

Jajepota ka'aguy rokýre. Encantar-se com os brotos da floresta.

CARLOS PAPÁ MIRIM POTY 

Ponto de Cultura “Mbya Arandu Porã” | Bertioga, São Paulo, Brasil
miri.papa7@gmail.com

ANAI GRACIELA VERA BRITOS 

Universidade de São Paulo | São Paulo, São Paulo, Brasil
anaivera@usp.br

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215752

resumo Este artigo nasceu de uma série de intercâmbio de ideias e reflexões entre um pensador indígena do povo Guarani Mbya e uma antropóloga não indígena sobre plantas, Mata Atlântica, língua e povo Guarani. Adotamos uma estratégia narrativa em diversos registros-vozes, que traz como protagonista o pensamento de Carlos Papá, que além de compartilhar as narrativas guarani, traz a originalidade e a relevância de seus próprios relatos e análises sobre a cosmologia de seu povo. Através das imagens e estéticas vegetais deste pensamento guarani, temos a intenção de sugerir uma experiência de encantamento com os “brotos” para compreender a crítica mbya à noção ocidental de floresta e Mata Atlântica. Através do nosso “pacto etnográfico”, trazemos uma proposta cosmopolítica para construirmos pontes entre universos culturais diferentes, levando a sério o pensamento indígena, que nos exige aprender a dançar e se infiltrar no mundo de uma forma mais respeitosa, adquirindo consciência para germinar outros modos de existir.

palavras-chave Mata Atlântica, Guarani Mbya, *Nhe'ëry*, interações vegetais, pacto etnográfico, antropologia implicada.

Jajepota ka'aguy rokýre. Being enchanted by forest's sprouts.

abstract This article was born from several exchanges of ideas and reflexions between a Guarani Mbya indigenous thinker and a non-indigenous anthropologist about plants, the Atlantic Forest, Guarani language and the Guarani people. We adopted a narrative strategy in multiple voice-records, which brings the thought of Carlos Papá as its protagonist, sharing the Guarani narratives and bringing the originality and relevance of thinker's stories and analysis about the cosmology of his people. Through plant images and aesthetics of this Guarani thought, we suggest to experience an enchantment with the “sprouts” as a way to understand the Mbya critique of the Western notion of forest and Atlantic Forest. Through our “ethnographic pact”, we bring a cosmopolitical proposal to build bridges between different cultural universes, taking indigenous thought seriously, that requires us learning to dance and infiltrate the world in a more respectful way, acquiring awareness to germinate other ways to exist.

keywords Atlantic Forest, Guarani Mbya, *Nhe'ëry*, plant interactions, ethnographic pact, involved anthropology.



e215752

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215752>

As regras do jogo: autoria e parceria acadêmica neste artigo

Este artigo nasceu de uma série de intercâmbio de ideias e reflexões entre Carlos Papá, indígena Guarani Mbya, morador da Terra Indígena Ribeirão Silveira (SP/Brasil), cineasta, rezador e pensador, e Anai Vera, paraguaia, não indígena, bióloga, mestre e doutoranda em Antropologia Social. Nossa reflexão conjunta sobre plantas, Mata Atlântica, língua e povo Guarani nos levou, no final de novembro de 2022, a apresentar os sentidos da *Jajepota ka'aguy rokýre* no evento “Alteridades vegetais. Emaranhamentos multiespecíficos com as plantas”. Nossa parceria, contudo, já tinha brotado em 2021. Nosso “pacto etnográfico” (Kopenawa; Albert, [2009]2015) vem nos possibilitando diversos tipos de oportunidades de parcerias, que vão se ajustando e moldando, estando, portanto, sempre em vias de construção.

Para preparar nossa apresentação naquela oportunidade, fizemos um encontro prévio onde pensamos quais seriam os conteúdos que poderíamos compartilhar com o público. Depois do evento, fomos convidados a escrever este texto. Ao decidir aceitar esse desafio, nos encontramos na situação de que não era tão simples transformar nossas falas em um texto acadêmico. Para produzir este artigo, primeiramente, transcrevemos nossas falas. Ao reler, sentimos que para costurar os pontos tínhamos que apresentar o povo Guarani Mbya, colocando algumas considerações básicas para dar pé às reflexões de Carlos Papá. Transformar nossas falas em um texto acadêmico foi, contudo, uma tarefa que exigiu repensar e criar uma estratégia que permita expor nossos pensamentos de uma forma particular. Nosso intuito é de colocar nossas vozes, ora de forma individual, ora de forma conjunta, dentro deste experimento de colaboração e diálogo entre nossos universos culturais e trajetórias de vida, que apesar de diferentes, confluíram e conseguiram se encontrar para criar juntos.

Surgiu assim uma primeira versão do texto. Dias depois de uma cerimônia de aprendizados com plantas mestras na aldeia Ribeirão Silveira, os dois autores se reuniram junto a Cristine Takuá, companheira de Carlos Papá, no Ponto de Cultura “Mbya Arandu Porã”,¹ para ler e conversar sobre o documento preliminar, fazer as correções e ajustes necessários. Resolvemos também experimentar nossa parceria conjunta na produção deste texto, com o intuito de poder difundir a sabedoria Guarani, o pensamento de Carlos Papá e sua crítica ao termo “Mata Atlântica”. Inspirados no livro *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, escrito de forma conjunta entre o xamã Davi Kopenawa e antropólogo Bruce Albert ([2009]2015), decidimos montar um texto que coloca como protagonista Carlos Papá e sua exposição oral no evento. Papá, além de compartilhar as narrativas de seu povo, traz a originalidade e a relevância de seus próprios relatos e análises. As

¹ O Ponto de Cultura “Mbya Arandu Porã” está localizado na Terra Indígena Ribeirão Silveira desde 2008. É coordenado por Carlos Papá e Cristine Takuá. Ali, desenvolvem-se atividades de fortalecimento cultural junto à comunidade, principalmente com os jovens. Forma também parte da ação as “Escolas vivas” do Ciclo Selvagem de Estudos sobre a Vida. Para mais informações, ver: <https://selvagemiclo.com.br/escola-mbya-arandu-pora/>

observações antropológicas têm o intuito de realizar uma breve introdução sobre o povo Guarani Mbya e sua cosmologia, algo fundamental para que as leitoras e leitores possam arriscar compreender a crítica cosmopolítica² que este pensador indígena faz à sociedade *jurua* (não indígena).

Temos a intenção de escrever esse texto adotando uma estratégia narrativa em diversos registros-vozes e o dividimos em quatro partes. Nesta primeira parte, pensamos na importância de contar como esse texto foi concebido e quais foram os desafios que encontramos. A segunda parte, a seguir, narrada em terceira pessoa, oferece algumas breves considerações sobre o povo Guarani Mbya, que serão complementadas ao longo do texto. A terceira parte é o cerne deste artigo. Expõe os pensamentos de Carlos Papá, narrados em primeira pessoa, onde a voz plural faz referência ao povo Guarani Mbya de onde vem. Nesta seção, todos os comentários e argumentos antropológicos feitos pela coautora encontram-se nas notas de rodapé para não dissolver a autoria deste pensador indígena.

Na última parte, tentamos convergir nossos pontos de vista, onde registramos nossos sentimentos e pensamentos compartilhados, frutos de nossos diálogos ao longo dessa caminhada conjunta, que apenas começa a mostrar seus frutos. Há aqui a intenção de contágio entre os registros. Muito longe do intuito de ocupar o lugar de fala ou a representatividade indígena, pretendemos aqui “levar a sério” o pensamento indígena (cf. Viveiros de Castro, 2002), reconhecendo que o conhecimento parte de uma relação e uma construção social. Não temos a intenção de propor uma *interpretação* (nos termos de Viveiros de Castro, 2002) do pensamento de Carlos Papá, mas de sugerir a quem leia sua própria experiência de *encantamento* com este pensamento e práticas. Além disso, é um convite a assumir a demanda de Carlos Papá do que seria uma antropologia *implicada* (cf. Albert, 1995) dentro do nosso “pacto etnográfico”: que esses aprendizados e *belas palavras* sobre cosmologia e poética guarani não sirvam apenas para uma tese, eles devem servir para construir uma vida alinhada ao Bem Viver e ao respeito dos povos indígenas.

Considerações sobre o povo Guarani Mbya

O povo Guarani Mbya³ faz parte da subfamília linguística Guarani (família linguística Tupi-Guarani). No Brasil, o que poderíamos chamar do “Grande Povo Guarani” inclui os povos Guarani Mbya, Nhandéva e Kaiowá, que são um grupo heterogêneo de

² Cosmopolítica, mais do que um conceito, é uma proposta que envolve outra noção de política. Enfatiza a agência não humana na política e a coexistência de várias concepções políticas, pelo que propõe a inclusão dos vários atores envolvidos no cenário político e as diferentes noções sobre a política (Stengers, 2005). Para os Guarani, a floresta é viva, é habitada e construída por seres visíveis e invisíveis, humanos e não humanos, dentro de uma teia de normas sociais e intercâmbios cosmológicos que garantem sua existência. O emprego do conceito de cosmopolítica na etnologia indígena não é recente. Renato Sztutman (2012, 2020) adota o conceito para a etnologia, sugerindo que a noção de política dificilmente poderia ser desarticulada da noção de natureza, sendo impossível dissociar uma política humana de uma política não humana ou extra humana.

³ Povo conhecido como Mbya Guarani ou simplesmente Mbya no Paraguai e na Argentina.

povos que compartilham a língua e outros aspectos religiosos e culturais (Grünberg; Melià, 2008; EMGC, 2016). Essas autodenominações são contextuais e, portanto, variam ao longo do tempo e do contexto, podendo existir uma variedade de termos para designar um mesmo coletivo. Isto se aplica a vários povos indígenas e não só no caso dos Guarani (Pierri, 2013). Aqui no Brasil, quando os Guarani Mbya conversam entre eles, se autodenominam como *Nhande'í va'é* ou *Nhande'í va'é kuéry* (Vera Popygua, 2017; Guarani, 2021), que significa “os nossos”, onde o sufixo *-'í*, faz referência a sua ascendência divina.⁴

O território guarani originário se estende por vários países, incluindo Brasil, Paraguai, Bolívia, Argentina e Uruguai, pois antigamente não existiam fronteiras nacionais. No Brasil, é o povo que hoje compõe a maior população indígena, com mais de 85 mil pessoas (EMGC, 2016). Segundo dados não oficiais da Comissão Guarani Yvyrupa⁵, atualmente são aproximadamente 20 mil guarani mbya em território brasileiro.

As aldeias ou comunidades mbya guarani são chamadas de *tekoa*,⁶ que pode ser traduzido literalmente como “o lugar onde vivemos segundo nosso modo próprio de ser”, sendo que *teko* significa vida, modo de ser, e *-a* é o sufixo que indica lugar. O significado do território indígena, apesar de denominar os lugares que os indígenas ocupam, é muito mais complexo, já que possui “dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas” (Seeger et al., 1979:104).

Tekoa é uma expressão do território guarani que também está vinculado ao conceito de *Yvyrupa*, a plataforma terrestre (*yvy* = Terra; *rupa* = leito, plataforma). Sendo expressão da territorialidade tradicional, designa a totalidade do mundo habitado pelos Guarani, que remete à história e dinâmica de ocupação, assim como às suas concepções sobre a cartografia cósmica. A categoria *tekoa* vem sofrendo modificações ao longo do tempo. Nos dias de hoje adquiriu um novo sentido, pois se emprega como sinônimo de aldeia ou Terra Indígena, dentro dos limites configurados pelo Estado, projetando a noção de *territorialização* (cf. Pacheco de Oliveira, 1998) que sofreu o povo Guarani com a imposição das demarcações e estabelecimento de fronteiras. Isso teve como consequência não só a

⁴ O sufixo *-'í* no guarani pode remeter também ao diminutivo ou a uma forma carinhosa de se expressar. Contudo, na linguagem sagrada, faz referência à ascendência ou origem divina.

⁵ A Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) é a principal organização dos Guarani Mbya no Brasil, levando à frente a luta pela terra. Fundada em 2006, a CGY é dirigida e coordenada pelos Guarani, escolhidos em *Aty Guasu* (grande assembleia) a cada três anos, e inclui coletivos Guarani Mbya (e alguns grupos *Nhandéva*), de seis estados das regiões Sul e Sudeste do Brasil. A CGY tem consolidado seu protagonismo no movimento indígena e tem alcançado vitórias importantes na longa luta em defesa dos direitos territoriais do povo Guarani.

⁶ Propomos evitar considerar a noção de *tekoa* dentro de uma imagem essencializada e contínua de uma única territorialidade guarani, pois dessa forma estaríamos reproduzindo uma visão estática e atemporal da situação deste povo. Propomos compreender o *tekoa* como “uma unidade política, religiosa e territorial, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográfico” (Mura, 2006: 121), espaços que os(as) indígenas reconquistam e reconstróem frequentemente, fazendo com que outras relações e lugares sejam também atualizados e reconfigurados.

mudança nos espaços, mas também nos modos de uso e ocupação do território. No entanto, é importante ressaltar que o território guarani não se configura exclusivamente nos limites determinados pelo Estado, pois os espaços utilizados extravasam as fronteiras jurídicas das terras demarcadas.

Apesar de que nos dias de hoje seu território estar reduzido e dividido, criaram e continuam gerando estratégias de manutenção da diversidade e da transmissão da memória e dos conhecimentos associados às florestas. Os Guarani possuem um conhecimento profundo dos ciclos de reprodução, do crescimento e movimento de plantas e animais, das estações e das fases da lua, o que é evidenciado pela sua ocupação territorial e o manejo das florestas e da agricultura tradicional.

Tanto no passado como hoje, as aldeias guarani estão localizadas na Mata Atlântica. De fato, quando os Guarani Mbya falam da floresta (*ka'aguy*), quase sempre estão se referindo a esse bioma (Ladeira, 2008[2001]). Como consequência do modelo de colonização descontrolada e desenvolvimento desenfreado, hoje resta menos de 7% da Mata Atlântica original, ocasionando não só a destruição das florestas, mas também o extermínio de povos indígenas inteiros, expulsando-os de seus territórios tradicionais, ou deixando-os marginalizados e confinados nas comunidades atuais.

Apesar disso, o povo Guarani resiste. Seus conhecimentos e práticas de cuidados com a floresta se mantêm vivos. Há uma constante luta e diversas formas de resistência para defender e proteger as florestas, pois se conforma em um espaço vital para os e as Guarani, buscando levar a vida individual e coletiva e, assim, alcançar o bem viver, *teko porã*, a forma correta de ser e viver segundo a sua cosmologia (*teko* = vida, modo de ser; *porã* = bom, bonito). Cristine Takuá⁷ define o *teko porã* como “um conceito filosófico, político, social e espiritual (...) onde vivemos em equilíbrio, respeito e harmonia; é a representação da boa maneira de Ser e de Viver” (Takuá, 2018: 6, maiúsculas da autora). “Para o povo Guarani, não há *teko* se não tiver *tekoa*, ou seja, não tem modo de ser sem o lugar de ser. Sendo assim é preciso ter terra com floresta, com água e com toda a sua vida incluída para poder viver sua cultura e ser guarani” (Takuá, 2018: 6).

Algumas características são essenciais para que as aldeias guarani mbya cumpram com seus princípios cosmológicos. Alguns elementos considerados herança divina são fundamentais, como, por exemplo, áreas de floresta (*ka'aguy*), terras aptas para a instalação de roças (*kokue*) e cultivos, rios e córregos, disponibilidade de animais para caça, plantas medicinais. Plantas consideradas “sagradas” são indispensáveis, entre elas estão o *pindo* (palmeira jerivá), o *takua* (bambú), a *ka'a* (erva mate) e também o *yary* (cedro) e *yruku* (urucum). Apesar desses elementos aos olhos dos *jurua* (não indígenas) parecerem apenas recursos, os vínculos e seus significados são muito mais profundos para os indígenas. A título de exemplo, destaca-se o *pindo*, uma das palmeiras originárias. Segundo a história da origem, são quatro palmeiras *pindo* que dão eixo e sustentam a Terra, uma para cada

⁷ Cristine Takuá, companheira de Carlos Papá, e também moradora da T.I. Ribeirão Silveira, é aprendiz de parteira, filósofa, artesã e agricultora.

patamar celeste. Por outro lado, *takua* e *ka'a*, consideradas filhas da divindade *Nhamandu Miri*, permaneceram na Terra⁸ como as plantas que conhecemos hoje e possuem funções importantes na cosmologia mbya. A *takua* é utilizada para fabricar o *takuapu*, o instrumento de bambu que as mulheres tocam durante os cantos e as danças cerimoniais. O seu som ajuda a trazer conhecimento e consciência. A *takua* também é utilizada na cestaria e na construção das casas tradicionais. Por sua vez, a *ka'a* tem seu próprio ritual de benzimento, *Ka'a Nhemongarai*,⁹ cerimônia em que se celebra sua transformação em erva-mate. O consumo de erva-mate deixa o corpo leve para a reza, ajudando a vencer a fome e a fadiga (Macedo, 2017). Para os Guarani, plantas e outros seres não humanos possuem agência e atributos sociais e a interação com eles exige certas regras e cuidados.

Vários estudos arqueológicos e etnográficos têm demonstrado que as florestas, longe de serem inexploradas e intocadas, na realidade foram construídas e desenhadas pelas populações tradicionais e indígenas que ali viveram e vivem (ver, por exemplo, Balée, 2013; Clement et al., 2015; Neves; Heckenberger, 2019). Assim, o engajamento dos Guarani com as florestas implica em diferentes tipos de intervenções, manejos e cuidados; e, se bem a consideram como criação e legado das divindades *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*, sua continuidade depende de uma colaboração multiespecífica,¹⁰ onde intervêm e participam não só os deuses e os *ija* (espíritos-donos), mas também seres humanos, animais, plantas, quer dizer, uma combinação de seres visíveis e invisíveis, humanos e não humanos. Para o povo Guarani, a floresta é considerada como um legado das divindades, além de ser a morada dos *ija* (espíritos-donos) das plantas, dos cultivos, dos animais, dos rios, das serras, das pedras, etc. No cosmos guarani não existem espaços neutros, uma vez que tudo tem um “dono”, que possui sua própria agência, poder e intencionalidade. Este conceito não se refere a um dono no sentido de proprietário, mas ao agente responsável pelo cuidado, pela atenção e pela proteção de um ser ou elemento específico, como um mediador de recursos ou de elementos. As negociações com os *ija* envolvem uma cosmopolítica, fundamental para a manutenção do equilíbrio cósmico e do *teko porã*.

Para obter animais para alimentação, ou bons alimentos nas roças, os Guarani devem negociar com o “dono” daquele animal para ele entregar a sua carne, o mesmo acontecendo com alguns vegetais. Existe uma grande variedade de rezas e cantos para elevar o pedido aos “donos” ou às divindades, e assim assegurar a efetividade da caça, pesca, agricultura etc. Para que os alimentos cultivados possam dar bons frutos, suas sementes devem ser

⁸ Para os Guarani, a Terra que hoje habitamos não é a primeira. *Yvy Tenonde* é a “Terra Originária” ou “Primeira Terra”. *Yvy Tenonde* sofreu várias modificações até surgir *Yvy Pyau*, a “Terra Nova”, que é na qual vivemos hoje. Para aprofundar essa questão discutida longamente na etnologia guarani, ver Cadogan (1959, 2015), Ladeira (2008[2001]), Pierri (2013), Keese (2021), entre outros.

⁹ Sobre o ritual do *Nhemongarai* será discutido mais adiante.

¹⁰ Sobre a construção multiespecífica das florestas e das paisagens, há o trabalho de Anna Tsing (2019), que trata das paisagens multiespécies no Antropoceno. Sugere-se também consultar o livro *Vozes Vegetais* (Cabral de Oliveira et al., 2020), principalmente a Parte IV, que apresenta vários exemplos etnográficos sobre o assunto.

benzidas e se deve pedir às divindades que garantam sua germinação, reprodução, e inclusive a renovação.

As cerimônias do *Nhemongarai*, ritual de imposição do nome e de benzimento de cultivos, cumprem esse papel essencial. Sendo a cerimônia guarani mbya por excelência, se constitui no momento em que as crianças recebem seu nome sagrado, reconhecido pelo xamã através da comunicação com os diversos patamares divinos, além de se realizar o ritual de benzimento dos cultivos. O *Nhemongarai* cumpre também o papel essencial de assegurar a continuidade e a renovação constantes do ciclo de vida guarani, e suas duas estações: *ára pyau* (tempo-espço novo) e *ára yma* (tempo-espço antigo). Se pensarmos no conceito de eternidade que a cosmologia mbya ativa, trata-se de uma renovação dos ciclos realizada indefinidamente através destes rituais (Ladeira, 1999). Os ambientes terrenal e divino, portanto, não estão dissociados. Todas essas práticas guarani são fundamentais para a manutenção do *teko porã*, bem viver, pois estão ligados aos princípios cosmológicos e à sua espiritualidade.

Passamos a seguir à voz de Carlos Papá sobre *ka'aguy*, a floresta e sua sombra, que inadequadamente é chamada de Mata Atlântica.

Reflexões de um pensador indígena a partir dos códigos da floresta

Para falar sobre a questão da mata, *ka'aguy*, é preciso compreendê-la de forma mais profunda. *Ka'a* é a erva, é a mata, a floresta. E *-guy* significa a sombra da mata ou o que está debaixo da mata.¹¹ Nós Guarani também falamos de *ka'aguy rupa*, que é o “leito da floresta”,¹² que é a atmosfera que existe em cima e debaixo das árvores, que é como uma energia que recobre e vai por baixo e volta por cima. Nós entendemos que *ka'aguy rupa* forma um círculo de energia que paira ao redor da mata. Isso é o seu leito ou plataforma.

Andar dentro desse ambiente, dentro da floresta, requer saber se infiltrar. Na língua guarani, *guata* é caminhar. Mas compreendo a expressão *-gua* no sentido de se infiltrar, como se o ambiente fosse uma peneira na qual precisamos *escoar* nosso corpo para dentro dela, dentro de seu tempo, nos infiltrar dentro de seus caminhos. É preciso saber nos *escoar*, nos infiltrar nesse ambiente porque tem muita energia dentro e em volta dele. Os poros da nossa pele devem aprender a respirar nesse espaço.

Nascemos como brotos, *roky*, brotos de vários tipos que brotam debaixo da terra, se infiltrando no solo para ir em busca da luz. Mas, antes, para falar do nascimento, é preciso falar do escuro. Nós Guarani acreditamos que todas as coisas dependem do escuro. Quando era criança e estávamos com os grandes *xamõi*¹³ em volta do fogo, os sábios nos contavam a história do universo. Eles contavam assim:

¹¹ Em termos da botânica ocidental, *ka'aguy* compreenderia os diferentes estratos da floresta, como tudo que está debaixo da copa das árvores, o dossel, o sub-bosque e o solo.

¹² *Ka'aguy* = floresta; *rupa* = leito.

¹³ *Xamõi* é o nome pelo qual os Guarani Mbya se referem aos anciões sábios, rezadores ou xamãs.

Há milhares de milhares,¹⁴ *pytũ yma mbytégui*,¹⁵ “no meio do escuro originário”, surgiu *Nhanderu*.¹⁶ Há milhares de milhares, no meio do escuro, *Nhanderu*, através de seu próprio saber das coisas, fez surgir a primeira luz. Há milhares de milhares, no meio escuro, com seu saber das coisas, *Nhanderu* fez surgir *Maino'i*, “o beija-flor originário”, mensageiro do dia. Há milhares e milhares, no meio do escuro, com sua própria sabedoria, *Nhanderu* fez surgir *Urukure'a*, “a coruja”, mensageira da noite. Há milhares de milhares, no meio do escuro, *Nhanderu* fez surgir *Mbói*, “a serpente originária”. Essa cobra seria o equilíbrio. Há milhares de milhares, no meio do escuro, *Nhanderu* fez surgir uma árvore originária, que é o *nherumi*.¹⁷ Há milhares e milhares, no meio do escuro, com seu saber das coisas, *Nhanderu* fez surgir o tatu originário, para espalhar e mexer a Terra, para ela crescer e se expandir. A história é muito longa, vai longe e não cabe contá-la aqui por extenso.

Parto desse começo no meio do escuro, porque eu vejo que a escuridão é a mãe de todas as coisas. Inclusive da nossa divindade *Nhanderu*. O escuro é a mãe de todas as coisas, da luz, do planeta, de tudo. A mãe-escuro é muito grande, não temos a dimensão de onde começa e onde acaba. A luz, pelo contrário, tem um limite, você pode conhecer ou saber onde acaba. Mas do escuro nem os cientistas conseguem provar a sua dimensão, ninguém sabe quais são as dimensões da escuridão. No escuro existe muita energia, muito forte, uma energia geradora. Por isso, eu acredito que o escuro é a mãe de todas as coisas do universo, de tudo que existe.

Além disso, o escuro está sempre conosco, nos acompanha permanentemente. Quando estamos caminhando, a nossa sombra nos acompanha, isso é porque a nossa mãe está sempre junto a nós. Também quando vamos dormir, o escuro está junto. Nossa mãe nos nina para dormir e acordar no outro dia. Ao nascermos, também estamos vindo do escuro, e vamos crescendo e crescendo, mas nossa mãe está sempre ao nosso lado. Assim, como quando é a hora de voltar para nossa casa do plano espiritual, também voltamos para o escuro. Quer dizer, na hora que morremos, voltamos para o escuro. É por isso que nós acreditamos que a mãe-escuro está sempre junto a nós.

¹⁴O uso de “milhares e milhares” sem uma especificação de qual substantivo essa palavra “milhares” acompanha é uma escolha de expressão de Carlos Papá, pois segundo ele não existe tradução certa para *yma* (antigamente), já que não é mensurável dentro dos nossos termos *jurua* (não indígenas). De fato, a noção de tempo-espaco é inseparável dentro do pensamento guarani. O tempo-espaco originário pertence à escala do mito, não há precisão de que momento e espaco aconteceu.

¹⁵ *Pytũ* = escuro, escuridão; *yma* = antigamente, tempo-espaco mitológico da origem; *mbytégui* = no meio de-, no centro de-.

¹⁶ *Nhanderu* (Nosso Pai) se refere à *Nhanderu Tenonde* (Nosso Pai Primeiro), uma das divindades principais do plano espiritual guarani e que permitiu o surgimento de tudo que existe.

¹⁷ *Nherumi* é uma planta conhecida popularmente no Brasil como vassourinha ou alecrim-do-campo (*Baccharis dracunculifolia* DC).

Nós acreditamos na necessidade do escuro para acessar o entendimento, para trazer nossa consciência. O *xamõ*i João da Silva¹⁸ cantava assim:

*Ero tori,
ero tori, tori.
Ero tori, ero tori tori.
Ero tori, ero tori.*¹⁹

Tori significa “consciência”, *ero* quer dizer “trazer”. *Ero tori* é quando você anda com sua consciência, quando você traz sua consciência contigo. Quando nascemos, já estamos começando a construir nossa coordenação motora. Quando a criança vai mexendo nas coisas, começa a andar, a se equilibrar, vai adquirindo essa dominação motora. Simultaneamente, ao alcançar a coordenação, chega também o *tori*, que é essa consciência, uma lembrança das coisas.²⁰

Quando meu filho Kauê estava com três ou quatro anos de idade,²¹ costumávamos caminhar por certos lugares e, às vezes, ele dizia para mim: “Na minha época, não era assim; era diferente”. Então, quer dizer, para nós Guarani, a nossa consciência já vem de antes²² e traz tudo aquilo que já passamos em outras vidas. Quando nos tornamos adultos, com tanta informação e tecnologia, acabamos esquecendo disso.

¹⁸ João da Silva Vera Miri, do povo Guarani Mbya, foi cacique e *xamõ*i da Aldeia Sapukai, em Angra dos Reis, RJ, que faleceu em 2016 com 103 anos. Foi um *xamõ*i muito respeitado e querido por todos os Mbya.

¹⁹ “*Ero tori*” é um canto mbya que se entoia principalmente para as crianças. É interessante ressaltar que na primeira edição do livro “*Ayvu rapyta...*” de León Cadogan (1959), o canto aparece no Capítulo XVIII sem tradução dos termos, apenas com uma indicação de “??” do autor (Cadogan, 1959: 179). Na última edição do livro continua sem tradução (Cadogan, 2015: 294). No CD *Memória Viva Guarani*, temos o canto “*Ero tori*” gravado na voz do *xamõ*i João da Silva Vera Miri. A letra completa, da mesma forma que é cantada por Carlos Papá, porém diferente da versão de Cadogan (1959, 2015), diz assim: *Ero tori, ero tori, tori. Ero tori, ero tori tori. Ero tori, ero tori. Ero takua, ero takua, takua. Ero takua, ero takua, takua. Ero takua, ero takua.* Se uma tradução literal deste canto se mostra complexa ou insuficiente, importa ressaltar que nele se evoca a consciência (*tori*). *Ero* aparece no sentido de ‘estar ou trazer junto’ essa consciência (*tori*), e denota a importância do som do bambu (*takua*) e da audição na construção da consciência para a compreensão dos “códigos do tempo”.

²⁰ A maior coordenação motora e autonomia das crianças coincide também com o desenvolvimento da fala, que ocorre ao redor dos dois anos de idade. Para o povo Guarani, esse momento é muito especial, já que o momento em que a criança começa a falar é o sinal do assentamento da sua alma no corpo. *Nhe'ẽ* (sinônimo também de *ayvu*) é um termo polissêmico que significa alma (espírito) e palavra (fala, linguagem), longamente discutido na etnologia guarani (ver, por exemplo, Cadogan, 1959; Clastres, 1974; Litaiff, 1996; Pissolato, 2006; Macedo, 2009; Pierri, 2013; Keese, 2021; entre outros). Essa palavra-alma procede do plano das divindades e se incorpora no ato do *Nhemongarai* (ritual de imposição do nome).

²¹ Kauê é o filho mais novo de Carlos Papá e sua companheira Cristine Takuá. Ele está hoje com dez anos.

²² Na cosmologia guarani, as almas são procedentes de quatro patamares divinos. A alma, por sua vez, está ligada ao nome da pessoa. A onomástica guarani depende do xamanismo, sendo o *xamã* o responsável por receber o nome da criança e identificar a origem divina do nome-alma durante o ritual do *Nhemongarai* (de imposição do nome).

Nós acreditamos que somos natureza. Nosso corpo foi bem planejado por *Nhanderu*, é tão bem estruturado, tão bem formulado. *Nhanderu* pensou bem em como trazer essa consciência, essa forma de viver para entender as coisas. Nosso cabelo, nossos poros, pelinhos, olfato, visão. Todos nossos sentidos, para sentir e ouvir, vem prontos para captar as coisas, as informações, ler esses códigos todos. Mas atualmente há muita coisa que atrapalha e perturba nossa forma de perceber as coisas e ler essas informações. Nosso cérebro é como um HD,²³ onde podemos guardar e armazenar muitas coisas. Nós não temos o costume de escrever, anotando e anotando tudo para não esquecer.²⁴ Quando estamos na floresta, temos que saber entender esses códigos para não nos perder, para não morrer de fome, para não nos apavorar. É nosso corpo que recebe essas informações para nos localizar. Nossos cabelos, por exemplo, funcionam como antenas para receber informação, os códigos do tempo, do dia, das energias. É importante reconhecer essas energias que vem do tempo, do vento, do canto dos pássaros, do movimento das formigas. Assim como quando vocês *jurua*²⁵ leem uma palavra, vocês não soletram letra por letra, não falam “letra M”, “letra A”, “letra T”, “letra A”, vocês entendem e conseguem ler esses códigos para ler a palavra escrita (“mata”). Nós sabemos ler os códigos da floresta, assim como para vocês as letras são códigos para ler palavras, nós lemos os códigos da natureza para poder entendê-la.

Por isso a natureza é importante para nós. E para ela ser importante, ser valorizada, o escuro também tem que estar saudável. Quando vamos dormir, apagamos as luzes. Mas tem pessoas que não conseguem apagar a luz porque tem medo do escuro. Isso não é saudável. Essa gente não sabe que é o escuro que traz a consciência de verdade, que traz o amor verdadeiro.

Quando enxergamos, conseguimos diferenciar, apontar, classificar e discriminar. Se não enxergássemos, se não tivéssemos o sentido da visão, nosso paladar e nosso olfato iam ser mais acurados. Ia ser diferente. Porque, a partir do momento que enxergamos, começamos a julgar. No escuro, nós teríamos acesso à felicidade, ao amor e ao respeito verdadeiros. Quando começamos a enxergar, nós julgamos o que é belo, o que é atraente. Até a mata é julgada. Tem quem diga “a mata é feia, temos que cortar porque está torta, temos que trazer outro tipo de mata”. Então, cortam a mata nativa, trazem uma mata e uma madeira exótica, colocam outras coisas no lugar dela, porque acham que a mata nativa é feia. Se as pessoas não enxergassem, não estariam preocupadas com isso. Não se preocupariam, porque, no escuro, onde não vemos, temos acesso ao amor verdadeiro. A partir do momento que enxergamos, perdemos também a noção do que é o amor

²³ HD, do inglês, *hard disk* (HD), “disco rígido”. Seria análogo ao dispositivo de armazenamento de dados utilizado nos computadores.

²⁴ Ainda que o registro escrito não substitua a memória, como bem apontado aqui por Carlos Papá, é importante ressaltar, contudo, que os Guarani “cada vez mais vêm se apropriando do *kuaxia*, os papéis, como mais um modo de circulação e tradução de seus pensamentos” (Gallois; Macedo, 2018: 13).

²⁵ *Jurua* = não indígena(s).

verdadeiro, do que é a felicidade verdadeira. Deixamos de nos preocupar com o do que realmente importa, como nossa saúde, o que está dentro de nós, deixamos de observar e de cuidar de nosso corpo.

Chegando ao sentido da palavra *roky*, que em português seria “broto”. Aquele broto está dentro da terra, vem com delicadeza, vai fortalecendo sua raiz e vai crescendo até sair para fora. Quando sai para fora do solo, recebe luz, e a partir desse momento que recebe a luz do dia, respira. Mas assim como ele precisa do ar para respirar, também precisa de água, do vento, do calor e também precisa do escuro.

Minha proposta é que possamos virar brotos, que nossos corpos brotem em si mesmos como brotos flexíveis da floresta. Há regras para entrar na floresta, é importante saber se infiltrar, para entrar e se adaptar. Por isso, é importante dançar com a natureza, como o vento faz: ele vai passando, deslizando-se como uma cobra. Nós deveríamos fazer igual, ter um andar suave, nos deslizar e dançar. *Jeroky*, dançar, é o método certo. Se bem *jeroky* foi sempre traduzido como dança, proponho entender a palavra *jeroky* como “surgir-se em broto”.²⁶ Ser como uma planta, surgir como um grão novo e dançar para procurar o lugar certo onde germinar e fazer brotar nossas folhas. Vamos surgir em brotos sensíveis, vamos nos transformar em brotos flexíveis, para nos infiltrar neste mundo. *Jeroky* é a dança para andar na selva, descalços, à procura de remédios, de água, de alimentos ou de caça. *Jeroky*, então, ao mesmo tempo que significa dança, é uma dança flexível do corpo, uma dança de um broto flexível, que é, ao mesmo tempo, muito sensível.

Quando vocês *jurua* querem dançar com alguém falam “vamos dançar” para estender seu convite. Nós dizemos “*jajeroky*”, que, se bem poderia ter em esse sentido de um convite à dança, significa também “vamos nos tornar brotos”. É um convite para mexer o corpo, e assim como os brotos, conseguir chegar a um entendimento, de dentro para fora, alcançar uma consciência para compreender que nos tornamos brotos quando saímos para fora e descobrimos a vida nova. E essa vida tem a ver com os vegetais. Então, nós nos tornamos também vegetais. É por isso que me faço esta pergunta: por que os *jurua* tem essa mania de separar floresta da floresta, dizendo aquilo é um vegetal, isso não é, e eu sou humano, sou um outro, como se não fizessemos parte disso tudo? No entanto, nós fazemos parte, porque a *Nhe'ëry*, a Mata Atlântica, está aqui em nós.

Se bem hoje se fala em Mata Atlântica, muitos parentes meus, como minha mãe, meu pai, meus avós, não sabiam o que é a Mata Atlântica. Tive que perguntar para eles como chamavam esse lugar antigamente, esse lugar que hoje os não indígenas chamam de mata costeira, mas que é o lugar onde nós sempre vivemos. Depois de perguntar muito, me disseram que nossos ancestrais conheciam esse lugar como *Nhe'ëry*. Então, o que vocês chamam de Mata Atlântica não é Mata Atlântica, leva esse nome porque é o nome do oceano, nome que vocês *jurua* inventaram para o oceano Atlântico.

²⁶ *Jeroky* em guarani significa “dança”. Carlos Papá propõe entender o termo além da dança, no sentido mais literal, onde *-je* = reflexivo, *-ro* = flexão verbal da 1ª pessoa; *roky* = broto.

Para nós, *Nhe'ëry* leva esse nome porque é um lugar muito sagrado. É um lugar onde somente pessoas iluminadas podem chegar para receber a elevação espiritual para alcançar o *Yvy Marãe'y*, a Terra Sem Males, que é o mundo perfeito. Então, *Nhe'ëry* é o lugar em que as almas se banham para se despir do corpo imperfeito.²⁷ As pessoas iluminadas ficavam na costa do mar à espera de que um dia o corpo pudesse se banhar para poder purificar sua alma, e que essa alma ou espírito possa ter uma elevação espiritual e voltar para sua morada divina.

Nhe'ë significa fala, palavra, é o sopro da voz. A *Nhe'ëry* inclusive tem a sua própria voz, que é o vento. O *nhe'ë* da floresta é o vento, que faz as folhas se mexerem e cair, o som de seu espaço, o canto dos pássaros, dos insetos, dos animais. Todos esses sons pertencem à *Nhe'ëry* falando, *Nhe'ëry* se comunicando, *Nhe'ëry* acordando. Os nossos ancestrais conhecem o canto próprio da *Nhe'ëry*. Isso que vocês chamariam de canto, mas que para nós é o *tarova*,²⁸ um tipo de canto sagrado.

Existem muitos defensores das florestas, da Mata Atlântica e do meio ambiente. Porém, esses defensores não conhecem nem reconhecem o seu canto. Para poder defender a *Nhe'ëry*, a floresta, tem que saber também o seu canto, que é o que permite ler seus códigos e interpretar o que ela nos diz. O seu canto é o portal para encontrar o som da *Nhe'ëry*, onde os *nhe'ë*, todos os espíritos,²⁹ todas as falas, todos esses sons confluem.

Por outro lado, *ry* significa líquido, é a umidade. Inclusive, na hora que nós falamos, que nos expressamos, nossos corpos e suas cordas vocais precisam da umidade para ter uma fala suave e bonita, que nosso sopro (vento), nossa voz, possa vir de dentro para fora. É por isso que se chama *Nhe'ëry* ao “lugar onde os espíritos se banham”. Então essa é a Mata Atlântica, não é só mata, mas é o lugar onde as almas ou espíritos se banham.

Por sua vez, nosso corpo é formado por energia, ele precisa de água, precisa de ferro. Nosso sangue é ferro, nosso corpo é água e é terra. Nós mesmos somos também Terra.³⁰ *Xeyvára rete*,³¹ eu acredito que nós somos um pouco de céu também. *Rete*, “corpo”, é nosso modo de ser, é o que contém nosso eu verdadeiro. E, ao mesmo tempo que é um pouco de “céu”, *yvára* é também *y*, “água”. *Y* é “água”, é o líquido, é o pilar ou sustento líquido de todas as coisas. É líquido, mas sustenta. Logo vem a Terra, *Yvy*. A Terra é parceira da água. Para nós, não há uma separação entre água (*y*) e Terra (*Yvy*), a Terra é parceira da água. Depois, vêm as árvores, as madeiras, *yvyra*. *Yvyra* significa também “o

²⁷ Etimologicamente falando, *Nhe'ëry* significa *nhe'ë* = palavra, linguagem, alma, espírito (simultaneamente); e *ry* = meio ou ambiente líquido, caldo, sumo. Contudo, como podemos observar no depoimento de Papá, seu significado é muito mais profundo na cosmologia guarani mbya.

²⁸ *Tarova* é um dos cantos espirituais guarani que se entona exclusivamente na *opy* (casa de rezas). Diferentemente dos *mborai* (outro tipo de canto), o *tarova* não tem letra.

²⁹ *Nhe'ë*, como dito anteriormente, significa alma ou espírito.

³⁰ A antropóloga guarani nhandéva Sandra Benites escreveu sobre essa relação entre o corpo da Terra e corpo humano, e nos diz que o corpo é também território e é o nosso lugar de conhecimento (Benites, 2018).

³¹ *Xeyvára rete*: onde *xe* = meu; *yvára* = céu, plano celestial; *rete* = corpo. Poderia, talvez, ser traduzido como “meu corpo divino”.

futuro parceiro d'água". Em seguida, temos o vento, *yvytu*. *Tu* significa o suspiro, o som, *yvytu* é então "o suspiro do parceiro d'água", o suspiro da Terra. Do mesmo modo, a palavra *xeývára* contém água, pois nós somos água também:

Y

YVY

YVYRA

YVYTU

YVÁRA

XEYVARA RETE

É assim que eu entendo. Tudo está ligado, um ao outro. Mas essa palavra – *ligado* – não gosto muito. Na realidade, todos eles são um só. Água, terra, madeira e vento são todos um corpo só. Por isso, para nós, os vegetais são importantes, porque nós acreditamos que somos natureza, que estamos juntos, que somos parte.

Estou muito feliz em saber que os acadêmicos estão se interessando em interagir, em dialogar com os povos indígenas. No entanto, quando se trata da questão do meio ambiente ou sobre o tema das mudanças climáticas, nós percebemos que a sociedade não indígena está preocupada, mas essa preocupação não se reflete em uma mudança real, em dar um novo sentido à vida. Quando nós nos preocupamos com algo que afeta a saúde e a vida, nos questionamos o que devemos fazer para mudar e fortalecer nossas vidas e o ambiente. Por isso falo: *jajepota ka'aguy rokýre*, que é minha proposta de "nos encantar com os brotos da floresta", para ter esse entendimento da mata, voltar a ter essa conexão com a *Nhe'ëry* e atingir o respeito e a importância do sentido de vivermos juntos.

Encantar-se com os brotos da floresta

Para encerrar este artigo, temos a necessidade de (nos) encantar, *-jepota*, ocasionar um contágio das palavras guarani e levar a sério suas propostas. Não há expectativa nenhuma de que a sociedade não indígena se transforme em Guarani ou vice-versa. Isso seria até perigoso cosmologicamente (mais para os indígenas do que para os *jurua*). O *encantamento* que propomos passa por assumir a crítica indígena à forma de vida que destrói as florestas, produz esquecimento e multiplica a desigualdade.

A história da Mata Atlântica é de destruição. O estilo de vida capitalista fez questão de apagar o seu nome guarani – *Nhe'ëry* – e suas outras denominações indígenas, produziu o esquecimento dos sistemas culturais que detinham uma relação de cuidado e de troca equilibrada, em prol de reduzir a mata a um recurso natural, e assim continuar a explorá-la ilimitadamente. Levar a sério implica também a obrigação de desconstruir aquilo que a sociedade não indígena chama de mata, de floresta, de natureza, de sociedade. Para os

Guarani e os outros povos indígenas, as matas, as águas, a Terra estão longe de ser simples recursos econômicos. Terra, água, vento, corpo, território, floresta, cosmos, estamos todos conectados, interligados em uma teia de relações. *Tudo é um corpo só*.

A cosmologia guarani, com suas imagens e estéticas vegetais, nos convida a prestar mais atenção para as florestas, as plantas, os animais, e outros seres mais-que-humanos e dar valor para aquilo que realmente é importante. A filosofia do *teko porã* (bem viver) envolve uma forma própria e coletiva de estar no mundo, que exige troca, diálogo e reciprocidade. É uma forma de viver que consiste em uma relação atenta e cuidadosa não só entre humanos, mas também com os seres não humanos que formam parte do cosmos. Uma cosmologia que convida a dançar, fazer uma coreografia respeitosa com o mundo, já que somos apenas brotos pequenos e sensíveis, que precisamos de terra, ar e água e de outros seres para sobreviver.

Frequentar a *opy* (casa de rezas), rezar, fumar tabaco no *petyngua* (cachimbo mbya), cantar e dançar são importantes na construção da espiritualidade guarani. Contudo, ela não se limita a isso. Precisamos também atingir consciência e trazê-la para a vida, aprendendo com as pessoas mais velhas e sábias, ouvindo o canto da *Nhe'ëry*, aprendendo a ler os códigos do tempo, das florestas, perceber que a Terra é um ser vivo composta de muitos outros seres, visíveis e invisíveis, e que dependem da renovação do tempo-espço continuamente.

No nosso desejo de levarmos a sério os pensamentos indígenas, estabelecemos um diálogo horizontal, entre ciências e saberes diversos. Diferentemente de Albert (2015), que menciona no livro escrito conjuntamente com o xamã yanomami Davi Kopenawa, que os autores “empenham-se em ser um só” (Albert, 2015: 537), não pretendemos criar uma unidade entre nossas alteridades. A cosmologia e o pensamento guarani, com suas imagens e estéticas vegetais, englobam em si mesmos uma proposta cosmopolítica com dicas para aprendermos a construir pontes entre universos culturais diferentes. Nós acreditamos que para fazer eco a essa crítica contundente, devemos tecer alianças, como a que estamos ensaiando no nosso “pacto etnográfico”, para amplificar e potencializar as vozes e criar essas pontes. Nós acreditamos que ao ecoar as vozes acontece uma contaminação entre as falas, na qual elas se afetam mutuamente sem se neutralizar, onde o “nós” é produto desse encontro, dessa aliança entre nossos conhecimentos e experiências de vida, sem deixar de lado a reflexão sobre o limite de nossas traduções e equivocções.

A proposta de Carlos Papá de nos percebermos como “brotos flexíveis” só adquire sentido na prática. A crítica cosmopolítica que assumimos aqui se constitui em um convite para que possamos ouvir e estarmos atentos a voz e a vida que ressoa das florestas, das plantas, dos animais e outros seres mais-que-humanos, buscando valorizar aquilo, como ressaltado pelos Guarani Mbya, que é realmente importante. Os povos indígenas nos mostram que existem muitas outras possibilidades de cultivar relações entre ser humano e a natureza – ou aquilo que os não indígenas chamam de “natureza”. Este texto foi concebido para produzir *encantamento*. Para isso, devemos fechar os olhos, nos voltar ao

escuro que habita dentro de nós, para aprender a dançar e se infiltrar no mundo de uma forma mais respeitosa, para nos percebermos também como vegetais, como sendo parte do todo. Ao dançarmos como “brotos flexíveis” podemos, quiçá, adquirir consciência e fazer germinar outros modos de existir.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. 1995. “Anthropologie appliquée’ ou ‘anthropologie impliquée? Ethnographie, minorités et développement”. In *Les applications de l’anthropologie*. Un essai de réflexion à partir de la France, editado por Jean-François BARÉ. Paris: Karthala.
- ALBERT, Bruce. 2015. “Postscriptum. Quando eu é um outro (e vice-versa)”. In *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami de Davi KOPENAWA*; Bruce ALBERT. São Paulo: Companhia das Letras.
- BALÉE, William. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- BENITES, Sandra. 2018. *Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando)*. Dissertação (Mestrado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana; AMOROSO, Marta; MORIM DE LIMA, Gabriela; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure. *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CADOGAN, León. 1959. “Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá”. *FFLCH/USP Boletim* n.227, *Antropologia*, no.5. São Paulo.
- CADOGAN, León. 2015. *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*. Cuarta Edición. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica – CEADUC.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des indiens guarani*. Paris: Seuil.
- CLEMENT, Charles; DENAVAN, William; HECKENBERGER, Michael; JUNQUEIRA, André; NEVES, Eduardo; TEIXEIRA, Wenceslau; WOODS, William. 2015. “The domestication of Amazonia before European conquest”. *The Royal Society Publishing*, . 1-9.
- EMGC - Equipo Mapa Guarani Continental. 2016. *Mapa Guarani Continental 2016*. Pueblos guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay.. Campo Grande: Gráfica Mundial.
- GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria. 2018. “Apresentação”: In *Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações*, 9-20. São Paulo: Hedra.
- GRÜNBERG, Georg; MELIÀ, Bartomeu (eds.). 2008. *Guarani Retã 2008*. Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. Argentina, UNam, ENDEPA; Brasil, CTI, CIMI, ISA, UFGD; Paraguay, CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI.

- GUARANI, Jera. 2021. *Ara Pyau*. Segunda Edição. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista.
- KEESE, Lucas. 2021. *A esquivada do xondaro: Movimento e ação política guarani mbya*. São Paulo: Editora Elefante.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- LADEIRA, Maria Inês. 1999. "Yvy marãey; renovar o eterno". *Suplemento Antropológico*, 34, 2: 81-100.
- LADEIRA, Maria Inês. 2008 [2001]. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: EDUEM/EDUSP.
- LITAIFF, Aldo. 1996. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbyá*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- MACEDO, Valéria. 2009. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MACEDO, Valéria. 2017. "Os corpos da erva-mate. Gênero, alternância e alteração em um ritual guarani mbya". Apresentação realizada na *XI SALSA Sesquiannual Conference*. Lima, julho, 2023.
- MURA, Fabio. 2006. *À procura do "Bom viver"*. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- NEVES, Eduardo; HECKENBERGER, Michael. 2019. "The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia". *Annual Revista de Anthropologia*, 48, 71-88.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. "Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização E Fluxos Culturais". *Mana*, 4(1), 47-77.
- PIERRI, Daniel. 2013. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim Do Museu Nacional de Antropologia*, Rio de Janeiro, 32, 2-19.
- STENGERS, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". In: *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno LATOUR; Peter WEIBEL, 994-1003. *rofeta e o Principal*. A ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: EdUSP, FAPESP.

- SZTUTMAN, Renato. 2020. “Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”. *Revista De Antropologia*, 63(1):185 – 213.
- TAKUÁ, Cristine. 2018. “Teko Porã, o sistema milenar educativo de equilíbrio”. *Rebento*, São Paulo, no. 9:5-8.
- TSING, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas. 284p.
- VERA POPYGUA, Timóteo. 2017. *Yvyrupa. A terra uma só*. Coleção Mundo Indígena. Primeira Edição. São Paulo: Editora Hedra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O Nativo Relativo”. *Mana*, 8, no. 1. Rio de Janeiro: PPGAS/MN, 2002.

sobre os autores

Carlos Papá Mirim Poty

É do povo Guarani Mbya, cineasta e líder espiritual de sua comunidade. Atua há mais de 20 anos com audiovisual, documentários, filmes e oficinas culturais para jovens. É fundador e conselheiro do Instituto Maracá.

Anai Graciela Vera Britos

É doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS FFLCH-USP e bolsista BECAL-Paraguay.

Autoria: Os autores são responsáveis pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This work was supported by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – *grant no. 001.*

Recebido em 06/09/2023.

Aprovado para publicação em: 03/12/2023.