura imagem, que possibilita a visão de eventos míticos que se desenrolam em um espaço-tempo contínuo. Há, portanto, relação entre o que essa substância *yãkoana* proporciona e o que ela dá acesso na dimensão

⁸⁸ São necessários futuros estudos neste tópico em específico dentre os Tchiripa-Phaïn.

⁸⁹ Diversas questões podem ser levantadas aqui: as propriedades dos mitos são as mesmas propriedades do sonhar? Aplicam-se as lógicas de inversão, metáfora e metonímia?

onírica – efeito semelhante provocado pelo tabaco. Assim como a *yãkoana* entre os Yanomami, o *petÿn* age como catalizador da experiência onírica entre os Guaraní.

Existe também uma outra categoria de sonhos que possuem um outro status, no caso, os sonhos derivados do consumo da ayahuasca. De maneira geral, as visões proporcionadas pela ayahuasca são interpretadas como sendo sonhos xamânicos, mesmo entre aqueles que não são xamãs. A concepção central é que a ayahuasca, sendo uma planta de poder, possui um espírito próprio que conduz as pessoas durante a viagem xamânica.

A utilização do tabaco, a atividade onírica, o uso de plantas e chás para cura, o canto e a dança, dentre outras práticas, são atividades comuns entre os Tchiripa-Phaïn, aspecto que denota a existência de um xamanismo descentralizado neste grupo. Os *karai kuery* assumem seu destaque devido a sua capacidade e conhecimento nesses campos de sabedoria.

Acerca das formas tradicionais de aprendizagem das plantas medicinais, estas também são um dos fundamentos para a produção do corpo dos *karai kuery*. O cedro é reconhecido por ser a principal árvore na cultura guarani, sendo uma forte planta de poder. A ayahuasca também configura uma planta de poder e a sua utilização é capaz de fazê-los enxergar a Terra Sem Mal. Diversas plantas fazem parte das narrativas referentes à criação do mundo e ao reconhecimento do território tradicional (KUARAY MARTINS, 2020).⁹⁰

Além das plantas, outros elementos da natureza possuem propriedades medicinais, como a água do granizo. É dito que esta abre a sensibilidade da percepção e acalma as pessoas que são muito ativas e nervosas. A prática consistiria em utilizar o primeiro granizo que cai quando as crianças estão maiores, pegar e colocar o granizo no redemoinho na cabeça e deixar ali derretendo.

A utilização do *petÿngué*, trazendo a proteção espiritual e sendo vetor de intencionalidade através da fumaça sagrada *tatatxina*, em conjunto com os sonhos, são as fontes de sabedoria e do saber Tchiripa-Phaïn, já que proporcionam acesso a diferentes perspectivas e intencionalidades. Transes xamânicos causados pelo tabaco e a experiência onírica são indiferentes entre si, ambos proporcionando o acesso ao mundo invisível e aos espíritos que lá habitam. Para os Tchiripa-Phaïn, saber rezar e saber sonhar compõem um complexo método de conhecimento e uma estrutura de pensamento que aciona operações simbólicas fundada em classificações cosmológicas que colocam em relação múltiplas subjetividades e intencionalidades possíveis.

⁹⁰ Daniel Kuaray Martins (2020) apresenta as sabedorias dos Guaraní acerca das plantas medicinais, incluindo uma tabela com diversas plantas e ervas, bem como seus usos.

4.3.3 Leveza corporal

Possuir um corpo e um espírito leve é a condição primordial para que um xamã atinja o estado de *aguyje*, o ápice da produção do corpo Guarani. *Aguyje* refere-se a um estado de produção corporal perfeita, onde atinge-se a maturidade corporal e a imperecibilidade espiritual. Como comentado, há também o estado de *ijaguyje*, compreendido a partir da produção de um corpo que se torna imortal. Ao morrer, tanto o *nhe'e* da pessoa como também o seu corpo como um todo voltam para a sua morada celeste.⁹¹ Estes estados já foram amplamente explorados desde Montoya (1876) que o associava com a ideia cristã de ida ao paraíso, até Nimuendaju (1987), Cadogan (1959) e Clastres (1978), que relacionam a leveza corporal como elemento chave para alcançar *aguyje*, levando a *yvy marã'ey*. Nimuendaju (1987, p. 61) observa que vários pajés, impulsionados por sonhos ou por aquilo que o autor denomina como “aparições” – entendidas aqui como o estabelecimento de vínculos com seres outros, sejam humanos ou não humanos – optaram por um isolamento deliberado e se dedicaram obstinadamente à busca do *aguyje*.

Assim, estabelece-se uma relação de interdependência entre *yvy marã'ey* e a realização plena do ser Guarani, em que uma influencia diretamente a outra. Clastres (1990 [1974]) argumenta que o estado de *aguyje* não deve ser interpretado como um estágio final ou definitivo na formação da pessoa, pois alcançá-lo não é o fim, mas sim o início de um comprometimento contínuo e dedicado. Mais do que atingir a plenitude corporal e espiritual, o desafio é mantê-la. Para os Tchiripa-Phaïn, o estado de *aguyje* representa a conquista de uma qualidade divina, caracterizando-se pela aproximação entre o ser humano Guarani e os próprios deuses. É a transformação de um corpo terreno em substância eterna, indestrutível.

Assim, a produção do corpo é paralela à produção da alma, sendo que não há distinção direta entre essas duas. É através da reza contínua com o *petynguá* e da comunicação com os planos celestes que surge a possibilidade de superação da descontinuidade dos planos celestes com os terrestres, local onde se encontram as imagens precípeis dos corpos divinos. Recordo de uma das interações que tive com Ricardo, onde comentei que quando rezava o *petynguá* com a intenção direcionada eu sentia que meu corpo ficava feliz – no que Ricardo respondeu que o

⁹¹ Pierri (2013) traça uma comparação interessante entre os xamãs guarani e os Araweté estudados por Viveiros de Castro (1986) acerca do estado de *aguyje*. Temos que a ascensão xamânica é uma forma de atingir um estado de não putrefação dos ossos, semelhante ao que os Araweté perseguem através do excesso e da hùbris. Observa-se, ainda, que o xamã guarani é um “deus antecipado” da mesma maneira que o matador araweté, mas, enquanto os araweté antecipam a posição de afim-inimigo dos deuses canibais, os Guarani antecipam a posição de consanguíneo-ascendente dos deuses.

corpo e o espírito, e por consequência os deuses, todos ficam felizes e mais leves quando rezamos.

O corpo divino é considerado como superior em grau em relação ao corpo humano. Porém, todas as formas dos corpos divinos são transferidas em sua qualidade e potência aos corpos dos Guarani que habitam esta terra, sendo inexistente um corpo Guarani que não possua uma forma perfeita e madura, *aguyje*, que não se assemelhe a forma corporal divina. Disto, ressalto que mais do que imagens, os corpos terrestres são *impressões* dos corpos celestes. O modelo original dos corpos divinos desdobra-se em impressões, cópias idênticas às originais, mas imperfeitas e menos definidas. O potencial, porém, permanece o mesmo.

Tendo isso em vista e conforme a minha experiência etnográfica, identifiquei que este estado de maturidade corporal implica na existência da possibilidade de paridade de forma entre a pessoa Guarani e as potências divinas. Para que este estado seja atingido, o corpo e o espírito do xamã devem ser leves e, para isso, tais pessoas devem seguir uma conduta específica que inclui regimes alimentares semelhantes ao dos deuses, ascetismo, abstinência sexual⁹² e a prática do *xondaro*.

Sobre os regimes alimentares, Pissolato (2007) expõe que o alimento é fundamental na produção de um corpo que seja puro e durável, gerando a longevidade dos corpos. A correta prática alimentar proporciona uma melhor mediação entre a realidade visível e invisível. Uma das principais plantas que devem ser consumidas é o *ka'a*, a erva mate.⁹³ Tradicionalmente, os Tchiripa-Phaïn possuem o costume de consumir o *ka'a* diariamente, principalmente quando se reúnem pelas manhãs logo ao nascer do sol, um momento do dia que é sagrado para este grupo. É uma das plantas essenciais para o xamanismo, pois ajuda a trazer concentração, tranquiliza o *nhe'e* e traz leveza ao corpo. Ainda, o espírito-dono do *ka'a* também recebe a categorização de *yvyraidjá*, aspecto que denota a sua importância para os Guarani.

Considerando o xamanismo descentralizado presente neste grupo, encontrado em todas as suas relações sociais, é possível apontar que todas as pessoas possuem os conhecimentos referentes às qualidades espirituais dos alimentos. Segundo Silveira (2011), a relação dos Guarani com a comida implica também na conexão com seres espirituais, como os donos da mata e as divindades. A forma de se alimentar impacta em um vasto campo cosmopolítico, estendendo-se às dimensões cosmológicas. Por meio do consumo de certos

⁹² Acerca desta, Pierri (2013) aponta que do ponto de vista dos que atingiram *aguyje*, espelha-se apenas o modo de reprodução assexuada das divindades, não implicando, portanto, em abstinência porque, na verdade, não há mais o desejo sexual.

⁹³ Souza (2020) apresenta um mito sobre a origem do *ka'a*.

alimentos, ocorre uma alteração corporal que facilita a proximidade entre os Guarani e os seres que habitam outros planos do universo. Enquanto restrições alimentares (como a não ingestão da carne crua), objetivam o distanciamento da transformação em animal *-jepota*, a abstinência alimentar facilita o exercício da reza e, portanto, o contato com as divindades.

Sobre a prática do *xondaro*, esta é reconhecida por deixar o corpo mais leve e fortalecer os laços sociais, aspecto necessário para a ascensão espiritual. É uma das práticas centrais para este povo, especialmente em relação a sua formação corporal, além de ser reconhecida como uma arte antiga, praticada por “deuses e semideuses” (GONÇALVES, 2020, p. 18). A prática em si consiste em movimentos corporais, entendidos como uma dança, que são utilizados para preparar fisicamente os corpos. O *xondaro* é praticado na *opy* por todas as crianças até a idade adulta, sendo muito presente nas atividades diárias, uma vez que por meio dessa dança os Guarani aprendem movimentos corporais, comportamentais e espirituais. Apenas uma vez Ricardo mostrou a arte do *xondaro*, enquanto ensinava-a de forma lúdica para as crianças, e disse que eu e outras pessoas que estavam na cerimônia poderíamos nos juntar. A técnica ensinada, que foi travestida de uma brincadeira na ocasião, consistia em ficarmos em círculo enquanto Ricardo passava com um bastão tentando acertar os nossos pés ou joelhos – momento em que tínhamos que pular para evitar o contato. É dito também que cada pessoa pode incorporar animais no *xondaro*, mesmo sem a escolha ou sequer entendimento da pessoa de que este evento está acontecendo.

O *xondaro* abrange uma ampla gama de aspectos e atividades – não se limitando a uma definição única, pois está imbuída nas danças, nos cantos, na música e nas práticas cotidianas da comunidade. Outros aprendizados compreendem como se comportar diante da família e dos mais velhos, aprender sobre os momentos ideais para agir na vida, desenvolver habilidades de canto com diversas afinações e dançar de várias formas, preparar as pessoas para atividades na floresta e aumentar a disposição corporal. Enfim, a arte do *xondaro* prepara a pessoa para as atividades comuns a todos.

Além disso,

o ensinamento do *xondaro* prepara a pessoa para dois caminhos (formação), as pessoas podem escolher fazer a parte da casa de reza, a religiosidade Guarani, elas não podem exercer as atividades corporais em conflitos; se escolher seguir o *Xondaro*, ele se tornará um segurança/guardião da aldeia, do povo. Se tiver guerras essas pessoas irão defender a comunidade (GONÇALVES, 2020, p. 22).

Essa escolha, na verdade, está relacionada ao plano celeste de onde vem o *nhe'e* da pessoa (e, portanto, seu nome) e, como consequência, a vocação de cada pessoa seja para a religiosidade ou para o *xondaro*.

Atingir a maturidade corporal e espiritual *aguyje*, como vemos, é um processo longo e árduo. Antes de concluir essa seção, vale adicionar alguns comentários críticos de Pierri (2013) sobre a premissa central apresentada no trabalho de Pissolato (2007), que sugere que a busca pela “duração da pessoa” é o principal impulsionador da cosmologia Guarani.

Como comentado, os anciãos são figuras de grande prestígio em suas aldeias, devido à sua sabedoria acumulada, é claro, mas também pela longevidade de seus corpos. Pissolato (2007) apresenta a “duração da pessoa” como um fim em si mesmo, enquanto seria mais apropriado entender que o prolongamento da vida dos anciãos reflete um avanço em seu processo de maturação corporal e espiritual, resultando em uma redução da perecibilidade de seus corpos. A maturação espiritual e corporal, porém, não cessa, mas continua nas moradas celestes (PIERRI, 2013).

Temos que o objetivo do *aguyje* é que o estado de transformação espiritual e corpórea seja atingido. Esse momento é alcançado quando os deuses notam o esforço do indivíduo que atingiu tal estado e reconhecem a existência de uma paridade de forma entre o corpo e o espírito de um xamã com os seus corpos divinos. Como recompensa, tais indivíduos recebem o dom do *ijaguyje*, que permite possam ir para as moradas celestes sem que seu corpo enfrente a morte, sem que pereça.

O prestígio do xamã se encontra não somente em ser o responsável pelas curas na *opy* ou por saber negociar com subjetividades múltiplas, mas sim por ser o guardião das sabedorias divinas: os cantos sagrados *mborai*, o amor e generosidade infinita *mborayu*, e as belas palavras *ayvu porã*. Todas as pessoas possuem direitos e responsabilidades em relação a essas fontes de sabedoria divina, porém é apenas o xamã que, através de seu constante aperfeiçoamento, atinge o esplendor da pessoa Guarani. Ao atingirem a maturidade corporal *aguyje*, os deuses passam a ver os *karai kuery* também como deuses. Ao maturarem seus *mborai*, *mborayu* e *ayvu porã*, os *karai kuery* alinham os seus desejos e intencionalidades ao de suas divindades e passam a ser reconhecidos como uma, sendo comum chamá-los de Nhanderu ou Nhanderu Mirim.

4.4 A AYAHUASCA NO CONTEXTO TCHIRIPA-PHAÏN

4.4.1 Ayahuasca

Historicamente a utilização da ayahuasca não pode ser considerada de consumo tradicional dos Tchiripa-Phaïn, tendo sido apropriada no final do século XX por este grupo como parte de sua cultura, apesar de Seu Alcindo se lembrar de ter experimentado aquela bebida ainda quando criança. Este posicionamento, bem como a utilização de categorias como “antiguidade” e “ancestralidade” aparecem como mecanismos utilizados para estabelecer uma retórica da legitimidade do grupo.

Foi através de Haroldo Evangelista Vargas que os Tchiripa-Phaïn passaram a conhecer e a utilizar a ayahuasca. Isabel de Rose (2010) descreve com maestria todo o processo e história do uso da ayahuasca na região. Aqui, cabe apenas dizer que foi Haroldo o responsável por introduzir a bebida xamânica nas aldeias. No final da década de 1990, Haroldo era a liderança do que é conhecido como Fogo Sagrado ou Caminho Vermelho,⁹⁴ um grupo praticante de cerimônias que são influenciados pelas práticas dos Lakota, indígenas norte-americanos. Este grupo suscitava uma busca pela ancestralidade e a herança indígena que havia sido perdida.

Foi através da internação de um indígena guarani no Hospital Universitário de Florianópolis que Seu Alcindo veio a conhecer Haroldo, médico residente do hospital, que decidiu visitar a aldeia Yynn Morotchi Wherá, M’Biguaçu. Naquele período, a aldeia enfrentava um problema que ainda é o desafio de muitas aldeias guarani ao redor do Brasil e da América do Sul, no caso, o crescente desinteresse pela religiosidade e pelo rezo – muitas vezes resultante da ausência de *karai kuery* de prestígio nas aldeias. Na época, Haroldo conheceu Seu Alcindo, que rapidamente integrou a figura do estrangeiro ao relatar que havia recebido uma profecia num sonho de que uma “pessoa de fora iria chegar para ajudá-lo a reerguer o povo guarani” (ROSE, 2010, pp. 159-160).

O relacionamento de Haroldo com Seu Alcindo se solidificou e resultou na apropriação da ayahuasca e de outras práticas, como o temazcal e a Busca da Visão, na aldeia de M’Biguaçu. Para além da aliança com os Tchiripa-Phaïn, Haroldo e o Fogo Sagrado também estabeleceram uma aliança com a Comunidade Céu do Patriarca São José, igreja do Santo Daime localizada

⁹⁴ Reconhecido como Caminho Vermelho ou como Fogo Sagrado, o nome oficial do grupo é Igreja Nativa Americana do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, numa referência ao vínculo reivindicado com a NAC – *Native American Church*. O grupo foi oficializado na década de 1980 nos Estados Unidos por Aurélio Díaz Tekpanalli, líder desta rede (ROSE, 2010).

em Florianópolis, criando assim uma rede de alianças e medicinas, onde circulam pessoas e ensinamentos (ROSE, *Id.*)

Gostaria de ressaltar aqui o caráter das “medicinas” como um termo empregado para plantas e substâncias utilizadas durante as cerimônias Tchiripa-Phaïn. É compartilhada a noção de que a ayahuasca pode ser entendida e referida como uma avó e, de forma semelhante, o tabaco como um avô, sendo, portanto, antepassados, evocando assim a concepção de que são plantas detentoras de saber e capazes de transmitir ensinamentos. Sendo seres com espíritos, são também dotados de agência e intencionalidade.

Das cerimônias que participei com os Tchiripa-Phaïn no Tekoa Kuri’y era comum a utilização da ayahuasca e do tabaco. Cerca de duas vezes também participei de cerimônias com peiete.⁹⁵ Na aldeia da Praia de Fora a utilização de rapé, do kambô, da sananga e do rapé d’água eram mais frequentes, mas sempre tendo a ayahuasca e o tabaco como os “carros-chefes” das cerimônias.

Sobre a ayahuasca, esta é uma bebida de origem indígena preparada a partir da infusão do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Este é o método “clássico” de preparação. No entanto, há outras espécies que podem ser adicionadas, além de uma forma de preparo alternativa que não envolve o cozimento das plantas.⁹⁶ Mesmo sendo de origem indígena, a bebida passou a ser utilizada pelos não indígenas, em muitos espaços *new age* por exemplo.⁹⁷

Dentro do contexto Guarani a utilização da ayahuasca pode ser compreendida como um operador perspectivizante (ALMEIDA, 2021), considerando que é utilizada para a potencializar as faculdades perceptivas, como visão e audição, aspectos essenciais para as práticas dos *karai kuery*. Ela também contribui para o fortalecimento do espírito *nhe’e*, do corpo e enfatiza a experiência onírica e as visões daqueles que a utilizam, sendo uma porta de acesso a outras intencionalidades. Com a ayahuasca também seria possível enxergar *yvy marã’ey*.

É devido a estes efeitos que a ayahuasca foi incorporada como um elemento significativo da cultura e tradição dos Tchiripa-Phaïn, posto que o tipo de experiências que a

⁹⁵ Quando cerimônias com peiete ocorreram no Tekoa Kuri’y, quem as conduziu foi um cerimonialista mexicano, que também foi quem levou a medicina para a aldeia.

⁹⁶ Para mais detalhes, consultar Sáez (2014) e Luna (2005).

⁹⁷ Como aponta Isabel de Rose (2010), é possível observarmos, como consequência da utilização das medicinas em núcleos *new age*, a simplificação dos xamanismos indígenas, que, ao serem transferidos para um contexto urbano de nova era, perdem seus elementos essenciais relacionados à feitiçaria, guerra e predação. O xamanismo, nestes núcleos nova era, está sujeito a um processo de moralização que não captura adequadamente as complexidades dos xamanismos indígenas.

bebida proporciona já era comum ao repertório deste grupo. Além disso, deve-se considerar o papel terapêutico que a ayahuasca desempenha, relacionado a processos de autoconhecimento e compreensão do universo, já bem documentados tanto no que tange às religiões ayahuasqueiras bem como aos usos indígenas da bebida (LABATE; ARAÚJO, 2002).

Assim, temos que as experiências induzidas e as vivências proporcionadas pela utilização da ayahuasca já encontravam similaridade com o repertório de práticas que eram compartilhadas pela comunidade Tchiripa-Phaïn, aspecto que resultou no fortalecimento da prática ritual com a identidade e cultura locais.

Em relação ao rapé, este consiste em uma mistura de tabaco moído com cinzas de árvores que deve ser soprado nas duas narinas. O tabaco d'água, como o nome indica, consiste numa infusão de tabaco em um pouco d'água. Algumas gotas são pingadas na narina das pessoas para fazer a limpeza das vias aéreas. O efeito do rapé é múltiplo, sendo principalmente um vetor de intencionalidade. Como exposto, o tabaco e o uso do *petyngué*, utilizados para o rezo, são vetores de intenções e conexões. O tabaco moído dá forma ao rapé, mas não perde suas propriedades e qualidades. Durante as cerimônias que participei sempre foi indicado a utilização do rapé com uma intenção, com um propósito a ser alcançado, algo a ser compreendido.

Já o kambô, grafado também como *kampo* e *kampu*, consiste na designação dada a perereca *Phyllomedusa bicolor*, que secreta uma substância usada por povos indígenas da região do Alto Juruá no Acre, em especial pelos Noke Kuin e Huni Kuin (também chamados de Katukina e Kaxinawá, respectivamente). A utilização do kambô serve, principalmente, para tirar a *panema*, classificada como má sorte na caça. Os Noke Kuin fazem uso relativamente constante dessa medicina, inclusive em crianças, para aumentar a imunidade dessas e preparar os seus corpos para serem fortes.

A utilização do kambô consiste em algumas etapas. A preparação do corpo, que implica na ingestão de grandes quantidades de suco de mandioca, uma versão não alcoólica do cauim (bebida fermentada indígena feita a partir da mandioca). Durante o campo, dada a inexistência desta substância, era orientado o consumo por pessoa de dois litros de água pura ou com um pouco de açúcar antes da aplicação do kambô. Sobre a aplicação, esta consiste em fazer pequenas queimaduras, chamadas de pontos, nos braços dos homens ou pernas das mulheres, com pequenas varetas de bambu. Crianças de um ano já recebem um ponto de kambô entre os Noke Kuin e caçadores exímios podem fazer mais de 200 ou até 300 pontos. O “veneno do sapo” é passado sobre os pontos e o processo de limpeza começa. Efeitos comuns são

inchaço do corpo, vômito e diarreia posterior caso o vômito não ocorra. Ouvi relatos de que o vômito é ideal e a diarreia ocorre se não for aplicada a quantidade necessária de kambô para que o vômito ocorra, sendo, portanto, um problema e um resultado a ser evitado. Por ser, literalmente, um veneno (a perereca *Phyllomedusa bicolor* praticamente não possui predadores devido a ser coberta por veneno), ao entrar na corrente sanguínea o sistema imunológico da pessoa começa instantaneamente a expurgá-lo. A diarreia é resultado do não expurgo pelo vômito e, além disso, há casos de febre e gripe forte quando o veneno não é expulso em sua integridade. Portanto, vomitar é um fator essencial para garantir o bem-estar pós-ritual.

Pouco sei sobre as práticas Huni Kuin, mas pelo que me foi relatado durante o campo, parecem ser menos constantes e precedidas por uma série de dietas e prescrições específicas, sendo a utilização do kambô a última etapa para um processo de purgação e de cura. Diferente das outras medicinas, não identifiquei em campo e em nenhuma outra fonte a existência de rituais em que a ayahuasca fosse utilizada em conjunto com o kambô. É comum, porém, que o kambô seja utilizado após a cerimônia com ayahuasca, logo ao amanhecer. Em nenhum momento durante o trabalho de campo no Tekoa Kuri'y observei a utilização do kambô, sendo meu relato relacionado à utilização anterior na aldeia da Praia de Fora e com os Noke Kuin em diferente oportunidade.

Por fim, em relação a sananga, esta medicina é um colírio produzido a partir de um tubérculo, também utilizado em rituais ou antes da caça, para tirar a *panema*. Seu efeito físico mais conhecido é a ardência causada aos olhos em conjunto com a dilatação das pupilas, facilitando a caça e melhorando a vista em períodos noturnos. Também encontrei em campo relatos de pessoas que curaram suas doenças de visão, como miopia e astigmatismo, através do uso da sananga.

Narby (2018) indica um outro uso da sananga, desconhecido para mim, dado o uso que observei em campo. O autor declara que utilizou uma infusão de sananga para curar a sua dor nas costas crônica, quando estava entre os ashaninka da Amazônia peruana. Como efeitos físicos, o autor relatou intenso frio, pressão baixa e perda de coordenação motora em conjunto com a sensação de possuir um corpo que parecia feito de borracha. Narby (*Id.*) relata não sentir mais dores, ao menos até o momento de publicação da obra. Espero que prática semelhante chegue logo aos indígenas do sul do Brasil. Assim como o kambô, não presenciei a utilização de sananga no Tekoa Kuri'y.

Todas as medicinas aqui citadas não possuem efeitos compreendidos pelos Tchiripa-Phaïn como apenas de implicações físicas ou mentais. A concepção da atuação destas medicinas

é holística, capaz de abarcar diversos campos, como a dimensão espiritual e emocional, para além das já citadas. Fortalecem o corpo e o espírito, a mente e o coração.

4.4.2 Temazcal

Além das cerimônias com ayahuasca existe uma outra, que também possui propósitos terapêuticos e de cura espiritual: o temazcal, prática que consiste em uma tenda do suor. Também é chamada de *sweat lodge*, inspiração advinda, igualmente, de práticas indígenas Lakota norte-americanas. A estrutura da tenda do temazcal é criada com bambus flexíveis, cimento ou até mesmo barro e possui formato específico: é redonda, possui quatro portas, uma apontada para cada direção, e uma estrela de oito pontas no teto da estrutura. No chão, no centro de onde a estrutura está montada, é aberto um buraco. A cerimônia consiste em cobrir essa estrutura (caso sua construção seja feita com bambus) de forma a deixar o seu interior totalmente escuro, colocar pedras aquecidas no buraco no centro e jogar água em cima delas para produzir vapor enquanto as pessoas estiverem dentro.

De acordo com Ricardo, o temazcal é um ritual de renascimento. A *opydjere* (casa de rezas redonda, no idioma nativo) representa o útero de nossa mãe terra e as pedras, aquecidas pelo fogo, representam o sêmen que irá nos dar a vida. A semelhança com a ideia de um útero é notável, por ser um lugar quente e úmido. Durante o temazcal, pedras encontradas nas beiras de rios são aquecidas em uma fogueira e, quando elas estiverem quentes, as pessoas entram pela única porta que foi deixada aberta, se benzendo antes de entrar com fumaça de cedro produzida por um defumador, e se sentando ao redor do buraco do centro da tenda.

A quantidade de pedras sempre é um múltiplo de quatro – até hoje, dos rituais que participei, nunca foram utilizadas menos que 28 pedras e o máximo permitido são 52 pedras. O número quatro possui um valor simbólico na tradição guarani. “Esta simbologia das quatro direções é um dos elementos centrais na cosmologia do grupo, estruturando seus principais rituais: os quatro tabacos da cerimônia de medicina; as quatro portas do temazcal; os quatro anos da Busca da Visão, e assim por diante” (ROSE, 2010, p. 70). Ainda, de acordo com Moreira e Moreira (2015), essa simbologia se deve à existência de quatro pontos no universo, à existência de quatro direções e os quatro planos celestes de onde advém os *nhe’e*.

Existem três figuras centrais para a realização de um temazcal: o homem fogo, que é aquele que cuida da fogueira e possui a responsabilidade de tirar as pedras desta e levá-las à tenda, onde a segunda figura, o homem porta, irá recebê-las e colocá-las em lugares específicos

do buraco no centro, seguindo às quatro direções. A personalidade central do temazcal é a pessoa que conduz a cerimônia, esse é o primeiro a entrar na tenda, além de possuir a função de jogar diferentes medicinas (plantas e ervas aromáticas) em cada pedra quando elas são colocadas no buraco no centro. Algumas dessas medicinas são: cedro, copal, pó de palo-santo, diversas essências (hortelã, anis), entre outras.

Entre os Tchiripa-Phaïn, que apropriam e adaptam muito o chamado Caminho Vermelho da cultura Lakota norte-americana, só possui permissão para conduzir o temazcal aquele já tiver realizado as quatro etapas da Busca da Visão, a ser explicada a seguir. Existe uma hierarquia, uma sequência ritual de processos do Caminho Vermelho, da maneira com que foram apropriados: apenas quem terminou as quatro etapas da Busca da Visão pode conduzir um temazcal e apenas quem fez a Dança do Sol pode servir ayahuasca. Apesar da existência dessa hierarquia, Isabel de Rose (2010) observou que

o temazcal tem um lugar central entre as cerimônias do Fogo Sagrado, sendo realizado antes de grande parte dos outros ritos, como a busca da visão e a dança do sol. Às vezes é conduzido antes ou depois de uma cerimônia de medicina (ayahuasca). Os temazcais ocorrem em diferentes espaços ligados a este grupo; também podem ser conduzidos eventualmente por pessoas que não têm um vínculo oficial com o Fogo Sagrado, mas transitam na rede da aliança das medicinas ou em outros circuitos relacionados (ROSE, 2010, p. 373).

O ritual possui quatro momentos, chamados de quatro portas: porta da apresentação, do propósito, do poder e do agradecimento. Após todos entrarem na tenda, o homem fogo pega a quantidade de pedras determinada pelo curandeiro, passa ao homem porta que irá colocá-las no centro e, quando a quantidade de pedras terminar, o homem fogo entra e cobre a porta aberta com cobertores. Na primeira porta, em sentido horário e após as pedras serem colocadas e a porta fechada, cada participante diz o seu nome, o nome dos pais, o lugar em que nasceu e o lugar onde vive – honrando o próprio nome, os ancestrais, o lugar em que a pessoa veio à vida e o lugar onde a pessoa a realiza atualmente. O último a dizer as palavras é aquele que está a conduzir a cerimônia, sentado do lado esquerdo da porta, para quem olha de dentro para fora.

Na segunda porta cada integrante diz seu propósito, o que pretende atingir na sua vida no momento, o que pretende curar no temazcal. A terceira porta, a porta do poder, é onde geralmente se colocam mais pedras para que o calor seja mais forte. Nenhum participante diz nada durante essa etapa. Na porta do agradecimento, cada integrante faz o seu e inicia-se a última rodada de vapor. Sempre após os integrantes falarem as palavras que correspondem ao momento do ritual, são realizados quatro cantos, tocados com acompanhamentos de um tambor

e de um maracá. No final da cerimônia, cada integrante sai na ordem contrária à entrada. Primeiro sai o curandeiro e em seguida as pessoas que estão ao seu lado, até sair o homem porta e, por fim, o homem fogo. Na saída do temazcal é formada uma fila onde os participantes que saem da tenda vão cumprimentando aqueles que já saíram. Todo processo, com exceção do aquecimento das pedras na fogueira, dura em torno de duas horas.

Apesar do temazcal possuir esta forma tradicional, no sentido de um ordenamento de etapas a ser seguido, esta cerimônia não possui uma sequência pré-determinada de cantos, por exemplo. Além disso, no temazcal, as mudanças corporais condicionam comportamentos. Quando está muito quente, o calor muitas vezes impede que seja possível pensar – só é possível sentir calor, exaustão, leveza, força, entre outras sensações que experienciei. A experiência no temazcal também deixa o corpo mais leve, sendo ideal para a preparação e atingimento do estado de *aguyje*.

O temazcal deve ser compreendido dentro de seu contexto xamânico, sendo ele um procedimento cerimonial de destaque para o desenvolvimento espiritual (ROSE, 2010). Se considerarmos a cerimônia a partir de um viés performático e tomando Langdon (2013) como referência, temos que a função da performance é recriar uma experiência. O temazcal recria a experiência de um nascimento. As condições físicas se assemelham a como se fossemos filhos sendo gerados dentro do útero de uma mulher – a umidade, escuridão, o batimento cardíaco acelerado – e, ao sair da tenda, nasce-se novamente. Tudo é deixado para trás, tudo deve ser redescoberto e apreciado de forma diferente, cada caminho é um novo caminho.

Acerca dos benefícios da tenda do suor, estes incluem a purificação da pele, melhoria do sistema nervoso, melhora da circulação sanguínea, entre outros. Apesar desses benefícios, a nova condição que os participantes terão ao saírem da tenda depende em grande parte de como a cerimônia será conduzida. A eficácia de um ritual, ou de uma cerimônia, não está atrelada ou presa a uma lógica determinada de funcionamento. A eficácia se cria no processo de como a ação, como a agência do condutor, é capaz de transformar a experiência por meio de processos de sinestesia e interação social. A forma como os cantos são entoados, os instrumentos usados, as diferentes técnicas utilizadas trabalham em conjunto com a interação dos participantes para fins curativos, resultando em transformações psíquicas e corporais (LANGDON, 2013).

4.4.3 Busca da Visão e Dança do Sol

Os Guarani também realizam as cerimônias da Busca da Visão e da Dança do Sol, para além das que relatei. Ricardo aprendeu a sabedoria xamânica de seu avô, sendo o episódio de quando Ricardo acendeu o fogo do aniversário de 100 anos de Wherá Tupã um dos grandes destaques de seu prestígio. Além disso, Ricardo já realizou a Busca da Visão e a Dança do Sol algumas vezes – ao menos quatro. Feito respeitável, posta a dificuldade de tais rituais.

Lamentavelmente não consegui acompanhar tais cerimônias, até mesmo porque a Dança do Sol é realizada em Uribici, no sul de Santa Catarina e distante da região litorânea da Grande Florianópolis e do Tekoa Kuri'y, onde realizei meu trabalho de campo. Sobre as cerimônias, a Busca da Visão ainda não é realizada no Tekoa Kuri'y, mas Ricardo comentou possuir planos para iniciar a prática lá. Atualmente ela é realizada na aldeia de M'Biguaçu, Tekoa Yynn Morotchi Wherá.

A Busca da Visão ocorre ao longo de um ciclo de quatro anos, durante os quais o buscador se retira para um local específico conhecido como “montanha”. Nesse local, ele é cercado por um cordão contendo os 365 “rezos”, que são pequenas trouxinhas confeccionadas com tecido e tabaco, que são então enroladas em um longo cordão, delimitando o espaço de segurança do participante do ritual, que fica sozinho e isolado durante a cerimônia (ROSE, 2010).⁹⁸ Consiste, portanto, em uma cerimônia de caráter ascético, de isolamento, silêncio e jejum por no mínimo quatro e no máximo treze dias, a depender se o participante já completou as etapas iniciais nos anos anteriores.

A Dança do Sol, por sua vez, é um rito que se estende por quatro dias e é realizada dentro de um círculo cerimonial ao redor da chamada “árvore da vida”. Considerada extremamente especial e sagrada, a cerimônia envolve o corte de uma nova “árvore da vida” a cada ano, antes do início da Dança do Sol. Essa árvore é então posicionada no centro do círculo da dança e decorada. Durante esses quatro dias, o rito começa antes do nascer do sol com um temazcal. Com os primeiros raios do sol nascente, os dançantes ingressam no círculo da dança, onde permanecem até o pôr do sol. A dança consiste em quatro rodadas, com intervalos entre elas, seguindo a simbologia das quatro direções previamente comentadas (ROSE, 2010). O grande destaque da Dança do Sol é o sacrifício de carne oferecido à terra pelos praticantes. Os músculos peitorais são perfurados com estacas de madeira ou garras de águias e posteriormente

⁹⁸ Isabel de Rose (2010) fornece inúmeros detalhes sobre as cerimônias, incluindo valores, preparações, relato de participantes, dentre outros elementos que compõem a compreensão da Busca da Visão e da Dança do Sol.

amarrados com tiras à “árvore da vida”. Aquele que dança a Dança do Sol deve ser capaz de arrancar os objetos de seu peitoral sozinho ou com a ajuda de um padrinho que o preparou para o ritual. O ritual apenas é necessário para homens, já que as mulheres realizam a mesma doação e sacrifício ritual por meio da gravidez e do parto.

4.4.4 Opy

Resta, por fim, apontar onde as cerimônias com ayahuasca e as orações noturnas são realizadas. Como comentado, a *opy*, casa de reza, é o centro da vida religiosa e cerimonial do grupo. É o átomo da cosmo-ontologia guarani. É na *opy* que se reúnem todas as noites para rezarem juntos e lembrarem de Nhanderu, de Tupã, de Nhamandu e outros seres. É na *opy* que se realizam as rezas e as curas. É primeiramente rezando que se aprende a imitar o comportamento divino. Martins (2015) aponta que a *opy* é a universidade do povo guarani, produtora de *karai kuery* e *xondaro kuery*. É este o local, portanto, fonte principal da sabedoria nativa.

Há a concepção de que esta sabedoria se encontra, também, na escuridão, no rezar o *petyngué* em silêncio, para dialogar com os espíritos e com o próprio espírito, perceber os próprios desafios e posturas incorretas diante a vida, de forma a melhorar o modo de pensar, agir e caminhar na existência. Como visto nos mitos de origem, é da escuridão primordial que surge Nhanderu, o deus supremo. Deste sentido, explica-se a prática solitária e noturna de rezo.

Quando comecei a visitar a aldeia da Praia de Fora, ela ainda não possuía uma *opy* tradicional e uma casa comum era utilizada para cerimônias. No início de 2015, Ricardo derrubou a casa em que realizava as cerimônias na aldeia da Praia de Fora com o objetivo de construir uma verdadeira *opy*. Na época, Milton Moreira, pai da Márcia Kerexu, colaborou para a construção da *opy*, dado os seus conhecimentos. Ricardo falava que Milton era como se fosse um engenheiro guarani.

Com chão de terra batida, a estrutura da *opy* foi feita com oito colunas de madeira laterais e uma coluna central, maior, que seria retirada no fim da construção. Das colunas laterais, mais 8 colunas subiam e apoiavam-se na coluna central, formando um teto composto por uma estrela de 8 pontas para “sustentar o céu”. Após a estruturação das bases, organizamos um mutirão para coleta de bambus do outro lado da BR-101.⁹⁹ Passamos um final de semana

⁹⁹ Destaco que a aldeia da Praia de Fora ficava localizada na beira da estrada, com uma entrada praticamente imperceptível.

coletando bambu e atravessando-os pela BR, carregando-os nos ombros. Estes foram fincados ao redor das colunas da *opy*, tanto internamente como externamente. Os bambus foram amarrados por um cipó flexível e firme, primeiramente em pares e depois em grupos de 4, alternadamente.

A construção da *opy* prosseguiu com utilização de barro para preencher as paredes. Após esse momento, a coluna central foi retirada. Para compor o teto, subimos a mata na aldeia da Praia de Fora para coletar folhas de palmeira que seriam usadas como telhado.¹⁰⁰ Para a confecção deste, para além das folhas, utilizamos bambus e arame. Os bambus eram cortados ao meio, transversalmente, e as folhas posicionadas entre as partes cortadas, uma em cima da outra de maneira alternada, de forma a não deixar vãos e espaços em branco. Após isso, amarramos as pontas dos bambus com os arames para fixar as folhas dentro deles. No telhado, cada peça de bambu era colocada acima da metade da outra, criando a cadência correta e evitando que, em casos de chuva, a *opy* ficasse molhada.

No interior da *opy* encontra-se um altar, geralmente em forma de meia lua, como na aldeia de M'Biguaçu e no Tekoa Kuri'y. No altar eram dispostos os *petyngué*, cocares, ervas para defumação e os instrumentos musicais utilizados na cerimônia, em especial o *mbaraka* (violão), os *mbaraka mirim* (chocalhos), o tambor e, eventualmente, a *rabeca* (instrumento de arco precursor do violino, ainda utilizado pelos Guarani). É também no altar onde ficam as medicinas, a ayahuasca, o tabaco, o rapé, entre outras.

No centro da casa de rezo encontra-se o fogo *tata endy rekove* com as lenhas dispostas em formato de flecha (V), uma lenha sobreposta a outra. Ricardo me explicou que essa disposição contribuía para o controle da lenha que seria queimada, bem como a administração adequada da altura e intensidade do fogo necessária para distintos momentos das cerimônias. Por ser em V, o ponto onde as lenhas se unem concentra calor, enquanto as bases permitem que as lenhas sejam manejadas, caso necessário.

Somente uma pessoa, o homem fogo, pode cuidar da fogueira durante a cerimônia, a não ser que precise de suporte. Fora a iluminação da fogueira, algumas velas podem ser utilizadas para clarear o ambiente, enquanto a fumaça dos *petynguás* e do fogo instauram a penumbra. As brasas da fogueira são utilizadas para acender os *petyngué* e para construir desenhos feitos com a própria brasa, como corações e tartarugas. Em momentos específicos,

¹⁰⁰ Vale lembrar o valor mitológico das palmeiras, especificamente da palmeira-pindó, como sustentáculos da primeira terra, *yvy tenonde*. Além disso, tais palmeiras tem um destaque econômico, sendo úteis para a feitura de arcos, confecção de cordas e para alimento (se consome o palmito), para além das folhas serem utilizadas para cobrir as casas (CLASTRES, 1990).

quando alguma limpeza espiritual é necessária ou alguma cura está sendo feita, é jogado cedro no fogo, para purificar o momento e delimitar um espaço-tempo, um antes e depois do cedro. Uma prática a ser evitada, por exemplo, é a de cruzar a linha imaginária que liga o altar com o fogo, já que eles dão forma a uma única coisa durante a cerimônia. Seria ali que a energia está concentrada, como me explicou Ricardo. Por vezes, é claro, é necessário cruzar esta linha. Eu mesmo já necessitei, em um dos momentos de purgação que passei sob o efeito da ayahuasca. Ao cruzar a linha imaginária, Ricardo jogou cedro sobre o fogo, purificando a desordem e restaurando o ordenamento anterior.

A *opy* segue a lógica da importância simbólica das quatro direções para os Tchiripa-Phaïn, cada uma delas representando uma divindade e uma morada celeste. O altar localiza-se no oeste, voltado para a porta à leste, para que o sol nascente seja visto ao amanhecer.

Poucas foram as cerimônias que realizamos na nova *opy* da Praia de Fora, já que logo após sua finalização Ricardo mudou para a aldeia de Joinville. As últimas cerimônias que participei no Tekoa Kuri'y foram realizadas na residência de Seu Alcindo. Durante as cerimônias, mulheres usam saia longa e homens calças e camisetas, ou dependendo da temperatura até mesmo shorts e podem ficar sem camisa.

Ao chegarem na *opy*, os acontecimentos seguem como exposto. As famílias se reúnem, acendem seus *petyngué* e rezam. Com o início da cerimônia, Ricardo (na aldeia da Praia de Fora) e Seu Alcindo (no Tekoa Kuri'y) baforam o altar com a fumaça de tabaco, os instrumentos musicais e as medicinas. Os *yvyraidjá* repetem o processo, além de soprarem a fumaça do *petyngué*, também acima da cabeça das pessoas, para purificá-las. Ricardo me explicou que sempre, ao rezar com o *petyngué*, deve-se baforar a fumaça no coração para que ele tenha amor e leveza, e acima da cabeça, para que os pensamentos sejam claros e puros.

É também dentro da *opy* onde são entoados os cantos guarani, o terceiro pilar da sabedoria das fontes divinas, em conjunto com o *mborayu* e *ayvu porã* (POPYGUA, 2022). Como Abel (2019) aponta, os Guarani são seres cantantes e existem categorias de cantos a serem destacadas: os cantos das crianças, *kyringue mborai*, e os cantos ancestrais, *mborai*, também chamados de *tarova* ou *guau*. Tanto os *mborai* quanto os *kyringue mborai* são expressões de práticas musicais que fazem parte da experiência do *nhandereko*. São parte do processo de formação da pessoa Tchiripa-Phaïn, ambos envolvidos na melhoria e refinamento tanto da emissão vocal quanto da habilidade auditiva, além de promover outras qualidades de postura, como atenção e concentração. Sendo uma das sabedorias celestes, o canto é compreendido como o exercício de continuidade das práticas divinas nesta terra.

Acerca dos cantos e do fenômeno musical, estes desempenham um papel central e multifacetado nos regimes xamânicos ameríndios e nas práticas rituais de diversos povos indígenas, ganhando destaque pela sua forma estética e comunicativa, e principalmente por atuar como uma tecnologia ontológica que possibilita a mediação entre mundos e a comunicação com distintas classes de seres. No contexto musical e ritualístico dos Kamayurá, por exemplo, o canto (3maraka ou *iyuruapycat*) está “presente em um largo espectro de rituais. Em solo, duo, conjunto, etc.; de ‘dançar’, de ‘brincar’, ou de ‘cantar’” (BASTOS, 1999). Para os Kamayurá e os xinguanos em geral, a expressão através do canto, toque e dança é fundamental na comunicação. Há também, no mesmo contexto, o *payemeramaraka*, a ‘música de pajelança’, estilo musical específico utilizado pelos pajés nos rituais de cura. Em determinados rituais o canto pode imitar as vozes de animais ferozes. Os instrumentos musicais também emitem ‘vozes’, sendo possuidores de notável relevância no contexto nativo, assim como ocorre também entre os Guarani. É assim que a capacidade de cantar se destaca como um atributo distintivo do estado de humanidade para os Kamayurá.

Falar sobre música sendo coisa tão imperiosamente interessante para o Kamayurá, é porque “fazer” música também o é, música como aquela ponte que liga o mito às expressões do corpo, esta tríade constituindo, como constitui, o cerimonial, o atestado básico da xingüanidade e sua efetiva linguagem franca (BASTOS, 1999, p. 198)

Já dentre os Yanomami (KOPENAWA & ALBERT, 2015), os cantos dos xamãs são parte do trabalho de “segurar o céu”. Através dos cantos, os xamãs yanomami escutam, incorporam e atualizam os ensinamentos dos espíritos *xapiri*. Tais cantos, na verdade, são palavras-cantos dos próprios *xapiri* e “os xamãs, não fazem senão imitá-los para permitir que sua beleza seja ouvida pela gente comum (*Id.*, p. 114). Cada um dos *xapiri* possui seus próprios cantos, que são colhidos nas árvores de cantos *amoa hi*. Potentes, belíssimos e magníficos, os cantos dos *xapiri* são tão numerosos quanto as estrelas no peito do céu, como colocam os autores. Os xamãs, assim, não cantam por conta própria, mas reproduzem os cantos dos espíritos. Da descrição de eventos à performance ritual, através dos cantos compartilham-se conhecimentos, estabelecem-se relações com Outros e reconstitui-se a ordem através de um constante processo de manutenção cosmológica.

É neste sentido que para os Tchiripa-Phaïn o canto é tanto uma forma privilegiada de pensamento não discursivo como uma via de acesso à alteridade, ao permitir a comunicação com Outros e ao manifestar as intencionalidades divinas. Cantar é, igualmente, uma forma de rezar e de curar, bem como uma forma de se comunicar com os deuses ou de permitir a

manifestação destes nesta terra, sendo uma base comum para a formação da pessoa. O desenvolvimento do canto e dos *mborai* se referem àqueles que aprimorarão essa capacidade de canto e escuta, de acordo com suas escolhas e com a origem de seu *nhe'e*. Cantar é um dos elementos essenciais da própria condição de estar vivo e é também um dos modos de se fazer durar nesta terra perecível (*marã*). Ainda, o ato de cantar é uma das atividades realizadas em *yvategua*, que é tanto o lugar de origem quanto o destino do *nhe'e*, e faz parte de seu *teko*, seu modo de vida. Há também a concepção de que os deuses falam através do canto dos rezadores. O canto, a voz e as palavras que ressoam nesta terra são espécies de duplicações do que o *nhe'e* realiza lá no alto. São atualizações das afecções divinas como coloca Abel (2019), feitas nesta terra, também compreendidas como impressões menos definidas dos modelos ideais que se encontram nas moradas celestiais.

É também na *opy* onde são proferidos os *nheengarai*, cantos especiais, proclamados somente pelos *karai kuery* ou pelos *yvyraidjá*, os ajudantes dos *karai kuery*. Seja conduzindo cerimônias sozinho ou tendo Seu Alcindo como principal condutor, em todos os ritos que participei Ricardo entoou esses cantos. É na *opy*, ao amanhecer, que são proferidas as belas palavras, *nhe'e porã*. Ditas diante do sol nascente, são palavras verdadeiras, direcionadas direto aos deuses (CLASTRES, 1978).

Em relação às belas palavras ou a bela linguagem *ayvu porã*, esta é a linguagem dos deuses, apreciada por eles, marcada por um vocabulário exclusivo e o uso de metáforas e termos abstratos para nomear objetos e conceitos. Como dádiva dos deuses, seu uso é exclusivamente religioso. As belas palavras não designam nem comunicam, apenas celebram sua própria divindade (CLASTRES, 1978). Pierre Clastres (2003) diz que, entre os mbya, existem duas formas distintas de estratificação cultural. A primeira, que ele denomina profana, estaria ligada ao extenso e difundido conjunto mitológico, destacando-se o mito dos gêmeos. A segunda forma, as *nhe'e porã tenonde*, permaneceria oculta aos *juruá* (não-indígenas), sendo uma linguagem sagrada que transcende e nega a linguagem profana, como também se configura como uma linguagem secreta, bem como o caminho para a salvação daqueles que habitam esta terra má, *yvy mba'é megua*.

Assim como todos os elementos do mundo terrestre encontram seus equivalentes imperecíveis no mundo celeste, o mesmo ocorre com a linguagem. Enquanto a linguagem comum é usada para descrever as formas perecíveis dos objetos, suas qualificações imperecíveis possuem uma forma correspondente na linguagem ritual, *ayvu porã*. Cadogan (1959) aponta as *ayvu porã*, também chamadas de *Ñanderu Ayvu*, como um idioma secreto,

ritual, falado pelos mbya para se comunicarem com os deuses. Durante seus rituais e orações noturnas na *opy*, os xamãs têm acesso a essa linguagem imperecível, divina, permitindo-lhes uma comunicação mais direta com os aspectos sagrados de sua cosmologia. A ausência de termos específicos para designar experiências espirituais e religiosas reflete a concepção de que tais vivências são individuais e intransferíveis. A fim de comunicar essas experiências, os Guaraní recorrem a metáforas e analogias que evocam elementos do mundo sensível, como a “flor do arco”, o “esqueleto da bruma” e as “ramagens floridas” (CLASTRES, 2003, p. 178).

Entre os Tchiripa-Phaïn, esta linguagem xamânica é chamada de *karai ayu*. Tal linguagem é carregada de significado cultural e cosmológico e, conforme se depreende do trabalho etnográfico, também possui valor ontológico. A posição ou ordem das palavras parece pouco importar e são os significantes, não os significados, que evocam as imagens adequadas do que aquelas palavras contêm. Como exemplo, temos a palavra *tataypy rupa*, usada para referir-se ao *tekoa* (aldeia). A qualidade do *tekoa*, para além de definir um território, assume a concepção de um local onde se assenta o fogo. Isso se dá a partir das palavras *tataypy* (fogueira) em conjunto com *rupa* (leito, berço, base) (ABEL, 2023). Através dos significantes, identificam e categorizam suas experiências espirituais, e as compartilham com os membros da comunidade. A natureza subjetiva e individual dessas experiências torna difícil sua compreensão e validação por aqueles que não detêm o conhecimento dos códigos linguísticos e simbólicos da comunidade.

Narby (2018) aponta que as canções *koshuiti* entre os Yaminawa também se utilizam de metáforas, e destaca que esta lógica metafórica é compreendida pelos xamãs Yaminawa e, inclusive, possui uma categorização: *tsai yooshtoyohto*, uma linguagem dupla e enrolada em torno de si mesma, denominada por Townsley (1993) de *twisted language*. Os jaguares, por exemplo, são referidos como cestos, porque as fibras do tipo de cesto à que se referem é tecida com malhas que formam um padrão igual às manchas dos jaguares. Neste sentido, a linguagem xamânica, seja o *ayvu porã* entre os Guaraní ou o *koshuiti* entre os yaminawa, ainda carece de estudos.

Vale apontar por fim que, se as palavras vêm dos deuses, estas servem para os Tchiripa-Phaïn se comunicarem com eles. Trata-se, portanto, de uma experiência divina, e não humana.

Evidenciei neste capítulo diversos elementos que dão forma à práxis xamânica dos Tchiripa-Phaïn, que articula uma visão de mundo bem como um modo de agir. A produção do corpo e a dimensão cerimonial e ritual, entre outros elementos, proporcionam o desvelar das

estruturas de pensamento e nuances do campo cosmopolítico e ontológico deste povo. Essas práticas tanto refletem como também moldam a organização social, a compreensão do cosmos e a identidade guarani. A medicina tradicional, a alimentação e a música são expressões tangíveis desse pensamento simbólico, conectando, de forma inseparável, o mundo material e o espiritual. Igualmente, a mitologia emerge como o fundamento e estatuto ontológico que organiza e articula as propriedades do pensamento deste grupo.

A partir destas considerações é possível investigar como os seus modos de ser e habitar o mundo se desdobram e articulam princípios de relacionalidade e cosmopolíticas, atuando também como mecanismos para evitar o fim do mundo.

5 PRÓLOGO AO FIM DO MUNDO

Erisícton era filho de Tríopas, que se tornou rei da Tessália após ter expulsado dali os habitantes autóctones, os pelasgos. Estes haviam consagrado a Deméter, a deusa das colheitas, um bosque magnífico. No centro do bosque, erguia-se uma árvore gigantesca e, à sombra de seus galhos, dançavam as dríades, as ninfas das florestas. Erisícton, desejando transformar essa árvore em assoalhos para a construção do seu palácio, foi até lá um dia, com servos munidos de machados, e começou a derrubá-la. Apareceu-lhe então a própria Deméter, sob as feições de uma de suas sacerdotisas, para convencê-lo a desistir da empreitada. Erisícton respondeu-lhe com desprezo, mas seus servos tiveram medo e quiseram evitar o sacrilégio. Erisícton, então, empunhando um machado, decepou um dos servos e em seguida derrubou a árvore, apesar do sangue que dela jorrava e da voz que dela provinha anunciando-lhe uma punição. O castigo não tardou: Deméter enviou-lhe a Fome personificada, que através de um sopro penetrou no corpo do culpado. Erisícton viu-se, então, tomado de uma fome impossível de ser saciada: quanto mais comia, mais fome sentia. Devorou todas as suas provisões, seus rebanhos e cavalos de corrida; mas suas entranhas continuavam vazias, e ele, pouco a pouco, definhava. Consumiu, como um fogo que tudo devora, o suficiente para alimentar uma cidade, um povo inteiro. (...) teve de se esconder em casa, sem sair ou participar de banquetes, até que acabou por mendigar comida na rua, após ter arruinado a casa paterna (...) chegou até a vender a filha, Mestra, para comprar comida, conseguindo ela fugir graças ao dom da metamorfose que Poseidon lhe concedera. Mas, retornando à casa do pai, Mestra foi vendida por ele de novo e várias vezes. Nada, porém, acalmava a fome de Erisícton, e quando a violência do seu mal esgotou todos os alimentos (...) ele mesmo dilacerou os próprios membros e se pôs a arrancá-lo, mordendo-se para do próprio corpo se nutrir, mutilando-o (JAPPE, 2021).¹⁰¹

O mito acima possibilita adentrarmos em um contexto adicional e elemento de apoio da tese: o fenômeno definido como Antropoceno e a tópica do fim do mundo. A partir disto será possível analisar, no capítulo seguinte, as convergências e divergências entre o fim do mundo Guarani e o Antropoceno – e explorar a temática da Terra Sem Mal, *yvy marã'ey*, central nesta tese.

O mito de Erisícton é um dos muitos mitos gregos que evocam o tema da húbri¹⁰², um orgulho desmedido, desejo irrefreável e insensato. O desejo de Erisícton de transformar a árvore sagrada de Deméter em assoalhos para seu palácio é transformado pela deusa na incorporação da própria Fome pelo protagonista. Fome essa que jamais pode ser satisfeita, a não ser que a extinção do próprio autor dos desejos, que só pode ser causada por ele mesmo através de seu autoconsumo, ocorra.

¹⁰¹ Cito diretamente aqui o resumo do mito de Erisícton assim como apresentado por Anselm Jappe (2021). O autor indica que o mito original pode ser encontrado em Ovídio, *Metamorfoses* – e no *Hino à Deméter*, escrito por Calímaco.

¹⁰² O mito de Ícaro, filho de Dédalo, se destaca como o mito grego mais conhecido que trata desse orgulho e desejo desmedido. Nele, pai e filho constroem asas para fugirem do labirinto do Minotauro. Dédalo alerta para que Ícaro não voe perto do sol. Ícaro, tomado pelo desejo, ignora os conselhos do pai e voa em direção ao sol. Suas asas derretem. Ícaro cai e morre no mar Egeu.

Eis a síntese do Antropoceno: a iminência do fim do mundo causada pela húbris, a entropia cósmica, o Apocalipse. Como categoria, o Antropoceno indica uma nova “época” ou, de maneira mais precisa, uma mudança de época na escala do tempo geológico do planeta, a passagem do Holoceno para o Antropoceno. Os seres humanos passam a ser os principais agentes de alterações geológicas no planeta Terra.¹⁰³ A humanidade tornou-se o principal promotor de catástrofes ambientais, criadores de ruínas, responsáveis pela extinção de diversas espécies. Eventos causados pelo capitalismo feroz, que além de desintegrar física e psicologicamente aqueles que o sustentam, desintegra o mundo através do seu autoconsumo, assim como no mito de Erisícton. As catástrofes causadas pela mineradora Vale do Rio Doce em Brumadinho e pela mineradora Samarco em Mariana, ambas em Minas Gerais, são alguns exemplos.

Uma reflexão completa a respeito do termo Antropoceno encontra-se na obra *Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra* (2 vol; 2022, 2023), composto por uma série de artigos apresentados no ano de 2014, na cidade do Rio de Janeiro, no colóquio internacional homônimo. Esse colóquio reuniu vários expositores nacionais e internacionais – como Dipesh Chakrabarty, Bruno Latour, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway, Marco Antonio Valentim, Mauro Almeida, Isabelle Stengers, dentre outros – para discutir sobre as transformações das condições da vida na Terra e sobre o Antropoceno. Para além do aspecto mais conhecido até o momento (a emergência da crise climática) o colóquio teve como objetivo explorar as dimensões políticas e culturais, dentre outras, que deveriam ser aprofundadas nos estudos das ciências humanas.

Embora cada um dos participantes tenha abordado aspectos específicos do Antropoceno, a compreensão geral desse termo é comum: uma nova experiência de habitar o mundo, causada pelo capitalismo, com desdobramentos imprevisíveis, mas que evidenciam um esfacelamento da própria humanidade. A crise ecológica, que há décadas aparecia como uma projeção, um potencial acontecimento caso as medidas necessárias não fossem tomadas, hoje se apresenta como uma realidade em que necessariamente se convive. Uma nova era geológica se instaura, mas que não marca o começo de um novo tempo, mas sim a perspectiva de um não-tempo, posta a imprevisibilidade do futuro.

¹⁰³ Apesar de disciplinas como a Antropologia e outras ciências considerarem a existência do Antropoceno, ele ainda não foi reconhecido pela União Internacional das Ciências Geológicas (*International Union of Geological Sciences*, IUGS) como uma nova época geológica, mas sim como um evento que no limite poderá levar a uma extinção em massa.

Pádua (2022) aponta quais os componentes históricos do modelo que contribuiu para que diversas sociedades construíssem coletivamente o Antropoceno.¹⁰⁴

a) uma forte elevação agregada, mesmo que internamente desigual, nos níveis de consumo material; b) o uso generalizado de combustíveis fósseis; c) o forte aumento da taxa de urbanização e no grau de industrialização da economia; d) o aumento da emissão de CO₂; e) a intensa disseminação de uma cultura política fundada no desejo de crescimento. Ou seja, existe um certo modelo dominante de produção, consumo e padrão cultural que está associado à constituição histórica do Antropoceno (*Id.*, p. 193).

Nesse modelo de produção, observamos a diminuição da habitabilidade da terra, que é reduzida de maneira ininterrupta aos recursos utilizados em processos industriais e na contínua expansão do capitalismo (TSING, 2019). Uma das grandes dificuldades acerca das características que definem o fenômeno conhecido como Antropoceno é o fato da discussão sobre a crise ecológica e outros impactos causados pela ação humana se transformarem conforme os pontos de vista e se moldarem às agendas políticas daqueles que as elaboram e as concretizam. Além disso, os eventos catastróficos causados diretamente pelas mãos humanas ou como resultado das crises climáticas – também ocasionadas pelos humanos – ainda são isolados e localizados demais para que responsabilidades sejam atribuídas, bem como para que a temática ganhe a importância e urgência reflexiva que merece. No Brasil observa-se, como resultado, a normalização de políticas que permitem o garimpo e a extração de madeira, o agronegócio e outras dimensões da exploração ecológica.

Como evidência e fundamento central do Antropoceno basta observar alguns dados quantitativos, como o aumento da temperatura do ambiente. Por sua vez, o caráter global da crise climática não aparece no dia a dia e na vida concreta das pessoas, e eventos como grandes perdas nas safras de alimentos ou a morte contínua de corais, pássaros e insetos, ou o derretimento das placas de gelo, passam despercebidos. Muitos desses efeitos também são imperceptíveis à primeira vista, como a queda na fertilidade masculina e feminina em diversas populações humanas nas últimas décadas, causada potencialmente por um efeito cumulativo de produtos químicos tóxicos como *ftalatos* e *Bisfenol B* (DANOWSKI, 2022). Ainda, se considerarmos que 99,5% da história da humanidade está localizada no que é chamada de Idade da Pedra e que em 0,5% da história recente já estamos perto de consumir o mundo, este argumento, por si só, deveria surtir efeito.

¹⁰⁴ O autor também realiza uma exposição sobre as etapas do Antropoceno, da formação da Era Industrial até o presente momento (PÁDUA, 2022, pp. 194-198).

Apesar das disputas políticas que rodeiam esse debate, o Antropoceno, conceito originalmente proposto por Crutzen¹⁰⁵ e Stoermer (2000), mas que ganha seu verdadeiro destaque em Dipesh Chakrabarty (2009), deve ser compreendido como o resultado de uma proposta ontológica que se consolidou e se firmou através da predação de outras ontologias. A ontologia naturalista da modernidade se estabelece continuamente como a única possível e legítima. Para manter este modelo de realidade ontológica como o único possível, a aniquilação ontológica (de animismos, totemismos e analogismos) se dá através do extermínio de xamãs, portadores de metafísicas e ontologias outras, múltiplas.

A dominação das culturas ocidentais realizadas ao redor do mundo desde o século XVI é o ponto de partida e eixo fundamental para entender essa predação ontológica. São as práticas coloniais, a escravização de povos negros e indígenas como política de Estado, as *plantations*, as políticas de modernização, o Iluminismo e sua ideologia, o Imperialismo, a Ciência Ocidental e o Racionalismo como locus epistêmico, culminando no capitalismo que devora o mundo e a si mesmo.

Estes elementos dão forma ao modelo ontológico do naturalismo, predominante nas sociedades contemporâneas e tomado como universal, através da dominação da fisicalidade sobre a interioridade, estabelecendo que a existência material do mundo é a mesma para todos e extinguindo a possibilidade de relação com seres não humanos. Como exposto, o naturalismo é apenas um dentre outros modelos de realidade ontológica e, portanto, não deve ser tomado como um modelo ontológico universal e nem como fundamento classificatório de outras realidades (DESCOLA, 2023).

Donna Haraway (2016) utiliza três termos distintos, para além da categoria de Antropoceno, para nos ajudar a refletir sobre como a Terra foi moldada pelas ações humanas: Plantationoceno, Capitaloceno e Chthuluceno. Em relação ao Plantationoceno, a autora destaca como as plantações coloniais, ao longo dos séculos, modificaram paisagens e estabeleceram uma forma de produção que ainda ressoa nas injustiças ambientais com que se lida atualmente. Por sua vez, o Capitaloceno indica que não teria sido a humanidade como um todo que nos levou a este momento crítico, mas sim o sistema capitalista. Já o Chthuluceno é uma proposta da autora para pensar sobre a relação entre humano e não humanos, indicando a necessidade de uma atenção maior aos processos subterrâneos, invisíveis, mas essenciais à vida.

¹⁰⁵ Paul Crutzen, inclusive, recebeu o Nobel de Química no ano de 1995, como resultado dos seus estudos acerca da composição química atmosférica e a formação e decomposição da camada de ozônio.

Sobre a categoria de Antropoceno, Haraway (*Id.*) considera que mais do que uma época em si, este deve ser compreendido como um evento-limite, definido pela destruição de espaços-tempos, de ontologias múltiplas. Mais do que a destruição do Mundo ou da Terra, sob essa ótica o Antropoceno se caracteriza pela avassaladora destruição de mundos pelos quais é responsável. Voltando ao mito apresentado no início do capítulo, chegamos ao momento em que o desenvolvimento, a dominação e o consumo desenfreado do Outro – entendido como qualquer ser humano ou não humano que exista para além do próprio Eu, o indivíduo fechado em si mesmo – encontram-se em seu ápice. Já quase não há mais Outro e, assim, o Eu começa a devorar a si mesmo e as suas próprias condições de existência.

A predação ontológica e as causas das catástrofes e da crise climática que se instaura no mundo são, em sua essência, derivadas dos projetos de escalabilidade do capitalismo industrial e seu subsequente industrialismo tecnológico. Vale apontar que esse industrialismo não se limita somente ao capitalismo, ainda que esse seja o maior e principal vetor desse fenômeno, por se apresentar como a dinâmica para o sucesso. A Revolução Industrial pode ser considerada o ponto de partida para a série de transformações climáticas e geológicas que dão forma ao que hoje chamamos de Antropoceno. Porém, a própria condição de existência da Revolução Industrial encontra-se nas propriedades dos projetos coloniais executados desde o século XVI. Anna Tsing, uma das convidadas para o colóquio Os Mil Nomes de Gaia, mas que não pode comparecer, nos interessa particularmente neste momento dada suas reflexões sobre o processo colonizatório, os projetos de escalabilidade e as possibilidades de vida nas ruínas do capitalismo.

O cerne da argumentação de Anna Tsing (2019, 2022) gira em torno do que a autora classifica como diálogo multiespécies – um projeto que objetiva, primeiramente, a observação de paisagens através de uma etnografia generalizada, focada no estudo das interações entre diferentes espécies e não somente na observação de grupos ou eventos separadamente. Dessa observação, compreende-se como se dá o mutualismo multiespecífico (TSING, 2019, p. 92), uma forma de simbiose metafórica entre diversos seres, plantas, animais, espíritos, tradições de conhecimento e paisagens habitáveis. Esse formato de diálogo, para a autora, é capaz de dar conta dos problemas da diversidade e das relações entre as diferenças, dos encontros entre humanos e não humanos, da confluência do mundo simbólico e do mundo material. Há, aqui, a noção da existência de uma domesticação recíproca entre humanos e não humanos que atua como um processo de codependência entre multiespécies.

Contudo, os projetos colonizatórios e de escalabilidade avançam na direção oposta. Por meio da exploração violenta, tais projetos nos colocam em um cenário de crise climática que ameaça diversas formas de vida. O conceito de escalabilidade caracteriza uma qualidade específica: o aumento de proporção, a capacidade de expansão ilimitada ou, ainda, a capacidade de um projeto de alterar escalas de maneira amena sem mudanças na sua abordagem. A lógica principal da escalabilidade, segundo Tsing (2019), é a de naturalizar a expansão como o formato ideal para os humanos ocuparem a terra.

Essa propriedade é inerente a inúmeros projetos modernos e pode ser encontrada na reprodução contínua e exponencial da não diferenciação. Os processos de colonização são a chave para compreender a escalabilidade, e as suas primeiras manifestações encontram-se nas *plantations* implementadas pelas nações europeias durante a colonização das Américas. Diferente dos processos de codependência multiespécies que Anna Tsing (*Id.*) observa, o sistema das *plantations* constituiu-se pela cana-de-açúcar, plantada por clonagem através de uma forma de cultivo que estabelece poucas relações multiespécie. Para além disso, o potencial do sistema de *plantations* só foi capaz de ser executado posta à escravização de negros e indígenas. Há, portanto, uma dupla fratura (FERDINAND, 2022): uma fratura colonial que se sustentou a partir da escravização e desumanização de populações negras e indígenas; e uma fratura ambiental criada a partir da implementação de uma agricultura monista.

Apesar das *plantations* se localizarem historicamente como o sistema agrícola predominante, este sistema como um modelo de produção em larga escala passível de ser replicado com facilidade e centrado na monocultura ainda existe e sua lógica se expandiu para além da dimensão agrícola ou em espaços isolados do mundo. O capitalismo se sustenta na monocultura. A humanidade, como a conhecemos hoje, fundamenta-se na monocultura e na produção de civilização e indiferenciação em massa. “As *plantations* são máquinas de replicação, ecologias evocadas para a produção do mesmo” (TSING, 2019, p. 206).

Os exemplos mais próximos e compreensivos para nós encontram-se no design, na arquitetura e na música. Esses estão contaminados pelas lógicas do minimalismo e da monocultura. Como minimalismo, compreendo um fenômeno industrial marcado principalmente pela falta de detalhe e da utilização de elementos que sejam singulares em cada

obra. Uma proposta de projeto pautada na simplicidade, simetria e repetição de padrões em larga escala.¹⁰⁶

No design gráfico, uma abordagem minimalista consiste em criar repetidamente diversos elementos visuais como, por exemplo, as telas dos aplicativos de celular que utilizamos diariamente, a partir de poucos itens que são considerados centrais para que o projeto não perca a sua identidade. Através da utilização dos mesmos componentes gráficos, os *layouts* repetem-se com pouquíssimas variações e a complexidade estética é substituída por uma suposta qualidade conceitual.

Na arquitetura, o minimalismo se apresenta nas ruas e pavimentos, nas calçadas, na fachada das casas e prédios inaugurados dia após dia, nos arranha-céus, shoppings centers, restaurantes e salas de não estar. Toda a distinção e multiplicidade arquitetônica que já foi produzida torna-se patrimônio histórico e cultural. Não há mais tempo a perder com a produção de uma diferença que não é escalável. Como aponta Tsing (2019), as nossas cidades foram construídas através da destruição e simplificação, derrubamos florestas para substituí-las por plantações, pasto, asfalto e concreto.

Da mesma forma, encontramos o minimalismo e a monocultura na música, com a repetição de frases e trechos curtos, com pouca ou nenhuma variação rítmica ou melódica, compassos repetitivos de 4/4, que aspiram e inspiram a escalabilidade e o consumo exacerbado.

A justificativa para a utilização dessa abordagem, seja na música, na arquitetura, no design ou nas produções agrícolas, é que ela é a única capaz de dar conta dos desafios da modernidade, do crescimento demográfico e das demandas por produtividade. Por sua vez, o que é evidente é que este é um processo contínuo de não diferenciação e extermínio dos detalhes. Sem detalhes, a existência de qualidades e propriedades que sejam discerníveis desaparece.

A escalabilidade exige que os projetos e seus elementos se distanciem de eventos aleatórios e indeterminações que possam impactar a sua expansão. A reprodução e não diferenciação ontológica, de qualidade, designs, estruturas, arquiteturas, plantações, habitações, religiões e mitos, sem dúvida, proporciona a produção e o acúmulo infinito e, inequivocamente, afasta a diversidade ontológica.

¹⁰⁶ O minimalismo aqui é com um *m* minúsculo e não se refere ao Minimalismo, movimento artístico e cultural do final da década de 60 que inspirou a exploração estética abstrata e a criação de objetos e instalações sem ornamentos, com formas elementares e funcionais – aparentemente inúteis do ponto de vista prático.

É essa capacidade irrestrita de aumento de produção sem que o projeto inicial e suas estruturas sejam adaptados e ajustados às condições de cada ambiente específico que Tsing (2019) chama de escalabilidade. É somente através da repressão da mudança e da padronização do mundo que a escalabilidade é possível. Esta, porém, nunca é imutável e a impossibilidade de prever os desdobramentos dos projetos causa instabilidade a estes sistemas. Inclusive, quanto mais dominantes forem as lógicas de escalabilidade nas sociedades, mais suscetíveis estarão à desordem, à aleatoriedade e aos efeitos perigosos e imprevisíveis dos seus projetos.

Partindo da lógica de que o Antropoceno resulta dessas dinâmicas e acentua o processo de entropia cósmica (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014) quanto maior a escalabilidade, maior será a entropia a qual estaremos nos sujeitando e, conseqüentemente, menos preparados e mais frágeis estaremos aos eventos aleatórios que ocorrerão.

A proposta de Anna Tsing (2019, 2022), assim como a minha, é descobrir e desenvolver abordagens que colaborem para o desenvolvimento de teorias da não-escalabilidade, teorias que deem conta de abarcar a diferença e buscar nos não-humanos e mais que humanos atores no campo de pesquisa, pensando em maneiras de habitar sem descartarmos a diversidade cultural, biológica e ontológica. Dado que esta proposição implica em alternativas para conceituar e buscar novas dinâmicas ecológicas que tenham como objetivo residir no planeta de uma maneira em que a instabilidade seja controlada, considero que entropia seja uma boa categoria para pensar sobre o Antropoceno e o fim do mundo. Ainda assim, são necessárias algumas definições sobre como compreendê-lo na Antropologia e nas dinâmicas culturais.

O conceito de entropia se define como uma grandeza da termodinâmica que mede o grau de desordem ou aleatoriedade de um sistema. Pode ser compreendido também como uma energia dispersa, desprovida de direcionamento. Em adição, para a termodinâmica, a entropia de um sistema isolado só aumenta e jamais diminui. Esse princípio da termodinâmica ajuda a compreender melhor os fenômenos de ruptura, como a iminência do fim do mundo.

Diferente da escalabilidade, que não é uma característica inerente à natureza, a entropia é um princípio que pode ser encontrado em qualquer sistema. Eis a implicação da metáfora da máquina. Uma máquina para com o tempo. A energia inicial é perdida por atrito. A termodinâmica surgiu com o estudo da eficiência das máquinas, e sua lei mais célebre sela esse estudo dizendo precisamente que não existe máquina perpétua (ALMEIDA, 2021, p. 220).

Ao considerarmos a ordem de qualquer sistema social como uma constante, seu grau de desordem (uma função dinâmica, variável, incerta) constitui a entropia social que tende sempre aumentar.

A acumulação de energia (no sentido histórico) seria o anabolismo de uma sociedade e a libertação de energia seria o seu catabolismo (a sua expansão cultural e econômica), ambos constituiriam o metabolismo que traduziria o seu funcionamento (...) a «energia» de qualquer sociedade tende sempre a aumentar (só pode aumentar); quer dizer: as sociedades vivem dentro de sistemas que se complexificam sistematicamente; à ordem, procura de entropia mínima ou de equilíbrio situacional, opõe-se a desordem, que se traduz por rupturas e descontinuidades, sem as quais nenhum grupo humano seria dinâmico e sobreviveria; o contrário constitui entropia máxima, que é a morte de qualquer sistema (LIMA, 1979, pp. 16-17).

Essa noção de entropia implica na concepção do tempo como possuindo um sentido único, uma flecha do tempo que aponta para o negativo, ao invés do positivo, já que o futuro implica em degradação e diminuição de diversidades, “menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas” (ALMEIDA, 2021, p. 221).¹⁰⁷ A flecha do tempo é também o regime temporal evocado pela ontologia naturalista (DESCOLA, 2023), onde a temporalidade é passível de acumulação, é irreversível e inevitavelmente orientada para um futuro hipotético, para além de ser marcada pelo progresso. O naturalismo, como ontologia, é dotado de um senso de dinamismo transformacional contínuo que não encontramos nos outros modelos apresentados por Descola (*Id.*).

Em outras palavras, o equilíbrio de uma sociedade ou sua ordem se dá na medida em que a sociedade está condenada ao desequilíbrio constante, à entropia. Isso significa que eventos aleatórios e imprevisíveis devem ser tomados como uma constante e não como fatos isolados. O cenário de entropia máxima apontado na citação acima constitui o que se pode chamar de fim do mundo, o prenúncio da desintegração de um sistema social (LIMA, 1979).

É aí que as contribuições de Valentim (2018) se mostram relevantes. Considerando o fenômeno do Antropoceno e a iminência do fim do mundo, se faz necessário pensar acerca da “entropologia”, conceito citado em *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss (1996), como uma disciplina específica dedicada somente aos processos de desintegração.

Posta a existência da entropia, há a compreensão de que grupos sociais em suas mais diversas variações possuem um processo de constante ajustamento a comportamentos e possibilidades futuras. Ao pensarmos em uma “entropologia” e nos processos de desintegração dos povos originários, o trabalho dos antropólogos seria então o de combater as práticas e pensamentos de predação ontológica. Os antropólogos podem assumir essa “entropologia”

¹⁰⁷ Conferir também Almeida (2023) para diferentes definições de entropia: a entropia mecânico-estática, a entropia estatística, bem como a entropia cultural apresentada por Lévi-Strauss, que nos interessa especialmente nesta tese.

como um campo de estudos estritamente focado nas dinâmicas de entropia e nos mecanismos de controle entrópico de cada grupo étnico. Curiosamente, é somente através do fazer etnológico e da busca por novas formas de ser e habitar no mundo que também pode-se conhecer melhor a si mesmo e, assim, ser capaz de desenvolver formas de proteger os povos originários das lógicas de progresso e consumo.

Meu interesse nesta tese é desenvolver um modo de abordagem que dê conta de produzir, com base no trabalho de campo entre os Tchiripa-Phaïn, reflexões sobre a observação e o controle da entropia social. Ao invés da escalabilidade e da padronização de mundos, objetivar a entropia mínima, abraçar a desordem e a aleatoriedade – com meios para contê-las – diminuindo assim eventos catastróficos inesperados.

Desta lógica, observe-se que os grupos indígenas, que permanecem quase os mesmos com o passar do tempo, as chamadas sociedades frias (LEVI-STRAUSS, 1993 [1991]) possuem um grau de entropia mínimo, considerando que apesar de se transformarem, as suas mudanças são mais lentas, quase imperceptíveis para o olhar desatento. Almeida (2021) aponta que o contraste e as dinâmicas sociais de sociedades quentes e sociedades frias pode ser também compreendido por meio da teoria dos jogos onde temos, respectivamente, “a distinção entre jogos de soma nula (aqueles em que alguém só pode ganhar às custas do outro) e jogos de soma não nula (aqueles em que vários jogadores podem ganhar simultaneamente)” (*Id.*, p. 203).

Compreendo as sociedades frias aqui não como sociedades sem história, mas como possuidoras de mecanismos do controle de entropia, de mecanismos para o controle da temperatura histórica (LEVI-STRAUSS, 1993). A velocidade das mudanças nas sociedades frias se deve à utilização de mecanismos de controle da entropia que, cabe lembrar, é inevitável, e às dinâmicas de controle da ruptura e da desordem. Nas sociedades quentes, por sua vez, a estrutura social é marcada por uma instabilidade constante e a entropia (energia, calor) deixa de desarticular somente as sociedades ocidentalizadas, mas passa a atingir todas as outras sociedades ao redor, de forma a manter a máquina a vapor funcionando, o progresso constante, a energia infinita.

Uma sociedade é mais instável quando alcança uma máxima demanda ecológica (LIMA, 1979) e, como resultado da falta de controle da entropia (cósmica), o planeta se encontra em estado de crise socioambiental. A extração mineral é ininterrupta e as fontes de matéria-prima estão sob pressão. O processamento dessa matéria-prima, em conjunto com a produção e circulação de bens de consumo, desdobra-se em outra crise: a da demanda energética, que é suprida através da queima de combustíveis fósseis e da emissão constante de

dióxido de carbono. Isso, como se sabe, resulta na intensificação do efeito-estufa e, como consequência, no aumento da temperatura média da Terra. Este cenário seria óbvio, se não fosse a necessidade de reforçar a existência dessa situação aos descrentes do aquecimento global. É apenas a convicção infundada e afastada da ciência que permite a alguém acreditar que este fenômeno não esteja ocorrendo.

Mesmo em comparação com períodos ao longo dos quais ocorreram mudanças climáticas, a marcha do Antropoceno parece não encontrar paralelo. Consideremos (...) a mais recente mudança climática global de grandes proporções, a saída da última glaciação, cujo ápice ocorreu há 23 mil anos. Desse período em diante, o planeta adentrou um processo de aquecimento que fez a temperatura subir cerca de quatro graus em pouco mais de 10 mil anos (...). O processo atual de aquecimento não chegou, ainda, na amplitude da mudança de temperatura da deglaciação (a Terra aqueceu cerca de 1,1°C desde o início da era industrial), mas a velocidade é incomparável: a Terra, hoje, aquece mais de quarenta vezes mais rápido! (COSTA, 2022, p. 140).¹⁰⁸

Fundado em uma cosmologia da escalabilidade, reflexo de uma realidade ontológica naturalista, o consumo capitalista transforma tudo, coisas, seres humanos e não-humanos, em mercados–utilidades. O fundamento ontológico do consumo capitalista é, em si, a conversão das coisas do mundo, de tudo aquilo que não é humano, em recursos. Indo além, até mesmos os humanos, que compartilham de uma mesma interioridade (DESCOLA, 2023), se tornam recursos em um modelo de relação que visa a escalabilidade.

Foi a leitura da tese *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* de Philippe Descola (1996) que inspirou a argumentação acerca da entropia exposta nesta tese. Na obra, o autor analisa as relações dos Achuar, um povo ameríndio que reside na Amazônia equatorial, com o meio ambiente em que residem, buscando compreender as relações dinâmicas entre as técnicas de socialização da natureza e os sistemas simbólicos que a organizam. O destaque da obra que interessa aqui trata da dimensão da relação entre elementos cosmológicos e simbólicos com a organização da natureza, do trabalho e da divisão dos sexos.

Um dos elementos de partida da análise realizada por Descola (*Id.*) caracteriza-se pela contraposição do autor a um dos primeiros modelos teóricos presentes na etnologia, no caso, o de que o suposto baixo desenvolvimento cultural e técnico das populações indígenas, a pobreza, a dispersão, a permanente “guerra de todos contra todos” – um argumento excessivamente pautado em uma lógica hobbesiana – bem como a ausência de uma organização social que possa

¹⁰⁸ Conferir Alexandre Costa (2022) sobre dados referentes aos impactos causados pela extração de matéria-prima, demanda energética, agropecuária, poluição, entre outras implicações do Antropoceno. O autor também declara que ao invés de buscarmos um bom Antropoceno, deveríamos mirar em um bom colapso, já que esse é inevitável.

ser compreendida como “Estado” nesses grupos, se devia a um conjunto de condições materiais específicas que restringiriam o desenvolvimento dos povos ameríndios.¹⁰⁹

O autor constrói sua argumentação de que o saber dos ameríndios não é governado por razões utilitaristas, mas baseia-se numa rede fluida de solidariedades de parentesco e de alianças. Os Achuar, como aponta Descola (*Id.*), têm um conhecimento pragmático e teórico do seu meio ambiente, que é instrumentalizado em formas de usar a natureza.¹¹⁰ Tais dados proporcionaram ao autor a observação da existência entre os Achuar de um conjunto de fenômenos que mesclam a eficácia técnica com a eficácia simbólica¹¹¹, tornando a ecologia Achuar passível de ser compreendida como um eixo total, completa em si mesma, sintetizando elementos técnicos, econômicos, religiosos e políticos.

Descola (*Id.*) aponta que a eficácia do sistema econômico Achuar não se dá em função da quantidade da acumulação, mas da obtenção do “bem viver”, um estado de equilíbrio. Este equilíbrio não deve ser tomado como natural, mas sim derivado de mecanismos sociais de controle de entropia. Em conjunto, esses mecanismos produzem uma limitação, uma recusa do excesso, uma rejeição à produção e ao acúmulo de excedentes. Dentre os Achuar, os excedentes não utilizados – que são sempre materiais e simbólicos ao mesmo tempo – são destruídos em guerras, rituais, e através de inúmeros mecanismos que funcionam para evitar a criação de um cenário de expansão ilimitada. É desta forma que controlam a sua entropia, este potencial energético não estruturado.

Descola (1996) destaca também o elemento da *oikonomia* aristotélica presente entre os Achuar – uma ecologia doméstica na qual cada *oikos*, cada unidade doméstica, é pensada como sendo um centro singular e autônomo da vida econômica e da vida social. Cada casa é

¹⁰⁹ Foi Betty Meggers com sua obra *Amazônia: A Ilusão de um Paraíso* (1998 [1976]), a principal responsável por fortalecer esse modelo teórico dentro dos estudos de etnologia indígena sul-americana. A justificativa para isso se dava através de um modelo teórico fundado a partir da noção de materialismo cultural, o que em outras palavras significava que, para Meggers (*Id.*) as condições naturais restringiam o desenvolvimento cultural. Numa síntese, o baixo nível de desenvolvimento sociocultural dessas populações se devia a uma “limitação ambiental” e a uma hipótese de limitação proteica que resultava em um impedimento da complexificação dessas sociedades. A tese aqui, como aponta Beckerman (1991), é a de que a pobreza dos recursos ambientais limitaria o desenvolvimento das sociedades indígenas.

¹¹⁰ A maior parte da tese de Descola (1996) conta com uma apresentação detalhada do meio ocupado pelos Achuar, considerando as relações desse grupo com seu território, bem como descrições precisas sobre a caça, pesca e agricultura. A obra possui tabelas sobre as culturas alimentícias de uso medicinal, tecnológico e narcótico; mapas dos solos e rios; tabelas tipológicas para diferentes tipos de terra; tabelas de nomenclatura da fauna e flora local, entre outros detalhes.

¹¹¹ Há aqui a compreensão da eficácia simbólica da forma como aponta Lévi-Strauss (2012a [1958]): uma propriedade de manipulação simbólica que visa organizar o mundo material – ou controlar a desordem que ocorre nesse. O inverso também se mostra verdadeiro entre os Achuar: a eficácia técnica (a manipulação do campo material) também visa organizar – ou controlar a desordem – do campo simbólico.

uma continuidade entre o mundo celeste, o terrestre e os mundos ctônicos. Em outras palavras, o que se tem é um *continuum* – nunca uma oposição – entre os mundos da cultura humana e da (sobre)natureza animal. Esse quase embaralhamento do mundo social com o mundo natural se deve, segundo o autor, à compreensão Achuar de que existem, na natureza, relações sociais idênticas às do ambiente da casa.

Almeida (2021, 2023) realiza uma comparação entre este modelo e a *crematística*, a arte de aumentar a riqueza. Enquanto a *oikonomia* visa um fim – a boa vida, a obtenção do “bem viver”, a *crematística* visa uma grandeza que não tem forma, infinita em si mesma e, como consequência, um objetivo abstrato que não constitui um fim para os atos humanos. O capitalismo moderno, para Almeida (*Id.*), pode ser compreendido como uma versão da *crematística*, por consistir em uma atividade que não visa uma forma como fim. A noção de progresso, igualmente, vincula-se a este ideal abstrato, metafísico e transcendental de aceleração crescente e potencialmente infinita do rendimento energético.

Para Descola (1996, p. 433), “a natureza não é domesticada e nem domesticável, é simplesmente doméstica” – com regras de aliança e de tratamento semelhantes às dos humanos. A natureza não tem mais existência do que a sobrenatureza, não é um nível de realidade distinto. O trabalho para os Achuar é, em si mesmo, um outro meio de comunicação com a natureza e com a sobrenatureza. Além disso, a forma doméstica dos Achuar, onde cada família é responsável por sua reprodução social e material, também é guiada pela ideia de autonomia presente em sua cosmologia, na qual diversos elementos formam unidades fechadas em si mesmas.

Mais do que analisar as condutas dos humanos, de espíritos e animais, Descola (*Id.*) aborda os princípios de sociabilidade que regem essas condutas. Nota-se, em conjunto, um alto conhecimento técnico sobre propriedades do mundo material com um saber mágico sofisticadamente elaborado. A habilidade técnica nunca está dissociada da habilidade simbólica e o próprio trabalho está, para os Achuar, sempre pautado por manipulações simbólicas e rituais que constituem as condições necessárias para a efetividade das suas tarefas cotidianas.

Dessa forma, a eficiência do sistema econômico não se dá em função da quantidade da acumulação, mas da obtenção de um estado de equilíbrio que eles definem como “bem viver”. Nesse “bem viver” nota-se a ausência de um determinismo ecológico ou de limitações postas pelo ambiente, seguindo a velha lógica de Meggers (1998). O que se encontra, na realidade, é um excedente não utilizado, assim como na formulação de Sahlins (1972) sobre as

“sociedades da abundância” – a otimização dos meios escassos com o objetivo de excluir acumulação e minimizar as tensões.

Mauro Almeida (1988), em sua célebre resenha sobre a tese de Philippe Descola (1996), aponta que esse excedente não utilizado é destruído em guerras, tabus alimentares, rituais de passagens, enfim, diversos mecanismos simbólicos que encontram na destruição dos excedentes uma via capaz de evitar o desenvolvimento de um cenário de acumulação, expansão ilimitada, da degradação da natureza ou, em larga escala, o fim do mundo.

Entre os Achuar a ordem simbólica e a ordem material, as estruturas e as práticas, são unificadas e nunca disjuntas ou disruptivas. Roçados não são apenas fonte de comida, mas são parte de um cosmo, povoados de entidades com as quais as mulheres se relacionam. Como afirma Mauro Almeida (1988), entre os Achuar encontramos uma diferença de grau e não de espécie entre Natureza e Cultura. Articulando uma ontologia animista, atribuindo intencionalidade à distintas classes de seres, o saber ecológico Achuar evoca uma cosmopolítica através da qual estratégias são empregadas para promover a conservação do cosmo Achuar.

Os Achuar atribuem alma (*wakan*) a plantas e animais, que fazem parte de uma categoria mais ampla de pessoas (*aents*), seres dotados de intencionalidade e de capacidade de comunicação que incluem trocas espirituais e rituais. A natureza inerte e passiva das ontologias naturalistas dá lugar a uma concepção de natureza que é a extensão do espaço doméstico e familiar, devido ao fato deste espaço ser dotado de vínculos sociais.

É assim que, ao abandonarmos as disjunções entre material e simbólico, objetos e pessoas etc, encontra-se no contexto Achuar um fenômeno no qual os excedentes são materiais e simbólicos ao mesmo tempo e, como já comentado, o controle dos meios de produção envolve também o controle do sobrenatural. Os Achuar se utilizam de mecanismos práticos e simbólicos para controlar e/ou evitar o aumento da entropia. Ainda, segundo Almeida,

O cosmo Achuar é um esquema simbólico que limita o uso desequilibrado de recursos, que mantém os excedentes em caráter virtual, que recusa a maximização. Em suma, os Achuar convertem-se em avatares da concepção segundo a qual os povos primitivos são máquinas de anular o tempo. São sociedades frias. (ALMEIDA, 1988, p. 224).

A noção de entropia estrutural também pode ser aplicada para o estudo aqui proposto. Utilizo o termo “estrutural” seguindo a noção de estrutura indicada por Lévi-Strauss (2012), em conjunto com as contribuições feitas por Viveiros de Castro (2014). Entendo por estrutura, portanto, lógicas de classificação, de manipulação e principalmente princípios de

relacionalidade que se manifestam em todas as relações cosmopolíticas¹¹², seja de humanos entre si, bem como de humanos com não-humanos (espíritos, animais, plantas etc) e que estão relacionadas a uma mentalidade específica, a complexos de pensamento e a certas lógicas de apreensão e orientação simbólica do mundo.

São essas as reflexões que compõem o elemento de apoio desta tese. A escalabilidade – uma “autoestrada” para o fim do mundo talvez seja uma metáfora apropriada – apresentada por Anna Tsing (2019), em conjunto com a tópica do fim do mundo, são as bases de inquietação e formação do interesse que estão por trás dessa pesquisa. Ao trazer o conceito de entropia, o faço considerando ser útil para pensarmos em abordagens que contribuam para o desenvolvimento de uma teoria da não-escalabilidade e seus desdobramentos como uma das formas possíveis de habitar o planeta. Esta possibilidade surge a partir das instabilidades e na desordem que resulta de projetos escaláveis. Seria então a escalabilidade uma lógica e um princípio regulador (material e simbólico) de habitar um mundo que é extremamente eficaz em aproximar seus habitantes cada vez mais do seu fim?

Em relação às proposições feitas por Descola (1996) em conjunto com as contribuições de Almeida (1988), também há um limite. Entre os Achuar a ideia de “boa vida” se mantém constante e estável devido ao que Descola (1996) chama de inércia, significando que quaisquer inovações necessitam de uma reorganização de tudo, em todos os planos – tecnológicos, é claro, mas também cosmológicos e sociológicos. Posta a maneira ocidentalizada de habitar o mundo, onde a escalabilidade aparece inclusive como cosmologia, é difícil pensar na inércia como uma solução, ao menos em um primeiro momento. A saída seria o desenvolvimento de um planejamento que desse conta da reorganização do sistema, de forma a sempre controlar a instabilidade potencial que está contida em cada inovação, em cada expansão. Novamente, multiplicidades de administrações domésticas parecem uma escolha melhor e mais preparada para dar conta dessas nuances do que um grande planejamento pautado somente no progresso.

Almeida (1988) aponta que os “povos primitivos” são verdadeiras máquinas de anular o tempo – seguindo aqui as reflexões de Lévi-Strauss (1993) sobre as “sociedades sem história”, ou ainda, sociedades sem “temperatura histórica”. São sociedades “frias” que resistem ao desenvolvimento desenfreado e se estruturam de forma a recusar qualquer forma de poder coercitivo. Atualmente, o modelo de escalabilidade contém em si mesmo um poderoso fermento

¹¹² Como cosmopolítica, adoto a definição de Viveiros de Castro (2014): relações de humanos entre si e relações entre humanos e não humanos (ou sobre humanos), sendo tais relações marcadas por extensos diálogos e negociações cósmicas.

capaz de aumentar progressivamente a entropia. Na busca pela vida se faz primordial o desenvolvimento de uma lógica com princípios que se pautem na permanência e na previsibilidade deste mundo. Uma teoria da não escalabilidade estaria diretamente relacionada à possibilidade de distanciamento do fim e de viver, sem receios, ao menos mais um dia.

A pesquisa de Descola (1996) realizada entre os Achuar sobre as supostas limitações sociais dos povos ameríndios serem resultado de uma determinação ecológica mostra, na verdade, a existência de uma série de mecanismos simbólicos que aparecem como artifícios para a destruição de excedentes demográficos. Determinadas dinâmicas dos Achuar evitam, segundo Descola (*Id.*) o caminho de expansão descontrolada, da destruição da natureza – que, como visto, são resultados diretos dos projetos de escalabilidade.

Mauro Almeida (1988) reforça em sua resenha que a cosmopolítica Achuar – que se articula não somente nas estruturas de pensamento, mas também nas formas de agir no mundo – se sustenta por meio de um sistema simbólico que limita o uso desequilibrado de recursos e recusa a maximização. Não haveria, portanto, algo para chamar de um projeto de escalabilidade. O que há, na verdade, é o exato oposto: a existência de mecanismos de regulação que fazem com que as sociedades ameríndias ordenem o fluxo de objetos (materiais e simbólicos), de “modo a manter a estrutura, (...), de maneira a evitar o aumento da entropia” (*Id.*, p. 224).

Em conjunto, esse referencial teórico suscitou inúmeras questões, através das quais pude elaborar o modo como entendo a escalabilidade, nos termos de Anna Tsing (2019): uma lógica específica de se habitar o mundo, com desdobramentos ainda imprevisíveis, mas que geram impactos sociais e ambientais que já se encontram em uma situação-limite, a ponto de colocar em risco a existência dos seres humanos na Terra. A escalabilidade como modelo de habitar o mundo é, em si mesma, combustível para produção de entropia.

Por sua vez, Descola (1996) aponta que é possível observarmos entre os Achuar um grande e variado controle material e simbólico, bem como inúmeros mecanismos de regulação da desordem – da entropia, do limite, do fim do mundo em potencial – que sustentam a lógica de “bem viver” desse grupo. O que questiono aqui não é a existência da desordem ou da entropia, uma vez que as tomo como grandezas postas no mundo, mas sim o conjunto de práticas e processos materiais e simbólicos que fazem com que a entropia seja alimentada *ad infinitum*, resultando na iminência do fim do mundo – em contraposição aos modelos de controle da entropia, como o dos Achuar. É com base nessa reflexão que passei a indagar como e se tais mecanismos de controle da entropia e de formas de adiar o fim do mundo – fazendo

eco à famosa colocação de Ailton Krenak (2019) – também se apresentavam entre diferentes grupos ameríndios.

Se a expressão máxima da economia ocidental é o capitalismo, a sua contrapartida seriam as economias de sociedades como as dos Achuar ou, ainda, as economias das “sociedades contra o Estado” de Pierre Clastres (2003). A argumentação de Clastres (*Id.*) considera a ausência do Estado como uma recusa deliberada à autoridade. Estendendo o modelo, observamos diversas operações e mecanismos práticos e simbólicos que impedem a formação de autoridades autônomas em qualquer âmbito do social, seja ela política, econômica ou religiosa. A recusa à centralização de poder é também a recusa à produção e ao acúmulo de excedentes e exige, por sua vez, a manutenção de uma economia solidária, colaborativa e de subsistência.

Vale ressaltar que as economias de subsistência não se devem a limitações das condições naturais e que se deve evitar a imagem de pobreza associada ao termo de subsistência (SAHLINS, 1972). Cabe então banir a sórdida ideia de que o capitalismo tenha sido um “mal necessário” para tirar o mundo da miséria material e das intempéries ambientais a que estariam sujeitos os modelos econômicos de subsistência. A eficácia dos modelos de subsistência não se dá em função da quantidade de riquezas que acumula, mas sim na capacidade de satisfazer as necessidades e objetivos do grupo social.¹¹³ Como aponta Almeida (1988), os povos ameríndios apresentam formas de agir no mundo e estruturas de pensamento que limitam o uso desequilibrado dos recursos.

De maneira semelhante às encontradas entre os Achuar, a concepção de ecologia dentre os Tchiripa-Phaïn não se restringe somente à natureza e muito menos se define por seu valor produtivo e sua capacidade de acúmulo de excedentes. O *tekoa* é uma compreensão de sociedade que produz e preserva todas as relações que envolvem o grupo, sejam elas econômicas, sociais, políticas, religiosas, dentre outras. Em adição, a terra fértil, a floresta e a possibilidade de caças são outros elementos que expressam a qualidade, mais do que somente um lugar, do *tekoa*. É o local, físico e simbólico, no qual se dão as possibilidades do

¹¹³ Mais do que economias de subsistência, o modelo socioeconômico das sociedades frias, dotadas de entropia mínima, configura o que Sahlins (1972) chama de economia da abundância. A concepção usual acerca das economias de subsistência é de que esses grupos sociais vivem uma vida pobre e difícil, sendo assombrados pelo espectro da fome e tendo que trabalhar de maneira ininterrupta em busca de alimento de forma a garantir a própria sobrevivência – e que isso os colocaria em um estado no qual a produção de excedentes seria impossível. O autor expõe em seu artigo gráficos e tabelas acerca do trabalho diário e das horas investidas por diferentes grupos, com informações sobre caça, coleta de vegetais, preparo de alimentos etc, e dados sobre a ingestão dietética e períodos de sono e repouso desses grupos.

nhandereko. Se entre os Achuar existe uma lógica de “bem viver”, esse seria o *teko porã*¹¹⁴ para os Guaraní, um modelo de sociedade e de vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, capaz de garantir uma vida digna a todos (LADEIRA, 1989).

Essas lógicas me inspiram para ir além da compreensão do progresso e do desenvolvimento como única direção possível. Expus que os projetos de escalabilidade foram impulsionados pelas premissas do Iluminismo e pela concepção da necessidade de um progresso técnico e tecnológico contínuo, dando forma a uma cosmotécnica particular (HUI, 2020).¹¹⁵ Uma das premissas e consequências desse projeto foi o progressivo avanço e rejeição às ontologias animistas. A rejeição a essas ontologias, por sua vez, implica na negação do “desejo dos Outros”, tomando emprestado a classificação de Limulja (2022).

Na negação de ontologias animistas, a capacidade de relacionamento com outros seres humanos e não humanos, com outras cosmologias, foi minada. A necessidade de laços de interdependência entre os humanos e não humanos nunca foi tão necessária e nunca esteve tão frágil. Apesar dessa quase evidente necessidade, uma das grandes dificuldades de encontrar saídas para o Antropoceno, bem como um dos principais motivadores de achar tais saídas, é o fato de que as próprias causas que abrem o caminho para a futura extinção são o fundamento das nossas lógicas de ser e estar no mundo. E esse é um grande empecilho, já que não são somente as lógicas capitalistas, tecnológicas e industriais que anulam ontologias outras e ignoram qualquer expressão de multiplicidade cosmológicas, mas as sociedades, em grande maioria, incorporam essas mesmas lógicas.

Considero o campo dos afetos e a incapacidade de reativar o animismo (STENGERS, 2017) como um dos desafios centrais que devem ser superados de forma a encontrarmos uma saída para o Antropoceno. A perpetuação dos projetos de escalabilidade e do capitalismo tecnointindustrial implicam na negação do desejo dos Outros. Como desdobramento dessa negação de desejos dos Outros, a própria concepção de um Outro além de si mesmo deixa de

¹¹⁴ Além de uma categoria estética que indica o que é bonito ou belo, *porã* também significa bom, bondoso, agradável. Como comentado anteriormente, outras traduções que encontrei em campo para *py'a porã* seriam “povo de coração, povo tranquilo, pessoas que entendem, que compreendem”.

¹¹⁵ Destaca-se também a reflexão de Yuk Hui (2020) sobre a centralidade dada à tecnologia, tomando essa como um fenômeno universal e objetivo. A tecnologia é categorizada por sua suposta capacidade de expandir os valores ocidentais (democracia, política, pensamento científico) pelo planeta, dando forma a certo tecnocentrismo onde a técnica e a tecnologia despontam como o elemento central da existência, dando forma a uma cosmotécnica particular, uma metafísica erroneamente tomada como global. Com base nisto, o autor questiona sobre o que significaria uma cosmotécnica amazônica e indígena, ressaltando que não poderíamos falar de uma tecnologia única, mas de uma multiplicidade de cosmotécnicas.

existir, fortalecendo a rejeição ao animismo. Assim, não há Outro. O Um só sabe de si mesmo e não estabelece relações. Como consequência, tem-se a morte da cosmopolítica.

Há uma dupla dimensão de afetos que se manifestam nos indivíduos e sociedades frente ao Antropoceno e o fim do mundo. De um lado, há a esperança de um futuro em que tudo estará melhor e todas as mazelas serão sanadas. Do outro, o medo paralisante, as conspirações apocalípticas e os adventistas do fim do mundo – *the end is near, the end is here*.¹¹⁶ Por força do hábito e das necessidades, tornei-me um otimista inveterado, então compactuo com a esperança de um futuro melhor, porém é necessário se ater a alguns detalhes e não cair nas esperanças ingênuas e nos placebos do capitalismo. Por essas, me refiro às esperanças do eco pragmatismo e do desenvolvimento sustentável – a lógica desenvolvimentista não comporta a sustentabilidade, nem as falácias da progressão benéfica do capitalismo, das *technofixes* – a crença na ideia de uma solução tecnológica para os problemas sociais e políticos (HAMILTON, 2022), nem a meritocracia e nem a esperança que resulta da consumação dos desejos (KRENAK, 2019). Enfim, argumentações infundadas de que os problemas criados pelo progresso só podem ser resolvidos por um progresso ainda maior.

Essas lógicas não passam de novos projetos de escalabilidade. É a tentativa de resolver um problema exercendo uma série de ações semelhantes às que causaram o próprio problema que se está tentando resolver. É a lógica da escalabilidade, e não somente os projetos que surgem de tal lógica, que deve ser combatida. Pensar em saídas ou alternativas para esse cenário exige, por sua vez, a compreensão de que o gênero discursivo e as dinâmicas políticas da escalabilidade estão fundadas nos mesmos pressupostos ontológicos responsáveis por produzir a crise climática.

Para além de pensar e criticar a predação ontológica, é necessário refletir sobre os fundamentos do naturalismo como modelo de realidade ontológica que permitem o consumo de outros mundos. Para isso, utilizo as reflexões de Valentim (2022).

Segundo o autor, tal ontologia se fundamenta a partir de uma concepção kantiana, onde o *Ánthropos*, o ser humano (ocidental, europeu e branco), desponta como um fim em si mesmo, transcendendo outros mundos através do isolamento metafísico do ser humano. Tal ontologia contém em si um conjunto de mitos e, conseqüentemente, de ritos, que dão corpo a formatos específicos de ação social. Como desdobramento, essa concepção de pensamento transcendental kantiano implica em um dispositivo de aniquilação ontológica ou, ainda, um

¹¹⁶ Tradução direta: "O fim está próximo, o fim está aqui". Refere-se à concepção e afetos daqueles que compreendem o fim do mundo como algo que já está aqui posto e que é irreversível.

dispositivo “etno-eco-cida” (*Id.*, p. 373). A natureza torna-se passiva, um recurso a ser dominado pelos seres humanos. Em adição, tudo aquilo que é compreendido como sobrenatureza (a natureza como oposta à cultura ou aos seres não-humanos) constitui, sob essa ótica, um contrassenso, um princípio ontológico que não se sustenta – e não tem espaço – dentro da ontologia ocidental.

Em adição, Valentim (2018) utiliza a categoria de *Æntropia*, mesclando as noções de antropia e entropia, para marcar a existência de um cenário em que os seres humanos, ao se sobreporem ao seu ambiente, não destroem apenas o ambiente, bem como a si mesmos, em uma lógica semelhante ao mito de Erisícton apresentado no início deste capítulo.

Ao relacionar essa concepção com a escalabilidade apresentada por Tsing (2019) considero que emaranhamentos humanos e não-humanos são excluídos dos planejamentos socioeconômicos da escalabilidade. O progresso também se transforma em uma lógica transcendente e desponta como mito, em uma forma específica de organizar complexos de pensamento e lógicas de mundo particulares.

Mais do que uma disputa entre distintos modelos culturais, é um cenário de guerra ontológica (ALMEIDA, 2021), e “se a divisão entre natureza e cultura é a base do cosmopolitismo moderno, a sobrenatureza consiste na forma da agência cosmopolítica” (VALENTIM, 2018, p. 377). Nesta guerra, o fundamento ontológico exposto se converte em potência destrutiva. “A potência sobrenatural dos brancos consistiria, assim, em uma espécie de xamanismo negativo: a sua cultura, a Civilização, é uma anti-sobrenatureza (e jamais somente uma “antinatureza”)” (*Id.*, p. 386). O maior problema ao lidar com o Antropoceno é o desenvolvimento de uma ontologia pró-sobrenatureza, uma ontologia que gere mudanças na maneira como padronizamos as nossas relações sociais.

A reprodução social nas sociedades de subsistência se dá com base na satisfação das necessidades, e não a partir do acúmulo de excedentes e na troca de quantidade de trabalho, como nas sociedades capitalistas. Mais do que uma prática, a lógica mercantil funda-se em uma ontologia própria, em formas de pensamento e configurações da consciência que dão forma ao sujeito moderno (JAPPE, 2021). Aspecto importante dessa ontologia é o isolamento metafísico dos sujeitos que percebem o mundo que habitam como expressão do próprio ego e, de maneira complementar, só recebem a qualidade de sujeitos caso se submetam às demandas produtivas da sociedade capitalista.

Para além do modelo de sociedade capitalista, responsável por predar ontologias outras, o modelo do sujeito capitalista também corrobora para esse cenário. O sujeito

transcendental, separado do mundo sensível e transformado em máquina de produzir excedentes, tem como resultado extremo a pulsão de morte, um desejo de acabar com o mundo e consigo mesmo. O que se viu em Erisícton no início do capítulo, se vê no sujeito moderno: sentimentos alternados de onipotência e impotência, acompanhados pela negação ilimitada dos “desejos dos Outros” (LIMULJA, 2022). Sob essa ótica, a multiplicidade de sujeitos e de mundos desaparecem face à produção sistemática da indiferença entre sujeitos que possuem objetivos individuais e concentram-se na satisfação dos próprios desejos, em detrimento dos interesses do coletivo.

A vida humana pode e deve ser compatível com as condições de vida na Terra. Porém, não há esperança enquanto as condições e motivações da vida forem sinônimos de conquista. Não há esperança enquanto ela não for nada além do medo da escassez. É necessário cultivar os afetos corretos – e cultivá-los das formas corretas. Assim como os Guarani, que durante sua busca incessante para atingirem o estado de *aguyje* – estado de imperecibilidade espiritual e corporal necessário para alcançarem *yvy marã'ey* – não estão suplicando um favor, mas reivindicando um direito divino, os afetos não devem ser em vão. A criação e manutenção das condições necessárias para a existência é somente a exigência de um direito, é a exigência de potência de vida, é a exigência da ação coletiva e da invenção de saídas para o fim do mundo.

O Brasil assume atualmente um lugar de destaque na discussão sobre o destino do planeta. Isso se deve, é claro, à grande variedade ecológica do país, mas, em adição, é também no Brasil onde vivem a maior diversidade de populações nativas no mundo. É colaborando, aprendendo e apreendendo com essas populações nativas que se produzirão formas de pensamento e (sobre)vivência que contribuirão para a permanência humana no mundo. A diferença central entre as ontologias capitalistas e as ontologias dessas populações, dentre elas a dos Tchiripa-Phaïn, é a noção da existência de uma cosmopolítica onde a condição de sujeito é estendida a múltiplos elementos da natureza.

Os antropólogos, eu incluído, possuem uma responsabilidade ainda maior frente ao Antropoceno e à guerra ontológica, já que parte central da sua atuação visa dar valor e relevo a outros modos de existência, como o das comunidades tradicionais, ao promover não somente contextos socioeconômicos favoráveis à salvaguarda, reconhecimento e empoderamento das comunidades originárias, mas garantir em primeiro lugar o direito de existência desses povos e contribuir para o fortalecimento das experiências humanas contidas em suas ontologias específicas.

Erisícton, protagonista do mito de abertura deste capítulo, traz a síntese do Antropoceno. Sua fome o fez devorar tudo, antes de começar a devorar a si mesmo, antropófago, homem branco devorador de mundos, devorador de sociedades não ocidentais, devorador de si mesmo. Ainda não são conhecidas todas as respostas de como resolver o problema dos eventos que dão forma ao Antropoceno e a perspectiva do fim do mundo, mas já se sabe quais caminhos não percorrer. As ações capitalistas, as quais têm sido o fundamento da sociedade global até o momento, são destrutivas porque não somente impedem, mas negam dinâmicas de socialidade. Elas limitam suas relações ao Eu, em um universo que é regulado por socialidades e ontologias múltiplas.

Os esforços contínuos de modernização, de padronização das relações, da vida, da produção, entre outros aspectos explorados neste capítulo, são máquinas esmagadoras da diversidade. As categorias exploradas colaboram para o desenvolvimento de reflexões sólidas sobre as crises ecológicas e os processos de predação ontológica. Destaca-se também o potencial da categoria de entropia para uma investigação sobre os meios utilizados pelos Tchiripa-Phaïn para evitar o fim do mundo, ressaltando que é a certeza do cataclisma que os impulsiona a buscarem condições ideais de vida. Ao invés da predação ontológica, se faz necessário o desenvolvimento de ontologias de perturbação lenta e que deem conta do controle da entropia. Diferente dos povos ameríndios, as sociedades quentes não possuem mecanismos de queimar simbolicamente o excesso de produção. Para explorar abordagens que contribuam para o desenvolvimento de teorias da não escalabilidade é necessário adotar a proposição de Tsing (2019, 2022) e focar na reorganização de paisagens e de povos que sobrevivem dos escombros ecológicos e sociais produzidos pelo capitalismo.

6 CATACLISMA GUARANI E O ANTROPOCENO

Yvy marã'ey, a Terra Sem Mal. Um dos grandes temas da etnologia guarani, abordados desde Montoya (1876), com desdobramentos que encontramos até hoje. Sua relevância surge a partir do “enigma de uma singularidade que, desde antes da Conquistas, os levava à inquietude de procurar sem descanso o além prometido por seus mitos” (CLASTRES, 2003, p. 174). Segundo Clastres (1978), a presença da Terra Sem Mal como fenômeno e categoria partilhada entre os Tupi é destacada desde o século XVI nas obras dos missionários e exploradores. Associadas em primeiro momento à noção do paraíso cristão, essas grandes migrações religiosas que aparecem nos relatos dos cronistas eram conduzidas por xamãs. Através de jejuns e danças, os xamãs e aqueles guiados por esses buscavam atingir a imortalidade, a morada dos deuses.

Dentre os xamãs de maior destaque, encontram-se os *karai*. A centralidade do arcabouço mágico-religioso dos Guarani se depreende como consequência de sua perseverança e resistência à não conversão imposta pelos missionários. Durante séculos a fio de tentativas de conversão e extermínio, os Guarani sobreviveram – e sobrevivem! – conforme as suas próprias normas e o seu próprio sistema de crenças.

Se nos capítulos anteriores os mitos explorados estavam relacionados à criação e manutenção do mundo, neste capítulo tratam da destruição do mundo e da busca pela Terra Sem Mal. Aqui serão abordadas, portanto, propriedades e lógicas de classificação simbólica guarani que oferecem orientações para compreender as razões pelas quais se dá o fim do mundo, bem como formas para impedi-lo, mesmo em face dos desafios contemporâneos.

Considero quatro séculos de resistência como evidência sólida da capacidade desse grupo étnico em evitar o fim do mundo. Se diante de contínuas tentativas de dominação e extinção por parte de invasores, catequizadores, garimpeiros, caçadores, fazendeiros, grileiros, madeireiras etc etc esse grupo encontrou formas de sobreviver e de se manter como uma unidade, parece-me inequívoca a existência de mecanismos e lógicas internas aos Guarani que possibilitam a sua permanência na terra. Para além da ação prática e intencional, encontramos complexos e propriedades do pensamento que os mantém resistindo e unidos em comunidade, evitando o seu fim do mundo como grupo e o fim do mundo em que todos habitam.

A recusa em se converterem e aceitarem o seu fim parte da intenção e convicção desse povo de que, através das formas corretas de conduta, serão capazes de passarem da terra má, *yvy mba'é megua* (esta terra), e irem em direção a *yvy marã'ey*, a Terra sem Mal. Comportando-

se adequadamente, receberão dos deuses mensagens que indicarão o caminho para o além-mar, em direção a *yvy marã'ey*. Praticamente todo material etnológico que faz referências à busca pela Terra sem Mal aponta para existência de esforços contínuos dos xamãs em alcançar um estado de pureza e de firmeza de coração que agradariam aos deuses, deleitar Nhamandu e Karai Ru Ete (Karai verdadeiro, ou o primeiro Karai, em tradução direta), que como consequência os permitiriam conquistar a sua entrada neste paraíso mitológico. Estes esforços envolvem jejuns, danças, discursos, meditações, medicinas, enfim, uma série de práticas que visam a maturação do corpo guarani para que este se assemelhe aos deuses.

No sentido cosmológico, a busca da Terra sem Mal é um elemento ordenador da socialidade, responsável por organizar as relações sociais e orientar as estratégias de preservação do *nhandereko*.

De forma a sustentar tal discussão, diversos temas serão abordados neste capítulo, como o sentimento e a busca contínua pelo chamado *nhandereko*, assim como discussões sobre o que, exatamente, seria a Terra Sem Mal. Seria essa terra um lugar físico, espiritual, mitológico? Ou uma transformação desta terra?

A discussão abarca também quais os acontecimentos presentes em *yvy mba'é megua*, esta terra, que apontam para o fim do mundo. De partida, posso citar aqui a falta de demarcação de terras, o alcoolismo nas aldeias e a violência, entre outros. Sob essa ótica, a compreensão é a de transformar *yvy marã'ey* para que esta seja o local onde vivemos.

6.1 A TERRA SEM MAL

Com a criação de *yvy tenonde*, a primeira terra, é estabelecido o modo de existir *teko* dos Guarani. O próprio fundamento da socialidade deste povo possui como base as regras divinas. Estas, como aponta Clastres (1990), não poderiam ser esquecidas, o que significa dizer que os primeiros guarani, filhos dos deuses, humanos-divinos, deveriam viver conforme às normas proferidas pelos seres celestiais.

O primeiro fim do mundo guarani se dá com o fim de *yvy tenonde*, que ocorre através de um dilúvio¹¹⁷ e marca a disjunção do humano e do divino. A razão para este evento pode ser compreendida a partir dos elementos expostos no capítulo anterior: foi devido a sobreposição das intencionalidades humanas e animais em relação às intencionalidades divinas que *yvy*

¹¹⁷ Clastres (1978) apresenta algumas versões do mito do dilúvio, tendo como base as descrições de André Thevet. Destaca que Fernão Cardim e Jean de Léry também relataram a presença do mito do dilúvio entre os Tupinambá durante o século XVI.

tenonde chegou ao fim. As sabedorias sagradas deixaram de ser praticadas. Os Guaraní pararam de cantar e dançar, então os *nhanderu kuery* decidiram terminar com o mundo e enviaram o dilúvio (ABEL, 2019).

O incesto aparece como a atitude central que teria levado a este acontecimento (NIMUENDAJU, 1987; CADOGAN, 1959; CLASTRES, 1978; CLASTRES, 1990) onde Karai Jeupié se casa com sua tia paterna.¹¹⁸ Martins (2020) aponta, por sua vez, que a principal razão é que esqueceram de referenciar as divindades, esqueceram os cantos e as danças, esqueceram as sabedorias divinas.¹¹⁹

Após o dilúvio, instaura-se a fronteira entre a humanidade e os deuses, uma separação a ser superada. A segunda terra já aparece como um desdobramento imperfeito da primeira. A terra dos homens, *yvy vai*, é a terra má, perecível, “terra de onde será banida a totalidade acabada” (CLASTRES, 1990, p. 57), enquanto na outra margem do grande mar encontrar-se-ia *yvy marã’ey*, a morada divina e imperecível para onde buscam retornar. Se antes o estado de *aguyje*, a maturação corporal e paridade de forma com os corpos divinos, era inerente à condição dos primeiros humanos, após o fim da primeira terra, *aguyje* deve ser conquistado por cada guarani.

Para os Tchiripa-Phaïn, a existência da Terra Sem Mal não comprova apenas a manifestação de um passado primordial e de histórias sobre os eventos originários que foram perdidos. É com base nos mitos e na tradição oral que os indivíduos deste grupo orientam suas vidas, seus pensamentos e formas de organização. Mais do que eventos, os mitos revelam uma forma de pensamento que orienta e justifica o tempo presente. Como coloca Hélène Clastres (1978), é a lembrança deste cataclisma que os faz ter consciência da iminência de uma catástrofe por vir, que só pode ser evitada através da ascensão à *yvy marã’ey*.¹²⁰ É neste sentido que a autora considera a religião dos Guaraní como profética, já que toda a sua prática religiosa orbitaria em torno da Terra Sem Mal, posta a iminência de um novo cataclisma.

¹¹⁸ As únicas pessoas que sobrevivem ao dilúvio são àqueles responsáveis pelo evento, o casal incestuoso. Clastres (1990) aponta que Karai Jeupié escapa da morte e, além disso, torna-se um *karai*, garantindo o seu lugar ao lado dos deuses.

¹¹⁹ Conferir Clastres (1990) para uma comparação entre diferentes versões do mito do dilúvio. O autor apresenta a versão de León Cadogan (1959), que considera dotada de boas referências ético-metafísica; a versão de Nimuendaju entre os Apapocúva, de caráter estritamente mitológico e pouco metafísico; e uma versão coletada por Clastres durante trabalho etnográfico.

¹²⁰ Segundo Clastres (1978), haveria entre os tupi-guarani da época da colonização uma associação entre Tupã como a personificação dos cataclismas. Nada encontrado durante o trabalho de campo se aproxima desta afirmação, sendo necessária exploração futura.

É interessante notar como, sob um mesmo modelo de realidade ontológica (animismo), na qual desponta o elemento de catástrofe cíclica, os Guaraní encontram ou ao menos buscam soluções para o problema. Em contrapartida, povos como os Piro da Amazônia peruana (GOW, 2000) expressam sua constante impotência perante a iminência de tais acontecimentos. A condição humana para os Piro é o que Gow (*Id.*) chama de *helplessness*, desamparo, um caráter intrínseco da socialidade Piro, e necessário para a manutenção da vida social diária deste coletivo. Este desamparo está relacionado à solidão derivada da falta de parentes. O parentesco que os Tchiripa-Phaïn possuem com os deuses, por sua vez, parece ser o motivo da alegria deste grupo apesar das dificuldades que enfrentam ou da melancolia comentada por Nimuendaju (1987). O parentesco divino é o indicativo de que nunca estão sozinhos e que, caso busquem vigorosamente a conexão com os seres divinos, nunca ficarão desamparados.

É a certeza da iminência do fim do mundo que impulsiona os Guaraní a buscarem pela Terra Sem Mal. Esta colocação levanta duas questões que se complementam. Primeiro, o que seria a Terra Sem Mal? Em seguida, o que denota o fim do mundo, para além deste se contrapor diretamente a *yvy marã'ey*?

O xamanismo guarani, sendo compreendido em si mesmo como um sistema de pensamento, se sustenta, se reproduz e se transforma tendo em vista algumas de suas categorias centrais. Dentre estas, a busca por *yvy marã'ey* frente à proximidade do fim do mundo também se faz presente. Quais são, então, as implicações destas categorias de pensamento na vida social dos Tchiripa-Phaïn?

A temática dos deslocamentos territoriais em busca da Terra Sem Mal existe desde o período da colonização do Brasil e só vem a ganhar destaque com Nimuendaju (1987), que enaltece a dimensão cosmológica e mitológica dos movimentos migratórios. O autor aponta como uma das características dos Apapocúva, uma melancolia profunda, um constante cansaço vital, a falta de vontade de viver e a permanente ideia de que o fim do mundo poderia ocorrer a qualquer momento. Até então, as principais teorias acerca da dispersão Guaraní – desenvolvidas por Karl von Martius, von den Steinen e Paul Ehrenreich¹²¹ – justificavam a mobilidade desses povos a partir de uma suposta evolução cultural dos Tupi em relação aos seus antecedentes andinos (NIMUENDAJU, *Id.*).

¹²¹ Curt Nimuendaju, Karl von Martius, von den Steinen e Paul Ehrenreich, dentro outros, fazem parte de uma duradoura tradição da produção etnológica alemã a respeito dos povos ameríndios das terras baixas da América do Sul. Para além da já estabelecida e amplamente discutida obra de Nimuendaju, a produção de outros autores alemães tem sido revisitada.

Vale salientar que os deslocamentos, em todas suas formas, são categorizados de maneira nativa como *oguatá* (caminhar ou andar, em tradução direta), compreendido como uma das ações essenciais da pessoa durante a sua vida, pois a “ensina a viver”, como me foi relatado.

Esta noção cumpre múltiplas funções sociais. Caminhar, para os Tchiripa-Phaïn, possui uma conotação cosmológica, uma vez que “ensinar a viver” se desdobra em lógicas mais amplas. Em determinadas narrativas, o caminhar é retratado como um meio de aquisição de conhecimento, uma forma antiga e sagrada de aprendizado para se conhecer o mundo e os seres, simbolizando os caminhos trilhados pelos deuses. Em outras, é uma prática de afastamento de algum mal ou a busca de um cônjuge em aldeias distantes, entre outras finalidades. Este ato de caminhar é um hábito sagrado, enraizado no momento cosmogônico, como exposto nos mitos explorados. Sem *oguatá* não haveria o xamanismo guarani na maneira como é compreendido, especialmente a sua presença entre todas as pessoas do grupo social.

É em face do “Mal”, da iminência de uma crise que instaura a impossibilidade de viver segundo o “modo de ser” guarani, que as migrações despontam. Uma das concepções centrais sobre este fenômeno é que a busca pela Terra Sem Mal se inicia a partir de uma tensão neste plano terreno, que desencadearia a necessidade da busca vertical (no plano dos deuses) de *yvy marã'ey*.

No decorrer da produção etnológica guarani, algumas hipóteses se mostram centrais para explicar as migrações. Primeiro, temos a cataclismologia como razão principal, onde as migrações despontam como resposta à possibilidade de uma catástrofe iminente. Uma segunda hipótese, ainda condicionada a primeira, coloca a busca pela maturação corporal *aguyje* como o motivo para tais migrações. Como explorei antes e ressalto aqui, atingir o estado de *aguyje* e alcançar *yvy marã'ey* são compreensões que podem ser tomadas como semelhantes ou, ao menos, sobrepostas.

Como última hipótese central, a razão para as migrações se encontraria nas causalidades históricas, onde a busca pela Terra Sem Mal objetivaria a procura por uma terra onde os Guarani pudessem viver de maneira plena, onde houvesse a manifestação e manutenção do *nhandereko* aqui, nesta terra, e não em territórios celestes. A Terra Sem Mal torna-se algo a ser alcançado aqui e agora, o espaço adequado para a reprodução física e sociocultural. Independente da motivação, em geral são os xamãs que dão início ao processo de deslocamento em busca de melhores condições de vida.

Como procuro demonstrar, mais do que hipóteses distintas uma das outras, estas são, na verdade, congruentes entre si. Independente da explicação e dos motivos que levam a elas,

todas migrações parecem resultar da instauração do “mal” nas aldeias. Assim, mesmo que sejam distintas as explicações internas ou as causas externas que deflagram as migrações, deve-se compreendê-las a partir do sistema classificatório e das propriedades do pensamento deste grupo étnico, pela adequação da noção de “mal” frente aos desafios materiais ou simbólicos, históricos ou míticos, que se apresentam para os grupos Guarani. Minha proposição se afasta da discussão sobre os motivos que levaram às migrações e se aproxima das categorias de pensamento e apreensões cosmo-ontológicas que fundam a lógica da Terra Sem Mal.

Foi com a publicação da obra de Nimuendaju em 1914 que um novo enfoque começou a ser dado para compreender quais seriam as motivações das migrações. O autor se utiliza de um posicionamento metodológico interessante para seu tempo e busca compreender tais motivações levando em consideração elementos internos da cultura dos próprios Apapocúva, tendo como referência as concepções e explicações dos próprios indígenas.¹²²

Nimuendaju foi pioneiro ao introduzir o tema da Terra Sem Mal na literatura e, como se sabe, a importância desse conceito e seus desdobramentos são extensos, reverberando até os dias atuais e influenciando a compreensão das dinâmicas culturais e espirituais dos Guarani.¹²³ Além disso, o autor destaca que inexistente uma versão consensual sobre o que seria o “fim do mundo” para os Apapocúva, já que inexistente um mito que declare como tais eventos ocorreriam, assim como fazem em relação à criação do mundo. O “fim do mundo”, sob esta ótica, depende mais das profecias e inspirações oníricas dos *karai kuery* sobre as catástrofes por vir, as quais em geral apresentam inúmeras diferenças entre si, usualmente baseadas nas experiências de cada aldeia.

As migrações apresentadas por Nimuendaju (1987), que registrou o deslocamento de três grandes grupos que partiram do Mato Grosso do Sul em direção ao litoral de São Paulo no século XIX, são compreendidas como os últimos grandes movimentos em busca da Terra Sem Mal. O autor detalha um ritual de dança praticado por um grupo com o objetivo de alcançar a Terra sem Mal. Esta aspiração é exemplificada pelas palavras de um de seus interlocutores: “Se eu tivesse podido continuar dançando só mais duas ou três noites, certamente nosso corpo haveria de se tornar tão leve que teria subido ao céu!” (NIMUENDAJU, *Id.*, p. 98).

¹²² Vale apontar que o destaque dado ao trabalho de campo e o método da observação participante só apareceram oito anos depois, em 1922, na obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, escrita por Bronislaw Malinowski.

¹²³ Considero que a mais recente obra de destaque sobre o tema seja *A Terra Sem Mal: uma Saga Guarani* resultado da tese escrita por Rafael Mendes Júnior e publicada pela editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2021.

Desde então a compreensão dos deslocamentos realizados pelos grupos Guaraní passa a ser compreendida a partir da centralidade do plano religioso dentro dessas sociedades. A busca pela Terra Sem Mal envolve elementos da cosmologia e escatologia, bem como a busca constante pela ascensão ao plano dos deuses. Se por um lado os Apapocúva possuíam uma melancolia profunda, Nimuendaju (*Id.*) considera que é em meio a esta miséria que são potencialmente deuses e através de diversas práticas (como o jejum, a abstinência de alimentos de origem europeia, a dança e o canto) seus corpos tornar-se-iam leves e prontos para alcançar a Terra Sem Mal. De maneira complementar, com base em tais artefatos o autor aponta a existência de elementos ontológicos dualistas da sociedade, a alma-palavra celeste e a alma-animal terrestre que ainda são centrais para a compreensão desta ontologia.

Alfred Métraux (1949 [1927]) dá continuidade às argumentações levantadas por Nimuendaju (*Id.*) e realiza uma análise da cosmologia, abordando tópicos como a antropofagia e o ritual, além da Terra Sem Mal como a máquina motora do profetismo e das migrações, fortalecendo a compreensão destas como migrações religiosas. Existem, contudo, algumas contradições acerca das colocações de Métraux, pois mesmo considerando que os movimentos migratórios estejam fundamentados na cosmologia dos próprios Guaraní e em um *ethos* migratório interno a esses grupos, o autor também justifica tais movimentos como sendo uma resposta às invasões causadas pelo processo colonizatório e a invasão pelos europeus (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

O próximo autor que nos é central para compreender a produção etnológica acerca dos Guaraní no Brasil e a dispersão territorial desses povos é Egon Schaden (1973 [1954]). Diferente dos autores apresentados até então, Schaden aponta para uma certa desestruturação do pensamento religioso tendo em vista os elementos e dogmas cristãos que foram sistematicamente impostas por padres e missionários durante séculos. Tais elementos não teriam sido assimilados de maneira sistemática, aspecto que teria levado a esta desestruturação. Schaden (*Id.*) discorre sobre diversos aspectos e efeitos disto que chama de “aculturação religiosa”, como impactos na organização social, na economia, na religião etc, causados pelos europeus nos grupos indígenas brasileiros. Para o autor, as migrações desse povo devem ser entendidas como um efeito negativo inicialmente involuntário, não como um efeito positivo que deriva da cosmologia guaraní.

Novamente vem o argumento de que as migrações seriam uma reação provocada pela colonização europeia. Apesar da argumentação do autor sobre estas mobilidades serem distintas das até então abordadas e das que ainda estavam por vir, como as do casal Clastres, Viveiros de

Castro (1986) aponta a qualidade da descrição etnográfica realizada por Schaden, considerando principalmente a falta de análises minuciosas sobre a dimensão sociológica e estrutural da sociedade Guarani em detrimento do foco exacerbado na religiosidade desse grupo.

Um dos grandes responsáveis por trazer uma nova abordagem de estudos em relação aos Guarani foi León Cadogan. Após a publicação de *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1959) a etnologia indígena foi enriquecida com inúmeros mitos e cantos guarani ainda inéditos. Dentre esses, encontram-se alguns relacionados às mobilidades rumo ao leste, local onde a Terra Sem Mal se encontraria. Sobre onde se encontra objetivamente a Terra Sem Mal, comentei que Ricardo relatou existirem cinco mundos sobrepostos por onde as almas podem caminhar após a morte. Albernaz (2009) traz colocação semelhante, relatando que os Ava-Guarani que estudou concebem a existência de 8 mundos, sendo que três destes estão acima da Terra e são povoados por seres *aguyje*. Neste sentido, *yvy marã'ey* corresponderia não a um lugar específico, mas a vários mundos possíveis de se alcançar e que a passagem pelos mundos depende da maturação correta do corpo e do desenvolvimento de níveis espirituais ainda mais elevados. Também seriam nesses mundos onde residiriam os verdadeiros espíritos-donos dos animais.

Dando continuidade ao debate, temos Hélène Clastres (1978) que, ao realizar uma contextualização histórica na qual propõe que o fenômeno das migrações deve ser compreendido como consequência de um profetismo que se manifestava a partir de uma crise entre o poder religioso e o político, coloca a dimensão sociológica e a dimensão religiosa guarani em uma mesma escala. As figuras carismáticas do xamã e do cacique passam a figurar não somente como centrais para a sociedade, mas como responsáveis pelos deslocamentos. Sob a ótica da autora, a Terra sem Mal é figurada também em sua dimensão metafísica.

Ainda que as migrações tenham iniciado antes da colonização do Brasil, Clastres (1978) aponta que o primeiro registro dessas é de um processo de deslocamento em busca da Terra Sem Mal ocorrido em 1539, partindo do Brasil em direção ao Peru. A autora é responsável por introduzir novos elementos e reflexões sobre o tema e seus escritos podem, inclusive, ser classificados como outro dos “pontos de virada” nas discussões sobre o assunto. Seguindo a concepção de que seria a proximidade de um novo cataclisma que impulsionaria os deslocamentos dos Guarani em busca por *yvy marã'ey*, a autora destaca que apesar de muitas vezes os deslocamentos serem classificados como messiânicos, visando a sobrevivência da sociedade, deve ser considerado também o valor inerente que os próprios indígenas dão a esta busca.

Como visto, a busca por atingirem o estado de *aguyje* é constante, onde cada indivíduo do grupo busca tornar as suas intenções e qualidades semelhantes à dos deuses. Os *karai kuery* destacam-se como os detentores dos conhecimentos necessários para alcançar este estado e, conseqüentemente, chegarem à Terra Sem Mal. Posto que o modelo ideal de produção de pessoa é o da produção do xamã, são estes os responsáveis por conduzir e ensinar as outras pessoas da aldeia sobre as práticas necessárias para que tais objetivos sejam alcançados. Há ainda a compreensão de que a Terra Sem Mal é plenamente acessível aos grandes xamãs, embora de maneira temporária e não permanente (MELLO, 2006).

É a partir deste duplo cenário, político e religioso, marcados respectivamente pela desordenação social causada por fatores externos aos Guaraní e a busca interna deste povo por tornarem seus corpos semelhantes ao dos deuses, que Clastres (1978) constrói seu argumento.

A procura por *yvy marã'ey* procederia de um profundo questionamento religioso da ordem social, aspecto que a autora classifica como a representação de uma força centrífuga, negadora do social e promotora de sua desorganização, em contraposição à política, força centrípeta, centralizadora e a favor da ordem social. O caráter do profetismo destacado pela autora aparece quando tais movimentos de deslocamento aparecem por fazer parte da ontologia destes povos, que de antemão aguardam um novo cataclisma. A chegada dos europeus, por exemplo, é facilmente associada por Clastres (*Id.*) como um dos elementos desta profecia que deu início aos movimentos de deslocamento.

Acerca dos deslocamentos motivados pela busca religiosa, a autora destaca que ao abandonar uma aldeia, as pessoas estariam simultaneamente renunciando às atividades econômicas e sócio-políticas presentes naquele espaço. A busca pela Terra Sem Mal seria uma tentativa de “querer escapar do peso - demasiado humano - da coletividade” (CLASTRES, *Id.*, p. 67). E com isso estabelece o maior destaque de sua obra: o de que o mal está relacionado ao trabalho, à lei, à sociedade. A Terra Sem Mal, em contrapartida, seria a ausência do mal, e sua busca seria a recusa de toda proibição imposta pela sociedade, a “contra-ordem” (*Id.*, p. 67). Ao tornarem-se semelhantes aos deuses, a coerção imposta pela sociedade estaria findada. A crise entre o político centrípeto e a religião centrífuga levaria, assim, à autodestruição das sociedades.

Há também a compreensão de que a busca por *yvy marã'ey* e os deslocamentos estariam atrelados a condições históricas específicas, mais relacionadas à materialidade do que ao campo simbólico-religioso. As dimensões ecológicas e econômicas seriam, na verdade, as propulsoras das migrações, considerando que tais deslocamentos evidenciariam a busca por locais adequados para o desenvolvimento do *nhandereko*. Essa abordagem, distinta das

anteriores, marca uma virada nas pesquisas acerca da Terra sem Mal, ao colocar este lugar mitológico dentro de uma perspectiva terrestre e concreta, passível de ser alcançada em vida pelos Guarani.

Melià (1990) é um dos precursores ao abordar a questão da Terra Sem Mal através da exploração de elementos da etnologia contemporânea, em conjunto com documentos históricos e arqueológicos, de forma a desenvolver sua argumentação de que a Terra Sem Mal, usualmente relacionada e limitada à sua concepção cosmológica, possui dimensões reais, concretas, além de ser motivadora dos deslocamentos *oguatá*.

No início da década de 1990, Maria Inês Ladeira (1992) avança na discussão ao demonstrar que todos os processos de mobilidade, a busca por *yvy marã'ey* e as dinâmicas de ocupação das terras implicam também em uma prática de ocupação territorial com a intenção política dos Guarani de demonstrarem o seu sistema tradicional de ocupação dos espaços geográficos, reivindicando dessa forma a qualidade de ocupantes originários das terras, bem como os direitos constantemente negados pelo Estado brasileiro. Litaiff (1991) segue com argumentação comum e aponta que a busca por *yvy marã'ey* configura uma procura pelo modelo ideal de espaço e realização do *nhandereko*. Estes estariam ameaçados devido à influência da sociedade nacional e ao desmatamento compulsivo. Postas tais condições, alcançar *yvy marã'ey* em seu modelo ideal poderia ser tomado como praticamente irrealizável.

Temos também as proposições de Ciccarone (2001) e Pompa (2004), que oferecem críticas fundamentadas a certas abordagens na Antropologia que tendem a estagnar a compreensão das culturas nativas, como a dos Guarani, em estados imutáveis. Segundo as autoras, o fascínio prevalente pela centralidade da religião e do pensamento metafísico nas culturas indígenas frequentemente leva à cristalização dessas culturas no tempo, perpetuando uma visão que as mantém imutáveis desde o período colonial. Ciccarone (2001) aponta, ainda, que a busca guarani pela Terra Sem Mal é excessivamente idealizada, a categoria reificada e possuidora do mesmo vácuo sociológico. Como resultado desse romantismo primitivista, a compreensão metafísica das migrações passa a ganhar destaque frente as condições históricas e às dinâmicas sócio-políticas motivadoras dos famosos movimentos migratórios.

Destaca-se ainda a obra de Pissolato (2007) e sua compreensão da “ética migratória-religiosa” guarani como elemento unificador da cultura desse povo, em detrimento de outros fatores potencialmente tão válidos para explicar tal unificação, como a guerra sem fim entre os Tupi. Apesar da busca pela Terra Sem Mal ser particularmente interessante, dado que essa terra representaria um local onde as noções de destruição e fim do mundo deixam de existir, Pissolato

(*Id.*) aponta, por exemplo, que atualmente a cataclismologia não aparece como tema particularizado entre os mbya que residem no litoral do sudeste brasileiro. As condições históricas seriam mais adequadas para explicar os movimentos de migração, e os deslocamentos deveriam ser entendidos como a busca da satisfação pessoal de manterem-se nesta terra.

Ainda que menores em proporção, Mello (2006) e Mendes (2021) apresentam grupos que também realizaram processos de deslocamento em busca de um novo local para viver. Tais buscas estariam relacionadas à *yvy marã'ey* ou a *yvy dju* (terra dourada ou terra áurea em tradução literal), categorias que remetem a mesma concepção, com sua utilização variando e dependendo do grupo que é estudado. Mello (*Id.*) aponta que em maio de 2002, uma *oguatá* em busca de *yvy dju* foi realizada por um grupo de pessoas provenientes da aldeia do Tekoa Marangatú, no município de Imaruí. Cerca de trinta pessoas, lideradas por uma *cunhá karai* (*karai* mulher) embarcaram nesse movimento migratório. A *cunhá karai* recebeu em sonho a comunicação dos *nhanderu kuery*, as divindades, anunciando que sua família deveria partir em *oguatá*.¹²⁴ A formação do Tekoa Itaty, também conhecida como Aldeia Guarani Morro dos Cavalos, localizada no município de Palhoça, Santa Catarina, também é compreendida como tendo se originado a partir de um movimento em busca de *yvy marã'ey* durante as décadas de 1930 e 1950.

Mendes (2021) apresenta um grupo que através de um processo de migração em busca da Terra Sem Mal se deslocou do Paraguai em direção à região norte do Brasil. Este processo se iniciou na década de 1930 e terminou na década de 1960 na cidade de Mozarlândia, no estado de Goiás, devido a morte do último xamã daquele grupo. Daquele momento em diante ocorreram outros processos de deslocamento (hora em busca de *yvy marã'ey*, hora em busca de parentes) porém em grupos menores e sem a presença de um xamã. Estes grupos derivados da primeira migração vieram a habitar os estados do Tocantins, Maranhão e Pará, dando forma ao que o autor chama de Guarani setentrionais.

Os estudos em relação às buscas pela Terra Sem Mal e a compreensão sobre a razão dos deslocamentos estão em constante transformação. As hipóteses levantadas para explicar tal fenômeno de migração circundam as noções de cataclismologia, da busca pela maturidade corporal *aguyje*, bem como estão relacionadas a fatores objetivos econômicos, ambientais e demográficos. Alguns autores, como Alfred Métraux (1949) e Egon Schaden (1973) apontam características exógenas que teriam levado a deflagração das migrações, enquanto existem

¹²⁴ Uma detalhada descrição desse movimento encontra-se em Darella (2004) enquanto Mello (2006) aborda o movimento e a perspectiva do evento a partir da aldeia de M'Biguaçu, onde realizou seu trabalho de campo.

aqueles, como Pierre e Hélène Clastres (2003, 1978) que destacam as características internas dos grupos que motivariam as buscas pela Terra Sem Mal.

A exposição de Pierri (2013) contribui significativamente para uma nova compreensão sobre como a busca por *yvy marã'ey* se apresenta. O autor argumenta como a dicotomia entre o que é perecível (*marã*) e o que é imperecível (*marã'ey*), aspectos das propriedades do pensamento dos Guarani, transcende significativamente sua utilização para além da categoria *yvy marã'ey* como Terra Sem Mal. Segundo o autor, essa oposição constitui uma linguagem sensível valorizada para meditar sobre as interações entre os domínios celestiais e terrestres. Esta contraposição, enraizada em uma observação das características perceptíveis do mundo terrestre, representa uma “lógica das qualidades sensíveis”, empregando o termo de Lévi-Strauss (2004a). Seres humanos coletam informações e apreendem o mundo a sua volta usando seus sentidos. Com o passar do tempo, essas informações transformam-se em memórias, que são mapeadas, tridimensionadas, correlacionadas de maneira ininterrupta, dando forma ao que se compreende como mitos e a cosmologia de grupos tradicionais.

Esse paradigma distingue elementos físicos, como também evoca uma reflexão sobre a permanência e a efemeridade, influenciando a compreensão e as práticas culturais dos Tchiripa-Phaïn em relação ao cosmos. A concepção da Terra Sem Mal, focada nas possibilidades de transformação do corpo, ressalta a importância da oposição sensível entre o perecível e o imperecível. Essa dualidade desempenha papel na reflexão sobre as interações entre os mundos terrestres e celestes. Além disso, este idioma sensível evoca tanto um modelo de pensamento que se expressa no que diz respeito a vida pós-morte entre os Guarani, como também a vida nesta terra má, *tekoachy*.

Dentre os Tchiripa-Phaïn, a categoria de *yvy marã'ey* é forjada e caracterizada em oposição ao que é temporário e pouco durável. Enquanto o mundo comum é composto por objetos e fenômenos que deterioram e se corrompem, a virtude da Terra Sem Mal se encontra na busca dos elementos e do sentido de eternidade, beleza e abundância *porã*. Mais do que um local mítico, alcançar *yvy marã'ey* em vida implica em processos de produção do corpo e da transformação das condições da existência perecíveis em condições duradouras, eternas. Para além de um local no espaço, está se falando da manifestação e continuidade da própria sociedade Tchiripa-Phaïn.

Vale apontar que a utilização das medicinas, especialmente da ayahuasca, é tomada como uma das vias entre os Tchiripa-Phaïn para que estes consigam enxergar a Terra Sem Mal. As rezas noturnas e diárias realizadas na *opy* em conjunto com as cerimônias em que utilizam

ayahuasca, rapé e outras medicações estão alinhadas com os objetivos de produção e transformação corporal objetivadas pelos *karai kuery*, possuidores de corpos mais duradouros. São os corpos *ijaguyje* dos *karai kuery* que permanecem os mesmos após a morte.

A ética Tchiripa-Phaïn se manifesta em processos sociais, onde buscam sair do mal, do perecível, da desordem, para aquilo que é imperecível, para a ordem, para o que é bom. O esforço direcionado às qualidades divinas, aos elementos celestes originais e não às suas impressões terrenas pouco duradouras, tem como objetivo a permanência, a eternidade do *tekoa*, do *nhandereko*. Em outras palavras, não é somente a produção da pessoa que se funda a partir deste idioma sensível do modelo de pensamento fundado nas categorias sensíveis do perecível e do imperecível (PIERRI, 2013), mas também e, principalmente, os modelos de produção da sociedade, que podem estar pendendo para o polo da perecibilidade humana ou da imperecibilidade divina.

6.2 ANTIGOS PRESSÁGIOS E NOVAS REALIDADES

A lógica de que o xamã é responsável por segurar o mundo ou, ainda, sustentar uma ordem no mundo, é corrente na etnologia desde Nimuendaju (1987). Por sua vez, é em face dos desafios contemporâneos que os Guarani, junto a outras comunidades indígenas, têm se preocupado cada vez mais em adotar medidas para evitar o fim do mundo ou impedir a queda do céu (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Durante a escrita da tese, Ricardo foi com sua esposa Márcia e sua irmã Tainara para São Paulo, onde participaram de um encontro guarani realizado na Aldeia Tenondé Porã. Ricardo me convidou e consegui acompanhá-lo em um dos dias do evento. Levei um pouco de tabaco de corda e rapé para compartilharmos, além de comida e refrescos para o dia.

O objetivo do encontro era conversar e ampliar o conhecimento sobre diversos temas, especialmente sobre questões ligadas à alimentação nativa, uso e abuso de álcool e drogas nas aldeias, violência doméstica, suicídios, violência entre os próprios indígenas ocasionada pelo uso de álcool, demarcação de terras e outras questões políticas, bem como o uso de tecnologias e redes sociais. Durante o encontro, diversas pessoas contaram as suas histórias, abordando as narrativas pessoais sobre as suas lutas pela demarcação de terras, a falta de lideranças nas aldeias, entre outros temas. Tais palavras eram usualmente seguidas de momentos de comoção e choro, silêncio e, por vezes, risadas. Durante o dia e a noite, cerimônias musicais eram feitas, sendo que Tainara cantou e tocou em uma delas.

Um dos pontos de destaque e resolução dos problemas apontados neste encontro de povos guarani foi, principalmente, uma mudança na estrutura política das aldeias e o papel das lideranças na mudança dos costumes. Se até então o modelo conhecido era o de uma liderança política (cacique) e de uma liderança espiritual (xamã, *karai*), que funcionavam em conjunto, mas também descentralizando a autoridade (CLASTRES, 2003), no presente momento as aldeias guarani estão buscando fortalecer o papel das lideranças (no plural) políticas formadas por jovens, bem como fortalecer o papel dos *karai kuery* nas aldeias. Considero que em alguns anos serão notadas mudanças no modelo exposto por Clastres (*Id.*), sendo possível observar dinâmicas de chefia ainda mais descentralizadas, com mecanismos atualizados para evitar o acúmulo de poder, bem como mecanismos para evitar o enfraquecimento das lideranças e principalmente da religiosidade. Em síntese, a política e a religião serão descentralizadas, sem que o poder seja concentrado em um único cacique ou *karai*, de forma que uma maior integração possa ocorrer entre as diversas lideranças.

Uma síntese do encontro é o esquecimento do *teko*, do *nhandereko*, do modo de ser nativo. Isto já era percebido por Seu Alcindo e Dona Rosa décadas atrás, quando constataram que os costumes guarani estavam sendo abandonados e esquecidos, os *xeramõi* (avô) e *xejary* (avó) não sendo valorizados, ficavam rezando sozinhos, como ocorria na aldeia M'Biguaçu até o fortalecimento da religiosidade. Havia um descaso com a cultura e tradição, em termos gerais. Este descaso com a cultura e a possibilidade da desintegração social servem como ponto de partida para analisar as concepções e dinâmicas do fim do mundo entre os Guarani. Tome-se, para facilitar a argumentação, a Terra Sem Mal, imperecível, como uma qualidade oposta ao fim do mundo, o ápice da perecibilidade.

Para os Tchiripa-Phaïn, o mundo encontrará seu fim através de um cataclisma, tanto em sentido literal como figurado. O mundo pode realmente vir a acabar, como as condições para a manutenção do *nhandereko* podem ser extintas, o que também denotaria o fim do mundo para este grupo social. Compreendo tanto as hipóteses de um cataclisma iminente, bem como a busca pelo estado de *aguyje* e as circunstâncias históricas, como motivos complementares que servem para explicar as migrações, uma vez que experiência etnográfica indica que as lógicas de inteligibilidade que motivam tais deslocamentos são as mesmas.

Tanto durante o campo como na etnologia, diferentes concepções sobre como se dará o fim do mundo podem ser encontradas, uma vez que diferentes interlocutores se utilizam de seu arcabouço cosmológico para traduzir o contexto atual em que estão inseridos. O fim do mundo pode ocorrer a partir de múltiplos agentes e causas. Desde Nimuendaju (1987) a ênfase

na ausência de uma versão consensual sobre o que seria o “fim do mundo” se faz presente, uma vez que não existe um mito que descreva detalhadamente como tais eventos ocorrerão, como ocorre com os mitos de criação do mundo. O “fim do mundo”, assim, é mais dependente das profecias e inspirações oníricas dos pajés, que preveem as catástrofes vindouras. Essas profecias, contudo, apresentam inúmeras variações, geralmente fundamentadas nas experiências específicas de cada aldeia.

Dentro da compreensão Tchiripa-Phaïn, todo o cosmos está em constante transformação. Os mitos e as elaborações cosmológicas também se atualizam dada as condições materiais que estão postas no mundo. Assim, o campo simbólico e as condições para a sua manifestação são recriados de maneira constante. O fim do mundo é real porque ele já existe virtualmente no mito, que serve como modelo para as relações internas do grupo, bem como de guia para interpretar as ações de não-indígenas.

A cosmologia Tchiripa-Phaïn permeia diversas esferas do conhecimento e da prática social, sendo reconhecida e internalizada em diversos contextos. Sua presença não se limita a um momento específico, mas se manifesta de maneira contínua, enraizada nos gestos cotidianos e na expressão corporal. A vitalidade do mito transcende o tempo e o espaço, revelando-se como uma força dinâmica e inextinguível que se renova e se adapta em constante interação com a história e a identidade da comunidade. Assim, o mito não é um elemento estático do passado, mas uma narrativa viva, de onde podemos compreender os valores fundamentais para a organização da vida social Tchiripa-Phaïn, que está sempre em evolução e pronta para dialogar com as realidades em transformação.

Como aponta Pierri (2013), para um grupo mbya os eventos que ocorreram no início do mundo devem se repetir próximos ao fim; desta forma, o fato de alguns eventos estarem acontecendo agora é um indício de que o fim está próximo. Por sua vez, para o outro grupo, considerando o mesmo pressuposto, o momento em que algum rezador atingir o *aguyje*, repetindo o que ocorreu no início dos tempos, será o início do fim. Nos deparamos, portanto, com o que pode ser pensado como uma escatologia cíclica. Ou melhor, uma proto-escatologia cíclica, posta a sua constante fuga por parte dos distintos grupos Guarani.

Ao analisar o tema da Terra Sem Mal é necessário ter em vista que, tanto na Antropologia quanto entre os Guarani, a categoria *yvy marã'ey* está sujeita a uma evolução contínua, onde a categoria se mostra flexível e adaptável. O significado da busca pela “terra imperecível” é reinterpretado e teorizado de maneiras diversas, adquirindo uma pluralidade de significados entre diferentes grupos. Essa transformação conceitual reflete a dinâmica interna

das comunidades em sua interação com o mundo espiritual e terreno, como também as abordagens teóricas variadas que os antropólogos, este que vos escreve incluso, empregam ao estudar essas noções, destacando a rica multiplicidade de entendimentos que emergem tanto do diálogo intercultural quanto do intracultural.

Transformam-se, igualmente, as concepções sobre os eventos deflagradores da busca pela Terra Sem Mal. Sobre as causalidades históricas, a grande maioria das dificuldades enfrentadas pelos Tchiripa-Phaïn e por outros grupos indígenas surge a partir do contato com os *juruá*, não indígenas. Nimuendaju (1987) já apontava os efeitos do álcool entre os indígenas e descreve inclusive um caso em que uma das pessoas da aldeia foi esfaqueada pelo próprio cunhado em uma situação de abuso de álcool.

Existe a concepção, dentre os Tchiripa-Phaïn, de que foram os brancos que colocaram estes elementos desagregadores dentro das aldeias e os desafios não são poucos: o consumo exacerbado de álcool nas aldeias, seja de maneira isolada dentro das próprias casas ou em bailes criados por não-indígenas nas localidades próximas; o aumento de doenças como covid, sarampo e tuberculose; casos de subnutrição e anemia; a dificuldade de consumir alimentos nativos e depender somente de alimentos não indígenas (fator que dificulta a produção de um corpo adequado e, consequentemente, dificulta que o estado de *aguyje* seja atingindo e a equivalência de intencionalidade com os deuses realizada); conversão das populações indígenas principalmente ao protestantismo evangélico; o desmatamento; o garimpo; a falta de demarcação de terras; pistoleiros pagos para caçar pessoas indígenas; recorrentes casos de separação conjugal (associados também à violência e ao uso abusivo de álcool); prostituição nas aldeias; casamento com não indígenas; conflito com outras etnias indígenas que coabitam o mesmo território; expulsão e violência por parte da sociedade nacional; insuficiência de animais disponíveis para a caça, e a progressiva adoção da língua portuguesa e abandono do idioma nativo.

Já no que diz respeito à compreensão da busca por *yvy marã'ey* a partir do seu enfoque simbólico-religioso, tanto como resposta ao iminente cataclisma ou a busca por *aguyje*, são encontradas divergências dentre próprios Guaraní sobre o tema. Os motivos que podem apontar para a existência de um cataclisma iminente são diversos e pode-se localizar alguma destas reinterpretções em algumas etnologias sobre os mbya. Novamente, o mito da Terra Sem Mal e as narrativas do Fim do Mundo não devem ser compreendidas como narrativas estáticas, mas sim sempre em constante atualização, constituindo uma estrutura permanente que abrange e se refere igualmente ao passado, presente e futuro.

Há, assim, uma subordinação de eventos históricos e da materialidade à dimensão do mito. Se tomarmos o que foi exposto por Litaiff (1991), por exemplo, temos que a usina nuclear de Angra I apresenta-se como uma real possibilidade de fim do mundo, fim do *nhandereko*, para os Guarani daquela região. A explosão da usina queimaria toda a terra, derrubando as matas de Nhanderu, como prevê o autor. Existe um aspecto interessante da análise de Litaiff (*Id.*) no que diz respeito a possibilidade do cataclisma, que é a compreensão do fogo como um elemento que simboliza paradoxalmente a ascensão e advento da humanidade e também representa como a próxima terra será destruída. Em um dos mitos, é através do roubo do fogo de seus guardiões, os urubus, que os Guarani trazem a cultura ao mundo. Com o progressivo desaparecimento do *nhandereko* também será o fogo que destruirá o mundo através da explosão da usina nuclear de Angra I, como indicam os seus interlocutores.

Durante o trabalho etnográfico, após inúmeras conversas e cerimônias na aldeia, a concepção da existência de um tempo cíclico presente entre os Tchiripa-Phaïn foi ficando evidente. Para além de uma noção vaga de que um tempo cíclico implicaria que eventos passados podem se repetir no presente, o que essa noção promove é uma lógica de pensamento em que o tempo mítico e o tempo de hoje estão sobrepostos.¹²⁵ Ao analisar a temática da Terra Sem Mal, em conjunto com a perspectiva do fim do mundo e cataclisma, é imprescindível a compreensão que o campo simbólico-religioso e o campo material estão justapostos, um dando forma, justificativa e compreensão ao outro.

A busca pela manutenção do *nhandereko* também está inserida nesta lógica de pensamento nativa e a compreensão sobre tal reflexão se estende ao elaborar as noções de imagens (*a'anga*) ou *impressões* que apresentei. Sob esta perspectiva, o *nhandereko* desponta como a atualização de um tempo originário nas condições históricas contemporâneas. Inexistem contradições entre procurar por uma terra adequada para a permanência e manutenção dos modos de vida e a busca por *yvy marã'ey*, atualmente compreendida tanto etnologicamente e, de acordo com a experiência etnográfica, como um lugar concreto onde será possível viver de acordo com o *nhandereko*, que será igualmente *yvy marã'ey*.

Existem, por sua vez, nuances do tema que ainda carecem de maiores explorações. Isabel de Rose (2010) compartilha em sua tese o relato de uma experiência que uma de suas interlocutoras passou durante uma cerimônia, onde pediu para Nhanderu que desse entendimento sobre *yvy marã'ey*. A interlocutora declara que *yvy marã'ey* é um sentimento, e

¹²⁵ Como evidenciado, há também a compreensão dentre os Tchiripa-Phaïn que aquilo que é sonhado também corresponde ao que aparece nos mitos.

também aponta crer e ter a certeza de que Nhanderu jamais permitiria que as pessoas Guarani transmitissem os mistérios do mundo cósmico, também classificados como *nhandereko*. Os pesquisadores, assim, estão sujeitos a tais dificuldades de compreensão das categorias utilizadas em campo, do difícil acesso a certos temas específicos e, principalmente, dos desdobramentos de traduções múltiplas.

Portanto, as reflexões em relação ao fim do mundo variam bastante para além de manifestarem-se como elaborações cosmológicas que são continuamente atualizadas precisamente para explicar esses eventos que, para uma determinada historiografia, surgem como “fatores causais”, jamais sendo excluídos (PIERRI, 2013).

Esta colocação merece destaque, posto que as concepções modernas que buscam compreender as migrações e o mito da Terra Sem Mal usualmente dão prevalência às circunstâncias históricas que levaram a tais movimentos, em contraposição às justificativas centradas no arcabouço simbólico dos próprios Guarani. É necessário pontuar que tais mecanismos de compreensão para o mesmo fenômeno devem ser pensados em conjunto, sempre tendo em vista que uma abordagem simbólico-religiosa que possua um caráter atemporal torna-se insuficiente quando esta é desprovida de conteúdo histórico-social e das condições da materialidade – assim como é inadequada a tentativa de compreender o fenômeno reduzindo-o apenas à sua causalidade material.

Em conjunto, os fatores apresentados contribuem para o impedimento da criação adequada de um *tekoa* e, conseqüentemente, do estabelecimento do *nhandereko*. A não observância das leis internas ao grupo e os processos de embranquecimento e a conversão religiosa das aldeias que levam a destruição do *tekoa* guarani fazem com que não somente novos desafios ou práticas desviantes se instaurem. O maior perigo enfrentado pelos Guarani atualmente é o da transformação e da desintegração da própria concepção de pessoa e de transformações significativas à cosmologia, onde a pessoa passa a desenvolver e conceber o mundo a partir de novos códigos morais e, principalmente, a partir de novas religiosidades. Todos estes elementos também configuram “fins de mundo”.

É assim que os movimentos de migração em busca da Terra Sem Mal se configuram como uma reação à ameaça de decadência do modo de ser Guarani, tornando-se, simultaneamente, uma estratégia de resistência a essa ameaça e o caminho para alcançar uma terra melhor. As transformações nas análises sobre o tema são compreensíveis: a busca por *yvy marã'ey* através do deslocamento físico (a busca do paraíso mitológico), dando lugar ao deslocamento espiritual (atingir o estado de *aguyje* e alcançar a imortalidade *ijaguyje*), a fuga

do cataclisma iminente ou as condições históricas – todas as buscas por *yvy marã'ey* objetivam alcançar uma terra onde se possa viver de maneira plena, seja nesta terra ou no além. A busca por *yvy marã'ey* configura não somente a busca de um local específico, mas antes a eternidade e a continuidade da própria estrutura social Guarani.

Dessa forma, *yvy marã'ey* pode ser identificado nas especificidades que os locais de moradia devem possuir, incluindo as relações sociais, as terras e a configuração da aldeia como um todo. A experiência de campo revela que buscar pela Terra Sem Mal é buscar por uma terra onde não haja sofrimento e onde todos possam viver com alegria. Se o território indígena é formado por seres (humanos e não humanos) que compõem o *nhandereko*, buscar *yvy marã'ey* se trata de criar as condições adequadas para que vivam de acordo com as normas de Nhanderu. Estas condições envolvem, principalmente, as possibilidades da produção correta da pessoa, sempre tendo os *karai kuery* como referência, os mais próximos da maturação corporal *aguyje*. Como uma forma de apreensão e relação com o mundo, a concepção da Terra Sem Mal também evoca um modelo de realidade ontológica predominantemente animista, nos termos de Descola (2023).

O afastamento das práticas tradicionais tem sido notado por Ricardo, que relata que pouco a pouco as famílias não estão mais levando as crianças aos rituais de nominação, alguns já abandonaram o uso do *petynguá*, poucos ainda vão à *opy* para rezar e menos pessoas ainda comparecem aos rituais com outras medicinas, como a ayahuasca. A perda do xamanismo ou a morte do último xamã, como colocam Kopenawa & Albert (2015), serão os eventos deflagradores do fim do mundo. “A terra e o céu vão despencar no caos” (*Id.*, p. 491).

Ricardo declarou que quando não houver mais *karai kuery* no mundo, todos se esquecerão dos deuses e a cultura irá acabar. Para sobreviverem, é necessário serem resistentes frente aos conhecimentos dos não indígenas, principalmente o “sistema do branco, que destrói a natureza”, como relatado. Estratégias de preservação e perpetuação de seu modo de ser, do *nhandereko*, em conjunto com a demarcação de terras e o restabelecimento da centralidade da religiosidade entre o seu próprio povo são centrais diante das inúmeras adversidades que as famílias enfrentaram e continuam a enfrentar. Portanto, mais do que um lugar definitivo, a busca pela Terra Sem Mal é um empreendimento que deve ser cultivado. É a própria busca que constitui o objetivo primordial dos deslocamentos, e não necessariamente a descoberta da terra em si.

Como podem, porém, elementos aparentemente tão díspares serem compreendidos como causas semelhantes à necessidade de migrações em busca da Terra Sem Mal? Como tais

buscas iniciam-se ou se acentuam nos territórios em que os Guaraní já residem? Para responder a isso, é necessária a análise de que forma o “mal” também faz parte do complexo de pensamento deste grupo indígena. Até então, aponteí distintas formas que o “mal” assume e se desdobra na busca pela Terra Sem Mal. A minha proposição é que os fatores que motivam a migração podem ser distintos, mas em face do “mal”, de uma situação de iminente crise que instaura a impossibilidade de viver segundo o *nhandereko*, que a busca por *yvy marã'ey* desponta.

Para compreender adequadamente ao que os Tchiripa-Phaïn se referem quando falam de *yvy marã'ey* e alargar a compreensão acerca deste tema difundido na etnologia, é necessária uma análise sobre o que é este “mal” e no que ele se fundamenta. O argumento de Hélène Clastres (1978), em conjunto com o trabalho de campo realizado, contribui para a análise e, de maneira conjunta, permite a compreensão do que seria o fim do mundo para os Tchiripa-Phaïn.

6.3 O “MAL”

Dentre os Tchiripa-Phaïn é presente a concepção de que homens e deuses não estão definitivamente separados. Ricardo inclusive declarou que alguns poucos podem ir com o corpo para *yvy marã'ey* sem que este apodreça. Lógica semelhante à categoria de *kandire*¹²⁶ apresentada por Clastres (1978), que declara que seria impossível alcançar a Terra Sem Mal sem passar tanto por *aguyje* como por *kandire*, estados de perfeição corporal e imortalidade, respectivamente.

Mais marcante é a distinção estabelecida pelos Tchiripa-Phaïn entre esta terra, perecível, e *yvy marã'ey*, a morada divina. Clastres (*Id.*) destaca a mesma separação, adicionando que no polo da terra má também se encontra a ordem social, enquanto a Terra Sem Mal representa a negação da ordem. A autora pontua, ainda, que apesar da oposição, é possível pertencer às duas terras de maneira sucessiva, mas não simultânea, caso as pessoas tornem-se deuses e o estado de *aguyje* seja alcançado.

“Serem a testemunha dos deuses na terra má faz que os homens existam na ambiguidade” (CLASTRES, 1978, p. 92). Ao mesmo tempo em que vivem em *tekoachy*, terra doente em tradução literal, os Guaraní aspiram alcançar as moradas divinas, fazendo com que existam em um cenário de ambivalência e indefinição perpétua. “Habitantes da terra imperfeita, estão do lado da natureza, do *teko achy*; eleitos, estão do lado do *marã ey*. Possuem, portanto,

¹²⁶ Os Tchiripa-Phaïn nomeiam este estado corporal de *ijaguyje*.

uma dupla natureza (...)” (CLASTRES, 1978, p. 93). Esta dupla natureza faz parte da composição da pessoa, formada pelo *nhe’e* divino e *aã* animal. A busca da pessoa Tchiripa-Phaïn seria, portanto, a de eclipsar a partícula *aã* e potencializar suas qualidades divinas, almejando restaurar o parentesco divino outrora perdido, possibilidade que se dá somente pelo fato do *nhe’e* advir das plataformas celestes.

Clastres (1978) continua a construir o seu argumento da ambiguidade da vida social dos Guaraní, seres duplos que viveriam entre duas negações possíveis da sociedade. Caso a ambiguidade seja resolvida no sentido da natureza e da animalidade, marcada em último grau pela transformação *-jepota*, a pessoa nega a sociedade ao ignorar as regras e exigências da vida social. Por sua vez, atingir o estado de *aguyje* e ir para *yvy marã’ey* implicaria também em negar a sociedade, mas através da superação das exigências impostas por esta. “Essas duas negações da sociedade não se situam no mesmo plano, pois a primeira recusa as regras sociais, enquanto o que a segunda questiona é a dependência do homem ao mundo definido por essas regras (*Id.*, p. 95). De um lado, a natureza, o lugar da não troca e da imediatez. Do outro, a sobrenatureza, a transgressão da ordem que permitiria aos humanos tornarem-se deuses.

Apesar de interessante e bem construído, o argumento da autora é confuso. Clastres (*Id.*) assume que esta dupla negação do social se dá a partir de atitudes distintas com base nos dois incestos, também diferentes entre si, presentes nos mitos. No mito dos gêmeos Kuaray e Jaxy, os gêmeos buscam vingar a sua mãe através do assassinato das onças primordiais. Uma onça fêmea escapa, grávida, e seu filho viria a copular com a própria mãe espalhando as onças por toda a terra. Este incesto marcaria a negação da ordem social e a inclinação ao polo da natureza.

O outro incesto encontra-se no mito do dilúvio comentado. Nele observamos uma passagem interessante. Apesar do incesto de Karai Jeupié com sua tia paterna, que é também a causa do dilúvio, são os mesmos dois personagens os únicos sobreviventes do cataclisma. Ainda, Karai Jeupié torna-se um *karai*, atingindo a qualidade divina *aguyje*.¹²⁷

Há certa complexidade aqui. Por um lado, o casal viola uma interdição. Por outro, apesar da violação, sobrevivem e tornam-se deuses. Clastres (1978) e Clastres (1990) consideram que é ao ignorar a proibição que Karai Jeupié iguala-se aos deuses, recusando a regra – e, portanto, sua condição humana – e as proibições divinas. O mesmo movimento se seguiria para aqueles que almejavam alcançar a Terra Sem Mal através do abandono total e da

¹²⁷ A busca pela maturação do corpo até atingirem o estado de *aguyje* origina-se neste mito.

busca contínua pela terra imperecível em detrimento das regras sociais. Este incesto marcaria uma inclinação ao polo da sobrenatureza e a transgressão voluntária da ordem social.

É com base nestes mitos que Clastres (1978) considera que a situação humana, guarani, admite duas soluções: a prevalência da natureza animal (marcado por um comportamento que nega a reciprocidade, onde há a ausência de *mborayu*), e um comportamento virtuoso, mas transgressor, de forma a ascender à Terra Sem Mal. A ambiguidade da pessoa resultaria inevitavelmente na negação da ordem social, seja para o lado da natureza e da animalidade, ou para o lado divino, da sobrenatureza.

A primazia da escrita de Clastres (*Id.*) é também onde reside o equívoco de sua análise, a qual busco reparar aqui apresentando informações contemporâneas coletadas durante o trabalho de campo, em conjunto com outras etnologias sobre os Guarani que apontam para uma compreensão mais fidedigna sobre a busca pela Terra Sem Mal.

A minha proposição tende a ser generalista, já que busca dar conta da compreensão do que é o “mal”, gerador do cataclisma e do fim do mundo para os Guarani, sendo este “mal” compreendido dentro de uma ontologia específica e constituindo um modelo de pensamento que se desdobra em formas de ser e habitar o mundo. Reflito, igualmente, de que maneira este “mal” dá forma às buscas por *yvy marã'ey*, independente das inúmeras manifestações que essas buscas podem tomar. Se hoje não encontramos grandes movimentos proféticos e de deslocamento, isso de maneira alguma indica o fim da busca por *yvy marã'ey*, se não uma atualização cosmo-ontológica destas buscas, tendo em vista as condições em que tais povos se encontram na contemporaneidade.

Meu argumento caminha na direção oposta à de Clastres (1978). Para a autora, *tekoachy* e *yvy marã'ey*, a terra doente e a Terra Sem Mal, opõe-se como a ordem e a contraordem, de forma que seria individualista o movimento de ascensão à Terra Sem Mal ao transgredir e negar a ordem social. A experiência de campo mostra que, ao contrário, são as dinâmicas de reciprocidade em seu extremo, *mborayu*, que permitem aos Guarani alcançarem o estado de *aguyje* e, conseqüentemente, *yvy marã'ey*.

Considerando o mito do dilúvio, Karai Jeupié não se tornou um *karai* por ignorar a proibição divina e recusar a regra, atitude que seria permitida somente aos deuses, como argumenta Clastres (1978). Na verdade, Karai Jeupié torna-se um *karai* ao compreender o quão distante dos deuses estavam os seus atos e intenções. A sua queda e seu egoísmo, resultados de sua postura individualista, avessa ao *mborayu*, forçam-no a abandonar um dos polos da situação ambígua em que se encontra e dedicar-se a maturação do seu corpo para que sobreviva ao

dilúvio, mesmo que este tenha sido causado pelos próprios erros. É com o intuito de se redimir perante os deuses que Karai Jeupié abandona suas convicções e dança de maneira ininterrupta até o fim do dilúvio. É sua queda (em sentido figurado) que o torna capaz de abandonar todas as qualidades e intenções que o afastava das regras sociais e dos moldes divinos. A partir da ausência de intencionalidades e desejos que remetem ao polo da animalidade, da individualidade e do egoísmo, é que Karai Jeupié é aceito como um semelhante pelos deuses. Não é a transgressão que o torna divino, mas sim a compreensão absoluta e absolvição voluntária de seu erro através da dança, em busca de *aguyje*, de forma a tornar-se semelhante aos deuses.

A partir disso cabe entender onde o argumento de Clastres (*Id.*) mostra-se impreciso e admitir, portanto, a suspensão desta lógica de que a busca por *yvy marã'ey* seria um movimento de contraordem e de negação do social. O modelo de pensamento que o mito põe em evidência é que uma situação de contraordem (incesto) leva Karai Jeupié imediatamente em busca da ordem divina, movimento semelhante encontrado nas deslocções proféticas em busca de *yvy marã'ey*.

A estrutura conceitual presente no mito expressa-se na vida cotidiana daqueles que se deparam com a contraordem, seja ela externa (invasão dos europeus, colonização, falta de terras próprias para a sobrevivência, invasão madeireira etc.) ou internas (centralização política, concentração da autoridade na figura do cacique, crise social devida ao abuso de álcool etc.). Em suma, a busca por *yvy marã'ey*, que resultava na dissolução das sociedades, não visava, como coloca Clastres (1978), abolir as relações sociais, senão restabelecê-las. A contraordem argumentada pela autora deve, na verdade, ser compreendida pela busca da ordem frente à contraordem previamente instaurada, representativa da iminência de um novo cataclisma.

Em que pese o fato de que atingir o estado de *aguyje* configure uma façanha individual, é somente após a morte que o indivíduo manifesta a sua imortalidade, já que também atingiu o estado de *ijaguyje*. Sobre *ijaguyje*, a imortalidade, é possível compreendê-la como um estado de maturação corporal individual que perdura no pós-morte. Em *yvy marã'ey*, onde tudo é perene, assim também serão os corpos dos *karai kuery*. Por sua vez, em relação à dimensão social e a vida nesta terra *tekoachy*, o que significaria a imortalidade, se não a produção de condições que afastem os Guaraní do cataclisma ou os faça controlar a entropia, evitar o fim do mundo e a destruição imediata?

No âmbito da continuidade da vida social, alcançar *aguyje* é uma grande responsabilidade. Primeiro pela dificuldade de se manter neste estado, que exige atenção e

dedicação contínuas. Aquele que atinge *aguyje* torna-se responsável, como *karai*, a ensinar para os outros as formas de atingirem o mesmo estado e equipararem seus corpos às qualidades e intenções dos deuses. São os *karai kuery* os responsáveis por ensinar aos outros a também tornarem seus corpos imperecíveis. Se eximir de tal responsabilidade implica em contrariar a sabedoria sagrada do *mborayu*, reivindicando o poder divino para si, saindo do polo do xamanismo e indo para a feitiçaria, do coletivo para o individual, esvaziando a reciprocidade, fato que automaticamente faria os *karai kuery* perderem o estado de *aguyje*.

Para finalizar este argumento, volto mais uma vez ao mito do dilúvio. Após o cataclisma, os seres celestes continuam com seu projeto e criam esta terra, *yvy pyau*, já uma impressão imperfeita da terra anterior. Uma terra má, *yvy vai*, perecível. Diferente das colocações de Clastres (1990) onde os deuses propositalmente criaram uma nova terra que é má enquanto poderiam ter criado uma terra boa, a experiência de campo mostra que o processo de criação dos mundos e das terras, necessariamente, tende a se tornar progressivamente mais e mais imperfeito. Isto significa que em cada evento de destruição da terra, a próxima estaria ainda mais distante das qualidades divinas.

A mesma concepção se aplica para os humanos e todos os seres não-humanos que habitam a terra. O distanciamento dos deuses pode, portanto, aumentar. Todavia, tal distanciamento é apenas isto: uma distância a ser percorrida. Maior ou menor, a caminhada *oguatá* dos Guaraní será sempre em busca do retorno às moradas divinas, uma restituição das qualidades ideais de reciprocidade e moldes ideais de sociabilidade. Assim como cada novo modelo da terra é uma impressão menos definida dos modelos anteriores, recuperar as qualidades divinas também é um processo gradual e contínuo. É sabendo que mundos mais perfeitos e imperecíveis são acessíveis que os Tchiripa-Phaïn continuam a rezar.

Como exposto, o trabalho de campo realizado entre os Tchiripa-Phaïn aponta para a possibilidade de interpretações contemporâneas da análise realizada por Hélène Clastres (1978). Por sua vez, a autora também oferece as chaves para avançar na discussão e compreender o que é este “mal”. Em conjunto com os dados coletados em campo, esta categoria será clarificada, permitindo que novos cenários de interpretação e análise sobre o tema se instaurem.

Clastres (*Id.*) argumenta que os Guaraní existem na ambiguidade, já que vivem em *tekoachy* e aspiram alcançar *yvy marã'ey*. Sobre os procedimentos necessários para alcançar o estado de *aguyje*, a paridade de forma entre os corpos guarani e os corpos divinos, é necessário:

Evitar obedecer às regras múltiplas, evitar conduzir-se conforme modos de vida dissemelhantes entre si. Induz à dissemelhança, como vimos, a coexistência no homem de uma natureza animal e de uma alma-palavra divina, fontes de paixões contrárias, já que uma orienta para a natureza e a outra, para o sobrenatural. Da primeira, ligada à carne e ao sangue, derivam todas as inclinações más (tudo o que é, justamente, *teko achy*, mau, doentio): da preferência pelos alimentos à base de carne ao gosto pela violência, ao egoísmo, ao desejo de possuir os bens alheios, etc. (...) Comportamentos que procedem da má negação da sociedade. Na segunda, em compensação, enraízam-se todas as tendências inversas: moderação, atenção aos outros, senso de justiça... Em suma, todas as qualidades que se deixam subsumir sob a noção de *mborayu*, que basta sozinha para definir com precisão a ética coletiva. *Mborayu*, a reciprocidade, é a expressão mais profunda da solidariedade tribal, o que leva cada um a reconhecer o outro e, portanto, a aceitar as regras que valem para todos. Respeitar a ética social é o começo da sabedoria, o começo do bom saber segundo o qual a perfeição está “além” e não “aquém” das mediações. O *mborayu* é, portanto, a primeira manifestação do *ñe'ẽ* - é por isso que só ele pode fazer nascer o desejo de *aguyje*. (CLASTRES, 1978, p. 100 – grifos da autora).

Clastres (1978) aponta que a palavra, a reciprocidade e o hino sacro seriam os três elementos que, unidos, possibilitam a obtenção do estado de *aguyje*. Estas são as fontes das sabedorias divinas *ayvu porã*, *mborayu* e *mborai* (POPYGUA, 2022). Para alcançar *aguyje* é necessário, então, cultivar as sabedorias divinas e evitar a dissemelhança. É mandatório aniquilar as potências animais que levariam o indivíduo a transformação *-jepota* e seguir as sabedorias divinas, ao invés de seguir inúmeras outras normas criadas pelos humanos ou, pior, pelos não humanos (com exceção dos seres divinos). Adotar a cultura e os modos de vida dos animais, por exemplo, é uma das formas de *-jepota*.

Aquilo que Clastres (*Id.*) chama de evitar a multiplicidade ou o comportamento múltiplo é correspondente ao esforço contínuo feito pelos Guarani para saírem de seu estado de ambiguidade entre *tekoachy* e *yvy marã'ey*. Evitar a ambiguidade é perseguir *aguyje*, sob o risco constante de permanecerem em *tekoachy* e sofrer a transformação *-jepota*. A regressão para animalidade também corresponde, para os Tchiripa-Phaïn, ao “mal” e, em última instância, a um cataclisma, ao fim do mundo. Em uma das nossas conversas, Ricardo relatou que os Tchiripa-Phaïn buscam viver sob os ensinamentos de Nhanderu, sob as normas divinas. A essa atitude corresponde o evitamento da dissemelhança, inerente a um grupo social que vive na ambiguidade, onde dois modelos estão em conflito, de acordo com Clastres (1978).

Ainda que não sejam sinônimos, dessemelhança e ambiguidade, em seu sentido abstrato, pensados em termos de comportamento ou ética de vida, apontam para um mesmo modelo de pensamento que pode ser identificado entre os Tchiripa-Phaïn. A dessemelhança retrata a diversidade de modos de vida ou valores que são significativamente diferentes uns dos outros. Evitar a dessemelhança significaria buscar uma forma de vida mais homogênea ou consistente, evitando divergências e contradições. Ambiguidade, por sua vez, refere-se à falta

de clareza ou definição nos modos de vida ou valores. Viver na ambiguidade significaria adotar um estilo de vida ou conjunto de valores que não são claros, definidos ou consistentes.

Ao buscar evitar a dessemelhança e ao mesmo tempo evitar a ambiguidade, há uma tentativa de alinhar-se a um padrão mais definido e, possivelmente, mais aceito ou compreendido. Evitar modos de vida dessemelhantes é uma tentativa de evitar a ambiguidade, buscando uma ética de vida mais clara e definida. Existe, portanto, uma interseção entre dessemelhança e ambiguidade quando se trata de manter a consistência e a clareza nos modos de vida.

Os Guarani são comumente relatados como um grupo de forte identidade étnica, com a religião e a fé possuindo papel central na formação e definição desta identidade. É a ética de Nhanderu e os ensinamentos divinos que devem ser seguidos como norma social. A busca por uma vida sem ambiguidade envolve evitar a adoção de práticas ou valores dessemelhantes que podem levar a contradições e, em última instância, à desorganização social, ao esfacelamento da sociedade, ao fim do mundo.

Se é usual a concepção de que os Guarani são um povo de forte identidade étnica, carecem estudos sobre quais os complexos e estruturas do pensamento criam as condições para que possamos compreender quais os princípios de pensamento que fundamentam esta coesão identitária. Para além de uma categorização antropológica sobre o comportamento nativo, a identidade guarani é, em si mesma, uma categoria nativa necessária para evitar a ambiguidade, o comportamento dessemelhante às regras divinas.

Mesmo durante a passagem dos séculos e dos constantes processos de exploração, da colonização à busca contemporânea pela demarcação de terras, considerando também as diversas dinâmicas sócio-políticas as quais os Guarani estão inseridos, desponta uma categoria de pensamento na qual a manutenção da identidade, constituída a partir dos modos de vida ensinados por Nhanderu, é o que permite aos Tchiripa-Phaïn e a distintos grupos Guarani manterem-se, constantemente, em busca de *yvy marã'ey*, em busca das condições adequadas para a construção do *nhandereko*.

É a aversão à ambiguidade como categoria fundamental da existência dos Tchiripa-Phaïn que os torna um povo de tão forte definição identitária. Esta categoria de pensamento, por sua vez, desdobra-se na questão seguinte: de onde advém essa aversão e como ela pode ser observada entre os Tchiripa-Phaïn?

O “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LEVI-STRAUSS, 1993) aparece como princípio metafísico e idioma de compreensão ontológica dos Tchiripa-Phaïn. Tal dualismo

orbita em torno da concepção de que o cosmos está em constante movimento e transformação, sendo impossível a identidade completa entre duas partes – aspecto que resulta no desdobramento de imagens imperfeitas de um modelo original perfeito, como no caso do mito dos gêmeos Kuaray e Jaxy. Dos estados anteriores desdobram-se novos estados ainda mais imperfeitos, sucessivamente. A expressão desta forma de pensamento na mitologia é evidente e já foi bem explorada. Porém, como ela se aplica ao contexto da busca pela Terra Sem Mal? De que maneira o dualismo ameríndio se relaciona com a aversão à ambiguidade?

Renato Sztutman (2001) aponta que este sistema de pensamento postula a necessidade da complementaridade de princípios sociais opostos para que a sociedade possa existir. Temos, de um lado, a necessidade da existência de extremos e, do outro lado, a impossibilidade de conciliá-los, a necessidade de que permaneçam separados. No “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LEVI-STRAUSS, *Id.*), temos que a gemelaridade, a igualdade entre elementos, está sempre fadada ao fracasso. Nos mitos, os elementos desdobram-se em novos seres (Jaxy desdobra-se de Kuaray, por exemplo) e, assim, a assimetria desponta como necessidade conceitual.

Existem narrativas, como a dos Ava-Guarani estudados por Albernaz (2009), que estabelecem que Jaxy nasceu de um erro e de uma traição de Nhandexy à Nhanderu. Assim, Jaxy aparece como gêmeo imperfeito de Kuaray, possuindo características opostas às do irmão mais velho. Como consequência da traição de Nhandexy à Nhanderu, Jaxy não possui a mesma força ou habilidades que seu irmão, além de ser considerado um símbolo da ambiguidade e daquilo que é efêmero e, de certa forma, perecível, em contraposição ao Sol Kuaray, duradouro e imutável. Lógica também fundada em uma apreensão sensível do mundo, onde o “sentido do movimento solar é positivo, o sentido inverso, negativo; de que um traduz a ordem, o outro, a desordem” (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 128).¹²⁸

Temos, assim, uma organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os polos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade — céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc — nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois essas distâncias são diferenciais em série, tais como concebidas pelo

¹²⁸ Lévi-Strauss (1993) destaca que a lua evoca uma mitologia da ambiguidade, ligada principalmente a sua periodicidade mensal, em comparação à permanência do sol. Conferir Lévi-Strauss (2006 [1968], 2011 [1971]), para os mitos referentes a tal questão.

pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo (LEVI-STRAUSS, 1993, pp. 65-66)

O problema da gemelaridade é o de que não há e não pode haver, verdadeiramente, elementos idênticos. O mundo é bipartido e toda unidade contém em si o princípio de uma dualidade que “assumirá a forma da antítese, um gêmeo bom e o outro mau; um associado à vida, o outro à morte; um ao céu, o outro à terra ou ao mundo subterrâneo” (*Id.*, p. 205).

Há uma recusa à identidade entre elementos. Teixeira-Pinto (2010) ao analisar o tema da “moralidade ameríndia” a partir de algumas passagens de *Do mel às cinzas* (LEVI-STRAUSS, 2004b [1966]) em conjunto com sua etnografia sobre os Arara (Karib, Pará), adiciona a este princípio de recusa à identidade “o horror às “indistinções” ou ao princípio tênue do cromatismo” (TEIXEIRA-PINTO, *Id.*, p. 198), destacando uma passagem de *O Cru e o Cozido* (LEVI-STRAUSS, 2004a).

É como se o pensamento sul-americano, decididamente pessimista por sua inspiração, diatônico por sua orientação, atribuísse ao cromatismo uma espécie de maleficência original, tal que os grandes intervalos, indispensáveis na cultura para que ela exista, e na natureza, para que o homem possa pensá-la, só possam resultar da autodestruição de um contínuo primitivo, cuja força ainda se faz sentir nos raros pontos em que sobreviveu (...) (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 321).

No que concerne a experiência etnográfica, a aversão à ambiguidade também se expressa no que foi exposto sobre a cestaria produzida na aldeia e como estas são comercializadas. Vimos que Nhanderu criou cestas com desenhos simples e dicrômicos (contraste entre claro e escuro), enquanto Anhã, ao tentar imitá-lo, criou cestas com excesso de cores e de grafismos, apontando para uma intensidade negativa, já que sua cesta era extravagante e policrômica.

É a partir do excesso e do cromatismo que se instaura a ambiguidade. O modelo ideal, originário, e sagrado, feito por Nhanderu, é simples, dicrômico. O modelo imperfeito é cromático, ambíguo, com cores que se misturam e que dificultam a diferenciação entre elas. A ambiguidade instaura o perigo da transformação em animal, *-jepota*. A semelhança com os deuses permite o estado divino, *aguyje*.

Os resultados do trabalho de campo permitem a compreensão de que o desequilíbrio dinâmico e a série de bipartições atuam como um sistema classificatório fundado em um modelo de pensamento no qual as posições apropriadas das pessoas, comportamentos e das coisas que compõem o mundo são determinadas. Dentro de uma ontologia animista, evocam-se também os modelos relacionais que devem ser seguidos.

De maneira complementar, aponte a existência dentre os Tchiripa-Phaïn de um modelo de pensamento, que se funda em uma reflexão densa sobre as possibilidades de permanência e perecibilidade na terra. A oposição lógica entre os seres das moradas divinas e os seres terrenos desta terra *tekoachy* abrange uma multiplicidade de elementos, marcando a condição de perecibilidade para tudo que existe neste mundo, em contraposição aos modelos eternos celestes. Como aponta Pierri (2013) a oposição entre *marã* (perecível) e *marã'ey* (imperecível) encapsula um princípio fundamental do “dualismo em desequilíbrio perpétuo” na cosmovisão mbya, o qual pode ser articulado através de uma variedade de outros termos, dependendo do contexto de enunciação.

Desta forma, o idioma sensível de perecibilidade e imperecibilidade funciona como um símbolo marcador de ordenamento social que, inclusive, pode ser encontrado entre outros grupos étnicos, como é o caso dos Nhambiquara. Lévi-Strauss (1996), enquanto comprava miçangas para dar aos Nhambiquara, aponta que existem preferências entre as cores, sendo o preto e o branco preferidos, seguidos pelo vermelho e, por fim, com menor destaque, o amarelo. Haveria ainda o azul e o verde, praticamente descartáveis. Ao preto e ao branco é exigido mais trabalho e um efeito de alternância de tonalidades. O vermelho e o amarelo dão forma a uma mesma categoria linguística já que são tonalidades que derivam do urucum. Sobre o azul e o verde, “essas cores frias acham-se sobretudo ilustradas na natureza por vegetais perecíveis; dupla razão que explica a indiferença indígena e a imprecisão de seu vocabulário correspondente a esses dois matizes” (*Id.*, p. 264).

Igualmente, ao explorar os mitos referentes aos adornos e vestimentas, Lévi-Strauss (2004a) aponta como estes servem para introduzir afastamentos diferenciais dentre o grupo social, tanto no que diz respeito às diferenças físicas (como a forma dos cabelos), como diferenças de valores entre os grupos sociais. Desperta, novamente, a necessidade de introduzir uma descontinuidade, para que os grupos possam ser classificados e identificados entre si.

Pierre Clastres (2003, pp. 184-189) diz que “o Um é o Mal”. Habitantes desta terra má e doente, *tekoachy*, os Guaraní vivem no Um, no que é corruptível, transitório, passageiro, efêmero – perecível. Na Terra Sem Mal, a região do não-Um, há o imperecível. Um ser humano que não é mais, apenas, ser humano, senão um humano-deus. O Mal é o Um, tanto quanto o Bem é o Dois, porque compreende o um e seu Outro. O Um, em suas últimas consequências, é o fim do mundo, o ápice do Mal, da perecibilidade, a não identificação, a ambiguidade, a dessemelhança. É o poder político com autoridade centralizada, um xamanismo voltado à feitiçaria e não ao bem comum. É o fim da cosmopolítica. É o afastamento definitivo das

moradas celestes as quais os Guarani são tão obstinados. O Um nega o Outro e, ao negar a sua potência divina, nega a si mesmo. Eis o símbolo da perecibilidade.

Temos, portanto, uma lógica das qualidades sensíveis que define e classifica tudo o que é efêmero e perene. Esta lógica classificatória se estende para diversos elementos. A ontologia e as propriedades do pensamento guarani estabelecem que (divino : animal) :: (ordem : desordem) :: (imperecível : perecível) :: (céu : terra). Pode-se adicionar agora a compreensão de (dicromia : policromia) ou (diatônico : cromático), bem como (inequivocidade : ambiguidade) como compondo esta lógica.

Parece que tal classificação se estende para outras concepções, mas que ainda necessitam de verificação, como (puro : impuro), (fresco : podre), (bem : mal), (regra : tabu). Para além de uma dualidade e oposição entre tais elementos, estes devem ser compreendidos mais como pontos de referência num espectro de corpos, permanências e intencionalidades. O campo simbólico é capaz de integrar diversos agentes ao complexo cosmopolítico deste grupo étnico, não somente no sentido de aproximar, mas estabelecer e determinar os posicionamentos e locais de relação no campo cosmopolítico.

Em conjunto, as contínuas bipartições e a oposição entre perecível e imperecível expressam modelos de relação ideais a serem seguidos. Posta a centralidade do xamanismo para os Tchiripa-Phaïn, é através do sistema mágico-religioso que estes modelos de relação, de ser e de habitar no mundo se expressam. A existência da ambiguidade, presente nas lógicas do sensível e nos mitos, em conjunto com a necessidade de sua superação, evocam uma dinâmica relacional onde, de um lado, instaura-se a má definição dos termos classificados e, do outro, é necessário que os elementos sejam distinguidos e identificados. A separação entre a ordem e a desordem, entre o inequívoco e o ambíguo, do diatônico e do cromático, todos estes elementos implicam na existência e na criação de intervalos, visando a definição dos elementos, tornando-os mais compreensíveis, previsíveis, seguros, valorizando a distinção na forma de pensamento.

Destaca-se assim, para os Tchiripa-Phaïn, uma lógica das classificações sensíveis que se desdobram nos mitos, nos complexos de pensamento e em ações práticas no mundo. Todos estes elementos compõem, dão forma, e podem ser interpretados através de uma ontologia animista. Há, em adição, a especificidade do xamã ameríndio de promover o bem-estar coletivo por meio das habilidades e técnicas xamânicas, revelando a relação entre o xamanismo e o conceito de bem comum, que integra a definição clássica de política (TEIXEIRA-PINTO, 2003). O prestígio dos *karai kuery* desponta através da constante demonstração de suas capacidades que os fazem merecer tal qualificação. Assim, o maior destaque e exemplo a ser

dado a outras pessoas do grupo é o de evitar o descomedimento, o comportamento e práticas excessivas e ambíguas, como o consumo de carne crua ou a alimentação solitária, como explorado.

Caso o mal não seja evitado, a dessemelhança e ambiguidade instauradas, o cataclisma ocorrerá. Como exemplificado, os mbya estudados por Litaiff (1991) compreendem que a usina nuclear de Angra I apresenta-se como uma real possibilidade de fim do mundo. A explosão da usina queimaria toda a terra. A possibilidade do cataclisma se dá em face de uma atualização do mito, contando algo sobre o mundo atual. O mito introduz novos elementos que possibilitam uma maior compreensão sobre o que é o Mal para os Guarani e, como consequência, ajudam a compreender como o Mal se instaura e leva ao fim do mundo.

6.4 O ANTROPOCENO FRENTE AO CATACLISMA GUARANI

Uma das propostas centrais desta tese é a de explorar as concepções Tchiripa-Phaïn sobre o fim do mundo de forma a refletir sobre os desafios frente a categoria cunhada como Antropoceno e ao cataclisma que o acompanha. Ressalto que o objetivo não é o de refletir sobre os impactos ecológicos do Antropoceno às populações tradicionais, mas sim em investigar as propriedades, lógicas de classificação e orientações xamânicas dos Tchiripa-Phaïn, de forma a compreender se e de que maneira estes elementos atuam para evitar o cataclisma. A crise do Antropoceno suscita uma reflexão sobre o fim do mundo, seus aspectos e circunstâncias. O que podemos, então, aprender com os Guarani para evitar o cataclisma?

Seria ingênuo esperar respostas que resolveriam todos os nossos problemas, como uma panaceia. Ainda assim, se o objetivo é a continuidade do mundo e a permanência nesse, cabe considerar a possibilidade de outras etnias e outros modelos ontológicos resolverem tais problemas de forma mais apropriada do que até agora vem sendo feito. Uma das questões centrais desta tese é como a compreensão dos Tchiripa-Phaïn acerca do fim do mundo e das maneiras de evitá-lo contribuem para o alargamento das categorias comuns e modos de ação frente ao Antropoceno.

Destaquei como inspiração a tese de Descola (1986), onde o autor apresenta que o saber dos Achuar, povo da Amazônia equatoriana, não é regido por razões meramente utilitaristas, mas fundamenta-se em uma rede fluida de solidariedades de parentesco e de alianças. Observa-se entre os Achuar um conhecimento pragmático do ambiente, caracterizado por um conjunto de fenômenos que mesclam a eficácia técnica com a eficácia simbólica,

combinação que torna a ecologia Achuar compreensível como um eixo totalizante, autossuficiente, que sintetiza elementos técnicos, econômicos, religiosos e políticos em uma unidade coesa e integrada. Os Achuar interligam elementos cosmológicos e simbólicos com a organização da natureza, do trabalho e da divisão dos sexos. Indo além da análise das condutas dos homens, espíritos e animais, examinando os princípios de sociabilidade que fundamentam e regulam essas condutas, o autor destaca as relações dinâmicas entre as técnicas de socialização da natureza e os sistemas simbólicos que as organizam.

Articulando as estruturas de pensamento e as formas de agir no mundo, o sistema simbólico Achuar regula o uso dos recursos, recusando sua maximização e os excessos desnecessários. A combinação destes elementos faz com que a eficácia técnica e a eficácia simbólica atuem de maneira conjunta para controlar o aumento da entropia, como aponta Almeida (2021).

Assim como os Achuar, existem entre os Tchiripa-Phaïn mecanismos de controle de entropia.¹²⁹ As propriedades do pensamento deste grupo evidenciam como compreendem as dimensões da ordem, do perene, do divino, do inequívoco e do diatônico como pertencendo ao mesmo polo. Do outro lado, há o mal, a transformação em animal *-jepota*, a desordem, o efêmero, a ambiguidade, o cromático.

Não estaria esse mal, a ambiguidade e o aumento da intensidade, diretamente relacionados a escalabilidade, catalisadora do Antropoceno?

A escatologia Tchiripa-Phaïn e o fim do mundo causado pelo fenômeno qualificado como Antropoceno se referem a eventos distintos. Ainda assim, a definição de mal apresentada é capaz de trazer novas luzes para os desafios enfrentados. O próprio Antropoceno deve ser também pensado como um dos catalisadores do cataclisma Guarani.

Sendo o objetivo desta tese refletir sobre os mecanismos para evitar o fim do mundo dentre os Tchiripa-Phaïn, isso inclui uma percepção sobre quais os elementos escatológicos para este grupo. De que maneira o fim do mundo do Antropoceno se relaciona com o fim do mundo indígena? O que podemos aprender com os Tchiripa-Phaïn para evitar o cataclisma?

Apresentei uma breve reflexão sobre a distinção entre sociedades quentes e frias, sendo o critério diferenciador destes dois tipos de estrutura social a relação que ocorre entre um período de tempo e a quantidade de mudanças relevantes. As sociedades frias seriam, sob esta ótica, “sociedades sem história”, ou ainda, sociedades sem “temperatura histórica” e mais

¹²⁹ Ressalto que a entropia é compreendida como algo que está posto na natureza, uma “propriedade do mundo”.

estáveis no decorrer do tempo, enquanto nas sociedades quentes a estrutura social é marcada por uma instabilidade constante e as transformações são mais rápidas e contínuas (LEVI-STRAUSS, 1993). É necessária a compreensão dos eventos que tornam uma sociedade fria (com menos entropia) ou quente (com mais entropia), em outras palavras, dimensionar os eventos que fazem com que uma maior quantidade de mudanças ocorra em um menor período de tempo.

Em relação às sociedades quentes, o cenário que podemos observar é resultado de uma curva ascendente, uma aceleração crescente e descontrolada da passagem do tempo, atingindo um estado de singularidade que tem orientado a relação humana com a tecnologia.

A singularidade é um conceito matemático que, em sentido amplo, apresenta um ponto de ruptura ou de transição. Ao se tratar de singularidade tecnológica, por exemplo, a noção geral é a da capacidade de uma inteligência artificial (IA) criar uma IA ainda melhor, mais rápida e com maior capacidade de processamento. Esta nova IA, igualmente, é capaz de criar uma nova IA ainda melhor que si mesma. O processo continua, resultando em uma inteligência infinitamente mais complexa que a humana. A esse fenômeno é dado o nome de *Fast Onset of Overwhelming Mastery* (FOOM), um conceito na pesquisa em inteligência artificial que descreve uma situação hipotética em que um sistema de IA passa por um crescimento rápido, incontável e irreversível, melhorando suas habilidades de forma acelerada e imprevisível. Ainda, como colocam Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 65), “a Singularidade é o nome de uma descontinuidade antropológica, um Arrebatamento cibernético súbito que vem sendo preparado pelo aumento exponencial da capacidade de processamento da rede mundial de computadores”.

Para o que interessa aqui, considere-se um plano cartesiano onde o eixo horizontal (x) corresponde ao tempo e o eixo vertical (y) à aceleração. Ao tratar das sociedades quentes, ao observar a aceleração e a passagem do tempo, nota-se uma curva ascendente que continua a crescer de maneira indefinida até que atinja noventa graus. Neste ponto o valor correspondente ao eixo horizontal (x); neste caso, o tempo, deixa de fazer sentido.

Esta aceleração se deve, principalmente, ao acúmulo excessivo e a produção de possibilidades de fluxo de informação acelerado, como a escrita, a expansão demográfica (estima-se que 10 bilhões de pessoas povoem a terra em 2053), as IAs, os meios midiáticos, a internet, as megalópoles. Em adição, como aponta Almeida (2023), a acumulação de capital no século XX se deu tanto pela acumulação de energia como pela acumulação de informação.

Com a aceleração e a produção em larga escala, contradições se explicitam mais, consensos se formam e se quebram com mais celeridade, sistemas simbólicos contraditórios se aproximam, e isto contribui para a aceleração e estabelecimento de um cenário de singularidade. Com a singularidade, as mudanças são ininterruptas, mudanças culturais, mudanças nos modos de ser e habitar o mundo. Este cenário de singularidade, que surge em decorrência de uma ontologia naturalista, permite o aparecimento de mudanças que se pode compreender como não adaptativas ou, até mesmo, autodestrutivas. Correlacionar isso com os impactos causados pelo capitalismo e com os desafios enfrentados pelas populações indígenas nos dias de hoje não é tarefa difícil.

Um exemplo é a discussão já bem documentada na etnologia indígena: os impactos da tradição oral das populações ameríndias em contraposição à escrita, as palavras de papel (KOPENAWA & ALBERT, 2015). Em uma lógica simples, podemos considerar que a oralidade mantém certo uso estático da palavra, dos mitos e ritos. Estes são passados de geração em geração e, apesar das transformações, mantém a sua estrutura (LEVI-STRAUSS, 2004). A escrita, por sua vez, é passível de acumulação e transformação irrestrita. Isto muda o fluxo da informação e os conhecimentos, anteriormente localizados na memória dos indivíduos e sociedades, se tornam externos. A linguagem, pertencente somente ao campo do simbólico, rompe as barreiras e passa a fazer parte também do campo material, podendo ser atualizada a qualquer momento, por qualquer pessoa, e de qualquer forma.

Todo este processo de aceleração manifesta-se dentro do modelo de realidade ontológica naturalista e a partir da entropia, conceito da termodinâmica que mede o grau de aleatoriedade de um sistema e o nível de desorganização que ele pode alcançar. Um carro, por exemplo, passa pela combustão que é transformada em energia mecânica. O calor gerado por este processo precisa ser resfriado e sair do sistema para não explodir. Neste caso, a entropia seria tudo aquilo que não é transformado em energia mecânica. Este excesso de calor não pode permanecer no motor e deve ser resfriado.

A concepção que apresento aqui, seguindo os apontamentos de Lévi-Strauss (1996), pensando sobre uma “entropologia” como uma disciplina específica dedicada somente aos processos de desintegração, é a de que qualquer sistema em seu nível natural é passível de aleatoriedade e desorganização. A tendência natural de qualquer sistema é a desorganização. Penso a entropia, ainda, a partir da colocação de Almeida (1988) sobre as sociedades ameríndias, onde a existência de mecanismos de regulação faz com que as sociedades ameríndias ordenem o fluxo de objetos (materiais e simbólicos), de “modo a manter a estrutura

(...), de maneira a evitar o aumento da entropia” (*Id.*, p. 224). Desta forma, é necessário que existam elementos responsáveis por resfriar o sistema de forma a evitar o aumento da entropia, a produção da desordem.

Se uma sociedade quente é definida em contraposição a uma sociedade fria a partir da quantidade de mudanças relevantes que ocorrem dentro do mesmo espaço de tempo, o que transformaria, então, uma sociedade fria em uma sociedade quente, é a aceleração a qual tais sistemas estão sujeitos. No caso das sociedades quentes, responsáveis pelo advento do fenômeno chamado de Antropoceno, a variável da aceleração é capaz de “anular” o tempo, fazendo com que este pareça nulo ao atingir um estado de singularidade. Uma aceleração que aumenta exponencialmente e que visa algo ilimitado, não possui existência no mundo real, como aponta Almeida (2023).

Nas sociedades indígenas e tradicionais, por sua vez, as mudanças são lentas no decorrer do tempo, o que traça uma linha que aparenta ser perfeitamente horizontal no plano cartesiano que nos serve de reflexão. A velocidade de transformação no decorrer do tempo permanece a mesma, sem processos de aceleração, sem singularidade. A isto se chama equilíbrio termodinâmico, definido por um sistema que alcança um estado onde não ocorrem mudanças significativas em suas propriedades ao longo do tempo.

O conceito de equilíbrio termodinâmico implica em uma ausência de fluxos de energia ou matéria e, portanto, uma ausência de transformações ou evoluções. Em termos sociais, isso se traduz em uma sociedade onde as mudanças são mínimas e ocorrem de maneira extremamente lenta, resultando em uma estabilidade quase estática ao longo do tempo. Também implica na existência de mecanismos para manter o equilíbrio em face às influências internas e externas, como dinâmicas sócio-políticas que influenciam a maneira destas populações conduzirem o seu modo de vida tradicional.

Há um paradoxo interessante aqui. Ambos os modelos de sociedade se utilizam de tentativas diametralmente opostas de anular o tempo e evitar o fim do mundo. Nas antropocênicas, se dá através da singularidade e anulação do tempo; nas ameríndias, através do equilíbrio termodinâmico, onde em vez de um crescimento exponencial e imprevisível, as mudanças são graduais e controláveis.

Assim, as sociedades frias (compreendidas aqui, ressalto, não como sem história, mas como possuidoras de mecanismos do controle de entropia) podem ser representadas no plano cartesiano como uma linha horizontal, com aceleração estável no decorrer do tempo, com o objetivo de fazer durar nesta terra. A pessoa e a sociedade Guarani, mantendo-se as mesmas no

decorrer do tempo, tornam-se imperecíveis, longevas. Em contraposição, temos as sociedades quentes, com transformações constantes que são representadas por uma linha vertical, de aceleração cada vez maior, onde a perecibilidade e impermanência imperam.

A subsunção do mundo pela humanidade nas cosmologias ameríndias se faz, assim, na direção oposta ao mito da Singularidade tecnológica. Ela remete ao passado, não ao futuro; sua ênfase é na estabilização das transformações que vieram a diferenciar os animais daqueles humanos que continuaram a sê-lo, e não na aceleração da transformação dos animais que “fomos” nas máquinas que “seremos”. A ênfase da práxis indígena é na produção regrada de transformações capazes de reproduzir o presente etnográfico (rituais de ciclo de vida, gestão metafísica da morte, xamanismo como diplomacia cósmica) e, assim, de impedir a proliferação regressiva e caótica de transformações. O controle é necessário porque o potencial transformativo do mundo, como atestam os indícios onipresentes de atividade de uma intencionalidade antropomorfa universal, manifesta uma perigosa, mas necessária, remanência (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 92).

A perecibilidade relaciona-se às sociedades quentes, com transformações constantes, onde tudo é efêmero, cromático, não distinto, não duradouro, finito em si mesmo, sem que se criem outras relações além daquelas consigo mesmo. A duração das sociedades frias aparece em oposição à efemeridade das sociedades quentes. Essa distinção está presente também na mitologia Guarani, onde observamos uma primeira terra efêmera e a Terra Sem Mal imperecível. A busca por atingir o estado de *aguyje* é também a busca pela imperecibilidade, constância nesta terra. É a busca de ser eterno nesta terra para que haja Outros que aqui também possam habitar.

Lévi-Strauss (1993) aponta que é do desequilíbrio dinâmico do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. Não seria o estado de inércia a condição que faz com que as sociedades frias permaneçam em um estado uniforme de movimento, resultando em mudanças tão lentas no decorrer do tempo? As bipartições aparecem, segundo o autor, como forma de dar movimento e evitar tal estado de inércia, argumento que torna tal apontamento um tanto quanto confuso.

Proponho uma reformulação da concepção de sociedades frias e quentes em face ao seu movimento histórico e a relação entre período de tempo e quantidade de mudanças relevantes, em substituição para o fato que estas devem ser compreendidas a partir das suas condições de estabilidade durante o decorrer do tempo. Tanto o equilíbrio termodinâmico como o estado de inércia, como conceitos, estão relacionados à ideia de estabilidade de sistemas ou

ausência de mudança sem uma perturbação externa, não obstante pertencerem a distintas áreas da física. O equilíbrio termodinâmico pertence à termodinâmica e a inércia à mecânica clássica.

Esta nova concepção possibilita um melhor entendimento da dinâmica de mudanças nas sociedades, além de solucionar as críticas feitas à concepção das sociedades frias como “sociedades sem história”. Tais críticas expõem que a noção de sociedades frias como estáticas e isoladas é uma simplificação que não leva em conta a complexidade das interações históricas, as influências mútuas entre sociedades e as mudanças culturais presentes em todas as sociedades (SAHLINS, 1990). Tal visão implica também em uma divisão artificial entre as nossas sociedades quentes, históricas e dinâmicas, e as sociedades frias, atemporais e estáticas, perpetuando um viés colonialista (FABIAN, 2013 [1983]).

Na mecânica clássica o estado de inércia é a condição em que um objeto permanece em seu estado atual de movimento – seja em repouso ou em movimento retilíneo uniforme – a menos que uma força externa seja aplicada para mudar esse estado. A velocidade é constante ou o repouso absoluto, para além da existência de uma resistência a alterações no estado de movimento dos sistemas. O pêndulo de Newton é um dispositivo exemplar no que consta a demonstração das leis de conservação de momento e energia. Ele consiste em uma série de esferas idênticas (geralmente cinco) suspensas em uma linha reta por fios ou hastes paralelas, de modo que as esferas se toquem quando estão em repouso. Quando uma esfera em uma extremidade é levantada e solta, ela colide com as esferas estacionárias, transmitindo energia e momento através das esferas intermediárias, resultando no levantamento e movimento da esfera na extremidade oposta. A este tipo de sistema, dá-se o nome de sistemas fechados, já que a energia e o momento são conservados dentro do sistema de esferas. Este formato de sistemas estaria relacionado às sociedades frias em sua elaboração tradicional, como sociedades sem história (LEVI-STRAUSS, 1993), posta a sua não alteração de velocidade e transformação, a não ser em face de eventos externos.

Sociedades frias podem ser comparadas a sistemas fechados onde as variáveis internas não mudam significativamente ao longo do tempo. Essas sociedades mantêm uma estrutura estável e constante, resistindo a mudanças externas. Assim como um pêndulo de Newton mantém seu movimento indefinidamente, as sociedades frias mantêm suas tradições, valores e estruturas sociais ao longo do tempo, ignorando ou minimizando as influências externas, preservando um estado de equilíbrio e estabilidade.

O equilíbrio termodinâmico, por sua vez, é um estado onde o sistema atinge uma condição de estabilidade em suas propriedades macroscópicas e não ocorrem mais fluxos de

energia ou matéria dentro do sistema, bem como não existem forças desbalanceadas atuando no sistema. Quanto estas aparecem, mecanismos internos são utilizados para controlar a entropia. Um experimento correlato ao pêndulo de Newton na termodinâmica é o experimento do cilindro de Joule. O experimento consiste em um cilindro com água, uma roda de pás dentro do cilindro, e um peso conectado por um fio a esta roda de pás. Quando o peso é liberado, ele desce devido à gravidade, fazendo a roda de pás girar. À medida que a roda de pás gira, ela agita a água no cilindro. A agitação da água resulta em um aumento da temperatura da água, demonstrando a conversão de energia potencial gravitacional (do peso) em energia cinética (rotação das pás) e, finalmente, em energia térmica (aquecimento da água).

Enquanto o pêndulo de Newton é um sistema que pode ser considerado mais próximo de um sistema fechado, o cilindro de Joule demonstra claramente um sistema aberto onde energia é continuamente transformada e dissipada.

Sociedades frias podem ser comparadas a sistemas fechados onde as variáveis internas não mudam significativamente ao longo do tempo. Já as sociedades quentes podem ser comparadas a sistemas abertos, onde a interação com o ambiente externo é constante e significativa. Essas sociedades estão em um estado de mudança contínua, influenciadas por forças externas. Estas produzem uma grande quantidade de desordem e mudança (entropia). As estruturas sociais estão em um fluxo contínuo, adaptando-se e reorganizando-se constantemente. Seguindo esta lógica, o cilindro de Joule (termodinâmica) é o melhor modelo para explicar as sociedades quentes, devido à sua capacidade de ilustrar a constante interação com o ambiente e a produção de alta entropia.

Por outro lado, o pêndulo de Newton (mecânica clássica) é mais adequado para explicar as sociedades frias, devido à sua representação de um sistema estável e fechado com baixa entropia. Essa combinação de modelos permitiria uma análise abrangente das características e dinâmicas de diferentes tipos de sociedades.

Demonstraria, igualmente, um subterfúgio metodológico na utilização de dois modelos distintos para explicar dois fenômenos sociais diferentes, tarefa a ser evitada. O objetivo desta descrição analítica é o desenvolvimento de uma abordagem abrangente, a partir da compreensão de um único modelo que seja adequado para explicar a diferença entre sociedades frias e quentes.

Se por um lado os modelos da mecânica clássica representam bem as sociedades frias, por outro este modelo não é eficaz em representar a constante interação com o ambiente e a

transformação contínua, uma vez que o pêndulo de Newton não considera forças externas ou aumento de entropia.

A aplicação da mecânica clássica é limitada, ideal, sim, mas somente para sistemas estáveis e fechados, não para sistemas abertos e dinâmicos que sofrem influências externas significativas, como as sociedades quentes. O modelo da termodinâmica, por sua vez, possui aplicação abrangente e se mostra o mais adequado para explicar a diferença entre sociedades frias e quentes. Este modelo é eficaz em representar a interação constante com o ambiente, a transformação contínua e o aumento de entropia, características fundamentais das sociedades quentes. Porém, ainda que seja menos intuitivo para descrever a estabilidade e resistência à mudança como ocorre nas sociedades frias – pois a termodinâmica lida principalmente com sistemas onde há troca de energia e aumento de entropia – o conceito de baixa entropia pode ser aplicado para descrever a estabilidade e a resistência à mudança de tais sociedades.

A entropia, entendida como uma medida de desordem, constitui o conceito central que possibilita a reformulação da concepção de sociedades frias e quentes, a partir da formulação original feita por Lévi-Strauss (1993). Tal formulação leva em conta o movimento histórico e a relação entre período de tempo e quantidade de mudanças relevantes de distintas sociedades.

A proposição de que tal formulação deve ser atualizada para uma compreensão dessas sociedades a partir das suas condições de estabilidade durante o decorrer do tempo vem por ser mais elucidativo analisá-las através do prisma da entropia, que permite uma compreensão de como as mudanças e transformações ocorrem e são geridas dentro dessas sociedades. O modelo da termodinâmica é o modelo mais adequado para explicar a diferença entre sociedades frias e quentes porque abrange tanto a estabilidade e baixa entropia das sociedades frias quanto a alta entropia e transformação contínua das sociedades quentes. Ele permite uma compreensão mais completa das dinâmicas de interação com o ambiente e das mudanças internas.

Vale apontar que Lévi-Strauss utiliza o conceito de entropia em uma das entrevistas que concedeu (CHARBONNIER, 1961), apontando que as sociedades frias seriam aquelas que produzem pouca desordem, podendo as estruturas dessas serem comparadas às máquinas mecânicas, como o relógio. Tais sistemas operariam ciclos de maneira regular, somente interrompidos por eventos exteriores. As sociedades quentes, por sua vez, assemelham-se à máquinas a vapor, capazes de produzir grande quantidade de energia e, igualmente, de

desordem – energia perdida, ou entropia.¹³⁰ Para o autor, enquanto nas sociedades frias o tempo aparece como um agente desordenador que deve ser estabilizado através da manutenção de uma velocidade constante de mudanças, sustentando o que chamei de equilíbrio térmico, nas sociedades quentes o tempo é um instrumento de transformação e deve ser superado através da aceleração crescente, até que o estado de singularidade seja atingido.

Esta colocação vai de encontro com as reflexões que apresentei acima e sugere que todos os sistemas produzem entropia em algum grau, mas os mecanismos de controle de entropia e a quantidade de desordem produzida variam. Sociedades frias empregam estratégias para estabilizar e minimizar a desordem, mantendo um estado de equilíbrio, enquanto sociedades quentes aceleram o tempo e transformam suas estruturas, gerando mais desordem, mas também mais inovação e mudança.

A inclusão dos mecanismos de controle de entropia é necessária para entendermos como diferentes sociedades lidam com a desordem inerente à sua estrutura e funcionamento, destacando a complexidade das dinâmicas sociais e culturais presentes em cada grupo social. Posta esta lógica, o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LEVI-STRAUSS, 1993), ao invés de permitir o bom funcionamento do sistema porque evita o estado de inércia, o faz porque controla eventos sociais desestabilizadores. Enquanto o conceito de estado de inércia é valioso para descrever a resistência a mudanças e a necessidade de forças externas para provocar transformações, o conceito de equilíbrio termodinâmico se mostra mais útil para entender a estabilidade e a adaptação das sociedades.

Voltando aos Tchiripa-Phaïn, três passagens míticas se destacam quanto às dinâmicas de ordem e desordem: a criação e organização do universo a partir da noite primeva; as cópias feitas por Anhã dos modelos originários de Nhanderu (como no caso das cestarias); e a figura de Jaxy como um desdobramento imperfeito de Kuaray. No primeiro exemplo, de um estado de aparente desordem – o caos primordial, a noite infinita – a ordem é estabelecida e o mundo é criado; no segundo, a dimensão da cópia é estabelecida e elementos de ambiguidade e de policromia, como no exemplo das cestas, também aparecem; por fim, no caso dos gêmeos, a personagem de Jaxy é ambígua, um *trickster* no sentido estrito do termo.

¹³⁰ O autor considera que qualquer sistema fabrica entropia, ou desordem, na forma da sociedade, e fabrica ordem, na forma de cultura. A diferença entre sociedades frias e sociedades quentes estaria em uma relação inversa destes termos. Enquanto as sociedades frias produziriam pouca ordem e conseqüentemente pouca entropia, as sociedades quentes produziriam muita ordem e muita desordem, como conflitos sociais e lutas políticas, em oposição a uma certa homogeneidade das sociedades frias (CHARBONNIER, 1961).

Para além de uma projeção comportamental que se justificaria por meio dos mitos tradicionais Guarani, todos estes elementos apresentados dão forma a um sistema classificatório que se pensa e se forma através de propriedades sensíveis. Demonstrei a existência entre os Tchiripa-Phaïn de uma lógica das qualidades sensíveis que diferencia aquilo que é perecível do que é imperecível, do que é permanente ou impermanente neste mundo. Neste plano imperfeito tudo é perecível, o que significa dizer que todas as coisas, com o passar do tempo, irão se tornar progressivamente mais e mais imperfeitas.

A busca pela Terra Sem Mal e o objetivo de atingirem o estado de maturidade corporal *aguyje* desdobram-se a partir da passagem do tempo como uma propriedade sensível do mundo. Entre os resultados da experiência de campo, este sobressai como um dos mais expressivos, onde a ideia de tempo não é ontologicamente concebida a partir das noções de presente, passado e futuro, mas sim por “acabado” ou “inacabado”, “perfeito” ou “imperfeito”.

Como aponta Mello (2006), *yvy vai* (este mundo) manifesta a potência destrutiva do tempo, um sintoma da disfunção temporal que impera aqui, gerando a natureza perecível das coisas. A imperfeição inerente a este mundo reside em sua tendência ao perecimento, uma característica marcada pelo seu tempo destruidor.

Neste plano imperfeito, onde o tempo impõe o perecimento a tudo que existe, o equilíbrio entre as forças construtivas e destrutivas é constantemente renegociado. A bipartição e a dicotomia entre o perecível e o imperecível delineiam modelos ideais de relações que devem ser emulados. Dada a importância do xamanismo para os Tchiripa-Phaïn, é por meio deste que os paradigmas de relação, de existência e de interação com o mundo são articulados. Neste contexto, a presença da ambiguidade e a imperativa necessidade de sua resolução invocam uma complexa dinâmica relacional. Enquanto de um lado se manifesta uma imprecisão na definição dos termos classificados, do outro surge a exigência de que os elementos sejam claramente diferenciados e identificados, estabelecendo uma tensão contínua entre a indistinção e a clareza necessária para a manutenção da ordem e do equilíbrio do *nhandereko*.

Estas são as lógicas de pensamento presente dentre os Tchiripa-Phaïn, princípios organizadores que tratam de impor uma diferenciação entre ordem e desordem, entre o que é definido e o que é ambíguo. Este mecanismo de comparação aponta também para alguma das atividades dos Guarani, como seus processos de deslocamento em busca de novos ordenamentos, entendidos como afastamento de uma possível desordem aparente e controle da entropia. Os deslocamentos não são, portanto, somente reações à eventos externos, se não uma das ações derivadas dos modelos de pensamento onde deslocar-se é uma estratégia de

resistência que se encontra nos mitos, sim, mas principalmente no sistema classificatório deste grupo social e em seus complexos de pensamento e apreensão do mundo. Deslocar-se é também transitar. E transitar em direção ao polo celeste através da busca por *yvy marã'ey* e atingir o estado de *aguyje* é sempre melhor do que transitar para o estado da animalidade, através da transformação *-jepota*.

Ao invés de produzirem pouca entropia e por isso serem sociedades frias, são assim pois possuem mecanismos de controle de entropia. A necessidade de restabelecer a ordem se dá em face da desordem (entropia existente) e mecanismos são utilizados para que isto ocorra. Os Tchiripa-Phaïn, assim como outras sociedades indígenas, podem até produzir pouca entropia, mas o destaque deve ser dado aos seus mecanismos de controle frente às ameaças internas e externas. Os mecanismos internos ao sistema simbólico permitem a existência de um comportamento constante que objetiva o equilíbrio termodinâmico como um estado a ser alcançado e mantido.

Relacionando esta descrição analítica com o debate sobre o Antropoceno, a causa da aceleração, como exposto, corresponde ao aumento do fluxo de informações, o aumento dos excedentes, o naturalismo como único modelo ontológico legítimo e a escalabilidade como forma de habitar o mundo. E quanto maior a escalabilidade, maior a entropia a qual está se sujeitando, e maior é o potencial de instabilidade e aleatoriedade desta forma de estruturá-lo. É, portanto, o aumento do fluxo de informações, as rápidas dinâmicas materiais e simbólicas, que transformam o equilíbrio termodinâmico das sociedades frias, gradualmente, na singularidade das sociedades quentes.

Para uma melhor compreensão deste cenário e procurando aprofundar melhor a explicação, farei aqui uma comparação, substituindo a ideia de aumento de fluxo de informações pelo aumento de sistemas, materiais e simbólicos, que são conflitantes, contraditórios ou não compatíveis entre si. Em adição, relacionarei a noção de singularidade com a de ambiguidade, ambas previamente expostas. Em sua definição geral, a singularidade é um ponto em que uma função ou uma equação perde sua usual definição, frequentemente porque se torna infinita ou indefinida. A singularidade denota um comportamento diferente e indefinido em relação ao comportamento regular. É a dificuldade na interpretação de um evento singular que se relaciona com a ambiguidade. Uma situação ou entidade singular pode ser ambígua devido à sua unicidade, que pode não se encaixar facilmente em categorias conhecidas ou esperadas, levando a múltiplas interpretações possíveis. Quando as coisas se tornam

indistintas entre si, as intencionalidades dos agentes misturam-se, perde-se a identidade, tudo e todos tornam-se uniformes.

Nenhuma sociedade mantém ritos ou mitos que sejam desconectados de sua realidade, porém, o problema central do fluxo de informação é, seguindo uma teoria nativa Tchiripa-Phaïn, a existência da ambiguidade. A constante aceleração, o acúmulo de excedentes e o aumento demográfico resultam na existência de um campo simbólico que, longe de possuir uma identidade, é múltiplo. Esta multiplicidade, porém, não fortalece a existência da multiplicidade ontológica, senão uma padronização de mundos, mundos semelhantes, ambíguos. Uma monocultura cosmo-ontológica que tira toda identidade e diferenciação dos mundos e seres que os habitam.

O que é o fim do mundo, assim, se não a própria ontologia naturalista manifesta nos projetos modernos e no capitalismo ao reproduzir continuamente e exponencialmente a homogeneização? A produção de uma monocultura ontológica na indiferenciação em massa. A monocultura da fé, monocultura alimentar, monocultura de crenças, de inconscientes, de pessoas. Uma monocultura imposta pela Cruz e a Espada. O Mal instaurado e o subsequente fim do mundo ocorrem quando as pessoas e grupos deixam de distinguir-se, tornando-se algo Uno, sem diferenciação. Assim perde-se o sentido definidor da vida e a complexidade de diálogos criativos.

A escalabilidade exige que projetos e seus componentes sejam isolados de eventos aleatórios que possam obstruir sua expansão e homogeneização ontológica, sua produção e acumulação contínuas. A escalabilidade promove um distanciamento da diversidade ontológica, empobrecendo a pluralidade de modos de ser e existir.

Como apresentei há pouco, a pluralidade ontológica exige uma aceleração estável e o tempo como recurso. Isso implica que menos mudanças ocorram com o passar do tempo. Por sua vez, a expansão exponencial das populações ao redor do mundo tem exigido que mudanças cada vez mais rápidas sejam necessárias para dar conta da entropia e dos efeitos aleatórios causados por esta. Como consequência, no presente cenário de guerra ontológica, a pluralidade de culturas torna-se, mais e mais, uma lembrança a ser mantida em pedaços de papel, sem que as suas existências sejam defendidas e valorizadas. Povos originários tornam-se páginas marcadas nas demandas da escalabilidade em sociedades em expansão. Coabitar o mundo com a diferença desponta, dia após dia, como um ato não realizável dentro de parâmetros realistas.

É diante deste cenário que cabe transformar a noção usual de desenvolvimento, facilmente aceita nas sociedades de escalabilidade, do desenvolvimento que consiste em

desmatar florestas e selvas e abrir pastagens para criação de gado. Tal desenvolvimento se origina a partir de uma ontologia naturalista, que é a origem de muitos dos desafios enfrentados atualmente pelos Tchiripa-Phaïn e por outras sociedades tradicionais. É necessário evitar o comportamento múltiplo, da ambiguidade, das lógicas embutidas nas formas exageradas das coisas, como a cesta imperfeita e exagerada de Anhã que se opõe à cesta diatônica e simples de Nhanderu.

Se esta terra imperfeita é um desdobramento dos mundos celestes perfeitos, é assim também devido à existência do exagero neste mundo, criando uma existência adversa.

Antes existiam os seres de boas medidas e de boas essências – melhor: propiciadores da boa existência. Os que vieram depois são inferiores pois exageram, intensificando as boas medidas – deformam-nas internamente tornando-as propiciadoras de uma existência adversa. O que chamamos de “boas formas” são axiomáticamente primitivas, são o dado, o insumo das “formas más” ou “feias”. Delas provém a potencialidade de diferenciação que é uma deturpação pelo exagero – isto é: a repetição deturpada é o aumento da intensidade (SILVA, 2011, pp. 73-74)

Seja nos planos zoológicos, botânicos ou do artesanato, existem sempre formas superiores e outras inferiores, nunca há uma paridade. Encontramos também a oposição lexical entre *vai* e *para*, atributos de diversos elementos, que também apontam para a distinção entre aquilo que é bom e o que é mal para os Guarani. Conforme exposto em Dooley (1998), *para* apresenta-se como um atributo em palavras como *jopara*, denotando um enfeite com contraste entre claro e escuro, ou *para guaxu* (mar), posto o contraste apresentado pelas ondas. Já *vai* traz o sentido de mau, ruim, podendo esta conotação ser derivada da ideia de ‘muito e uniformemente’ através da valorização cultural de contraste e diferenciação, conforme exposta no atributo de *para*.

Considere-se a inferioridade do estado de *vai* – cromático, maléfico – e o enaltecimento de *para* – o ‘contraste e diferenciação’. Esta oposição sugere que tais dinâmicas de significado não são apenas linguísticas, mas refletem propriedades de pensamento e formas de apreensão do mundo. As cópias percíveis são sempre exageradas em relação aos modelos celestes originais, dotados de uma qualidade duradoura que é apreciada pelos Guarani.

Atualmente os Tchiripa-Phaïn, em conjunto com diversos outros grupos Guarani, enfrentam diversos problemas que tornam a manutenção do *nhandereko*, cotidianamente, algo desafiador. Dentre os problemas enfrentados identifica-se, primeiramente, a necessidade de comprarem terras onde poderiam desenvolver o *nhandereko*. As áreas de habitação tradicional nunca foram respeitadas, sendo necessários processos de demarcação ou, como no caso dos

Tchiripa-Phaïn, comprar terras a partir da indenização recebida em consequência dos impactos causados pela duplicação da BR 101. É mais um dos impactos negativos do Antropoceno, que força as populações nativas a sobreviverem e encontrarem espaços de viver em meio à escalabilidade.

As falas dos sujeitos pesquisados delineiam um panorama complexo e multifacetado da realidade Guarani contemporânea, marcada por uma longa história de conflitos e desigualdades. A expropriação territorial, a violência, a perda de vidas e a destruição ambiental são as faces mais visíveis de um processo histórico de colonização e subjugação. A morte de lideranças, além de um trauma individual e comunitário, representa a perda de conhecimentos tradicionais e de agentes políticos capazes de articular as demandas das populações tradicionais. As lutas armadas, os conflitos interétnicos e os desacordos intracomunitários são expressões das tensões e contradições geradas por esse contexto histórico. As narrativas sobre visitas a parentes, arranjos matrimoniais e a importância da família revelam a resiliência da cultura Guarani e a busca por estratégias de adaptação e resistência frente às adversidades. Outros problemas e impactos diretamente ou indiretamente causados pelo Antropoceno são as caças desaparecendo, o desmatamento, queimadas, o casamento com *juruá* (brancos), casos de subnutrição (durante o trabalho de campo ouvi relatos de casos de pessoas com anemia na aldeia), além de outros problemas como doenças e a falta de terra.

Posta a centralidade da religião para os Guarani, Mendes (2021) também aponta a conversão como uma grande desgraça que pode significar o fim da cultura deste grupo¹³¹, considerando que a conversão traz transformações à cosmologia, principalmente nas dinâmicas de relacionalidade e na própria concepção de pessoa. Por exemplo, com a conversão, noções como arrependimento, pecado, culpa e confissão começaram a aparecer nas comunidades. Todos estes eventos podem ser compreendidos como deflagradores do fim do mundo para os Tchiripa-Phaïn. Como consequência, seus modos de ser e habitar no mundo são constantemente desafiados e a própria concepção de uma identidade Guarani é colocada em risco.

No território do Tekoa Kuri'y, os Tchiripa-Phaïn resistem, habitam o mundo e vivem suas vidas de forma a construir impactos positivos no território que residem, retomando a terra, o plantio e a construção de paisagens habitáveis. Mais do que ações ecológicas, o principal elemento de resistência dos Tchiripa-Phaïn frente ao cataclisma ambiental é a sua abertura ao Outro, principalmente aos *juruá*. A divulgação e abertura da religiosidade a outros grupos

¹³¹ Há ainda a evidência de que em muitas aldeias o cristianismo se instaurou devido à ausência dos *karai kuery*, permitindo que os pastores cristãos pudessem disseminar as suas crenças sem impedimentos (MENDES, 2021).

fortalece a comunidade, tanto politicamente quanto através da divulgação dos ensinamentos de Nhanderu aos não indígenas. Ensinar a pensar, sentir e habitar como os Guaraní é a estratégia de resistência empregada por este grupo para resistir aos desafios que enfrentam. Avessos à monocultura da agricultura, são também avessos à monocultura ontológica, a favor da existência de múltiplas intencionalidades humanas e não humanas, do diálogo multiespécie (TSING, 2019, 2022). O fim do mundo desponta para os Guaraní como a completa semelhança, a destruição de diferenças, a perda da identidade.

Clastres (1990, p. 114) destaca: “A totalidade que constitui o mundo mau: a falta de medida, violência, desordem, excesso de desejo, desejo do excesso”. Desordem e desejo do excesso. Esta totalidade, a ambiguidade e a falta de identidade são necessárias para a manutenção do *nhandereko*. Uma definição clara do que é o mal e como combatê-lo são as lógicas de classificação e orientações simbólicas voltadas para a preservação do mundo, a vida prática e simbólica voltada para a permanência nesta terra, a perecibilidade neste mundo que se opõe à constância e à materialidade lenta. Manter a velocidade de transformações e controlar a entropia permite aos Tchiripa-Phaïn, a outros grupos Guaraní e às sociedades frias observarem os eventos e suas implicações no decorrer do tempo. Permite a tais sociedades observarem a entropia aumentando, notarem a desordem da escalabilidade e, assim, lidarem com ela. Transformações lentas adiam o fim do mundo.

Evidencia-se, principalmente, a falta de mecanismos das sociedades não tradicionais de não controlarem a desordem entrópica. É a inexistência de tais mecanismos que aparece como motor desta era, o Antropoceno.

Para finalizar, retomo a análise feita por Phillippe Descola (1996) acerca dos Achuar para pensar sobre o “bem-viver” guarani. Descola (*Id.*) aponta que a eficácia do sistema econômico Achuar não se dá em função da quantidade da acumulação, mas da obtenção do “bem viver”, um estado de equilíbrio construído através da limitação do uso desequilibrado de recursos, controlando também seus excedentes e, assim, recusando a maximização. O controle dos meios de produção material envolve ainda o controle do campo simbólico, do xamanismo e da cosmopolítica. Em conjunto, todos estes elementos são utilizados como artifício para destruição de excedentes e do controle da entropia. É possível observamos entre os Achuar um grande e variado controle material e simbólico, pensados em conjunto, sem distinção, bem como inúmeros mecanismos de regulação da desordem – da entropia, do fim do mundo em potencial – que sustentam a lógica de “bem viver” desse grupo.

Ao tratar da construção de um “bem-viver”, seguindo as lógicas apresentadas por Descola, a noção geral é a de construir modos de vida que não sejam regidos por lógicas de acumulação. Dentre os Tchiripa-Phaïn, as dinâmicas de desejos e intenções, que podem também ser compreendidas como as qualidades de cada ser, apontam para a existência de um idioma que perpassa todas as esferas da existência, evidenciando um modelo de pensamento que conduz as suas vidas e atos cotidianos.

O *tekoa* é uma compreensão de sociedade que produz e preserva todas as relações que envolvem o grupo, sejam elas econômicas, sociais, políticas, religiosas, cosmopolíticas, dentre outras. A terra fértil, a floresta e a possibilidade de caças são elementos que expressam a qualidade, mais do que somente o lugar, do *tekoa*. É o local, físico e simbólico, onde se dão as possibilidades do *nhandereko*, o modo de ser tradicional. Se entre os Achuar, Descola (1996) comenta sobre a existência de uma lógica de “bem viver”, esse seria o *teko porã* para os Guaraní.

A tradução direta da noção de “bem-viver”, *teko porã*, ainda é pouco usual e não a encontrei como uma categoria central durante meu trabalho de campo. Contudo, diversos elementos observados ao longo do trabalho etnográfico indicam a presença de um modelo de pensamento semelhante. Além disso, alguns autores guarani, como Martins (2020), têm adotado e utilizado essa categoria em suas produções, sugerindo um reconhecimento crescente e uma incorporação gradual do conceito nas reflexões contemporâneas nativas. Apesar disso, as categorias e a produção etnológica até o momento não apontam para a existência de uma noção de bem viver entre os Guaraní, senão o controle sobre as mazelas desta terra má e doente, *tekoachy*.

Acerca do *nhandereko*, diversos elementos são necessários para que o modo de ser autêntico e verdadeiro, fundado nos ensinamentos de Nhanderu, seja possível de ser criado e mantido pelos Tchiripa-Phaïn, tais como a necessidade de uma terra boa, fontes de água potável, de caça, nenhum conflito com outros grupos *juruá* ou outros indígenas, a ausência de problemas internos como o uso de álcool, entre outros desafios que podem impedir a concretização do *nhandereko*. Em última instância, sem o *nhandereko*, não há cultura Tchiripa-Phaïn.

É a conduta correta dos ensinamentos de Nhanderu que permite aos Tchiripa-Phaïn evitarem a ambiguidade e manterem uma vida semelhante às das fontes das sabedorias sagradas. Estes elementos apontam para a busca constante de uma vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, sempre em conjunto com os seus parentes e buscando recuperar o parentesco divino primordial, objetivando a construção de uma vida digna para todos.

A experiência de campo com os Tchiripa-Phaïn nos mostra a existência de uma teoria nativa onde o *teko porã* implica na dissolução dos tradicionais conceitos de progresso e produtividade habituais. É a substituição da escalabilidade enquanto direção única em prol da construção de dinâmicas de relacionalidade onde as diferenças e identidades, as múltiplas ontologias, possuam seu lugar de destaque. É uma relacionalidade onde os desejos dos Outros não sejam descartados.

Uma terra indígena, para os Tchiripa-Phaïn, é composta por todos os seres que compõem o *nhandereko*. Ainda, como aponta Benites (2015), se os jovens não aprenderem *ojapyxaka* (a se concentrar), *mbojerovia* (acreditar), praticar e frequentar sempre a *opy*, colocarão em risco o *nhandereko* e consequentemente o *teko porã*, o bem viver guarani.

A busca pela Terra Sem Mal se trata desta busca por *teko porã*, e das relações que ela engendra, compreendendo atualmente também as lutas políticas frente ao Estado brasileiro e outros grupos de interesse político. Esta ação, é claro, está inserida em determinada ontologia, mas com resultados que podem convergir com a ciência padrão e com a ontologia comum (ALMEIDA, 2021). Enquanto na cultura ocidental a criação e compreensão de uma filosofia de bem viver é algo explorado na dimensão abstrata e ainda em construção, para os Guarani o ordenamento cosmopolítico e social ao redor de uma vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, é bem fundamentado e compartilhado por todos deste grupo étnico.

Teko porã é o desapego com o Eu e o reconhecimento do desejo do Outro, um aspecto do pensamento Tchiripa-Phaïn expresso através de sua cosmologia e de seu xamanismo. São os mecanismos cosmopolíticos e a produção da pessoa Tchiripa-Phaïn que servem para adiar o fim do mundo. É transformar *yvy marã'ey* onde vivem. É transformar a vida de todos, humanos e não humanos, à nossa volta.

No cenário do Antropoceno e da iminência do fim do mundo é a partir da busca por alternativas que vão para além do horizonte de imediatez que se pode encontrar inspirações e soluções.

Mauro Almeida (2021), ao refletir sobre sua tese de doutorado, na qual descreveu o modo de vida de seringueiros na floresta tropical e a resistência destes frente à grilagem e a exploração madeireira, ressalta a importância da busca por alternativas que sejam pontos de confluência das visões científicas e dos povos indígenas, os modos de pensar e agir indígenas que podem convergir com a ciência padrão e fornecer saídas para os problemas contemporâneos.

Se minha ação, conforme determinada ontologia, dá resultados que a confirmam no âmbito da vida cotidiana de indígenas-seringueiros, então essa ontologia é corroborada nesse âmbito experimental por verdades parciais. E seus resultados podem convergir com os de biólogos conservacionistas (ALMEIDA, p. 10).

Assim, apesar da escatologia guarani e o Antropoceno não serem equivalentes, até mesmo por partirem de realidades ontológicas distintas, é possível pensar em aproximações. O fim do mundo Guarani deve ser compreendido dentro de categorias de pensamento e lógicas de apreensão do mundo que buscam evitar a ambiguidade e, em conjunto, objetivar a imperecibilidade e permanência na terra.

Se anteriormente a busca pela Terra Sem Mal se dava através dos movimentos de mobilidade, atualmente se dá através da busca por melhores condições de vida. As buscas outrora causadas pela desordenação da realidade social objetivam o reestabelecimento da ordem perdida. Como exposto, é notável a compreensão que o cataclisma ocorrerá novamente. Apocalipses periódicos são a “regra” nas mitologias ameríndias (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014). O que os Tchiripa-Phaïn e outros grupos como os Achuar (DESCOLA, 1996) possuem são mecanismos internos de controle de desintegração, mecanismos de controle da entropia social.

O Antropoceno como categoria evoca a reflexão sobre um fim do mundo, à primeira vista, ecológico. Destaquei, porém, as lógicas antropocênicas como responsáveis pela aniquilação de ontologias outras. Ao colocarmos duas ontologias em discussão, a dos Tchiripa-Phaïn e do Antropoceno, podemos buscar saídas para os problemas ontológicos e de dupla fratura (FERDINAND, 2022) em que vivemos. Para isso, ciência e mito devem reencontrar-se. A qualidade abstrata da ciência, deve ser complementada pelas qualidades do mundo sensível. Esta postura parece ser um dos pontos chave para o desenvolvimento de uma teoria da não escalabilidade (TSING, 2022), que dê conta de abordar a diversidade, incorporando atores não-humanos e mais-que-humanos no campo de pesquisa. Implica considerar formas de coexistência que respeitem e valorizem a riqueza tanto cultural e biológica, mas principalmente a riqueza ontológica do mundo.

Sem a existência de múltiplas ontologias, tudo torna-se indistinto, indiferenciável, escalável, voltado ao desenvolvimento e a singularidade. Sem distinção, tudo se torna igual, ambíguo, nada é verdadeiro. Se nada é verdadeiro, tudo é permitido – e assim estão suspensas as condições de manutenção da sociedade.

Mello (2006) relata que em uma das cerimônias que presenciou, Seu Alcindo Wherá Tupã evocava os deuses, listando os perigos que somente eles poderiam conter, suplicando por

proteção. Em meio às adversidades do presente, Seu Alcindo apontou a iminência da extinção desta terra, sendo imperativo manter a visão nítida diante das *ranga'a vai*, os elementos corruptores que permeiam este mundo.

A análise das concepções Tchiripa-Phaïn sobre o fim do mundo, articuladas em torno da busca por *yvy marã'ey*, nos revelam que a realidade ontológica, a práxis xamânica e as propriedades do pensamento deste grupo proporcionam o controle da entropia cósmica. Diante deste cenário, tal cosmologia possui o potencial de oferecer caminhos alternativos em face da crise causada pelo Antropoceno. “O fim do mundo é perder a memória de Nhanderu”, como ouvi durante o trabalho de campo. É esquecer das sabedorias divinas, das belas palavras, da reciprocidade, dos cantos sagrados. São estes elementos que permitem a continuidade dos Guaraní nesta terra e que permitem a continuidade da própria terra para todos.

7 COMPLEXOS E PROPRIEDADES DO PENSAMENTO GUARANI: COSMOPOLÍTICA, ONTOLOGIA E CONCEPÇÃO DE PESSOA

A centralidade da fé e do rezo consolidam a unidade dos Tchiripa-Phaïn, modelando a sua ordem social e cósmica, sendo o sistema social e religioso indissociáveis, e o pensamento religioso marcado por uma densidade de meditação rigorosa e libertadora, conforme destacado por Abel (2019).

A produção da pessoa Guarani reflete uma concepção da humanidade como uma condição transitória e instável, oscilando constantemente entre os domínios do divino (*aguyje*) e do animal (*-jepota*), além da dualidade da alma, composta por dois princípios, o *nhe'e* e o *aã*. A pessoa, enquanto criança, aprende sobre seu próprio corpo e sobre a terra e as matas. Estes tornam-se o veículo de transmissão de conhecimento para os Guarani. Para desenvolverem os seus corpos, aprendem a arte da concentração. Aprendem a ver, ouvir e sentir. O conhecimento se inscreve no corpo, na aprimoração dos sentidos, no fortalecimento da espiritualidade e da relação com a própria terra. A oralidade se destaca como forma de repassar o conhecimento. A conexão constante com as divindades é o fundamento da socialidade. Por consequência, a produção da pessoa ocorre a partir da *opy*, casa de rezo onde ocorrem as cerimônias, centralizadora da experiência do que é ser Guarani e onde se aprendem todos os saberes tradicionais.

O *teko porã*, bem viver, e o *nhandereko*, modo de ser, também orbitam a *opy*. O corpo só é produzido quando é educado para isso, através da limpeza e da reza com o *petỹnguá*, no trabalho nos roçados, no respeito ao próximo. Todos esses circundam a *opy*, centro da cultura onde se escuta, se aprende e se ensina (SOUZA, 2020, p. 20). É na *opy* que se produz um *karai* e onde aprende-se a arte do *xondaro*. Os tempos *ara ymã* e *ara pyau* também são essenciais para a definição das atividades e rituais, pois é nesta divisão dos tempos em que se encontra a sabedoria divina sobre a criação, bem como os ensinamentos necessários para viver em completude e ter um *tekoa*, aldeia, que seja boa.

Como coloca Testa (2018, p. 119), “o corpo é entendido como caminho de circulação de saberes, pois é uma espécie de lugar-passagem que concentra e por onde fluem substâncias e saberes sendo foco privilegiado de atenção dos Mbya na produção da pessoa e na construção de relações e diferenças”. Testa (*Id.*) aponta que os saberes se encontram nas atividades cotidianas onde são estabelecidas as condições e os métodos pelos quais os conhecimentos, que têm sua origem nas divindades, são acessados, preservados e transmitidos entre os seres

humanos. Todos estes conhecimentos são criados pelos seres celestes, sendo os Guaraní responsáveis por acessar, utilizar e ensinar os ensinamentos divinos aos outros, cumprindo a fonte divina do *mborayu* (POPYGUA, 2022), do amor, da reciprocidade e da generosidade.

É partilhada a concepção acerca do parentesco divino e humano, posto que o *nhe'e* suscita esta relação. Vale ressaltar a compreensão que esta terra, *yvy vai*, é uma cópia imperfeita dos mundos celestes, onde os deuses habitam. Toda a realidade é uma réplica dos planos perfeitos e eternos, de onde originam-se as almas e para onde os Guaraní devem retornar.

No caso dos *karai kuery*, o desenvolvimento de seus corpos implica em saber mediar as intencionalidades de diversos seres em diversos planos que compõem o cosmo, prática manifesta de uma ontologia animista. Ao alcançarem a paridade de forma entre seus corpos e os divinos, os *karai kuery* atingem o estado de *aguyje*, tornando-se eternos. O desenvolvimento da pessoa tem a figura do xamã como modelo ideal, já que mesmo as práticas mais comuns visam evitar o *-jepota* e tornarem o seu corpo mais leve e purificado.

Os *karai kuery* são responsáveis pelos rituais de cura, pela mediação entre os diferentes seres que compõem o cosmos, a nomeação das crianças no ritual Nhemongarai, a interpretação de sonhos, dentre muitas outras atividades. Um *karai* que fortalece sua conexão com os deuses não é chamado de Nhanderu por ser ‘como se fosse’ um deus, mas sim por ter confirmado possuir um corpo e condutas semelhantes aos deuses. Sabem aprender, apreender e partilhar diferentes subjetividades. Ouvir os conselhos dos *karai kuery* é uma maneira de se aproximar dos deuses. São os maiores guardiões das sabedorias divinas do *mborayu*, *ayvu porã* e *mborai*. É este parentesco divino que serve como fundamento para a conduta deste povo.

Estas práticas e lógicas de pensamento seguem a hipótese de Teixeira-Pinto (1997) de que este seria o modelo paradigmático do desenvolvimento da pessoa nas sociedades ameríndias, com foco na produção do corpo dos xamãs. Apesar disso, acompanhando o já exposto por Langdon (1992) e Rose (2010), o xamanismo Tchiripa-Phaïn não pode ser compreendido a partir de um enfoque excessivo nos *karai kuery*, posto que neste grupo desponta um xamanismo descentralizado, sendo este um fundamento da vida diária de todo grupo social, um fenômeno social e cultural dinâmico.

Uma compreensão generalista sobre o fenômeno do xamanismo, como uma manifestação cultural estática, atemporal, mítica e onde se busca uma representação do xamã primevo, está fadada a construção de conceitos imprecisos e desatualizados. A experiência de campo mostra a existência de um xamanismo distribuído, onde todos da aldeia são detentores de parcelas do conhecimento xamânico. Fundamentando em práticas cotidianas, abarcando

modos de produzir e lidar com a realidade e com intencionalidades múltiplas de agentes humanos e não humanos, os conhecimentos xamânicos encontram-se distribuídos na comunidade.

Sobre o aprendizado xamânico, este se fundamenta na busca da comunicação com as divindades. Esse sistema de saberes é transmitido através do corpo, da espiritualidade e das relações com a terra, refletindo uma concepção de humanidade que transita entre o divino e o animal, constantemente moldada pela interação com subjetividades múltiplas. O corpo, enquanto veículo de conhecimentos e ponto de convergência de diversas intencionalidades, ocupa um papel central na cosmopolítica, especialmente no xamã, que personifica o modelo ideal de desenvolvimento, na busca por alcançar a durabilidade e a equivalência com os corpos divinos.

Os *karai kuery* são os responsáveis pela manutenção e preservação da cosmo-ontologia do grupo, transmitida e fixada por ele, por meio das orações noturnas na *opy*. Os sonhos como forma de fazer xamânico também são de grande relevância para este grupo, sendo compreendidos como “uma forma de lembrar o que os *nhanderukuery* querem que a gente saiba sempre”, conforme fala proferida por Seu Alcindo e relatada por Mello (2006, p. 28). Em síntese, os mitos, sonhos e narrativas são formas de transmissão de conhecimento e fortalecimento das práticas xamânicas dentre os Tchiripa-Phaïn. Os mitos refletem as estruturas de pensamento, revelando as lógicas subjacentes de classificação e compreensão do mundo. Articulam e codificam as concepções do universo, da ordem social e das relações entre a natureza e a sobrenatureza, estruturando a percepção da realidade e moldando a maneira como interpretam sua existência e interagem com o cosmos.

As orações noturnas e as festas e ritos do Nhemongarai aparecem, igualmente, como solidificadores da solidariedade construída através das ações coletivas. É importante ressaltar, ainda, o lugar que as mobilidades, *oguatá*, assumem.

Sobre a utilização das medicinas, o uso da ayahuasca entre os Tchiripa-Phaïn se iniciou com a atuação de Seu Alcindo. Isabel de Rose (2010) declara a capacidade de inovação e abertura ao Outro que Seu Alcindo e Dona Rosa possuíam, fator que os teria levado a aceitar a inserção da ayahuasca quando esta foi apresentada por Haroldo. Fenômeno de abertura semelhante foi percebido por mim durante minhas interações com Ricardo que se deram através de cerimônias na aldeia da Praia de Fora onde muitos não indígenas estavam presentes. Ricardo sempre observou com olhar atento e curioso diferentes práticas que os participantes levavam para as cerimônias, sejam técnicas de outros xamãs indígenas não-guarani (os Huni-Kuin

realizaram algumas cerimônias com Ricardo na Praia de Fora), bem como práticas da nova era, dentre elas a Wicca.¹³²

Por mais que utilizem diversas medicinas, a centralidade do tabaco é indiscutível e a experiência de campo comprova tal fato. Pitar o tabaco até ficar tonto, muito tonto, é aconselhado, pois é isto que torna o corpo leve, fazendo com que a pessoa vá para *yvy marã'ey* quando fuma o *petyngué* (LITAIF, 1991). Esta concepção fortalece o entendimento de que, mais do que um lugar, *yvy marã'ey* é um estado espiritual, corporal e social a ser alcançado. Os limites entre tais estados são nebulosos e difíceis de definir, sendo mais adequada a compreensão de que estes estados se sobrepõem.

O principal instrumento para o rezo guarani é o *petyngué*. Darci da Silva Karai Nhe'ry (2020) declara que sem o *petyngué* não se consegue cantar, falar e dançar. Ainda, é através da fumaça do *petyngué* que o pensamento é levado para as divindades que se encontram nos céus. “A fumaça de tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses” (CLASTRES, 1990, p. 27). Ao fumar (rezar) o *petyngué*, é necessário ter fé, *xerovia*, naquilo que se deseja. A fumaça *tatatxina* do *petyngué* não é como outra qualquer, já que o *petyngué* é um vetor de orações, desejos e intencionalidades. Sob esta ótica, a fumaça é a manifestação da intencionalidade (que vai aos céus), bem como os sentimentos de alegria ou tristeza, desejos materiais e espirituais. O *petyngué* é um instrumento de conexão e sua fumaça é o elo entre a pessoa Guarani e os deuses.

Existe também uma lógica dentre os Guarani de honrar os avós.¹³³ Esta se desdobra na concepção existente de que tudo vem, *a priori*, dos avós, dos antepassados. Existe, de maneira complementar, uma lógica de que o fogo e o tabaco são os primeiros avós. E a ayahuasca uma avó. Encontramos também uma inversão nessa proposição: se honram-se os avós, *xeramõi* e *xejary*, honra-se o fogo (fogueira), o tabaco e a ayahuasca. Cuida-se do fogo, do tabaco (rezos) e das medicinas, assim como os avós devem ser cuidados, sempre com zelo e atenção. Estes, em contrapartida, estão sempre ensinando algo.

A partir desta lógica, compreende-se que aquilo que pode ser classificado como um sistema de parentesco cosmológico, que abarca não somente as divindades, mas medicinas

¹³² Fenômeno mágico religioso de caráter neopagão, surgida na Europa Ocidental, que celebra festividades sazonais, chamadas Sabbats, com base nos solstícios e equinócios.

¹³³ O prestígio de Seu Alcindo Wherá Tupã e Dona Rosa Poty Dja surgia, primeiramente, por serem pessoas de mais idade, conferindo legitimidade do discurso, posto o fato de que pessoas mais velhas detêm grande respeito entre os Guarani. Em adição, a recuperação e valorização do rezo que ocorreu primeiramente na aldeia Yynn Morotchi Wherá e espalhou-se para outras aldeias da região faz com que Seu Alcindo e Dona Rosa despontassem como grandes xamãs e curandeiros da região.

como o tabaco e a ayahuasca, bem como o fenômeno do fogo, constituem fontes de ensinamento.¹³⁴ São mais antigos e, portanto, mais sábios, assim como os *xeramõi* e *xejary*. É através destes ensinamentos que buscam superar a diferença entre seus corpos humanos e os corpos divinos.

Observei que dentre os Tchiripa-Phaïn o universo e o mundo que os cercam são objetos, instrumentos e alimentos para o pensamento. Lógicas de classificação e princípios de ordenamento evidenciam os complexos e propriedades de apreensão da realidade. O mundo social e as lógicas da produção da pessoa e da própria sociedade produzem categorias que se desdobram em modos de ser e habitar o mundo.

Seja através de sistemas simbólicos que organizam as dinâmicas com outros seres, bem como a ordenação e classificação para alcançar os deuses, observei diversas técnicas entre os Tchiripa-Phaïn. Técnicas do corpo que se manifestam através da dança, técnicas da oralidade através do canto e técnicas morais através dos mitos e da sua cosmologia. Posta a não separação do mundo cósmico com a vida social, dado o caráter de realidade ontológica animista que possuem, o primeiro aparece como uma fonte de padronização para o viver – para formas de perceber e compreender. Essa visão de mundo é atualizada diariamente através das rezas na *opy* e nas cerimônias, atuando, desta forma, como uma força agregadora e produtora de coesão social.

A cultura ou o *nhandereko*, modo de ser e viver, media a experiência dos indivíduos, através da ordenação e classificação sistemática do mundo e intencionalidades dos seres e coisas. A centralidade da religiosidade, que se dá a partir do sistema de normas e condutas sociais determinadas pelas divindades criadoras, implica em uma vida focada no rezo, no aprendizado e desenvolvimento do *nhandereko*, no seguir a sabedoria dos antigos, no cantar para os espíritos e deuses e no restabelecimento da condição divina como potencialidade imposta.

Define-se, assim, o modelo ideal de produção do espírito e do corpo Guarani. O objetivo último da produção da pessoa, bem como o fundamento da prática xamânica deste grupo, é o atingimento do estado de *aguyje*, de maturidade corporal. Como apontado, toda a realidade nesta terra é uma cópia imperfeita e perecível das formas celestes originárias. “A ‘condição original’ dos homens deuses da primeira terra descreve um fundo virtual de todas as

¹³⁴ É comum a compreensão dentre os Guarani de que os espíritos presentes nos animais, plantas, rios etc são fontes de sabedoria. A ingestão da ayahuasca ou de outras substâncias que alteram a consciência potencializa o contato com estes seres. Tal concepção é comum na etnologia e compartilhada por inúmeros grupos indígenas, como entre os yanomami (KOPENAWA & ALBERT, 2015) e os ashaninka (NARBY, 2018).

afecções que os corpos-imagem atualizam nos mundos atuais” (PIERRI, 2013, pp. 253-254). É a partir das categorias sensíveis do perecível e imperecível, que aparecem como idioma central para pensarem as relações entre os mundos terrestres e as plataformas celestes, que se definem os modelos de produção da pessoa.

A pessoa Guarani (e seu corpo) são cópias imperfeitas e perecíveis dos corpos dos deuses. Para além da noção de cópia, ressaltamos a proposição de que o corpo e tudo aquilo que habita este mundo são impressões imperfeitas e perecíveis, mas que ainda possuem o mesmo formato e as mesmas qualidades em potencial dos corpos divinos. É nesta terra pouco durável onde encontram-se as possibilidades de transformação em deus *aguyje*, mostrando este gradiente de impressões aos quais os Guarani estão submetidos, conforme atravessam diversos mundos, até chegarem a *yvy marã'ey*.

A oposição entre os modelos celestes e suas impressões terrestres perecíveis permeia todas as demais concepções e lógicas de pensamento, dando forma também aos entendimentos sobre a produção do corpo e as possibilidades de transformação aqui comentadas. Vale lembrar que é a produção correta do corpo que possibilita aos Guarani irem para a Terra Sem Mal.

O próprio *nhandereko* pode ser entendido como um conjunto de diretrizes sobre os procedimentos teóricos e práticos de como se aproximar dos *nhanderu kuery* (os nossos pais, deuses criadores deste plano). É necessário viver de acordo com o *nhandereko* para atingir *aguyje*. Por sua vez, o não respeito às normas e a inobservância das leis fez com que as imperfeições terrestres se desenvolvessem muito em relação ao lado divino, aumentando os males e as doenças individuais e sociais (PIERRI, 2013).

Como visto, a relação com as potências animais e com os donos dos espíritos, sempre é marcada por restrições que, caso não forem seguidas, podem resultar em doenças ou no *jepota*, na transformação em animal. Igualmente, não seguir o *nhandereko*, as regras de conduta, ser egoísta, violento e não se importar com a espiritualidade, equivale a abandonar a alma divina *nhe'e*. Como resultado, esta pode abandonar o corpo por se sentir triste e querer voltar para as moradas divinas, transformando um corpo vivo em um morto.

Seguir o *nhandereko* resulta, portanto, na atualização do modo dos deuses nos corpos. Através do canto, da dança, da prática do *xondaro*, do rezo com o *petyngué*, enfim, todas as atividades são feitas para aliviar a pessoa da carga terrestre, da doença de *tekoachy* (terra má) e produzir um corpo leve, de forma a agradar e contatar as divindades, mas principalmente aproximar o corpo das qualidades divinas. O modelo ideal de sociedade e de *nhandereko* é aquele onde todos possam se tornar deuses e adquirir corpos e intencionalidades

similares a estes. Seguindo esta compreensão, o xamanismo guarani é, em si mesmo, um idioma da intenção.

A busca por entender como o fenômeno xamânico se manifesta entre os Tchiripa-Phaïn é um aspecto essencial desta pesquisa, e os resultados da experiência etnográfica indicam que o complexo xamânico revela uma lógica de construção de corpos, relações e intenções. Por meio de diferentes formas de perceber e apreender a realidade, eles desenvolveram mecanismos materiais e simbólicos para moldar sua identidade e estabelecer um modelo ideal de interação com todas as classes de seres. A compreensão simbólica do mundo e suas implicações ontológicas são os principais pontos de diferenciação aqui, com o animismo e a superação da dualidade entre natureza e cultura sendo os aspectos proeminentes desse modo de existir e habitar o mundo.

7.1 DO MITO AO RITO, DE *TEKOACHY* À *YVY MARA EY*

É comum encontrarmos narrativas sobre a cosmogênese e a escatologia em diversos grupos, como os yanomami (KOPENAWA & ALBERT, 2015), os araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), os kaxinawá (LAGROU, 2007), dentre outros. Embora não comumente explorado na literatura antropológica tradicional, a ideia da existência de mecanismos para controlar ou adiar o cataclisma é um tema que também se apresenta em algumas mitologias, como a dos yanomami (KOPENAWA & ALBERT, *Id*), onde os espíritos *xapiri* trabalham sem descanso de forma a impedir que a floresta retorne ao caos. Neste grupo, diversos espíritos e agentes não humanos, como os espíritos do pica pau e do lagarto, são acionados e relacionados de forma a conter as catástrofes que se aproximam.

A concepção de conter a escatologia também aparece em mitologias não indígenas, como na mitologia nórdica onde a busca por evitar o Ragnarök é constante. Já na mitologia egípcia, temos Ra, o sol, derrotando todas as noites Apophis, a força caótica em forma de serpente que tentava engolir o sol. Ao compararmos os cenários de cataclisma das populações indígenas não causa espanto que os não indígenas, catalisadores do Antropoceno, são também a principal causa que os faz pensar na iminência do apocalipse.

Meu argumento aqui considera que as populações indígenas que possuem o elemento escatológico em suas mitologias, como os Tchiripa-Phaïn, possuem elementos que permitem adiar este evento. São como mecanismos para controlar a entropia. Posta a vasta existência de mitos que tangenciam as mesmas temáticas, ressalto que a entropia é constante, uma inerência

do universo que é capturada nas narrativas, advindas principalmente a partir da observação sensível (LEVI-STRAUSS, 2015).

Entre os Tchiripa-Phaïn, como vimos, esta terra é *tekoachy*, má, fadada ao cataclisma. A vida aqui é triste, melancólica (NIMUENDAJU, 1987). Ainda assim, cantam, dançam e se deslocam em busca de *yvy marã'ey*. Mas quais os mecanismos Tchiripa-Phaïn para adiar o fim do mundo? Quais os meios de manipulação do simbólico que os xamãs se utilizam para controlar a entropia, a desordem? Como o controle do sobrenatural impacta o mundo material de maneira a evitar que este seja consumido, devorado?

A crença, o mito e o ritual, o sistema simbólico tomado em seu conjunto, devem ser interpretados com base em seus enraizamentos e nas formas particulares de experiência social a quais estão vinculados. O xamanismo, como um conhecimento socialmente compartilhado, está relacionado com a organização social dos Tchiripa-Phaïn que, assim como outras sociedades e grupos indígenas, possuem um sistema de classificação que define os lugares apropriados dos seres, humanos e não humanos, bem como de outros fenômenos. Aquilo que não se enquadra nos sistemas classificatórios pré-estabelecidos é compreendido como desordem, risco, tabu ou sujeira, nos termos de Mary Douglas (2014). A noção de tabu excede, neste sentido, uma proibição, apontando para um sistema de classificação e fronteiras, onde a desordem simboliza o perigo e o poder, e regras de evitação expressam atitudes de perigo.¹³⁵

Na lógica classificatória Tchiripa-Phaïn, o tabu está relacionado à desordem, à transformação *-jepota*, ao polo da animalidade, à ambiguidade, ao mal. Essas ideias de perigo devem ser compreendidas face a estrutura total de pensamento dos Tchiripa-Phaïn, em conjunto com a dimensão sociológica e os elementos de organização social da cultura deste grupo. Um sistema classificatório dá sentido ao mundo e cria dispositivos para lidar com elementos que não se enquadram nos códigos estabelecidos. Como lidar com eventos anômalos, eventos ainda não nomeados? Como agir frente à elementos ambíguos e difíceis de serem classificados de maneira definitiva? O desafio é sair da ambiguidade e classificar os elementos dentro de um sistema, algo que os Tchiripa-Phaïn são capazes de fazer tanto no campo simbólico como no material.

Douglas (2021) apresenta algumas alternativas encontradas nas culturas em que pesquisou para lidar com tais anomalias e ambiguidades. São elas: a reclassificação dos termos

¹³⁵ Sobre o Antropoceno, abre-se espaço para análises futuras sobre aquilo que Douglas e Wildavsky (1983) qualificam como exame de risco, uma reflexão sobre como diferentes pessoas e grupos sociais discordam sobre quais os reais problemas do mundo, quais os riscos que deveríamos nos preocupar e como reduzi-los.

através do campo simbólico; o controle do excesso anômalo na materialidade – como visto em algumas sociedades onde há a norma de matar gêmeos de forma a eliminar uma anomalia social; afirmar e reforçar as lógicas classificatórias já estabelecidas; simplesmente rotular a anomalia e a ambiguidade como eventos perigosos; e usar os símbolos de anomalia e de ambiguidade na arte e na mitologia, de forma a enriquecer o sistema classificatório.

Podemos destacar dispositivos que os Tchiripa-Phaïn se utilizam para lidar com eventos anômalos e ambíguos, de forma a regular o campo simbólico e material, controlando assim a entropia.

Um dos elementos centrais diz respeito à produção da pessoa, aspecto que revela a existência de uma concepção da humanidade como uma condição transitória e instável, oscilando constantemente entre os domínios do divino (*aguyje*) e do animal (*-jepota*). O princípio vital *nhe'e* advém de planos superiores, indestrutíveis, evocando um parentesco divino, posta a relação direta entre os Guarani e os deuses. Em contraste, a parte mundana do ser, *aã*, está intimamente ligada ao corpo e é pouco durável.

Evitar a transformação é evitar a sujeira, a contaminação, seguindo os termos de Douglas (2014, 2021). Caso esta transformação já esteja em processo, dispositivos para controlar a desordem são acionados. Rituais de cura na *opy*, a limpeza com o tabaco e outras restrições são impostas. Através da manipulação do campo simbólico, as lógicas classificatórias são afirmadas e reforçadas. Seguindo o exposto por Lévi-Strauss (2012), podemos pensar aqui a utilização do próprio sistema para a reorganização psicopatológica daquele que está em processo de *-jepota* por ter comido carne crua, por exemplo. Através da utilização do próprio sistema mítico e simbólico, correlacionando-os com um evento real e fisiológico, a anomalia é controlada e há uma reclassificação dos termos, restabelecendo a ordem – nem que esta nova ordem seja totalmente distinta da anterior. A eficácia simbólica organiza o mundo material e simbólico, ou controla a desordem que ocorre nestes. Tanto a desordem social causada pelo *-jepota* (a perda de parentes) como a desordem individual (a transformação do indivíduo em animal), é controlada.

A cultura antipolítica e a recusa ao poder concentrado e coercitivo também despontam como uma forma de regulação do campo simbólico e material, outro mecanismo de controle de entropia. A própria posição do chefe evoca a ambiguidade a qual os Guarani evitam com afinco. A autoridade da chefia é a quebra da reciprocidade, do amor e da compaixão *mborayu*, uma vez que os seus desejos se sobrepõem ao dos Outros. A fragmentação das aldeias aparece como

uma solução interna à concentração de poder político. De maneira similar, um *karai* que se utiliza de seus poderes em benefício próprio pode ser acusado de feitiçaria.

O não cumprimento com as obrigações das posições sociais que ocupam é compreendido como uma utilização ilegítima do poder que possuem. Serem contra o Estado e dividirem a sociedade, e serem avessos à feitiçaria, são mecanismos e formas sociais e rituais de controle para restabelecer um ordenamento anterior que é estimado e adequado, mas que foi prejudicado devido a um cenário anômalo de autoridade e abuso de poder político, no caso da chefia, ou abuso do poder mágico-religioso, no caso da feitiçaria.

Sobre a feitiçaria, esta também é marcada pelo princípio de intencionalidade e aparece como categoria em diversos contextos xamânicos ameríndios. Teixeira-Pinto (2003) aponta que a feitiçaria se fundamenta em um mesmo *corpus* de conhecimento sobre o funcionamento do mundo que o xamanismo, aspecto que faz com que ela opere de maneira similar (ainda que oposta) das artes xamânicas, uma vez que viola princípios da sociabilidade nativa. É a intencionalidade voltada ao benefício próprio que faz com que a mesma sabedoria possa ser utilizada para fins opostos à integridade do grupo.

Entre os Tchiripa-Phaïn pouco se fala de feitiçaria, apesar de ser um tema existente. Um xamã, caso quisesse, poderia enviar um mal ou uma doença para outra pessoa, tornando-se um feiticeiro. Isabel de Rose (2010) aponta como a feitiçaria se apresenta entre os Mbya da região do litoral de Santa Catarina e marca como tal questão está ligada à ambivalência do poder xamânico. Os conhecimentos podem ser usados tanto de forma benéfica e favorecendo o grupo social ou com a intenção de causar dano a outrem, motivado por desejos particulares e individuais ao feiticeiro. Assim como os espíritos-donos que atacam pessoas e causam doenças e o perigo do *-jepota*, feiticeiros também atacam suas vítimas e inserem nelas objetos que podem causar doenças. Estes tipos de objetos só podem ser retirados através da cura ritual.

Para Ciccarone (2001), a feitiçaria é concebida como um conhecimento e poder, uma ciência nociva voltada para a destruição. Pissolato (2007) afirma que a feitiçaria é um fenômeno que afeta a coletividade e corresponde a uma causa significativa de doenças. De acordo com ela, os mbya associam o termo *pajé* ao xamã maléfico ou feiticeiro; esse *pajé* mau se opõe ao pai ou Nhanderu e, como consequência direta, aos *karai kuery*. Fica evidente como a utilização da categoria *pajé* para denotar o especialista mágico-religioso dos Guarani, embora não seja errônea, se refere àqueles que utilizam os conhecimentos xamânicos para benefício próprio e não para o benefício da sociedade.

Nimuendaju (1987), sobre os Apapocúva, comenta sobre os senhores do veneno que trazem doenças. Mendes (2021), sobre mbya setentrionais, aponta que estrangeiros e outros grupos, especialmente os Kaingang, são vistos por diversos grupos e aldeias Guaraní como feiticeiros. Há a concepção de que os Kaingang possuem o espírito do jaguar (onça) neles, sendo um símbolo de predação que se desdobra em suas relações sociais.

Seguindo os apontamentos de Vanzolini (2013), o feitiço pode ser compreendido como uma extensão corporal do feiticeiro. Em outras palavras, é um fragmento da intencionalidade daquele que o produziu. A autora assinala a coincidência entre as potências xamânicas e a feitiçaria no alto Xingu, mas considera que apesar de ambos se fundamentarem através da mobilização de potencialidades não humanas, as potências que são mobilizadas são distintas. Enquanto o xamanismo seria marcado por finalidades curativas ou propiciatórias, a feitiçaria poderia ser compreendida como uma potencialidade mobilizada para fins de agressão.

Por atuar no corpo de outras pessoas e consumir a força da vítima e canibalizar as relações que a compõem, a feitiçaria é denominada por Sahlins (2013) como *negative kinship* (parentesco negativo). Esse argumento é pautado pela lógica de que a feitiçaria limita a potência de intencionalidade e, de maneira similar, o conjunto de relações propiciadas pelo parentesco. Assim, se o xamanismo é a apropriação produtiva da possibilidade de tornar-se parcialmente outro, de trocar de perspectiva, o feitiço corresponde a sua face negativa, sendo um vetor anti-parentesco, originando-se onde o parentesco falha (VANZOLINI, 2010).

Em síntese, se a magia e o parentesco são modelos de influência participatória que se pautam através de um princípio de intencionalidade e operam como instrumentos relacionais, deve-se considerar a existência dessa aparente dualidade entre operações relacionais produtivas (xamanismo) e operações perigosas ou destrutivas (feitiçaria). Ainda que exista o entendimento de um regime animista como uma teoria ontológica que compreende a existência de relações entre pessoas, coisas e o cosmos, desse princípio de intencionalidade universal (VIVEIROS DE CASTRO, 2014), se faz necessária a análise de como isso se expressa nas relações, de como se dá a efetividade da relacionalidade, desse princípio de intencionalidade presente tanto no xamanismo e na feitiçaria, como no parentesco.

Se a feitiçaria é anti-parentesco, ela é também anti-reciprocidade e, considerando a exposição e as dinâmicas de relacionalidade múltiplas dos Guaraní com outros seres (plantas, animais, deuses), onde ressaltam-se características do perspectivismo ameríndio (o encontro e o intercâmbio de perspectivas), o que difere o xamã *karai* do feiticeiro é que o primeiro atua em benefício da aldeia tendo *mborayu* (amor, generosidade, reciprocidade) como modelo de

relação a ser seguido, enquanto o feiticeiro atua em benefício próprio, a partir de seus próprios valores. O *mborayu* é uma das origens divinas (POPYGUA, 2022), estando relacionada à imperecibilidade e perfeição dos atos e dos corpos. Já a feitiçaria, posta a sua conduta anti-reciprocidade, anti-*mborayu*, finda-se em si mesma e, assim, perece junto com esta terra má.

Voltando aos apontamentos de Douglas (2014, 2021), outro evento anômalo trata da gemelaridade, a igualdade entre elementos, que também tange à proibição, posta a lógica bipartida presente no sistema simbólico guarani e a dicotomia como o elemento invariante de seu sistema mítico (LEVI-STRAUSS, 1993).¹³⁶ Quando os elementos se encontram em equivalência, a ponto de confundirem-se, tal ambiguidade é resolvida através do desdobramento em novos elementos, a assimetria despontando aqui como uma necessidade de reorganização do sistema.

A lógica bipartida do dualismo ameríndio (LEVI-STRAUSS, *Id.*), princípio de organização e ordenamento do mundo presente dentre os Guarani, inspira tal abertura para o Outro, evitando uma disjunção total, onde o Eu e o Outro estão separados; e uma conjunção total, onde o Eu e o Outro tornam-se idênticos. Assim como o nascimento de gêmeos é um fenômeno raro e imprevisível, a gemelaridade simbólica dá forma à imagem de imprevisibilidade. É um evento a ser evitado, já que é capaz de causar a impermanência.

Ao tomarmos o exemplo das cestarias, tanto no mito como na produção artística, expus que as cópias de Anhã são compreendidas como imperfeitas, policromáticas, ambíguas. As cestas que contém apenas duas cores são perfeitas, perenes, produzidas por Nhanderu e utilizadas na aldeia, enquanto as cestas coloridas são comercializadas com não indígenas.

Dentro de outros exemplos já explorados, estes realçam como a cosmologia Guarani sustenta uma distinção classificatória que afasta a ambiguidade de seu meio social, estabelecendo as posições que cada elemento deve ocupar. Tal aspecto desdobra-se nas lógicas de parentesco, na definição entre concidadãos e estrangeiros e, inclusive, na determinação da constituição da pessoa.

O desenvolvimento da pessoa tem na figura do xamã o modelo a ser seguido. Os *karai kuery* despontam como a pessoa ideal, tanto em termos de produção corporal, mas também como organizadores de valores, responsáveis pela manutenção cosmopolítica, por seus atributos de cura, pelo destino da aldeia, pela busca da Terra Sem Mal, pelas orações diárias e pelo esforço contínuo de tornarem-se semelhantes aos deuses. Tornar-se semelhante implica,

¹³⁶ Os mitos guarani são sempre atualizados e contam algo sobre o mundo atual, introduzindo novos elementos dentro do sistema, sempre seguindo a lógica bipartida apresentada por Lévi-Strauss (1993).

neste sentido, em tornarem seus corpos e intenções semelhantes àqueles manifestados pelos seres divinos. É revelar e manifestar a divindade contida nos corpos e desejos Guaraní aqui, nesta terra.

A partir deste vetor de intenções, que é constantemente trabalhado dada a severa disciplina espiritual de seus xamãs, os Tchiripa-Phaïn constituem-se enquanto um grupo que compartilha o mesmo valor dado ao sagrado. Para desenvolver plenamente a parte divina da pessoa, é necessário tornar o corpo leve, libertando-o das perecibilidades deste mundo. O grande destaque a ser dado, no que diz respeito à intencionalidade dos *karai kuery*, é a sua disciplina e capacidade de se manterem fiéis às sabedorias sagradas dos *mborai*, *ayvu porã* e *mborayu*. A produção correta do corpo envolve a manutenção dessas sabedorias e mesmo as práticas mais cotidianas visam evitar o *-jepota*, a transformação animal, e tornar o corpo mais leve e purificado.

Ao rezarem e construírem seus corpos e intenções à semelhança dos deuses, os Tchiripa-Phaïn empregam a manutenção ou reestruturação da ordem, quando necessária. O esforço contínuo de maturarem os seus corpos e intenções põe em evidência como este grupo se dedica naquilo que compreendem sobre como a sociedade deve ser.

Sendo um microcosmo teológico, a produção de um corpo perfeito e das intenções corretas é análogo à produção da sociedade Guaraní. Maturar o corpo encontra-se no desejo e na intenção de serem semelhantes aos deuses e criarem sociedades eternas. Posto que o fundamento da produção do corpo encontra-se nos modelos celestes originais, sendo os modelos ideais de como devem viver, são estes também os meios corretos para a manutenção e estruturação da sociedade.

As propriedades do pensamento Tchiripa-Phaïn desdobram-se em lógicas classificatórias expressas no xamanismo deste grupo, definindo as formas de organização social bem como de organização do indivíduo e da produção do seu corpo. A compreensão das propriedades de pensamento e lógicas de apreensão de mundo, tendo em vista a existência de polaridades como ordem e desordem, ou cromático e diatônico, que aparecem em seus mitos e ritos, implicam em outros desdobramentos sociológicos, como os rituais de cura e os movimentos messiânicos em busca da Terra Sem Mal. Tornam notáveis os modelos relacionais ideais a serem perseguidos, trazendo a oposição entre perecível e imperecível, as dimensões da ordem, do divino, do *aguyje*, do inequívoco como pertencendo ao mesmo polo, em contraposição à desordem, ao mal, a ambiguidade, ao *-jepota*.

Para evitar o comportamento múltiplo e ambíguo, os Tchiripa-Phaïn se valem do seu xamanismo, seu sistema mágico-religioso onde os modelos de relação, de existência e de interação com o mundo se manifestam e são reordenados caso necessário. Estes elementos objetivam combater a desintegração inerente desta terra má, *tekoachy*, visando a permanência e a passagem ao mundo *porã* de *yvy marã'ey*.

Inexiste conotação moral quando se referem à Terra Sem Mal. Sua definição e concepção primordial recai sobre a lógica desta se qualificar como uma terra sem mazelas, sem aquilo que destrói e faz sofrer. Para superar esta condição perecível em que vivemos, há a busca constante pelo estabelecimento e manutenção do *nhandereko*, o modo de ser e viver, que engloba em seu campo de socialidade seres humanos e não humanos. A busca pela Terra Sem Mal se trata da busca do *nhandereko* e de todas as relações que ela engendra, articulando as condições ecológicas necessárias para a permanência nesta terra, bem como as dinâmicas sociais, econômicas e políticas mais amplas com as quais os Tchiripa-Phaïn, voluntaria ou involuntariamente, devem lidar.

Em comparação ao passado, as circunstâncias estabelecidas pelo mundo contemporâneo requerem um esforço excessivo para que se mantenham puros e alcancem o estado de *aguyje* e, assim, a Terra Sem Mal, conforme me explicou Ricardo Karai Wherá. Conforme as condições do mundo avançam para um estado cada vez mais próximo do seu fim, maiores são os esforços necessários para superar esta crise iminente. Em adição, há a concepção presente de que a busca por *yvy marã'ey* se dá em face da iminência de um cataclisma, fenômeno que já ocorreu e acontecerá novamente, pois assim seria o curso natural das coisas. Aos Guarani cabe, como aponta Ricardo, continuar rezando, dançando, cantando e se mantendo fiéis aos ensinamentos de Nhanderu.

Dentre os Tchiripa-Phaïn o cosmos, os mitos e a cosmologia se atualizam constantemente e se transformam de acordo as condições materiais. A dimensão do simbólico e, igualmente, as condições para a sua manifestação são atualizadas de maneira ininterrupta. O ciclo mítico, sendo repetitivo, torna-se profético. O cataclisma é real por existir não somente no mito, como por fundar-se em uma classificação sensível de um mundo fadado a perecer. Sua manifestação real pode ser compreendida como qualquer causa que os afasta dos modos de vida tradicionais e originários. É em face da existência do Mal, da ambiguidade, da desordem, do perecimento, que elementos de contenção da entropia são acionados, para que o cataclisma se distancie do tempo presente, para que a perecibilidade final não ocorra, para que mundos imperecíveis sejam alcançados. A perecibilidade é a marca da distância daquilo que é divino.

Em suma, a estrutura de pensamento que funda a busca pela Terra Sem Mal permanece a mesma. Há a presença do mal, que se apresenta de diferentes formas, mas indicam a presença da ambiguidade, da dessemelhança, da falta de coesão interna. A presença deste fenômeno-espírito é evidência suficiente de uma crise por vir, servindo como catalisadora para novas buscas pela Terra Sem Mal.

É necessário reforçar alguns pontos. Primeiro, *yvy marã'ey*, acompanhando a apreensão sensível presente entre os Tchiripa-Phaïn, aponta tanto para um local a ser alcançado após a morte como também para um local a ser alcançado ainda em vida. Sobre o primeiro caso, os Tchiripa-Phaïn acreditam que seus espíritos vão voltar para casa (as moradas divinas) quando morrerem, mesmo que não tenham alcançado o estado de imperecibilidade corporal, *ijaguyje*. Conforme evidenciado, Seu Alcindo era o *karai* do Tekoa Kuri'y, sendo o único capaz, a princípio, de alcançar o estado de *aguyje* e ir para *yvy marã'ey* com o corpo inteiro, carne e ossos, superando a condição de perecibilidade do corpo humano e atingindo a imortalidade corporal *ijaguyje*.

Sobre alcançar *yvy marã'ey* em vida, me foi relatado que aquilo capaz de proporcionar tal feito não é uma metáfora ou uma narrativa mítica. Alcançar *yvy marã'ey* nesta terra é transformar em *yvy marã'ey* o local em que vivem. O sentido de *mborayu* e de *nhandereko* advém de tal concepção. “*Yvy marã'ey* é transformar o local que está com as pessoas que te querem bem, é sempre querer, pensar e agir em ajudar e transformar o dia dos outros. Não necessariamente alcançar em espírito, mas em vida”, como me foi relatado. A Terra Sem Mal é um novo dia, o sol nascente, a possibilidade de viver novamente dentro do *teko* guarani. A busca pela Terra Sem Mal é cotidiana.

Para além de um evento cataclísmico, o fim do mundo deve ser compreendido pela proximidade de eventos capazes de criar uma condição de total dessemelhança com *yvy marã'ey*. Igualmente, a Terra Sem Mal apareceu durante o trabalho de campo como a possibilidade de atualização, no dia a dia, do ritmo divino. Esta postura diante da vida se dá pela chegada de Nhamandu, que também pode significar o levante do sol diário. A ida para *yvy marã'ey* é tomada como algo real e alcançar *yvy marã'ey* é transformar aqui, esta terra má *tekoachy*, na Terra Sem Mal. Sob esta ótica, observei que não é um objetivo impossível de se atingir.

Desta possibilidade surge o sentido do *nhandereko* em conjunto com o *mborai*, *ayvu porã* e *mborayu*, as fontes da sabedoria divina. O *nhandereko* pensado como uma atualização do tempo originário, mítico, no tempo presente, através da criação nesta terra de condições

materiais e simbólicas que sejam semelhantes às daquelas dos seres divinos. Segue-se aqui a noção de imagem (*a'anga*) ou paridade de forma previamente expostas, onde os Guarani buscam atingir as mesmas qualidades através da imitação.

É tão somente seguindo os ensinamentos dos parentes que se encontram nas moradas celestes que é possível transformar esta terra má na Terra Sem Mal. Ao acordar, deve-se dizer aos outros *javyju*, “bom dia, como acordou?”. Perguntar se precisam de ajuda. As atitudes, fundadas nesta lógica de *mborayu*, reciprocidade, amor e compaixão, são sempre para ajudar e transformar o dia de todos na aldeia. Mais do que um local mítico, *yvy marã'ey* evoca um modelo de relações, que compõem a pessoa e outros seres que transitam domínios celestes e terrestres.

A busca da Terra sem Mal quando dissociada da concepção de um paraíso mítico possibilita a compreensão desta lógica de pensamento como uma superação a ser realizada neste plano cósmico imperfeito em que habitamos. Outros planos cósmicos podem ser alcançados, seja momentaneamente através das viagens xamânicas com tabaco ou ayahuasca, seja nos sonhos, ou definitivamente, superando a existência terrena através da morte ou da divinização do corpo (MELLO, 2006), à procura por uma terra adequada para habitar, com as condições necessárias para plantação, e matas e florestas próximas e abundantes. Um modelo de relações que visa manter-se próximo de seus parentes, a evitação de territórios ocupados por outros grupos, são outros elementos que denotam a busca por *yvy marã'ey*.

É assim que, de forma a evitarem o cataclisma e alcancem a Terra Sem Mal, os Guarani buscam controlar a desordem, a entropia, a perecibilidade, a ambiguidade. A busca por *yvy marã'ey* não nega o social (CLASTRES, 1978), mas sim o mal, representado por tensões ou perturbações sociais e religiosas, como também pela crise ecológica. As migrações, como um movimento que aparenta ser uma desagregação social, são na verdade um dos muitos movimentos de controle de entropia. Caminhar em direção à Terra Sem Mal equivale a evitar o fim do mundo. A busca não se dá somente pela iminência do cataclisma, mas desponta como um mecanismo para evitá-lo, assim como as orações diárias na *opy*, os deslocamentos e a produção do corpo e da pessoa. O xamanismo Tchiripa-Phaïn permeia todas essas manifestações.

Todos os mecanismos simbólicos e materiais apresentados, que compõem a práxis xamânica Tchiripa-Phaïn, podem ser adequadamente compreendidos tendo em vista a existência de um modelo mental que evita a ambiguidade, destaca a importância da diferença e da identidade de maneira simultânea e, principalmente, enfatiza as normas sociais e as

sabedorias divinas de Nhanderu como o modo ideal de viver nesta terra. É em vista da primazia da sociedade e do objetivo de juntos alcançarem *yvy marã'ey* e construírem as condições adequadas para habitarem esta terra de acordo com as normas dos deuses que os Tchiripa-Phaïn habitam o mundo.

Pierre Clastres (2003) e Hélène Clastres (1978) argumentam que a busca por *yvy marã'ey* origina-se de um profundo questionamento religioso sobre a ordem social, configurando-se como uma força centrífuga que nega e desestabiliza a estrutura vigente. Os autores também consideram que na contemporaneidade a categoria de *aguyje* entre os Guaraní adquiriu uma dimensão mais individualista, representando uma notável transformação quando comparado às práticas dos antigos Tupi-Guarani. Tradicionalmente, essa categoria estava enraizada em um *ethos* coletivo, refletindo um compromisso compartilhado com os valores comunitários e a coesão social. Contudo, nos contextos modernos, observa-se uma evolução desse entendimento para uma interpretação que enfatiza as aspirações e realizações individuais, marcando um deslocamento significativo das práticas que priorizavam a coletividade.

Hélène Clastres (1978), ao analisar as implicações sociológicas do modelo cosmológico Guaraní, afirma que a superação da posição ambígua da pessoa entre a natureza e sobrenatureza poderia acontecer de duas formas. A primeira “por baixo”, em direção à natureza, através da não observância de certas regras sociais, manifestando comportamentos avessos ao *mborayu* (reciprocidade, justiça, amor, compaixão), resultando em última instância em *-jepota*. A segunda, “por cima”, em direção à sobrenatureza, estaria ligada à quebra das regras fundantes do social, à quebra do *mborayu*. No primeiro caso, a reciprocidade negada é simbolizada pelo caçador que nega a partilha da carne e come a caça sozinho no mato. No segundo, a imagem seria a de um caçador que distribui todo o resultado de sua empreitada, não aceitando nada em troca. Segundo a autora, esta negação voluntária da reciprocidade seria uma das condições para se atingir a imortalidade, *kandire* e, conseqüentemente, *yvy marã'ey*.

O homem pescava peixes mas não os comia, dava-os aos outros. Caçava ratos mas não comia carne, dava-a aos seus companheiros. Caçava animais de diferentes espécies, *taytetu* (port. caititu) e outros. Enchia-se de vontade para pegar tudo isso. Esses alimentos que trazia, e não devia comer, dava aos seus companheiros para deixá-los satisfeitos. Graças a tudo isso, obteve o *mborayu* e conheceu as normas da sua vida. Não se comportava conforme regras numerosas (CLASTRES, 1978, p. 107).

A autora utiliza a categoria de *mborayu* para explicar a articulação entre uma “ética individual” e uma “ética coletiva”, relacionando-a a uma máxima de reciprocidade ou solidariedade tribal. Ela afirma que a perfeição da pessoa, o atingimento do estado de *aguyje*,

apenas seria possível em um cenário de solidariedade radical: dando sem receber nada em troca, rompendo assim com as normas sociais.

Esse exemplo ilustra a significação conferida ao *mborayu* por sua posição na junção de duas éticas: se o senso da justiça procede do respeito pela reciprocidade, ele também é o momento em que essa reciprocidade é rompida. Quem é possuído pelo *mborayu* nos é descrito como o avesso exato do caçador egoísta, pois consagra seus esforços a obter para a satisfação dos outros, alimentos que ele próprio não consome: imagem do parceiro ideal, que dá sem exigir nada em troca. Mas, por se libertar da obrigação de receber, situa-se no exterior do sistema de troca e afirma sua independência em relação à coletividade; é por isso que o *mborayu* é o começo da salvação. Inversamente, quem é seduzido pelo *tupichua* rejeita o outro termo da troca porque toma e não quer dar: tentativa ilusória de libertação pois, ao mesmo tempo que nega a reciprocidade, manifesta sua dependência em relação à comunidade (CLASTRES, 1978, p. 108).

Por sua vez, a experiência etnográfica, em conjunto com uma reflexão sobre a bibliografia já existente, deflagra a busca pela Terra Sem Mal não como um movimento que nega a sociedade, mas sim como um dispositivo simbólico e material que impede a desagregação social e a instauração do mal nas sociedades guarani. As afirmações sobre a promessa de vida após a morte, o pensamento e prática centrados em *yvy marã'ey*, devem ser compreendidos mais em vista do reestabelecimento de uma ordem primeva e menos a partir de um caráter profético.

Atingir *aguyje* constitui um processo de maturação corporal que envolve a participação coletiva na execução de uma série de práticas culturais. Este processo inclui o cultivo de alimentos, a confecção de adornos e vestimentas, além da realização de rituais que são réplicas das cerimônias praticadas pelos deuses. Essas atividades estão imbuídas de significado espiritual e cultural, refletindo a interdependência e a cooperação entre os membros da comunidade na busca pelo crescimento pessoal e coletivo, alinhado aos princípios sagrados que orientam sua existência. Sendo potencialmente deuses ou animais, mas permanecendo humanos – além da ambivalência existente entre os valores tradicionais e os novos valores inseridos em suas sociedades através das constantes intervenções dos *juruá* – seguir as normas tradicionais é o que permite aos grupos Guaraní saírem de *tekoachy*, a terra má e doente, e atingirem *yvy marã'ey*.

A busca por *aguyje* e os movimentos migratórios em busca da Terra Sem Mal, o afastamento dos modos de viver dos brancos, o fortalecimento do *nhandereko* e os modos de vida tradicionais, todos estes elementos destacam a intenção e o desejo do fortalecimento da identidade dos grupos Guaraní, para além da existência dos Outros, que é imprescindível.

Desejar coisas múltiplas, adquirir valores distintos dos tradicionais, transforma os corpos. Desejar se tornar como o Outro, faz com que as relações se transformem e, em última instância, a Terra Sem Mal torne-se inacessível. Em outras palavras, o distanciamento das normas e a construção de um corpo distinto daqueles moldes divinos faz com que a partícula divina seja enfraquecida.

Ao viverem conforme as normas, os Tchiripa-Phaïn evitam a ambiguidade com outros grupos e modos de viver, aproximando-se dos modelos divinos, dos ideais de sociedade. Enfim, a busca por *yvy marã'ey*, longe de desagregar a sociedade – sendo a lei da sociedade o “mal radical”, como apontado por Clastres (1978) – é, na verdade, uma força agregadora do social ou, pode-se dizer ainda, um mecanismo do controle de entropia, da desintegração social. A busca pela Terra Sem Mal desagrega a desordem, desfaz a ambiguidade. Se a condição humana é a ambiguidade, superar esta condição é ir para *yvy marã'ey*.

Destaca-se, ainda, a ausência da exploração por parte de Hélène Clastres (*Id.*) acerca das dinâmicas de intencionalidade na cosmopolítica Guarani, dentre as quais a reciprocidade está presente. A experiência etnográfica possibilita interpretações contemporâneas acerca deste assunto.

Assim como em *yvy marã'ey* tudo será suprido – há a compreensão que nesta terra divina o alimento nasce sozinho, nunca falta tabaco e, no geral, tudo é imperecível e eterno – a condição necessária para alcançar o estado de *aguyje ete* não é a negação radical da reciprocidade e da sociedade. O que deve ser negado é o Eu, o Um, que é também o problema da gemelaridade (CLASTRES, 2003). O que encontramos entre os Guarani que buscam por *yvy marã'ey* é uma intencionalidade radical onde a concepção da negação do social ao dar sem receber nada em troca (CLASTRES, 1978) está invertida e representa, de fato, a afirmação máxima do social. Simbolizada pelo caçador que dá tudo o que caçou e não espera nada para si, simplesmente porque tudo será guarnecido pelo Outro, seja este Outro humano, não humano ou sobre-humano.

A argumentação da autora é limitada por isolar a potencialidade do *aguyje* aos *karai kuery*, sendo que o parentesco divino se estende para todo o grupo social. A máxima e o cenário ideal manifestam-se onde a reciprocidade transforma-se em dádiva. Um conjunto de circunstâncias que permitiria a todos, sem exceção, doar sem esperar nada em troca, uma propriedade do pensamento fundada em uma dádiva irrestrita, onde o princípio de receber da dádiva maussiana é inexistente (MAUSS, 2015), aproximando-se da dádiva assim como delineada por Descola (2023) que exclui a necessidade de uma contraparte. Assim como em

yvy marã'ey, onde tudo será suprido, a expressão máxima do *mborayu* (fundamentada inicialmente na reciprocidade) é a doação absoluta, onde todos recebem e não precisam se preocupar em como ou de que forma, irão receber. O receber está garantido através de uma dinâmica de garantia mútua no intercâmbio cosmopolítico.

A experiência etnográfica demonstra que uma das principais lógicas e propriedades do pensamento Tchiripa-Phaïn se funda na concepção de que a direção da troca, em última instância, é pouco relevante frente aos vetores do desejo. Aqueles que negam o *mborayu* e não doam, direcionam seus próprios desejos para si, pendendo para a animalidade, se distanciando das sabedorias divinas. O Eu é o Um e o Múltiplo são os Outros (CLASTRES, 2003). Por outro lado, quando todos indivíduos e pessoas compreendem a multiplicidade do campo cosmopolítico, dão sem receber nada em troca, não negando a reciprocidade como considera Hélène Clastres (1978), mas destacando o seu valor fundamental.

O objetivo é a superação de desejar somente para si, de rezar o *petynguá* de maneira egoísta, de visar a feitiçaria em detrimento do xamanismo. Tal lógica se aproxima do que Descola (1998) apresenta sobre as possíveis relações com o animal na Amazônia, onde a dádiva – que difere da reciprocidade como compensação e da predação onde não há necessidade de contrapartida – seria uma modalidade de relação em que os animais oferecem sua vida aos humanos de maneira voluntária e sem nada esperar em troca.

Moreno Martins (2007), tendo como base Santos-Granero (1993), considera que as relações que os Guaraní estabelecem com os Outros, sejam estes humanos ou não humanos, devem ser entendidos pelo idioma da amizade, onde as relações são construídas com base em demonstrações mútuas de confiança e de ajuda. Esta relação não seguiria o modelo apresentado por Viveiros de Castro (1986) onde a predação seria um dos focos da construção da pessoa envolvida nas relações cosmopolíticas. Tal dinâmica de amizade, compreensível dentro do contexto apresentado por Moreno Martins (*Id.*), não corresponde ao modelo geral de relações cosmopolíticas engendradas pelos Tchiripa-Phaïn, da maneira que estas se apresentaram durante o trabalho etnográfico.

Vale apontar, por último, a ausência ou ao menos a limitação, dentre os Tchiripa-Phaïn, do modelo de predação ontológica presente nas cosmologias tupi. O modelo da “economia simbólica da predação” salienta a predação como forma padrão da construção da pessoa, tanto em termos práticos ou simbólicos, como vemos, respectivamente, no canibalismo Tupinambá ou na relação dos Araweté com os Deuses Canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). As relações cosmopolíticas dos Tchiripa-Phaïn estendem-se para além da esfera humana,

abrangendo também elementos da natureza e da sobrenatureza. Mesmo que a figura da onça apareça como uma transformação possível, como no caso do *tupichuá* (CLASTRES, 1978), este não aparece dentre habitantes do Tekoa Kuri'y como seu símbolo máximo, o que em outras palavras significa dizer que nas relações com Outros, não há ênfase na predação como o processo central de construção da pessoa.

Fausto (2005) argumenta a favor de um processo que denomina por “desjaguarificação”, marcado principalmente pela negação do canibalismo como a forma central de poder xamânico e reprodução social. O autor, porém, inverte a proposição: “parece-me que estamos diante de uma verdadeira mudança de ponto de vista, em que a constituição da pessoa e do coletivo indígenas passam por uma identificação não mais com o polo predador da relação com outrem, mas com o de presa familiarizável” (FAUSTO, 2005, p. 405). Esta proposição surge da concepção de que o contato com o cristianismo missionário, a incorporação da noção de “amor ao próximo” e a experiência da colonização impeliram a uma crescente e contínua negação das lógicas canibais, resultando em mudanças na noção de pessoa e o surgimento de um modelo cosmopolítico fundado em uma categoria nativa de amor, a dizer, o *mborayu*, ética também relacionada a generosidade e reciprocidade (CLASTRES, 1978).

Existem os perigos do *-jepota* e da transformação da pessoa, da perda da perspectiva humana face à perspectiva animal. Entretanto o idioma da predação é um dentre muitos que estão sobrepostos nas dinâmicas de intencionalidades múltiplas que compõem a cosmopolítica guarani. Considero que a predação como o idioma do poder centralizado (CLASTRES, 2003) não possui centralidade entre os Tchiripa-Phaïn, onde a noção de *mborayu* denota uma concepção mais adequada.

Há de se considerar, porém, a supracitada lógica de incorporação e transferência de afectos presente dentre os Guarani, em conjunto com a dupla orientação, vertical e horizontal, do xamanismo.

Pierri (2013) considera que os eixo vertical e o eixo horizontal do xamanismo estão articulados de maneira semelhante às lógicas de piedade e predação apresentadas por Taylor e Viveiros de Castro (2006). Sob esta ótica, poderíamos considerar que se comportar como uma onça implica em mimicar e, portanto, partilhar a intencionalidade da onça, transformando como resultado a apreensão – perspectiva – do mundo e da forma do corpo. Inversamente, tendo o *mborayu* como a base das relações, a emulação das práticas corporais e das intencionalidades divinas implicaria aos deuses verem os Guarani também como deuses.

Dessa forma, à luz do exposto, a busca pela Terra Sem Mal acompanha a etnologia guarani durante todo o século XX e, até o presente momento, permanece um dos tópicos centrais de análise. Seja na Antropologia ou dentre os Guarani, aquilo a que se refere *yvy marã'ey* se transforma, a categoria torna-se flexível, e o significado da busca pela terra imperecível recebe novas formas de tratamento teórico, adquirindo diversos significados. A busca por *yvy marã'ey* se dá, sempre, como resposta à uma crise – e quando a crise é constante, como na contemporaneidade, esta busca se torna igualmente constante. A Terra Sem Mal, como me foi relatado, também pode ser compreendida como uma atualização da vida diária e do ritmo divino. “A chegada de Nhamandu pode significar o levante também. Para nós, Guarani, o sol não nasce, ele chega”.

Seja para recuperar o parentesco divino, ou buscar o paraíso mitológico onde poucos escolhidos podem elevar-se às moradas celestes sem passar pela prova de morte, ou produzir adequadamente a pessoa e o corpo, ou deslocarem-se de forma a durarem nesta terra (e fazerem durar a própria terra), ou procurar por terras para viverem onde a construção do *nhandereko* seja possível, todos estes eventos evocam a busca pela Terra Sem Mal e pela ética de generosidade absoluta, o *mborayu*. O discurso sobre a Terra Sem mal continua sendo um discurso de recusa às condições presentes que as sociedades Guarani se encontram, em conjunto com uma ação prática. Um rito em busca da concretização das sabedorias divinas nesta terra.

É impossível e equivocado separar as motivações mítico-religiosas em busca da Terra Sem Mal de outras explicações para os deslocamentos, como a busca por melhores condições de vida. Séculos atrás a vida material, a realidade posta, permitia que a busca por *yvy marã'ey* se desse no mundo prático, em busca do zênite, do litoral, do sol nascente. Hoje, *yvy marã'ey* é a busca para se viver no modo originário, no *nhandereko*. É a possibilidade de recriar as condições e as manifestações culturais originárias, no sentido de possuírem as condições para habitarem um local que os permitam viver a sua cultura sem aspás (CARNEIRO DA CUNHA, 2017) de maneira íntegra.

A busca pela Terra Sem Mal constitui assim tanto o esforço pela retomada da qualidade divina dos Tchiripa-Phaïn, como a procura de um espaço físico onde o *nhandereko* seja possível. Mais do que buscas distintas, estas são uma só. A produção de um corpo divino realizada pelos *karai kuery* denota a aspiração pelas condições adequadas e divinas de habitar esta terra. Ao espelharem as suas intenções e corpos às práticas e intenções divinas, estes mundos aproximam-se. A formação da pessoa é equivalente à formação da sociedade. *Ijaguyje*, o estado de imperecibilidade corporal, é espelhamento direto de concepção de que através de

certos mecanismos sociais e a observância de certas regras de conduta, a sociedade Guaraní também não morre. Ao ansiarem atingir *aguyje*, os Tchiripa-Phaïn objetivam tornar seus corpos e intenções semelhantes aos deuses. A isto equivale a criação de uma sociedade cujo viver equivalha às sabedorias divinas, uma sociedade que permaneça no tempo. Uma sociedade perfeita, inacabável.

Posto isso, à já explorada compreensão etnológica acerca da Terra Sem Mal em seu componente mitológico, adiciono aqui a compreensão deste fenômeno como um rito, um mecanismo de manutenção social que visa imortalizar a sociedade Guaraní, assim como os corpos *ijaguyje* são imortais. A produção do corpo e a produção da sociedade seguem os mesmos princípios de permanência e imperecibilidade nesta terra.

Tomando os apontamentos de Mary Douglas (2014, 2021), que indica que todo sinal cosmológico é o sintoma de uma falha humana, e que rituais de expiação são empregados quando tais sinais ocorrem, a busca pela Terra Sem Mal é, mais do que um componente mitológico, uma das formas de controle da entropia, devendo ser precisamente associada a um rito, onde busca-se o distanciamento do Mal, da ambiguidade. Aquilo que leva à dessemelhança e à ambiguidade deve ser afastado e a ordem restabelecida.

Em conjunto, o arcabouço mítico e simbólico dos Tchiripa-Phaïn e de outros grupos Guaraní devem ser interpretados a partir de seus enraizamentos em formas particulares de experiência social, relacionadas aos seus complexos de pensamento e aos seus desdobramentos práticos. Acerca da Terra Sem Mal, o mito e o rito complementam-se na procura e não no lugar a ser alcançado. A existência de um cataclisma iminente, presente nos mitos, evoca a aspiração pela Terra Sem Mal como paraíso mitológico, contemporaneamente atualizado de forma a ser alcançado aqui, nesta terra – a Terra Sem Mal como um lugar espiritual, a potência de sempre estarem cada vez mais próximo dos deuses. De qualquer forma, é o esforço contínuo deste povo que têm destaque.

Alcançar *yvy marã'ey* e construir um mundo melhor implica em construir imperecibilidade nesta terra *tekoachy*, criar não somente corpos duráveis, mas uma sociedade que em sua íntegra, em suas dimensões religiosas, políticas, econômicas, ecológicas etc não se deteriore, não morram ou apodreçam. Destaca-se o tempo como propriedade do mundo e ontologicamente concebido como “acabado” ou “inacabado”, “perfeito” ou “imperfeito”.

O ritual da busca por *yvy marã'ey* adquire diversos formatos e se adapta assim como faz o mito, que se transforma de acordo com a realidade e os eventos do mundo material. Enquanto o campo simbólico evidencia as bases da estrutura de pensamento e as lógicas de

classificação e apreensão do mundo dos Tchiripa-Phaïn, através de seus ritos podemos compreender como se dá a sua experiência social.

7.2 COSMOPOLÍTICA DOS DESEJOS, SOBRECULTURA E REINTEGRAÇÃO NO HORIZONTE GUARANI

Com o intuito de finalizar esta tese (mas não o estudo), quero descrever e refletir acerca de algumas noções e informações apreendidas na experiência etnográfica que possibilitaram a compreensão de um artefato do xamanismo Tchiripa-Phaïn. Desponta, na experiência mágico-religiosa deste grupo, um elemento que cogito ser central não somente para eles, como para outros fenômenos de caráter semelhante: as dinâmicas de intencionalidade e a negociação cosmopolítica com diversos seres humanos e não humanos.

Longe de ser fixo ou estático, o xamanismo Tchiripa-Phaïn constitui, mais do que um conceito ou categoria pré-definida e limitada em si mesma, um sistema dinâmico, atual e ativo, emergente e em constante transformação, capaz de integrar elementos diversos, apropriar-se de saberes e poderes externos, medicinas, técnicas, discursos, entre outros artifícios e artefatos valiosos para a prática xamânica e benéficos para a construção do corpo e do espírito.

Posta a presença de uma ontologia de caráter animista, onde há uma identidade na interioridade de humanos e não humanos, sendo todos seres matrizes de intencionalidade, em contrapartida da distinção de suas exterioridades (DESCOLA, 2023), o que encontramos entre os Tchiripa-Phaïn é que não existem corpos físicos no mundo espiritual, já que este é um mundo de desejos, intencionalidades ou, ainda, “forças brutas” desprovidas de vestimentas corporais.

A minha tese aqui é que o xamanismo Tchiripa-Phaïn se funda nesta compreensão do “desejo dos Outros”, utilizando o termo de Limulja (2022). Isto se assenta na premissa de que a cosmopolítica é permeada por um vasto campo de intencionalidades, emanadas de múltiplos agentes que interagem e expressam seus desejos, negociando-os nesta ininterrupta cosmopolítica. Mais do que isso, essas práticas engendram uma práxis complexa, que envolve a produção meticulosa de corpos e espíritos, moldados de forma a possibilitar que determinadas intencionalidades sejam plenamente realizadas. É nesse contexto que a articulação entre corpo, espírito e intenção se revela decisiva para a compreensão da dinâmica cosmopolítica e religiosa.

O que faz do xamanismo um sistema mágico-religioso e do xamã um especialista é, precisamente, o xamanismo ser o palco de um campo de intencionalidades, e o xamã ser dotado da capacidade de manifestação da sua intencionalidade nas negociações cosmopolíticas (a

qualidade da intenção), bem como a potência cosmopolítica (força espiritual da intenção), seguindo as lógicas da noção de mana (MAUSS & HUBERT, 2015). Os *karai kuery* Tchiripa-Phaïn são exímios especialistas em compreenderem e integrarem, caso julguem valiosos, sabedorias e intencionalidades distintas.

A dinâmica de socialidade guarani Tchiripa-Phaïn compõem, assim, o que chamo de uma *cosmopolítica dos desejos*.

A *cosmopolítica dos desejos*, conceito desenvolvido a partir da pesquisa realizada, além de evidenciar uma cosmopolítica onde agentes humanos e não humanos possuem a condição de sujeito, também abarca o modelo ideal de socialidade a ser desenvolvido. Esse modelo partiria da concepção de *mborayu*, princípio ético e ordenador da cosmovisão Guarani, relacionado uma máxima reciprocidade ou solidariedade radical, onde os *karai kuery* (xamãs) dão sem aceitar nada em troca.

Para Clastres (1978), a negação da reciprocidade nesse cenário e, como consequência, a negação do social, seria uma condição basilar para um Guarani atingir o estado de *aguyje ete* e o estado de *ijaguyje*, a imortalidade corporal. Meu argumento, porém, distancia-se do da autora e aproxima-se do argumento de Descola (2023) e do que Bataille (2013 [1949]) comenta acerca da dádiva. Para o autor, o Sol é aquele que tudo doa, e seria a expressão máxima do dispêndio de energia sem contrapartida ou, ainda, do dar sem nunca receber (*Id.*, p. 45). A expressão máxima da dádiva seria, sob essa ótica, a dádiva sem expectativa de retorno, o modelo ideal de toda doação. A meu ver, a concepção da negação do social ao dar sem receber nada em troca (CLASTRES, *Id.*) está invertida e deve ser compreendida como a afirmação máxima do social, simbolizada não pelos *karai kuery* que dão sem aceitar nada em troca, mas porque doam tudo aquilo que possuem e não esperam nada em troca simplesmente porque todos as outras pessoas do grupo possuem as mesmas dinâmicas de socialidade. Ninguém espera nada para si – e tudo é guarnecido pelo Outro.

Nesta dinâmica cosmopolítica reside a inversão da proposição de que xamanismo e xamã sustentam ou criam uma certa ordem do mundo, já bem explorada desde Nimuendaju (1987). Conforme investigado em campo, o xamanismo deve, na verdade, ser entendido como um meio para conter a desordem.

O sistema xamânico Tchiripa-Phaïn não deve ser compreendido em relação somente a uma ordem que precisa ser preservada, mas sim em relação à desordem que deve ser evitada. Como mencionado, metaforicamente, o xamã não seria alguém que “organiza as peças do tabuleiro” cósmico, pois essas peças não são inanimadas, mas representam uma multiplicidade

de seres humanos e não humanos, cada um deles dotado de sua própria matriz de intencionalidade. Parece-me também que em um mundo habitado por múltiplas intencionalidades, não há ordem que possa ser estabelecida se não através da autoridade e da concentração de poder, comportamento já bem documentado por ser avesso aos Guaraní (CLASTRES, 2003). Assim, o que torna o xamã um especialista é sua habilidade em gerenciar esse campo de intenções múltiplas. Um hábil jogador no xadrez cosmopolítico.

Sob esta ótica, a atuação xamânica, seguindo o explorado por Hamayon (1982) e Narby (2018), atua como reparadora de desordens coletivas e individuais. O poder xamânico tende a se tornar um contrapoder em face da atuação e ameaça de outras intencionalidades. Os Tchiripa-Phaïn, mesmo quando constroem seus corpos para atingirem a maturidade corporal *aguyje*, anseiam por reestabelecer uma ordem perdida. Existe, portanto, uma lógica de apreensão do mundo, que se desdobra em classificações e orientações simbólicas, que se funda na compreensão de um mundo que tende a desordem (sendo o *-jepota* o exemplo máximo), enquanto devem zelar pelo restabelecimento da ordem (imperecibilidade, *aguyje*).

Em uma ontologia animista e sob a ótica do perspectivismo ameríndio, o que encontramos entre os Tchiripa-Phaïn é uma fisicalidade instável, já que tanto o *-jepota* como o *aguyje* implicam em uma transformação que surge como resultado, principalmente, da construção de intencionalidades similares a dos animais (*-jepota*) e a dos deuses (*aguyje*), ainda que a primeira esteja ligada à predação e a segunda pelas lógicas do *mborayu* (amor, reciprocidade, compaixão). Para se assemelhar às divindades é essencial praticar a generosidade, o *mborayu*, doando sem esperar retribuição. Além disso, é necessário livrar-se de tudo o que nutre a parte perecível da pessoa. Como exposto, as três fontes da sabedoria divina guarani são o *mborayu*, os *mborai* e a *ayvu porã* (POPYGUA, 2022). Estes correspondem aos modelos celestiais e imperecíveis das dinâmicas de socialidade sagrada, dos cantos sagrados e da linguagem sagrada.

Alcançar o estado de *aguyje* implica em moldar o corpo e o comportamento como o dos deuses. Se as intencionalidades e os corpos são os mesmos, ocorre o que chamei de paridade de forma, o que significa, em outros termos, que aqueles que alcançam *aguyje* tornam-se deuses. Portanto, a paridade de forma é determinada pela correspondência dos desejos, qualidades e intenções dos corpos e espíritos. A concepção e o princípio de relacionalidade fundado no *mborayu*, onde a dádiva se estende a todo o campo cosmopolítico, pertence ao que dou o nome de cosmopolítica dos desejos. Apesar do *mborayu* despontar como um princípio relacional a ser atingido e aprimorado, as dinâmicas cosmopolíticas nunca estão livres de perigos e é sempre

sábio ter cautela e cuidado na relação com outros seres humanos e não humanos. A relevância dada às intenções permanece a mesma.

É sob essa perspectiva que, sendo princípio ético e ordenador das relações, a cosmopolítica dos desejos aparece como proposição para o desenvolvimento de um planejamento, uma abordagem e uma prática da não escalabilidade (TSING, 2019). É essa dimensão cosmopolítica e ontológica a responsável por evitar o fim do mundo, seja o dos Guarani ou o do Outro. Uma propriedade do pensamento Tchiripa-Phaïn que é capaz de integrar o Outro e posicioná-lo em um sistema de relações cosmopolíticas, que envolvem igualmente ações na vida prática. O Outro instaura a reciprocidade e as relações cosmopolíticas como formas de controle da entropia. A reciprocidade se inscreve também na centralidade da *opy* e na mobilidade Guarani. É em vista do Outro que o Mal é evitado.

Acerca das relações com os Outros, Mendes (2021) considera que uma pessoa permanece Guarani enquanto consegue eclipsar os devires -estrangeiro, -morto, -deus, -animal. A humanidade é considerada uma posição transitória, constantemente moldada a partir de um amplo universo de subjetividades. Ao permitir o devir, o indivíduo fica exposto a uma maior variedade de subjetividades. Em contrapartida, permanece-se Guarani enquanto consegue eclipsar os devires.

Esta seria a função triádica do estado da pessoa Guarani. Viveiros de Castro (1986) aponta que as séries cosmológicas e sociológicas tupi-guarani se desdobram em um contorno triádico: uma série animal, uma série humana, uma série divina – correspondentes a natureza, a cultura e a sobrenatureza. O estado de ser humano seria uma condição instável (ambígua) localizando-se como um ser que está entre os polos do animal e do divino. A pessoa e a sociedade seriam, dessa forma, elaboradas em vista da necessidade de manutenção do equilíbrio entre princípios duais, que podem, por sua vez, se transformar num terceiro.

Tanto o estado humano quanto a natureza animal e a sobrenatureza divina são fundamentais na constituição da pessoa Guarani. Como mencionado, as relações entre humanos, bem como entre humanos e não humanos ou sobre humanos, são marcadas por extensos diálogos e negociações, caracterizando uma cosmopolítica no sentido estrito do termo. A possibilidade de intercâmbio de perspectivas é vista como perigosa, sendo o xamã a pessoa dotada das habilidades necessárias para conter os riscos de *-jepota*.

A formação da pessoa emerge como um processo complexo, ligado à cosmopolítica, ontologia e concepção de pessoa dentro do pensamento Tchiripa-Phaïn. Neste sentido, a

formação da pessoa se dá a partir do contraste com estes outros corpos, intencionalidades e suas constituições.

Como explicitiei, isto se aplica principalmente aos animais e aos seus-espíritos donos (evitar o consumo de carne crua, por exemplo) de forma a evitar o *-jepota* (ainda que possuir o dom de alguns animais seja vantajoso para os xamãs e guerreiros *xondaro*). Mello (2006) aponta que os espíritos-donos dos bichos são, na verdade, *karai* de seus grupos de animais, aspecto interessante para pensarmos sobre a cosmopolítica de um *karai* humano em constantes processos de administração das intencionalidades dos *karai kuery* não humanos. Sob esta ótica, os espíritos-donos também se relacionam com múltiplos seres no campo cosmopolítico. Acerca dos estrangeiros, eclipsar este devir ao não casar ou ter relações sexuais é necessário para evitar tornar-se um *juruá*. Comportamento semelhante se dá em relação aos mortos para evitar doenças e, evidentemente, a morte.

No que diz respeito ao devir-deus, há certa imprecisão aqui. Mendes (*Id.*) pontua que a porção *nhe'e* não deve se sobressair – caso isso ocorra, significa que o *nhe'e* da pessoa quer voltar para as moradas celestes, implicando na morte do corpo e da pessoa que em que aquele *nhe'e* habitava. Por outro lado, há o objetivo intencional de atingir o estado de maturidade corporal *aguyje*, categorizando também um devir-deus que, neste sentido, indica o modelo ideal de pessoa a ser desenvolvido. Pierri (2013), em referência ao mito dos gêmeos, aponta que os grandes xamãs perseguem o devir-Kuaray (modelo ideal de comportamento), enquanto a maioria das pessoas está fadada a repetir o devir-Jaxy (e seus comportamentos imprecisos).

Para os Guarani, a consubstancialização e o transformismo entre diferentes seres que habitam o mundo revelam um dos aspectos da relação entre xamanismo e parentesco. Nessa cosmovisão, as relações de parentesco conectam humanos, animais e espíritos, com os xamãs desempenhando papéis centrais na comunicação entre esses diferentes seres. Se a transformação *-jepota* e a aproximação do polo da natureza é algo a ser evitado, a busca pela Terra Sem Mal e por *aguyje* é realizada de maneira voluntária.

Sendo as sociedades divinas o modelo ideal de sociedade a ser alcançado, ao invés de sobrenatureza como representando somente forças-extras sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), proponho que o elemento divino para os Tchiripa-Phaïn deve ser compreendido como o modelo fundamental de existência por excelência. Se a condição do ser humano é instável e ambígua, localizada entre os polos do animal e do divino, os Tchiripa-Phaïn aspiram superar tal ambiguidade em direção ao polo divino.

Em decorrência disso, considero que para além da sobrenatureza como uma força extra social, compreendo o polo divino Guarani como uma *sobrecultura*, uma força-modelo social, posto que a procura pela Terra Sem Mal é a busca pela imperecibilidade nesta terra, em contraposição à permanência da ambiguidade e dos desejos múltiplos que os aproximam da natureza animal e dos riscos do *-jepota* e da verdadeira desagregação social. Quanto a produção dos corpos e o objetivo de moldarem as suas intencionalidades às das divindades, a sobrenatureza é, também, *sobrecultura*, já que objetivam os mesmos corpos e intenções divinas, como também o mesmo modelo de sociedade imperecível que *yvy marã'ey*.

Ainda que sustentado no binômio natureza-cultura, ao qual espero indicar alguns avanços com esta tese, a noção de *sobrecultura* parte de uma distinção entre os modelos de relação horizontais e verticais estabelecidos pelos Tchiripa-Phaïn. Na medida em que no plano axial horizontal manifestam-se a natureza e a sobrenatureza, onde relações com forças extra sociais terrestres são estabelecidas (revelando uma ontologia predominantemente animista), a *sobrecultura* remete unicamente ao sistema de relações verticalizadas e celestes, aludindo a presença de operadores totêmicos entre os pertencentes a este grupo.

À luz do que foi explanado, é de nosso conhecimento que há uma identidade ontológica entre os Guarani e as divindades. Tal estatuto ontológico é observável na estrutura simbólica e mitológica Tchiripa-Phaïn e sustenta a concepção da continuidade entre os deuses e os humanos. Neste parentesco divino, os corpos dos Guarani são impressões (“imagens”) dos corpos *ete* (verdadeiros, divinos). Elementos de interioridade e fisicalidade (DESCOLA, 2015) são compartilhados, essências e substâncias corporais são semelhantes. Ainda que suas intencionalidades sejam livres de influências externas, as pessoas dedicam-se intensamente visando atingir e cultivar atributos divinos, emular as qualidades morais, sociais e físicas dos deuses. Penso em *sobrecultura* porque a ênfase é na ordem da cultura, não como contraposição à sobrenatureza ou natureza, mas como um modelo de relações ideais que deve ser contínua e incessantemente almejado.

A busca da Terra sem Mal é um elemento ordenador da socialidade, responsável por organizar as relações sociais e orientar as estratégias de preservação do *nhandereko*, através de seus preceitos cosmológicos e mitológicos. Vivenciada cotidianamente através do xamanismo, estes orientam uma prática de controle da desordem. Desta forma, em seu sentido não somente cosmológico como também material, a busca por *yvy marã'ey*, em suas diversas composições, evidencia a busca pelo modelo ideal de sociedade, um sistema de reciprocidade. É neste sentido

que, sendo as sociedades divinas o modelo ideal de sociedade a ser alcançado, o elemento divino para os Tchiripa-Phaïn pode ser compreendido como uma sobrecultura.

Transformações e mudanças sociais sempre irão existir, sejam estas causadas de maneira voluntária ou involuntária. Como visto, os projetos de escalabilidade das sociedades antropocênicas fazem com que eventos aleatórios sejam menos previstos, menos controlados, com impactos mais notórios. Assim aumenta-se a entropia e a desordem das sociedades, aproximando o fim do mundo. Igualmente, a produção de excedentes, materiais e simbólicos, também deve ser tomada como uma constante nas sociedades. Não basta apenas produzir menos e de maneira mais eficaz, como os fazem as sociedades tradicionais, mas também a existência de mecanismos reguladores dos excedentes, que determinem como contê-los, como mecanismos controladores da entropia.

Dentre os Tchiripa-Phaïn tais dispositivos são aqueles capazes de dar conta do surgimento da ambiguidade, seja de forma simbólica ou material, a fim de conter indefinições. Objetivando o já comentado equilíbrio termodinâmico, onde a velocidade de mudanças no decorrer do tempo é aparentemente nula, denotando assim as sociedades frias, estas conseguem atingir um estado de contenção do cataclisma o qual as sociedades criadoras do fenômeno qualificado como Antropoceno não são capazes. Demonstrei que o sistema simbólico dos Tchiripa-Phaïn possui uma série de mecanismos de controle de entropia, como a busca por *aguyje*, os processos de deslocamento, a busca pela Terra Sem Mal e, principalmente, o que chamo de cosmopolítica dos desejos que, de certa maneira, permeia todos os outros dispositivos.

Para além da dimensão dos dados encontrados na literatura pertinente e em campo, proponho a cosmopolítica dos desejos como uma lógica de apreensão e um plano de pensamento geral encontrado no xamanismo e suas variantes, sendo inclusive possível pensá-lo como um dos fundamentos de uma teoria geral sobre a magia, em inspiração a Hubert & Mauss (2015). A magia como tecnologia da intencionalidade (GELL, 2018 [1998]) ainda é um aspecto pouco explorado na literatura etnológica.

Dentre os Tchiripa-Phaïn, as intencionalidades precedem o pensamento e a ação, e fundamentam as dinâmicas de relacionalidade com a natureza animal, a sobrenatureza e a sobrecultura divina. A fala dos *karai kuery*, por exemplo, tem um valor sagrado porque essa é capaz de criar, evocar e estabelecer relações entre humanos e não humanos. Assim, deste princípio de intencionalidade, desdobram-se reflexões acerca da eficácia da fala xamânica, manifesta em um vasto campo cosmopolítico permeado por intenções múltiplas. Igualmente,

são as concepções sobre os sonhos como um campo de manifestação das intenções. A fala é a manifestação no campo material da intencionalidade anteriormente presente no campo simbólico. Os sonhos, muitas vezes, são a manifestação no campo simbólico de eventos que tangenciam a materialidade. A exploração desses campos ficará para futuras análises.

Tal cosmopolítica dos desejos pode ser encontrada nas já exploradas propriedades do pensamento dos Tchiripa-Phaïn, bem como nas rezas com o *petynguá*, nas trocas e em diversas dinâmicas relacionais que estabelecem com seres humanos e não humanos. Um xamã, ao rezar com o seu *petynguá*, manifesta sua intencionalidade para além de operar intencionalidades e desejos Outros. Trocas realizadas no campo material convertem-se em contribuições no campo simbólico. Dar tabaco para Ricardo ou para Seu Alcindo Wherá Tupã converte-se em orações de ambos para a minha saúde e da minha família. Embora tais retribuições existam, o que configura o *mborayu* e o modelo ideal de sociedade Guarani é a doação absoluta, sem que ninguém tenha a intencionalidade de receber para si, mas somente a intencionalidade de doar para o Outro.

Evoco a compreensão da cosmopolítica dos desejos e os mecanismos de controle da entropia como abordagens nativas de não-escalabilidade (TSING, 2019, 2022). A desordem da escalabilidade é contida não pelo conhecimento de todos os fatores e eventos que podem causar tais desordenamentos, mas sim a partir de propriedades de pensamento, fundamentadas em lógicas sensíveis de apreensão sobre o mundo, que permitem aos Tchiripa-Phaïn e outras sociedades tradicionais desacelerar o tempo e enxergar melhor os impactos dos eventos. A materialidade destas sociedades é lenta quando comparada ao seu sistema simbólico, atualizado constantemente de forma a conter e estabilizar a desordem. A materialidade lenta permite que previsões sejam feitas no decorrer do tempo. Metaforicamente, seria como dar zoom em um frame específico de um vídeo.

Quando o tempo é um instrumento de transformação, como nas sociedades quentes, os eventos aleatórios não podem ser contidos. Por sua vez, quando o tempo é um instrumento de manutenção, em eventos de crise empreendem-se modos de permanecer frio, evitar o aquecimento, controlar a entropia, que correspondem diretamente a evitar a transformação - *jepota*, a destruição, a perda das propriedades humanas e ao distanciamento do parentesco divino.

Para que a ambiguidade seja evitada e a identidade do grupo acentuada, é necessário, sempre, a existência de um Outro. Se o Antropoceno contribui para a aceleração do cataclisma Guarani, o é exclusivamente, pois, no Antropoceno, o Outro e suas múltiplas ontologias são

aniquiladas. Ao invés de construirmos uma identidade, destruimos as Outras em nome de uma uniformidade, uma padronização ontológica naturalista. O desequilíbrio ecológico, a deterioração de modos de vida, a relação entre a subjetividade e sua exterioridade — isto é, a relação com o Outro — comprova que estamos imersos em um regime de subjetivação capitalista. Ao priorizarmos nossos desejos, corpos e intenções em detrimento do Outro, tornamo-nos coautores da destruição de ontologias diversas. O Antropoceno evoca a indefinição de um mundo onde a cosmopolítica do Outro é substituída, à força, pela cosmopolítica do Eu.

É tão somente a cosmopolítica ou o fim desta que define as possibilidades de permanência ou efemeridade nesta terra. Abandonar as sabedorias divinas, especialmente a do *mborayu*, leva os Guarani a se afastarem dos não humanos, negando a cosmopolítica e, assim, negando a si mesmos ao abandonarem os elementos que os compõem, efetivamente, como um grupo que descende diretamente dos deuses, seres que aparecem como modelo ideal da permanência. A quebra na cosmopolítica é a individualização, onde o objetivo de atingir e maturar o corpo *aguyje* e se equiparar aos deuses é deixado de lado. A inexistência do Outro é a inexistência de si. Sem poderem se diferenciar e destacar seus atributos divinos, tornam-se iguais. Tornando-se iguais, deixam de existir.

Mary Douglas (2021) destaca que um, senão o maior problema enfrentado pelas sociedades ocidentalizadas, é o fato de que as experiências ocorrem em compartimentos distintos e não são levados de um contexto para o outro o mesmo conjunto de símbolos, o que faz com que a experiência individual e social seja fragmentada. Tomando as propriedades de pensamento dos Guarani com destaque para os seus princípios de intencionalidade, a inexistência da constituição nessas outras sociedades de uma intenção comum, expressada em mitos e ritos, evoca desejos múltiplos. Sem objetivos relacionados à manutenção de uma intenção comum e de uma sociedade, assim como fazem os Tchiripa-Phaïn com as suas orações noturnas diárias, tais sociedades perecem. A consequência de desejos múltiplos é a precibibilidade última desta terra.

Os Tchiripa-Phaïn, ainda que praticantes de um xamanismo descentralizado, possuem um arcabouço simbólico unificado, capaz de gerir diversos elementos internos e externos à sociedade. A aceleração constante das sociedades frias e a administração do campo simbólico são as suas abordagens da não escalabilidade, que mostram como a entropia e a desordem social podem ser potencialmente controladas no campo material, do território, da realidade do ambiente, na construção dos corpos e na cosmopolítica, onde os *karai kuery* se relacionam com

seres humanos e não humanos, deuses, almas e espíritos. Apesar da entropia ser inerente ao processo de uma sociedade, os elementos de controle por parte dos Tchiripa-Phaïn aqui analisados mostram-se eficazes para contê-la. Com base nisso, uma teoria da não escalabilidade não deve se fundamentar em mudar os projetos ou planejá-los de uma melhor forma, mas sim em construir um campo de intencionalidades comuns. Como resolver tal desafio? Quais os caminhos a seguir?

A experiência etnográfica e a tese aqui apresentada nos mostram que a cosmopolítica dos desejos é o caminho encontrado pelos Tchiripa-Phaïn. É a proposição de uma nova relação entre humanos e não humanos que não foca somente em sua existência, mas em seus desejos e intencionalidades. Mostrei o desenvolvimento do *mborayu* como uma saída para o fim do mundo. Se o cosmo sempre produz diferenças e nunca haverá identidade completa, tais diferenças devem ocupar um lugar no campo cosmopolítico, sem que haja aniquilação ou ambiguidade ontológica. As sabedorias divinas são a negação de uma metafísica do Um (CLASTRES, 2003) e exprimem as bases epistemológicas de uma doutrina da diferença e da identidade como necessárias para a permanência.

O fim do mundo é o fim da reciprocidade, o fim da troca, o fim do Outro. É habitar um mundo em que apenas o Eu existe. Um mundo sem diferenciação, onde impera a ambiguidade. A política descentralizada, a sociedade contra o Estado, é o desejo do Outro. Se a perda da cosmopolítica leva ao fim do mundo (KRENAK, 2020), o que encontramos é que o seu fortalecimento leva a reconstituição dos mundos, das ontologias. É a partir da compreensão, integração e relação com os desejos, corpos e intenções Outras, que se evita o cataclisma.

Yvy marã'ey, hoje, configura-se como a construção de uma terra onde seja possível aos Tchiripa-Phaïn viverem de acordo com os modelos originários e guiarem-se a partir das sabedorias divinas do *mborayu*, *mborai* e *ayvu porã*. Os habitantes do Tekoa Kuri'y não exigem nada mais e nada menos do que a possibilidade de recriarem as suas condições originárias de manifestação social. Que todos sejam capazes de atuar em defesa dos direitos dos povos tradicionais, estendendo as relações às ontologias Outras. Onde a cosmopolítica dos desejos Guaraní ensine a todos se relacionarem. Poderá, assim, ser criado um desejo cosmopolita e garantir não somente o futuro, mas um futuro de pluralidade ontológica. Um futuro para os Outros e para os povos indígenas.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fim do mundo dos Outros ganha destaque tão somente quando o nosso próprio fim se aproxima. A tópica do Antropoceno e a iminência de um cataclisma, bem como a busca por soluções para as formas de habitar a Terra, surgem em face dos desafios ecológicos enfrentados atualmente. É a ameaça de um colapso ambiental e a urgência de encontrar soluções para esta crise que novos cenários de investigação se instauram e suscitam a necessidade de compreender como se dá o cataclisma nas populações tradicionais e o que estes grupos fazem para contê-lo.

Tomando a tópica do Antropoceno como ponto de reflexão, realizei uma descrição analítica sobre a cataclismologia Guarani através da exploração do sistema simbólico Tchiripa-Phaïn, com foco em suas concepções e práticas. Investiguei quais as propriedades do pensamento deste grupo, suas lógicas de apreensão e orientação simbólica do mundo. Discuti como a práxis xamânica desta etnia se desdobra e articula princípios de relacionalidade e cosmopolíticas, que atuam como mecanismos de controle da entropia cósmica.

É importante ressaltar que os resultados desta tese não são apenas fruto da experiência etnográfica entre os Tchiripa-Phaïn, mas propõem também um avanço etnológico das concepções já estabelecidas na literatura sobre os fenômenos xamânicos e escatológicos guarani, a partir das categorias e formas de pensamento encontradas em campo. Com isso, apresento a formulação daquilo que chamo de *cosmopolítica dos desejos*, eixo que sintetiza a proposição central desta pesquisa.

Por meio dessa cosmopolítica, os Guarani desenvolvem formas simbólicas e concretas de contenção da entropia, resistindo à destruição iminente do cosmos. Trata-se de uma contenção que reflete um modelo de pensamento e um modo de vida, uma ontologia relacional que reconhece a perecibilidade do mundo. Diante dessa instabilidade, a permanência se dá pela continuidade das práticas e, como demonstrei, pela produção das intencionalidades corretas, que espelham as intencionalidades divinas. É dessa forma que a maturação corporal em busca do estado de *aguyje*, assim como a busca constante por *yvy marã'ey* despontam como estratégias de manutenção do corpo e da sociedade Guarani em um mundo que está sempre ameaçado. Ao maturarem seus corpos e intenções em direção ao estado de *aguyje*, os Tchiripa-Phaïn sustentam as condições de permanência nesta terra.

Em relação à busca pela Terra Sem Mal, esta emerge como horizonte ético e cosmológico, orientando práticas, deslocamentos, modos de ser, pensar e habitar neste mundo. A busca por *yvy marã'ey* é um princípio que orienta práticas cotidianas e estratégias relacionais

voltadas à imperecibilidade. Em um mundo em que o fim é uma possibilidade sempre presente esta deve ser ativamente adiada e, postergar o fim do mundo, para este grupo, exige um contínuo exercício de reciprocidade, generosidade e produção de vínculos, condensados na ética do *mborayu*.

Esta formulação permite entender o xamanismo como uma práxis relacional voltada à administração da instabilidade e à negociação constante com múltiplas intencionalidades, humanas e não humanas, que atravessam o cosmos guarani. A cosmopolítica dos desejos, assim, constitui o campo em que as intencionalidades de distintos agentes são continuamente mediadas e operacionalizadas. Ao considerar as intenções dos espíritos, animais, plantas, deuses e humanos, os Tchiripa-Phaïn afirmam uma forma de existência onde a estabilidade do mundo depende da atenção constante às intencionalidades dos Outros.

Essa perspectiva também oferece uma crítica ao paradigma do Antropoceno, uma vez que enquanto este projeta o colapso como resultado da expansão desmedida do Eu e da escalabilidade como lógica civilizatória, os Guarani propõem um modelo de mundo sustentado por relações. A cosmopolítica dos desejos, nesse sentido, aparece como uma alternativa ontológica radical ao reconhecer a existência de múltiplos agentes e desejos, e articular a convivência possível entre eles sem recorrer à aniquilação da diferença.

Este trabalho, ao compreender a produção do corpo guarani como análoga à produção de sua sociedade, convida à reflexão de que a contenção da entropia está diretamente relacionada à construção de intencionalidades próximas ao divino. O fim do mundo, para além de um evento ecológico, é uma desestruturação das relações, uma ruptura com a cosmopolítica dos desejos. A perda da capacidade de desejar (e desejarmos) juntos.

A noção de entropia, que mede o grau de desordem de um sistema, surge como central para a compreensão dos projetos de escalabilidade e os fenômenos de ruptura, a redução da diversidade e a iminência do fim do mundo. Quanto maior a escalabilidade, maior a entropia. Seu ponto máximo configura o apocalipse, a desintegração de um sistema social. Frente à escalabilidade e a normalização da expansão como modelo de ocupação humana na Terra, surge a necessidade do desenvolvimento de teorias da “não escalabilidade” (TSING, 2019, 2022). O Antropoceno, resultado de projetos de uma ontologia naturalista, alimenta-se de ontologias outras, industrializando e homogeneizando formas de pensar e habitar, reduzindo a diversidade cultural e espiritual daqueles que ainda habitam este planeta. Responsável pela destruição de mundos, funda-se na monocultura e na indiferenciação em massa. Através da uniformização do

mundo, a escalabilidade continua a se reproduzir, até que não encontre nada além para consumir a não ser a si mesma.

Ao refletir sobre a escalabilidade e seus projetos, a discussão central se deu através do embate, fundamentos e consequências destas diferentes formas de habitar o planeta. Onde estão os indígenas no fim do mundo do Antropoceno? Onde está o Antropoceno no cataclisma indígena?

A primeira pergunta reflete uma crítica à invisibilidade e ao impacto sofrido pelas populações indígenas em um ambiente marcado por transformações causadas pelas atividades humanas. Ao mesmo tempo em que estão nas linhas de frente do combate à crise ecológica, representando o ativismo indígena em áreas como o direito ambiental, suas vozes e saberes são marginalizados nas discussões globais sobre o Antropoceno.

Acerca do lugar do Antropoceno no cataclisma indígena, esta é uma realidade vivida há séculos pelas comunidades tradicionais e tem início quando começa a modernidade na Europa. É um cataclisma causado pela colonização e expropriação de terras, pelo genocídio cultural, ecocídio, pela exploração e destruição de ecossistemas, marcado fundamentalmente pelo altericídio, pela negação ontológica do Outro e de seus desejos. O histórico de etnocídio experimentado pelos indígenas há séculos prefigura as crises ecológicas que hoje ganham destaque pela categorização de Antropoceno.

A partir destas questões discuti sobre as aproximações e distanciamentos da escatologia guarani e daquilo que se compreende como fim do mundo no Antropoceno. O processo de devastação ecológica não pode ser compreendido isoladamente das práticas coloniais que transformam há séculos a vida dos povos originários. Por sua vez, aquilo que os Tchiripa-Phaïn compreendem como cataclisma difere-se do evento semelhante causado pelo Antropoceno. Existem pontos de convergência no campo material, principalmente relacionadas aos impactos ecológicos. No ambiente indígena, tais impactos despontam como dificuldades de acesso à caça, a dificuldade do plantio, bem como a necessidade de depender de uma indenização financeira em consequência da duplicação da BR 101 para, somente através da compra, possuírem uma terra para residirem. Entretanto, divergências significativas acerca dos fatores que podem levar ao fim do mundo despontam quando expus as lógicas de classificação e as propriedades do pensamento dos Tchiripa-Phaïn. Enquanto no Antropoceno a discussão é centrada nos impactos ecológicos dos seres humanos sobre o planeta Terra, o cataclisma guarani estende as causas escatológicas para qualquer evento, fenômeno ou agente que instaure elementos de desordem em seu sistema social.

A minha argumentação central é que as formas de habitar o mundo ameríndias estão estruturadas de forma a limitar ao máximo as instabilidades e as desordens potenciais da ação humana no planeta. Fugindo do clichê de que os indígenas são a solução para a Antropologia, tive a intenção de avançar o debate etnológico por meio do trabalho de campo, trazendo para a dimensão empírica algumas dimensões do pensamento Guarani que ainda não haviam sido devidamente exploradas na etnologia. Igualmente, realizei a análise de forma a situar a práxis xamânica deste grupo no âmbito sociológico. Ainda que necessite de maiores progressos, espero ter avançado na compreensão antropológica sobre esta questão.

Distanciando-me da concepção de que as culturas tradicionais e as cosmologias nativas são sistemas fechados e imutáveis, demonstrei como observa-se entre os Tchiripa-Phaïn do Tekoa Kuri'y uma singular abertura ao Outro, propriedade que os torna capazes de integrar diversos elementos distintos. O xamanismo e a sua sociedade como um todo evocam um sistema vivo e em constante transformação, capaz de se adaptar, integrar saberes e poderes externos, técnicas, discursos e culturas, como se fosse uma máquina xamânica que possui estratégias cosmopolíticas para lidar com diferentes agentes humanos e não humanos (SÁEZ, 2015; CHAUMEIL, 2015b).

Destaco que as sociedades tradicionais são, também, contemporâneas. Nenhuma delas está congelada no tempo, apesar de serem estáveis no decorrer deste. Ressalto a compreensão das sociedades frias (LEVI-STRAUSS, 1993) pensando-as não como sociedades sem história, mas como grupos que manifestam um grau de entropia mínimo e são capazes de controlá-la por meio de diversos dispositivos materiais e simbólicos.

Explorar o sistema simbólico Tchiripa-Phaïn através da experiência etnográfica e a produção etnológica possibilitou o desvelar de uma lógica classificatória, que surge a partir da apreensão do mundo sensível, que classifica e diferencia aquilo que é perecível (*marã*) e o que é imperecível (*marã'ey*). Esta terra em que se vive é má, *tekoachy*, é *marã*, pouco durável. Em contraposição, as moradas celestes, a Terra Sem Mal, *yvy marã'ey*, são terras imperecíveis. Destaco a concepção de uma noção de tempo que se expressa em lógicas como “acabado” ou “inacabado”, “perfeito” ou “imperfeito”, em contraposição a flecha do tempo da ontologia naturalista, que concebe este fenômeno a partir das noções de presente, passado e futuro.

Estas categorias são centrais para a compreensão de como os Tchiripa-Phaïn compreendem e habitam esta terra. Diferentemente dos Achuar (DESCOLA, 1996) da Amazônia equatorial que buscam o “bem viver”, conceituado como um estado de equilíbrio que resulta de práticas sociais de controle de entropia, as categorias nativas e aquilo que a

literatura nos mostra não é a existência de uma noção de “bem viver” entre os Guaraní, senão o controle sobre o “mal viver”. Ainda que noções como *teko porã*, o “bem-viver” guarani, estejam despontando na etnologia, o caráter renunciante desta existência ruim se destaca.

É com base nesta compreensão que os xamãs guarani não mantêm a ordem por suas capacidades cosmopolíticas, mas controlam a desordem. A ordem não é o modelo natural da realidade, se não um “artifício em que se mostra ativa uma possibilidade: pois a formação de galáxias, de cristais, de formas vivas e de neurônios são exemplos de ilhas de simetrização num oceano de entropia” (ALMEIDA, 2021, p. 223).

Mas onde se encontra o mal e a desordem para os Guaraní Tchiripa-Phaĩn? De onde vem a infelicidade? O quão perto encontra-se o fim do mundo? Se a discussão sobre o tema se dava através da observação dos deslocamentos em busca da Terra Sem Mal, por meio desta tese, desloquei a lente para compreender as complexas propriedades do pensamento que são manifestas pelos nativos quando categorias como *yvy marã'ey* ou *aguyje* são evocadas.

Noções como bem e mal possuem um caráter pouco relacionado à moral e mais compreendido a partir de complexos de pensamento onde a morte, a finitude e a escassez despontam como atributo de tudo aquilo que é mal e efêmero. Uma Terra Sem Mal é uma terra sem mazelas, uma terra onde não existam elementos que levem os Guaraní à destruição, ao sofrimento, à perecibilidade última. Essa terra má, *tekoachy*, possui a mesma estrutura, ou melhor, é o mesmo modelo do que as terras imperecíveis celestes, mudando apenas a sua forma. Enquanto as suas propriedades permanecem as mesmas, *tekoachy* é imperfeita em relação a *yvy marã'ey*.

Demonstrei que a condição de existência da pessoa Guaraní é marcada pela ambiguidade, onde de um lado encontra-se a possibilidade da transformação *-jepota* e, do outro, a capacidade de alcançar o estado de maturidade corporal, *aguyje* e a imortalidade corporal *ijaguyje*. Evitar a ambiguidade é perseguir *aguyje*, é distanciar-se de práticas e valores dissonantes, que podem resultar na desintegração social e, em última instância, no fim do mundo. Para os Tchiripa-Phaĩn o cataclisma é um evento que já ocorreu e irá, inevitavelmente, se repetir. Cabe aos que vivem aqui nesta terra afastarem-se da ambiguidade e superarem a condição desta terra má, alcançando *yvy marã'ey*. A aversão à ambiguidade e a necessidade de superá-la os torna um povo com distinta definição identitária que buscam recuperar o parentesco celeste, estabelecido pelo princípio vital *nhe'e*, e tornarem-se semelhantes aos deuses.

Diversos mecanismos para evitar a ambiguidade e controlar a entropia são acionados para impedirem a derradeira escatologia. Protegem-se do poder centralizado – do Estado e da feitiçaria. Mediam relações com Outros, humanos e não humanos, que podem contaminá-los e alterar suas subjetividades e perspectivas. A própria busca pela Terra Sem Mal, independentemente de como ela se manifesta, desponta em vista de uma ambiguidade que deve ser solucionada. Destacando a importância da categoria nativa de *marã'ey*, a manutenção e permanência da sociedade Guarani são o exercício constante deste grupo.

Um elemento central ao xamanismo guarani é a produção da pessoa, e, para desenvolverem de maneira plena a sua parte divina, devem tornar o seu corpo leve, livre das perecibilidades desta terra. Através da produção do corpo, atinge-se *aguyje*, um estado de maturação corporal onde as qualidades, os corpos e as intenções dos indivíduos tornam-se idênticas à dos deuses. Esta concepção dá fundamento à noção de que a formação de um Guarani, que se dá pelo contraste e interação contínua com outros corpos, intencionalidades e ontologias, é análoga à produção da sociedade deste grupo.

Através da maturação de seus corpos e espíritos os Guarani maturam a sociedade que constroem. Produzir um corpo divino, *aguyje*, funda-se na intenção de serem semelhantes aos seres celestiais e criarem assim uma sociedade que dure no tempo. Os *karai kuery* dão forma ao modelo ideal de pessoa a ser alcançado. São àqueles mais próximos aos deuses, centralizadores das sabedorias divinas do *mborayu*, *mborai* e *ayvu porã*. São os difusores dos modos corretos de socialidade e do estabelecimento do *nhandereko*, o modo de ser e viver que intermedia a experiência dos indivíduos e estabelece um modelo ideal de relação com todas as classes de seres.

Em complemento a uma teoria da pessoa Guarani, encontra-se um sistema de relacionalidade: a presença de um princípio fundamental da cosmopolítica Tchiripa-Phaïn, a compreensão de que todos os seres são dotados de intencionalidades e desejos que se desdobram em pensamentos e ações práticas no mundo. É uma cosmopolítica dos desejos. Destes desejos, relações são estabelecidas. Maneiras de ser e habitar são instauradas.

O modelo teórico da cosmopolítica dos desejos, fundamentado no xamanismo Tchiripa-Phaïn, suscita a compreensão sobre estes diferentes modelos relacionais e de que maneira é evocado o fim do mundo no Antropoceno, enquanto a sociedade Tchiripa-Phaïn evoca a permanência. De forma a encontrarmos respostas à crise do Antropoceno, não se pode ignorar os saberes, experiências e lutas das populações indígenas. Reconhecer o papel dos

grupos indígenas no debate sobre o Antropoceno é essencial para imaginar futuros possíveis frente à crise ecológica.

Para tal, impõe-se a necessidade da compreensão do animismo como um modelo de realidade ontológica (DESCOLA, 2023). Para os Tchiripa-Phaïn a “natureza” não é passiva, mas desponta como um ambiente onde relações são estabelecidas e onde estas fazem parte da constituição dos seres. Considerando que as realidades sociais se subordinam a realidades ontológicas, observamos que a cosmopolítica Guaraní supera o binômio natureza-cultura, integrando diversos aspectos e processos relacionais com distintas classes de seres. Seguindo a proposição de Anna Tsing (2019) acerca das teorias da não escalabilidade, é necessário desenvolver ontologias de perturbação lenta e, como antropólogos, ressaltar “a convergência pragmática e racional de múltiplas visões de mundo” (ALMEIDA, 2021, p. 330).

É necessário objetivar o encontro da percepção da ciência e da visão dos indígenas, aliando estes universos ao mesmo tempo que mantemos a sua autonomia ontológica formando uma aliança política de povos. Almeida (*Id.*) destaca que o que distingue esses campos é “o critério de verdade pragmática, seja afirmada por cientista com sensores tecnológicos, seja por povos indígenas com seus métodos tradicionais” (*Id.*, p. 148).

É neste sentido que Almeida (*Id.*) propõe o anarquismo ontológico como uma postura metodológica marcada pelo agnosticismo metafísico, onde não há a necessidade de escolhermos entre múltiplas ontologias, podendo nos colocar de fora. Tal metodologia objetiva a convergência de efeitos em comum que sejam observáveis, mesmo que os pressupostos ontológicos sejam distintos e não observáveis. A proposta do autor é que um mesmo conjunto de verdades pragmáticas seja compatível com múltiplas verdades metafísicas, uma concordância pragmática que se dê através de ontologias incomensuráveis. Desta forma, múltiplos mundos são ontologicamente possíveis e admissíveis na medida em que dão conta das mesmas experiências. Esta postura colabora para desenvolver novas maneiras de nos relacionarmos uns com os outros e mudarmos a maneira como somos e habitamos a Terra.

O exemplo dado pelo autor é o do embate entre ontologias científicas e o que o autor denomina de ontologia-caipora. Substancialmente diferentes, principalmente nas entidades que pressupõem, estas ontologias podem convergir em suas consequências pragmáticas (ALMEIDA, *Id.*). Por exemplo, para o mesmo objetivo de manter a população animal em equilíbrio, a ontologia científica define um modelo de extração sustentável. A ontologia-caipora, por sua vez, evoca regras para evitar a *panema* (usualmente compreendida como má sorte na caça), em conjunto com regras de caça, e a relação com outros seres da mata.

Outro exemplo trata da convergência entre o xamanismo e a biologia molecular. Ambos possuem efeitos que podem ser observáveis, apesar das ontologias distintas. A compreensão de Narby (2018) é de que através das técnicas de transe os xamãs poderiam reduzir sua consciência ao nível molecular, se comunicando com o DNA. Este argumento parte da estrutura semelhante das serpentes cósmicas e do modelo das duplas hélices do DNA. Em adição, a lógica bipartida do pensamento ameríndio (LEVI-STRAUSS, 1993) parece se inserir nesta análise, carecendo de mais estudos. Como exposto no pensamento guarani, um gêmeo é uma cópia inversa do outro, ambos sendo necessários para a compreensão das propriedades do pensamento dos grupos indígenas. Assim como o DNA, os gêmeos comunicam uma informação. Assim como a síntese da vida encontra-se no DNA, a síntese da vida ameríndia é encontrada na lógica bipartida que expressa um princípio de ordenamento.

Vale destacar, ainda, a convergência pragmática necessária entre os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (ODS/ONU) e como estes objetivos podem ser colocados em ação tanto pelos indígenas do Tekoa Kuri'y como pelos não indígenas da cidade de Biguaçu, cidade onde se localiza a aldeia. Em face dos desafios ecológicos enfrentados, objetivos como a “ação contra a mudança global do clima”, “vida na água”, “vida terrestre” e “consumo e produção sustentáveis” são ODS/ONU que se destacam. A preservação ambiental e dos recursos naturais deve ser realizada em convergência tanto pela cidade de Biguaçu, pela Fundação Municipal de Meio Ambiente de Biguaçu (FAMABI), bem como pelos grupos indígenas que ali residem, instituindo um novo paradigma de cuidado ecológico. Os saberes indígenas contribuem para a compreensão das dinâmicas de socialidade da mata que os cerca, bem como de diferentes agentes humanos e não humanos que habitam estes locais. Em conjunto, a cidade de Biguaçu e a FAMABI são capazes de adotar medidas de controle e proteção aos ecossistemas da região, construindo assim formas de existência que evitem a degradação ambiental.

Existem alguns desafios a serem superados para que o desvelar de verdades pragmáticas aconteçam. Um dos problemas apontados por Almeida (2023) é a falta de convergência entre a entropia termodinâmica que está relacionada ao aquecimento global, e a entropia informacional, a erosão de diversidade ontológica. Em adição, é necessário superar o bloqueio epistemológico da ontologia científica de aceitar outros saberes, advindos de ontologias distintas, como válidos. Tomando os Tchiripa-Phaïn como exemplo, como poderia o tabaco, o fogo, ou a ayahuasca serem capazes de se comunicar e serem fontes de saberes? Em que pese a utilização dos saberes dos povos indígenas, é comum ignorar o que estes grupos

dizem em relação à origem do saber que, em geral, envolve a cosmopolítica, um cosmos habitado por diferentes entes que estão em constante comunicação.

O próximo desafio trata de questões existenciais, da guerra ontológica, do extermínio das populações ameríndias e dos seus xamãs, guardiões da metafísica destes grupos, uma limpeza ontológica, no sentido literal do termo. A existência ou não existência de entes sociais, de tradições e de comunidades está constantemente ameaçada. Ao rejeitar ontologias distintas, desaparece a capacidade de estabelecer relações com outros entes de diferentes cosmologias.

Os Tchiripa-Phaïn, em contrapartida, demonstram como nenhum Outro deve ser eliminado. Indo na direção oposta, integram diversos agentes ao seu complexo cosmopolítico, determinando diferentes modelos de relação para cada um destes. Por meio de concepções cosmológicas e epistemológicas, elaboraram complexos mecanismos materiais e simbólicos que configuram a construção de sua identidade e a governança de suas interações com as entidades humanas ou não-humanas. Por meio dessas inter-relações, os Guarani estabelecem um modelo normativo de coexistência que transcende dicotomias ontológicas, permitindo uma dinâmica relacional que incorpora uma compreensão ímpar das intencionalidades que permeiam o universo.

No contexto dos Tchiripa-Phaïn, essa articulação se inscreve em um horizonte ético e espiritual que prioriza a coletividade como agente central na busca de *yvy marã'ey*. Esse objetivo se configura como a finalidade última da existência e da ação coletiva, orientando a construção das condições rituais e sociais necessárias para residir neste mundo segundo as diretrizes estabelecidas pelos deuses, em uma contínua negociação com as forças invisíveis que regem a cosmologia Guarani. É nesse entrelaçamento de diferenças que se define a individualidade guarani, moldada pelas trocas e pelas tensões simbólicas que emergem dessas interações.

A cosmopolítica dos desejos é uma provocação ao refinamento dos desejos e intencionalidades comuns pela criação de um idioma singular entre o eu e os Outros. Assim como os Guarani, é possível aprender a rezar e desenvolver formas de habitar que tenham a permanência como objetivo.

Mais do que uma postura metodológica que pressupõe um agnosticismo metafísico posta a não obrigatoriedade de escolhas entre múltiplas ontologias, a possibilidade de descentralização ontológica e reconfiguração de universos e formas de viver se dará a partir da construção de uma cosmopolítica de desejos comum. Para isso, é necessário reinventar as

nossas formas de desejar – ou aprender com os ameríndios a desenvolver desejos que resultem em modos de vida não regidos pela acumulação e pela escalabilidade.

A resposta para o Antropoceno reside na formulação de um planejamento estratégico, orientado pelo princípio da não escalabilidade. Tal abordagem visaria uma reestruturação sistêmica que permita lidar com as constantes transformações e expansões inerentes a qualquer inovação. A cosmopolítica dos desejos, para além de ir contra a ontologia naturalista pautada na monocultura e no minimalismo, evoca a ressurgência como emergência de assembleias de habitabilidade multiespécies (TSING, 2019). Contrapondo-se a entropia, a cosmopolítica dos desejos Tchiripa-Phaïn pode ser uma das vias de possibilidade para reorganizarmos as nossas paisagens e os escombros ecológicos provocados pelo capitalismo. Mais importante, uma cosmopolítica dos desejos abarca as intencionalidades múltiplas no campo cosmopolítico, sendo tais intencionalidades alinhadas e harmônicas com as almejadas, ou destoantes e perigosas.

É necessário que os desejos dos Outros sejam integrados na cosmopolítica indo além da dominação e da resistência, polos contraditórios que cobrem qualquer eventualidade histórica, como coloca Sahlins (2018), e almejar um terceiro eixo capaz de dar conta dos problemas contemporâneos. Ao dominar ou resistir, alguém sempre é enaltecido ou desprezado e as lógicas de predação imperam. A integração das múltiplas intencionalidades em uma cosmopolítica dos desejos deve ser acompanhada pelas lógicas do *mborayu* (amor, compaixão, generosidade), que desponta como uma ética relacional capaz de evitar o fim do mundo, ao possuir como expressão máxima uma dinâmica de garantia mútua do intercâmbio cosmopolítico, onde nenhum Outro perece. A categoria de *mborayu* sugere uma reciprocidade não-negada e uma dádiva contínua, onde o equilíbrio e as relações com os outros seres que compõem e habitam o planeta são mantidas sem esperar retorno imediato.

É nas fontes das sabedorias divinas, *mborayu*, *ayvu porã* e *mborai*, onde encontram-se as respostas dos Tchiripa-Phaïn face aos desafios. Como colocam, é “vivendo do jeito que Nhanderu ensinou que era para se viver que os guarani vivem, e por isto é um jeito muito bom”. Há a compreensão, ainda, que aquilo que foi ensinado pelos *xeramõi* (avô) e *xejary* (avó), ensinamentos aprendidos com os deuses, são “técnicas para se viver bem”. O modo de ser guarani, o *nhandereko*, é um só, através do rezo com o *petỹnguá*, do plantio e do cuidado com a terra, e das sabedorias divinas. A Terra Sem Mal se trata desta busca e de todas as relações que ela engendra no campo cosmopolítico. Os mecanismos de controle de entropia que os

Tchiripa-Phaïn se utilizam para evitar o fim do mundo podem, assim, serem pensados também como tecnologias espirituais.

No que diz respeito ao trabalho antropológico, a descrição analítica realizada nesta tese é uma antropologia naturalista do animismo Tchiripa-Phaïn. Para encontrar outras saídas para o cataclisma, é necessário a realização de etnografias generalizadas, uma antropologia animista do naturalismo que dê conta de observar em campo as interações entre os múltiplos agentes humanos e não humanos, ao invés de analisá-los separadamente. Ao invés de uma etnografia dos humanos, espíritos, plantas e outros seres, carece uma etnografia das interações entre tais entes, o desenvolvimento de uma antropologia relacional que escape dos dualismos e do binômio natureza-cultura. Uma Antropologia que não atribua às instituições, mas sim às relações em si mesmas, o fundamento ontológico para os processos relacionais.

Haraway (2016) aponta que não se pode mais evitar o fim do mundo ou controlar a sua instabilidade, sendo necessário aprender a viver com a iminência do cataclisma. Demonstrei aqui que, para os Guarani, aprender a viver com o fim não é e nunca deve ser uma opção. Assim como os Tchiripa-Phaïn, cabe desenvolver mecanismos de controle da entropia e da instabilidade, e, sempre, objetivar a imperecibilidade.

Sobre a entropia, posta que esta é uma propriedade inerente ao universo e dada a existência de mecanismos para a contenção da entropia nas sociedades frias, a análise realizada aqui também inspira futuros estudos. Comentei sobre a falta de um arcabouço simbólico coerente e unificado nas sociedades não tradicionais e como este pode ser um dos fatores que leva à dificuldade de conter a entropia. Parece também que a falta deste arcabouço simbólico unificado e o aumento quase incontrolável da entropia ocorre após o processo de desencantamento do mundo. Tais análises serão abordadas em trabalhos posteriores.

Outra análise a ser feita está relacionada à compreensão da cosmopolítica dos desejos como um modelo de relação presente em diferentes sistemas mágico-religiosos, para além do caráter da magia como uma tecnologia da intencionalidade (GELL, 2018).

Finalizo esta tese declarando que pesquisar e escrever entre os Guarani se mostrou tarefa árdua. A produção bibliográfica sobre este grupo étnico, mesmo no contexto de Santa Catarina, é vasta. Esta característica da produção antropológica tanto contribui como por vezes atrapalha a análise, posto que diferentes grupos possuem inúmeras compreensões sobre fenômenos semelhantes. Categorias nativas comuns possuem origens e narrativas distintas. Mitos em comum resultam em concepções diferentes sobre os acontecimentos. Narrativas míticas também se misturam em seus significados, resultando em ações práticas que são

semelhantes. O campo simbólico e material não possui uma linearidade ou uma utilidade definida, mas evidenciam uma estrutura de pensamento que, ao ser desvendada, possibilita uma compreensão mais alargada sobre como interagem com as diversas intencionalidades humanas e não humanas, com o mundo à sua volta.

Somente com a parceria de Ricardo Karai Wherá fui capaz de encontrar os caminhos para escrita desde manuscrito. É neste sentido que o diferencial da análise antropológica é, e sempre será, o valor dado à experiência etnográfica. Ainda que as bases teóricas exploradas sirvam como fundamento para a pesquisa, apenas o trabalho de campo possibilita o desvelar e a compreensão de categorias nativas, suas propriedades do pensamento, lógicas de apreensão e orientações simbólicas.

Para além de uma observação-participante, ou de uma participação-observante, no que tange a exploração do conhecimento xamânico Guarani Tchiripa-Phaïn, considero que somente ao adotar tal conhecimento como um sistema de pensamento e compreensão sobre o mundo é que podemos decifrar de maneira mais objetiva a estrutura de pensamento nativa. É a tentativa de rezar como um Guarani e assumir seus princípios de relacionalidade como verdadeiros que propicia a imersão necessária para a pesquisa antropológica. Através dos ensinamentos de Ricardo, passei a rezar nesta tentativa de compreender a realidade assim como faz um Guarani.

É permitir-se ser afectado (FAVRET-SAADA, 2005), mas é também permitir-se afectar Outros. Se me insiro em uma cosmopolítica dos desejos, me assumo como um agente com intencionalidades que se desdobram em formas de relações específicas. É neste sentido que os resultados desta pesquisa que aqui apresentei são fruto não de um estudo sobre o xamanismo guarani, mas sim obra do estudo da experiência xamânica, na qual busquei estudá-la de dentro, considerando as limitações evidentes de tal posicionamento. Essa abordagem abre caminho para uma análise mais detalhada do xamanismo como uma manifestação do pensamento, configurando uma ontologia que articula formas singulares de compreender e interagir.

As concepções Tchiripa-Phaïn derivam de uma série de postulados fundamentais sobre o universo e os princípios de relacionalidade entre os diferentes seres que o habitam. É assumir a realidade deste mundo que suscita o desvelar das categorias nativas. Horas com uma fé cega, absorvendo informações sem classificá-las, horas com um olhar distanciado. Apenas a presença imersiva em campo e seu paralelo distanciamento possibilitam o desenvolvimento de análises e teorias antropológicas.

A experiência etnográfica, assim, não é um processo metodológico, se não uma odisseia, sem uma estrutura rígida de passos a serem seguidos, mas um caminho a ser descoberto durante o próprio percurso. Enfrentei desafios, descobri alguns marcos, ganhei sabedoria e entendimento sobre aqueles que pesquisei. Entendimento sempre fragmentado, múltiplas vezes traduzido, sim, mas sempre um entendimento que permite ver além do que sabíamos. Perde-se e encontra-se durante o trabalho de campo e é comum que, em seu fim, volte exatamente ao local de onde se parte.

Isto é parte de um desafio antropológico, de certo desconforto interno que aqui compartilho. A experiência etnográfica é uma relação de troca entre Nós e Outros, mas aquilo que é trocado possui valores distintos. Os resultados de um estudo para quem pesquisa e para quem é pesquisado é marcado por um abismo. No decorrer da Antropologia como disciplina, inúmeros autores caíram nesse abismo, ignorando as necessidades daqueles que eram estudados. Hoje, conseguimos ir além. Ainda há muito a ser percorrido, mas a importância das lutas pela salvaguarda e demarcação de terras das comunidades tradicionais mostra como atuar em defesa das populações indígenas e retribuir a troca antropológica.

Tendo isto em vista, esta tese não pretende ser um tratado sistemático sobre o xamanismo guarani, mas sim lançar um olhar renovado sobre temas centrais da etnologia. Embora diversos elementos tenham sido explorados, é importante reconhecer que toda análise suscita exploração posterior. Alguns elementos podem não ter recebido a profundidade analítica que merecem, abrindo espaço para estudos futuros. No entanto, é justamente essa abordagem que possibilitou uma compreensão mais abrangente, menos restrita e mais integrada do complexo simbólico, tal como se manifesta entre os Tchiripa-Phaïn.

Durante a escrita da tese destaquei como Seu Alcindo Wherá Tupã, *xeramõi* do Tekoa Kuri'y, era compreendido como o único *karai* da aldeia. É com pesar que finalizo esta tese relatando que durante a sua produção, Wherá Tupã veio a falecer no auge de seus 114 anos de idade. Capaz de alcançar a maturidade corporal *aguyje* em vida, agora atravessou para *yvy marã'ey*, alcançando espiritualmente e com seu corpo físico o lugar sagrado dos Tchiripa-Phaïn. Assim como desenvolveu um corpo imperecível e foi para as moradas eternas, ficamos nós, aqui, com a sua memória que será para sempre lembrada.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Renata. **“Lá no Alto se Canta o Tempo Inteiro”: Formas de Ensinos Guarani-Mbya e o Potencial do Canto como (Trans)formação**. Florianópolis, Licenciatura em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.
- _____. **Cuidar, sonhar, cantar a tekoa: modos guarani mbya de compor (com) o território**. Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2023.
- ALBERNAZ, Adriana. **Antropologia, Histórias e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco’y (PR)**. Florianópolis, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. **Religião e Educação: Os saberes da Ayahuasca no Santo Daime**. In: Revista Brasileira de História das Religiões, ano IV, n. 10, maio, 2011, pp. 149-173.
- _____. **Epistemologia da Ayahuasca e a Dissolução das Fronteiras Natureza/Cultura da Ciência Moderna**. In: Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 24, nº 2, abr/jun, 2014, pp. 179-193.
- ALMEIDA, Mauro. **Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica**. In: Anuário Antropológico, v. 86, 1988, pp. 213-226.
- _____. **Simetria e Entropia: sobre a Noção de Estrutura de Lévi-Strauss**. In: Revista de Antropologia, v. 42, 1999, pp. 163-197.
- _____. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- _____. **Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a entropia**. In: DANOWSKI, Deborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael. Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra – Volume 2. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2023, pp. 98-135.
- ANTUNES, Elizete. **História e Mito na Educação Guarani**. Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2020.
- BASTOS, Rafael de Menezes. **A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingú**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- BATAILLE, Georges. **A Parte Maldita - Precedida de “A noção de dispêndio”**. São Paulo: Autêntica, 2013. [1949].
- BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology**. Chicago: University of Chicago Press, 2000. [1972].

BECKERMAN, Stephen. **A Amazônia estava repleta de gente em 1492?** In: NEVES, W. A. *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991, pp. 143-159.

BENITES, Sandra. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa Guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2023].

_____. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Portaria N° 34**. Brasília, 9 de março de 2020.

_____. **Estatuto do Índio. Lei nº 6.001**. Brasília, 19 de dezembro de 1973.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Assuncion: Ceaduc/Cepag, 1959.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CARVALHO, Mauro. **Tempo, Aspecto e Mobilidade na Língua Guarani Mbyá (Tambeopé)**. Brasília, Universidade de Brasília, 2013.

CHAKRABARTY, Dipesh. **The climate of history: four theses**. In: *Critical Inquiry*, v. 35 (2), 2009.

CHARBONNIER, Georges. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**. Paris: Plon Julliard, 1961.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Ver, Saber, Poder: Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana** Lima: IFEA/CAAAP/CAEA-CONICET, 2015a.

_____. **Xamanismos de geometria variável na Amazônia**. In: *Campos*, n. 16(1), 2015b, pp. 148-159.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya - guarani**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PUC/SP, 2001.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: O profetismo Tupi-Guarani**. Campinas: editora brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada: Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani**. São Paulo: Papyrus Editora, 1990. [1974].

_____. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. [1974].

_____. **Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. São Paulo: Editora 34, 2020.

COSTA, Alexandre. **Antropoceno: desmandamentos gravados em rocha**. In: DANOWSKI, Deborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael. *Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra – Volume 1*. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, pp. 106-186.

CRUTZEN, P; STOERMER, E. **The “Anthropocene”**. In: IGBP Newsletter, v. 41, 2000, pp. 17-8.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael (orgs.). **Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra - Volume 1**. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael (orgs.). **Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra - Volume 2**. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2023.

DANOWSKI, Déborah. **Transformações perceptivas e afetivas na Idade da Terra**. In: DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael (orgs.). *Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra – Volume 1*. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, pp. 57-78.

DARELLA, Maria. **Ore Roipota Yvy Porã: “Nós Queremos Terra Boa”. Territorialização Guarani No Litoral De Santa Catarina**. São Paulo, Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PUC/SP, 2004.

DE LÉRY, Jean. **Viagem à Terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1960. [1578].

DESCOLA, Philippe. **La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1996. [1986].

_____. **Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia**. In: MANA 4(1), 1998, pp. 23-45.

_____. **From Wholes to Collectives: Steps to an Ontology of Social Forms**. In: T. OTTO; N. BUBANDT. *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 209-226, 2010.

_____. **Além de natureza e cultura**. In: Tessituras, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun., 2015.

_____. **O avesso do visível: ontologia e iconologia**. In: Arte & Ensaios, revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 31, junho, pp. 126-137, 2016.

_____. **Para Além de Natureza e Cultura**. Niterói: Eduff, 2023. [2005].

DOOLEY, Robert. **Léxico Guarani, Dialeto Mbya. Versão para fins acadêmicos, com acréscimos do dialeto nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil.** Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, 1998.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2014. [1966].

_____. **Símbolos naturais: explorações em cosmologia.** São Paulo: Editora UNESP, 2021. [1970]

DOUGLAS, Mary; WILDAVSKY, Aaron. **Risky and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers.** Berkeley: University of California Press, 1983.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Edições Paulinas, 1989. [1912].

_____. **As Regras do Método Sociológico.** São Paulo: Vozes, 2019. [1985].

ELIADE, Mircea. **El xamanismo y las técnicas arcaicas del extasis.** México: Fondo de Cultura Economica, 1982.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005. [1937].

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a Antropologia Estabelece seu Objeto.** Rio de Janeiro: Vozes, 2013. [1983].

FAUSTO, Carlos. **Se Deus Fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo Entre os Guarani (Séculos XVI-XX).** In: Mana, v. 11(2), 2005, pp. 385-418.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado.** In: Cadernos de Campo, n. 13, pp. 155-161, 2005.

FERDINAND, Malcom. **Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho.** São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GELL, Alfred. **Arte e Agência: uma teoria antropológica.** São Paulo: Ubu Editora, 2018. [1998]

GONÇALVES, Leonardo da Silva. **O Xondaro: aspectos da formação física, comportamental e espiritual do povo Guarani.** Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

GOW, Peter. **Helpless – the affective preconditions of Piro social life.** In: The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. Edited by Joanna Overing and Alan Passes. Londres: Routledge, 2000.

GROISMAN, Alberto. **Eu Venho da Floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime.** Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

HALBMAYER, E. **Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies.** *In: Indiana*, 29, pp. 9-23, 2012

HAMAYON, Roberte. **Des chamanes au chamanisme.** *In: L'Ethnographie*, 87-88(1-2), 1982, pp. 13-48.

HAMILTON, Clive. **Não existe solução mágica.** *In: DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael (orgs.). Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra – Volume 1.* Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, pp. 79-85.

HARAWAY, Donna. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Chthluceno: fazendo parentes.** *In: Clima Com Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, v. 3(4), 2016, pp. 139-146.

HARTUNG, M. F.; M. TEIXEIRA-PINTO. **Continuités, discontinuités et ontologie des formes sociales. Notes comparatives sur deux cas amazoniens.** *In: G. COMETTI et al. Au seuil de la forêt : Hommage à Philippe Descola.* Paris: Tautem, pp. 433-453, 2019.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Esboço de uma Teoria Geral da Magia.** *In: MAUSS, M. Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2015. [1950].

HUI, Yuk. **Tecnodiversidade.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

IBGE. **Censo 2010.** Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>>. Acesso em: Set. 2024.

IBGE. **Censo 2022.** Disponível em: <<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>>. Acesso em: Set. 2024.

INPE. Disponível em: <<https://www.gov.br/inpe/pt-br>>. Acesso em: Nov. 2024.

JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição.** São Paulo: Editora Elefante, 2021.

KARAI NHE'ERY, Darci da Silva. **Nhemongarai: Rituais de Batismo Mbya Guarani.** Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu – palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **A Vida Não é Útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Peri, um narciso tropical.** *In: Livroto da Ópera O Guarani.* São Paulo, Theatro Municipal, 2023, pp. 20-23.

KUARAY MARTINS, Daniel. **Moi Kaõaguy Regua - Tekoa M'Biguaçu: as Memórias Das Plantas Medicinais**. Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LADEIRA, Maria Inês. **Mbyá Tekoá, o nosso lugar**. In: Rev. São Paulo em Perspectiva, 1989.

_____. **O Caminhar Sob a Luz: O Território Mbyá À Beira Do Oceano**. São Paulo, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC/SP, 1992.

LAGROU, Els. **A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro, TopBooks, 2007.

LANGDON, Esther Jean. **Introduction: shamanism and anthropology**. In: LANGDON, E. J. e G. Baer (orgs.) *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, pp. 1-24.

_____. **Xamanismo: velhas e novas perspectivas**. In: Langdon, Jean. (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis, EdUFSC, 1996.

_____. **A Viagem à Casa das Onças: Narrativas sobre experiências extraordinárias**. In: Revista de Antropologia, v 56, n. 2., 2013, pp. 183-212.

LANGDON, Esther Jean; ROSE, Isabel de. **Medicine Alliance: contemporary shamanic networks in Brazil**. In: Beatriz C. Labate; Clancy Canavar. (Orgs.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. 01ed. New York: Oxford University Press, 2014, v. 01, pp. 81-103.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. [1991].

_____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. [1955].

_____. **O Cru e o Cozido (Mitológicas I)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004a. [1964].

_____. **Do Mel às Cinzas (Mitológicas II)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004b. [1966].

_____. **A Origem dos Modos à Mesa (Mitológicas III)**. São Paulo: Cosac Naify, 2006. [1968].

_____. **O Homem Nu (Mitológicas IV)**. São Paulo: Cosac Naify, 2011. [1971].

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012a. [1958].

_____. **O pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 2012b. [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LIMA, Mesquitela. **Antropologia ou Entropologia?** Lisboa: Edições INCM, 1979.

LIMULJA, Hanna. **O Desejo dos Outros: uma etnografia dos sonhos yanomami.** São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LITAIFF, Aldo. **“As Divinas Palavras”: Representações Étnicas Dos Guarani-Mbyá.** Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

LUNA, Luiz Eduardo. **Xamanismo Amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural.** In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO Wladimir Sena. (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

MARTINS, Moreno. **Ywyrá'idja: do Xamanismo às Relações de Contato Auxiliares Xamânicos e Assessores Políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC).** Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

MARTINS, Davi Timóteo. **Kyringuei'kuery: Noções Nativas de Infância, Aprendizagem e Desenvolvimento da Pessoa.** Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

_____. **Kyringuei'kuery Nhemongarai: A Criança Mbya Guarani e a Nomenclatura – Nome Espírito Nhe'e.** Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2015. [1950].

MEGGERS, Betty. **O paraíso ilusório revisitado.** In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, v. 8, 1998. [1976].

MELIÀ, Bartomeu. **A Terra sem Mal dos Guarani: Economia e Profecia.** In: Revista de Antropologia, v. 33, 1990.

MELLO, Flávia. **Aata Tapé Rupy - Seguindo Pela Estrada: Uma Investigação Dos Descolocamentos Territoriais Realizados Por Famílias Mbyá E Chiripá Guarani No Sul Do Brasil.** Florianópolis, Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

_____. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retará: Entre Deuses E Animais: Xamanismo, Parentesco E Transformação Entre Os Chiripá E Mbyá Guarani.** Florianópolis, Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

MENDES, Rafael. **A Terra Sem Mal - Uma Saga Guarani.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2021.

MÉTRAUX, Alfred. **Migrations historiques des Tupi-Guarani.** In: jsa, v. 19(1), 1949, pp. 1-45. [1927].

_____. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guarani.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

MONTARDO, Deise. **Caminhando, cantando e dançando com os pais criadores: o jeroky guarani visto como performance.** In: *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 11(1), 2009, pp. 131-144.

MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la lengua guarani.** Leipzig: Teubner, 1876. [1639].

_____. **Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997. [1639].

MOREIRA, Geraldo; MOREIRA, Wanderlei. **Calendário Cosmológico: os Símbolos e as Principais Constelações na Visão Guarani.** Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

NARBY, Jeremy. **A Serpente Cósmica: o DNA e a origem do saber.** Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC - EDUSP, 1987. [1914].

PÁDUA, José Augusto. **Localizando a história do Antropoceno: o caso do Brasil.** In: DANOWSKI, Deborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael. *Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra – Volume 1.* Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, pp. 187-217.

PARADISO, Silvio. **A demonização em A Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lourenço (1587), de José de Anchieta.** In: MAGALHÃES, A. C. M., et al., orgs. *O demoníaco na literatura.* Campina Grande: EDUEPB, 2012, pp. 199-214.

PIERRI, Daniel. **O Perecível e o Imperecível: Lógica do Sensível e Corporalidade no Pensamento Guarani-Mbya.** São Paulo, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2013.

PIRKEI AVOT. **Ética dos Pais: tratado da Mishná.** Obra de autoria coletiva, originalmente compilada por Yehudá HaNasi no século II d.C.

PISSOLATO, Elizabeth. **A Duração da Pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani).** São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

POMPA, Maria Cristina. **O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico.** In: *Revista de Índias*, v. 64(230), 2004, pp. 141-174.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **A Terra Uma Só – Yvyrupa.** São Paulo: Hedra, 2022.

RACISMO AMBIENTAL. **Justiça federal atende mpf e determina proteção à terra indígena praia de fora.**

Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2019/09/12/justica-federal-atende-mpf-e-determina-protecao-a-terra-indigena-praia-de-fora/>>. Acesso em: Ago. 2024.

RITUAIS GUARANI. Disponível em: <<https://rituais-guarani-geraldo-karai.webnode.page/>> Acesso em: Jun. 2024.

ROSE, Isabel. S. D. **Tata Endy Rekoe – Fogo Sagrado: Encontro entre os Guarani, a Ayahuasca e o Caminho Vermelho.** Florianópolis, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

SÁEZ, Oscar C. **Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca.** In: Ilha - Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 16, n. 1. 2014, p. 07-40.

_____. **A Máquina Xamânica.** In: Campos, n. 16(1), 2015, pp. 144-147.

SAHLINS, Marshall. **The Original Affluent Society.** In: Stone Age Economics, 1972.

_____. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. **What Kinship Is – And Is Not.** Chicago: University of Chicago Press, 2013.

_____. **Esperando Foucault, ainda.** São Paulo: Ubu Editora, 2018.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America.** In: DESCOLA, Phillipe e TAYLOR, Anne Cristine. (orgs.). L'Homme, nº 126-128, 1993, pp. 213-230.

SATURNINO, Andrea C. **Os Guarani.** In: Livreto da Ópera O Guarani. São Paulo, Theatro Municipal, 2023, pp. 16-19.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** São Paulo: EdUSP, 1973. [1954].

SILVA, Gustavo de Godoy e. **Formas, Cópias, Regressões e Fragmentação em Mitologias Ameríndias.** Curitiba, Bacharelado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, 2011.

SILVEIRA, Nadia. **Imagens de Abundância e Escassez: Comida Guarani e Transformações na Contemporaneidade.** Florianópolis, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

SOUZA, Samuel de. **Mitologia Guarani: O Significado da Natureza para o Guarani, uma relação de vida para a cultura local.** Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

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

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**. São Paulo; Belo Horizonte: Ed. da Universidade de São Paulo; Ed. Itatiaia, 1974. [1557].

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. In: Caderno de leituras, n. 62, 2017, pp. 1-15.

SZTUTMAN, Renato. **Lévi-Strauss e o Desafio Americanista**. In: Revista Novos Estudos, n. 61, 2001, pp. 57-75.

TAYLOR, Anne Cristine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Un Corps fait de regards (Amazonie)**. In: Breton et al (orgs.). Paris: Musée du Quai Branly, 2006.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **IEIPARI – Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

_____. **Artes de Ver, Modos de Ser, Formas de Dar: Xamanismo, Pessoa e Moralidade entre os Arara**. In: Antropologia em Primeira Mão, Florianópolis, v. 62, 2003.

_____. **Lévi-Strauss, as luzes e os instrumentos das trevas: sobre a moralidade selvagem**. In: ILHA, Florianópolis, v. 11, n. 2, 2010, pp. 193-217.

TESTA, Adriana. **Caminhos de Saberes Guarani Mbya: Modos de Criar, Crescer e Comunicar**. São Paulo, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2018.

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

_____. **O Cogumelo no Fim do Mundo**. São Paulo: N-1 edições, 2022.

VALENTIM, Marco. **Extramundanidade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

_____. **A Sobrenatureza da Catástrofe**. In: DANOWSKI, Deborah. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael. Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra – Volume 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022, pp. 370-399.

VANZOLINI, Marina. **A Flecha do Ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro, Museu Nacional/URFJ, 2010.

_____. **Ser e Não Ser Gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu**. In: Mana (Rio de Janeiro. Online), v. 19, pp. 341-370, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Ed.: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. **“Nimuendaju e os Guarani”**. In: NIMUENDAJU, C. U. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

_____. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio.** *In:* Mana, v. 2, 1996, pp. 115-144.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem – e Outros Ensaios de Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **“O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem”.** *In:* VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da Alma Selvagem – e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2014, pp. 181-263.

_____. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WERÁ DA SILVA, Belarmino. **Pet̃nguá - Símbolo da Vida Guarani.** Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.