

# IMAGEM, VISÃO E COSMOVISÃO ENTRE OS GUARANI

## IMAGE, VISION AND COSMOVISION AMONG GUARANI PEOPLES

Ana Lúcia Ferraz

analu01@uol.com.br

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, coordena o Laboratório do Filme Etnográfico (ICHF-UFF).

### RESUMO

Este artigo parte da experiência de oficinas de vídeo com povos Guarani e de uma interrogação, nascida dessa experiência, sobre a necessidade de compreender a noção de imagem a partir da cosmologia para que o trabalho se potencialize e seja apropriado nos movimentos e espaços fundamentais em que se afirma a diferença da vida guarani, o *nhande reko*. Nesse sentido, faz-se necessário interrogar as práticas e sentidos mobilizados quando se fala em imagem a partir das cosmopolíticas guarani.

**Palavras-chave:** Imagem. Cosmopolítica. Guarani.

### ABSTRACT

This article takes the experience of conducting video workshops between Guarani peoples, from a question that arises of this experience, the need to understand the notion of image on cosmology, so this study may potentialize and be appropriate on movements and crucial areas that state the difference of guarani life, *nhande reko*. In this sense, it is necessary to examine the scope of practices and mobilized meanings when it comes to image on Guarani cosmopolitics.

**Keywords:** Image. Cosmopolitics. Guarani.

Pensar a incorporação do vídeo por jovens guaranis a partir da experiência de realização de oficinas em aldeias mbyá e nhandeva pede que consideremos suas concepções de imagem sob pena de não dimensionar a amplitude de esferas da vida social que podem se relacionar com os processos de produção audiovisual ou mesmo não compreender devidamente a amplitude da adesão à proposta das oficinas. O sucesso da produção de imagens em vídeo pelos povos guaranis pode ser analisado em produções como as do Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema, que nasce das oficinas do projeto Vídeo nas Aldeias. *Duas aldeias, uma caminhada* (2008), *Bicicletas de Nhanderú* (2011) e *Tava, a casa de pedra* (2012) são alguns dos títulos em que vemos a maestria com a qual os jovens mbyá, Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, entre outros, apropriaram-se da linguagem cinematográfica. A câmera deles interage, entrando nas situações filmadas com extrema habilidade para revelar ao público o elo entre vida cotidiana e cosmologia. Para além da antropologia, estudos sobre o cinema se detiveram sobre estas produções, elaborando o conceito de “antecampo”: “O cinema é um dispositivo nômade, ligado a

experiência de perambulação desse povo tantas vezes expulso das suas terras” (BRASIL, 2013, p. 261). Ou ainda:

A câmera produz relação, na medida em que ressalta uma diferença — uma diferença não apenas de opinião, mas de mundo [...]. Colocada em cena, a câmera produz relação, não sem provocar a transformação de seus termos. É em sentido amplo que a estratégia é dialógica e reflexiva (BRASIL, 2013, p. 264-266).

Como alguns trabalhos recentes demonstram (FERREIRA, 2009; TURNER, 1993), o enorme interesse dos povos indígenas pelos poderes de presentificação da imagem — tal como discutido por Rancière (2013), em sua dupla acepção de apreensão do mundo e construção da fábula cinematográfica —, resulta na adoção de diversas tecnologias do mundo dos brancos. Entre os povos guaranis, conforme pude observar entre os mbyá, o gosto por filmes que tratam de temas como, por exemplo, transformações interespecíficas, é marcante. A presença da televisão e a apropriação de computadores e celulares nos leva a constatar o fascínio que as tecnologias de produção de imagem geram na vida das parentelas guaranis.

Mas, no conjunto que chamamos imagem, cabe um espectro semântico largo demais, que devemos precisar um pouco. Enquanto a imagem, definida como forma visível, parece ser uma generalidade, nos interessa explorar a relação entre o que se vê e a imagem virtual imaginada, que amplia, incluindo outras perspectivas, o que poderia ser o âmbito de uma antropologia visual.

Assim, os aborígenes da Austrália unem itinerários nômades e viagens em sonho, que juntos compõem “um entremeado de percursos”, “num imenso recorte do espaço e do tempo que é preciso ler como um mapa”. No limite, o imaginário é uma imagem virtual que se cola ao objeto real, e inversamente, para constituir um cristal de inconsciente. Não basta que o objeto real, que a paisagem real evoque imagens semelhantes ou vizinhas; é preciso que ele desprenda *sua própria* imagem virtual, ao mesmo tempo que esta, como paisagem imaginária, se introduza no real segundo um circuito em que cada um dos dois termos persegue o outro, intercambie-se com o outro. A “visão” é feita dessa duplicação ou desdobramento, dessa coalescência (DELEUZE, 1997, p. 75).

A imagem no mundo guarani parece ocupar lugar vizinho ao do xamanismo, em que também o que se dá centralmente é a elaboração das relações de alteridade. A elaboração da presença do outro (seja o branco, o animal, o espírito ou os ancestrais) parece produzir centralmente as práticas que configuram uma socialidade. O outro é temido, sonhado, paira como presença metafísica, é constituinte como “agente de potências invisíveis, é central na preocupação cotidiana” Clastres (1995, p. 26). Para evitar riscos de equívoco, cuidemos de não postular uma tradução, mas de ampliar o campo semântico das categorias capazes de abranger todos os elementos da vida conectados com as práticas que envolvem a audiovisualidade. É preciso, aqui, pensar este processo a partir de suas concepções cosmológicas.

Imediatamente localizo o tema do interesse guarani pela produção de vídeo como interesse em apropriar-se de um saber, marcado pelo fascínio sobre a técnica do outro, a ser incorporada. Gostaria de pensar esse dado na relação com o debate melanésio sobre os *cargo cults*, no qual se pensa o saber do outro, como apropriação dos elementos que chegam com a presença colonial e sua reelaboração para fins próprios, invertendo os sentidos, “pela integração dos bens e da tecnologia dos brancos na sociedade indígena na forma de cargo, isto é, pela obtenção mágica de grandes quantidades de bens, máquinas e riquezas dos brancos” (FERREIRA, 2009, p. 48).

Assim, compreendo a grande adesão às oficinas do projeto Vídeo e Transmissão de Conhecimentos entre Povos Guaranis, Mbyá e Kaiowá e a produção de inúmeros vídeos que circularam amplamente em redes locais e de parentesco. Realizei pesquisa de campo em algumas aldeias, sobretudo entre dois povos guaranis, os mbyá, em aldeias no estado do Rio de Janeiro, e os nhandeva, situados em aldeias na fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai. O diálogo com os mbyá começou com a demanda do registro em vídeo da construção de uma *oga* (casa) no Museu de Arqueologia de Itaipu, em Niterói (RJ), apresentada pelos moradores da então aldeia de Camboinhas, situada no mesmo município, ao Laboratório do Filme Etnográfico da Universidade Federal Fluminense. Acompanhei esse grupo em sua mudança para o novo Tekoa Ka'aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita), no município de Maricá, o que me fez refletir sobre a questão do *oguatá*, a mobilidade mbyá.

Entre os mbyá, a história da aldeia de Camboinhas, “assim como muitas aldeias guarani mbyá, se conjuga com a história de um casal que, à frente de um grupo de parentes, busca conduzir sua parentela até um lugar bom para se viver” (LADEIRA; SANTILI, 2011). Em Camboinhas, a aldeia se localizava em região de intensa especulação imobiliária e teve sua história marcada por conflitos fundiários. Em Maricá, a aldeia se localiza em área que está sendo negociada com um presumido proprietário, um grupo de capital luso-espanhol chamado IDB, que constrói grandes empreendimentos imobiliários; seu projeto para a região inclui a construção de um resort na área onde hoje se localiza a aldeia<sup>2</sup>.

Atualmente vivem nessa aldeia cerca de 80 pessoas que organizam sua frequência à *opy* (casa de reza), a produção de artesanato, as atividades em torno da provisão de alimentos e de materiais para a construção de casas, os cantos e rituais de cura valorizando seu modo de ser e suas concepções cosmológicas. Trabalhei com jovens mbyá que hoje vivem no Tekoa Ka'aguy Hovy Porã, em Maricá, no Rio de Janeiro, e que também participaram conosco das oficinas realizadas no Mato Grosso do Sul.

As situações históricas são bastante distintas nos dois casos. Trabalhamos a partir das especificidades mbyá e nhandeva e observamos o esforço por diferenciar-se, mais do que por tentar aproximar ou buscar uma unidade forçada. A delimitação do campo estudado caracteriza-se, então, por situações de apropriação pelos povos guarani (em suas variações linguísticas mbyá e nhandeva) da linguagem audiovisual. Apresento a seguir um breve comentário sobre a situação nas aldeias nhandeva.

Entre os guaranis que habitam a área da fronteira nacional com o Paraguai, as terras indígenas foram reservadas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), desde o final dos anos 1920. A imagem dos deslocamentos a que foram submetidos na primeira metade do século XX é presente. Tais deslocamentos foram incentivados pelas missões apoiadas pela ação estatal, seja convencendo as parentelas a aceitarem propostas de mudança, seja escolarizando jovens e crianças enquanto tentavam cristianizar os guaranis da região.

Desde a década de 1990, a região vive um intenso processo de retomada das terras indígenas, pondo as populações em movimento, reivindicando o reconhecimento de seus direitos à terra. A aldeia Pirajuí, localizada no município de Paranhos (MS), fica a poucos quilômetros da fronteira com um Estado nacional cuja primeira língua é o guarani – além dela, espanhol e até português são falados, sobretudo na região da fronteira. O fluxo de brasileiros é grande, mas não ultrapassa o dos povos guarani, que preferem acessar a vida urbana e suas mercadorias onde podem se expressar em sua própria língua. Olhando desse ponto de vista, vemos a artificialidade violenta da fronteira nacional instituída em 1870, depois da guerra do Paraguai, dividindo os nhandeva entre dois Estados nacionais.

A equipe do projeto, baseada na Universidade Federal Fluminense, articulava momentos de formação acadêmica, leitura da etnologia indígena e estudo do cinema indígena e etnográfico, prática da investigação de campo e diálogo interdisciplinar entre antropologia e cinema. A ação conciliou a formação de jovens indígenas realizadores de vídeo em fotografia e montagem de cinema com a pesquisa etnográfica nas aldeias. As oficinas foram pensadas como momento de produção de conhecimento, em que os participantes produzem reflexão coletiva, compartilhada, que se dá simultaneamente ao processo de socialização das técnicas de vídeo pela eleição dos temas a serem filmados e nos debates para definição dos argumentos e roteiros. A todo o tempo, as aldeias ou os jovens que participaram das oficinas apresentaram seu modo de vida, seu espaço, suas relações e seus saberes como objetos para os vídeos. A proposta envolveu todos os participantes: indígenas (de distintas gerações), estudantes de ciências sociais e de cinema e antropólogos. Na prática, o que se dava era a abertura de espaços de socialização da experiência vivida a partir de temas sensíveis, propondo a escuta da experiência do outro e a vocalização da própria, com posterior elaboração da narrativa para o filme.

Neste projeto, entre os anos de 2012 e 2015, foram realizadas várias oficinas de vídeo. As duas primeiras na Universidade Federal da Grande Dourados (MS), parceira do projeto, com jovens professores e realizadores de vídeo das aldeias de Panambizinho e Jaguapirú, em Dourados; a terceira, trabalho de mais larga duração entre os mbyá, na aldeia de Maricá; e a quarta, entre os nhandeva da aldeia Pirajuí, em Paranhos (MS), na fronteira do Brasil com o Paraguai, um trabalho ao qual dei continuidade posteriormente, seguindo uma intervenção mediada pelo vídeo, na aldeia retomada Potrero Guasu, ao lado de Pirajuí.

A aldeia Potrero Guasu foi retomada no final dos anos 1990, mobilizando parentelas que se lembravam do processo de distribuição das terras indígenas aos colonos pelas políticas de colonização do Estado brasileiro, desde 1938 até os anos 1970. Potrero Guasu foi demarcada em 2003 e, mesmo assim, o latifúndio avança suas cercas sobre o território indígena. A aldeia ocupa somente 264 dos 4.025 hectares reconhecidos como terra indígena (6,5% do total). Na luta pela retomada das terras, a aldeia e seu cacique Elpidio Pires sofreram um atentado recente, cometido por pistoleiros nos dias 18 e 19 de setembro de 2015. Em toda a região, há inúmeros episódios de violência contra os povos indígenas.

Nas oficinas, jovens narram suas experiências e as concebem como roteiro para a gravação. As atividades propostas variam entre os seguintes dispositivos: contar um mito em cinco desenhos; contar uma história somente com sons, encenar uma breve narrativa; operação de câmera e gravação nas aldeias e registros de paisagem sonora. Depois das filmagens, nas quais toda a comunidade se envolve contribuindo com suas performances para a câmera, vem a edição. Dar forma às histórias, aprendendo os processos técnicos, depende do acesso aos meios de produção. No projeto, buscamos construir pequenos núcleos de produção nas aldeias: um conjunto de câmeras, gravadores de som e computadores para edição de vídeo – o que permitiu que alguns jovens se apropriassem dos processos técnicos, produzindo séries de vídeo. A permanência dessas máquinas nas aldeias também resultou em disputas que se explicam se compreendemos as lógicas do facciosismo e as diferenças internas, sobretudo nas aldeias que foram formadas pelo Estado, nos anos do SPI, a partir de sucessivos deslocamentos de população, como é o caso da aldeia Pirajuí, na fronteira paraguaia.

Algumas oficinas chegavam a ser eventos extraordinários no cotidiano das aldeias, momento de receber os visitantes de fora – a equipe do projeto e os vários grupos de jovens de outras aldeias –, o que era comemorado com grandes rodas de dança, *guaxiré*, no Mato Grosso do Sul, e *jeroky*, entre os mbyá. Pensar os povos guaranis implica em considerar suas elaborações frente aos processos de desterritorialização promovidos pela história colonial de formação dos Estados nacionais.

Os vídeos produzidos no interior das oficinas de produção audiovisual compuseram a série de DVDs *Ta'anga Pu Japoa: vídeo e transmissão de conhecimento entre povos guarani*. Aponto neste artigo pistas de investigação que relacionam práticas que mobilizam uma noção de imagem associada ao seu sistema de conhecimento, o xamanismo, que é espaço, por excelência, das relações de alteridade.

## IMAGEM NA ETNOLOGIA INDÍGENA: BREVÍSSIMO OLHAR

Alguns estudos que se interrogam pelo estatuto da imagem entre povos indígenas das terras baixas da América do Sul afirmam especificidades no modo como se pensa a imagem. Uma reflexão produzida a partir dos grafismos yanomami, por exemplo, afirma: “Tais grafismos são considerados como traços, marcas, não como imagens” (SANTOS, 2013b).

A linguagem expressa pelo pensamento mágico não representa o modo mágico de existência dos desenhos-imagens, assim como estes, por sua vez, não representam uma realidade existente fora dele. Com efeito, não nos encontramos em hipótese alguma no terreno da representação, mas no que Gilles Deleuze e Félix Guattari denominaram regime de signos material-semiótico selvagem, cujo socius é a Terra. [...] Há uma diferença ontológica e epistemológica intransponível entre eles, o modo mágico de existência se caracteriza como um tempo de metamorfoses, como um fluxo, um *continuum* de transformações e individuações, no qual convivem passado, presente e devir. Um modo de existência no qual as tensões e potências do virtual encontram resolução, produzem sentido e se atualizam por contato e contágio, por disparação, informação e invenção (SANTOS, 2013b).

Outros trabalhos não questionam tanto o sentido de imagem, postulando esse campo de produção como ligado à representação e à “estética” (SEVERI; LAGROU, 2013). Estudam

a relação entre grafismo e figuração num universo marcado por uma ontologia que tem o xamanismo como sua prática ritual constitutiva. [...] A imagem surge como instrumento de mediação entre os lados visível e o invisível do mundo fenomenológico (SEVERI; LAGROU, 2013, p. 12).

O risco de tomar o termo imagem como categoria comum é trabalhado por Villela (2016). Em sua tese, os conceitos de imagem assuriní, grupo tupi com cerca de 40 anos de contato, revelam categorias de pensamento e

concepções próprias: *ayngava*, que designa imitação, réplica, medida e figura, palavra sempre precedida de um possuidor, *ikwasiat*, utilizado em referência aos padrões gráficos, e *ynga*, que se refere aos duplos (traduzido também por “alma”), ao princípio vital dentro do corpo e à sombra (VILLELA, 2016, p. 38).

A autora pensa aqui um problema de tradução, retomando de Muller (2013 apud VILLELA, 2016) algumas pistas fundamentais: “A imagem se constitui no princípio que define humanos e outros seres viventes, que possuem a substância *ynga*”. Para os Assuriní, “a imagem é constitutiva da existência dos seres”. Mobilizando a ideia de imagem, Viveiros de Castro (1986), em sua monografia sobre os araweté, aponta que, num modelo tupi-guarani, essa noção aponta para dois sentidos:

Intentemos divisar o sentido do conceito de *Ta'õ we*. As línguas tupi-guarani parecem dispor de duas proto-formas que evocam as noções de imagem, alma, princípio vital – isto é, conceitos referentes ao aspecto incorporal dos seres animados, ou ao modo mental, representacional, das coisas. A forma 1 tem a partícula *-an* – é mais estável, funciona em geral como nome, e nos remete a uma série de conceitos referente à representação. A forma 2, *-a'ú*, é mais elusiva, compõe verbos, morfemas temporais ou aspectuais, e remete à série do sonho, do princípio pessoal-animado, da ação espiritual (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 512).

Da experiência realizada nessa investigação me parece que o domínio de *ta'anga*, ou imagem, tal como a concebemos – e que nas oficinas era associada à ideia de trabalho *ta'anga pu japoá*, traduzindo literalmente *trabalho de imagem e som – é apropriado e mobiliza tão grandemente por suas capacidades de produzir visões, conectando tempos, como faz o xamanismo*.

## UMA SOCIALIDADE GUARANI

Penso como jovens guaranis se apropriam vorazmente do vídeo no mesmo momento em que falam de retomada, que, para além de voltar às suas terras, é também retomar práticas antigas, diferenciadas. Devo compreender o que dizem os Guaranis quando falam em retomada, o que implica retornar para territórios dos quais foram removidos pelo Estado em gerações anteriores, mas também e, sobretudo, à retomada de práticas que organizam a vida. Os processos de desterritorialização e descodificação, organizados pelo Estado em conjunto com diversas missões religiosas que assediam as aldeias, não foram capazes de fazer frente ao vigor da cosmologia guarani. Acompanhei em minhas experiências de campo diversas situações em que pensavam, por exemplo, a retomada do ñemongarái, momento em que a pessoa recebe seu nome e, portanto, seu *nhe'e*, visando recuperar também suas almas-palavras.

Pensar povos guarani implica considerar as elaborações ancoradas em sua riqueza cosmológica frente aos processos de desterritorialização promovidos pela história colonial de formação dos Estados nacionais. Seu território tradicional está localizado no Aquífero Guarani e, como a água, é fluido, composto por pontos indicados por Nhanderu, o criador, como lugar de parada onde se pode construir a vida guarani (LADEIRA, 2007). Os povos guarani não reconhecem a legitimidade das fronteiras impostas pelos Estados nacionais, cruzando-as a todo tempo, entre países, entre aldeias, entre cercas, com suas tecnologias próprias que ultrapassam fronteiras de tempos e espaços.

Tomo como ponto de partida a obra de Pierre Clastres e sua tese de que entre os povos guarani a cosmologia produz uma força centrífuga, que não permite a concentração de poder nas mãos de um chefe, configurando uma forma da política que estaria entre facciosismo e milenarismo, ou melhor, um profetismo anti-Estado, que foi estudado por Nimuendajú e Hélène Clastres. Esta característica faz com que as relações com o xamã, o rezador, organizem a vida cotidiana nos *tekohas*, as aldeias guaranis. Tal princípio impele ao *oguatá*, o caminhar em busca da *terra sem mal*, onde seja possível a experiência do *agudjé*, a plenitude. Poderíamos afirmar aqui um nomadismo que deve ser bem compreendido; o que nos põe problemas para definir o que seja, não mais o pensar *sobre*, mas o pensar *com* os Guaranis.

Encontrei uma socialidade caracterizada por práticas diárias que constituem corpos. Elaborado por Strathern (1996) em seus estudos sobre a Melanésia, esse conceito nos leva a pensar como as relações constituem as posições, diferenciando-se de uma sociabilidade afirmada por uma antropologia que postula



a noção de sociedade. Desse modo, observo práticas: acordar na madrugada para tomar o *ka'a* (mate) vendo o sol nascer. Alimentar o corpo e partir para a atividade que o *Nhanderu* ou a *Nhandesy* vai determinar. Construir a casa, colher o sapé (palha que faz os tetos das casas que são quentes no inverno e frescas no verão), amassar a terra com os pés, fazer artesanato, pescar o peixe e fazer fogo para comer, receber o outro. Na busca por sabedoria, fumar o *petynguá*, cuspir para não ficar *ka'ú*, tonto de tabaco. Banhar-se no rio no frio da madrugada para não ter preguiça, lavar roupa às tardes. Quando o sol se põe, ir à casa de reza para *jerojy*, cantar e dançar em plenitude. Cantar agudo, tocar o *taquapú*, pisar a terra com passos pequenos, velozmente. Ao redor do fogo, conversar. Escutar os sons da mata e saber que aí estão muitos seres, os donos da terra, e saber compreender seus sinais.

Observar a importância do *petynguá* e da produção de fumaça que sobe verticalmente, em direção à comunicação com os espíritos, entoar a voz aguda das mulheres e a verticalidade que pode ser flagrada na dança que se faz na *opy*, o *jerojy*. Em *Do Mel às cinzas*, nas Mitológicas, Lévi-Strauss diz que “o fogo do tabaco ocupa um lugar exatamente intermediário entre o fogo da cozinha e a pira crematória” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 37), entre o mais de dentro e a morte como o extremo da cultura, ou entre a cultura e o sobrenatural. Nessa lógica entendemos a centralidade da experiência xamânica e seu caráter relacional.

As práticas fundamentais presentes nas aldeias são o *jerojy*, momento em que distintas gerações se reúnem no início das noites para cantar e dançar em comunicação com os deuses. Entre os *mbyá*, as práticas de que pude participar se dão no interior da *opy*, chamada em português “casa de reza”. Entre os *nhandeva* da fronteira, a prática se faz a céu aberto, tocando os *takuapus* em uma superfície de madeira para soar mais forte e alcançar os ouvidos dos *nhanderus*, para que eles se agradem. Em ambas as práticas se canta e dança por horas, renovando a cada dança o contato com os deuses, nossos ancestrais. Na aldeia Potrero Guasu, em agosto de 2016, experimentei o *jerojy* a cada noite, e os sinais consequentes que chegam pelos sonhos ou por fenômenos naturais como mudanças climáticas, trovoadas, chuva. Há uma simultaneidade de planos que se produz no *jerojy*, que conecta o mundo dos ancestrais que “subiram” em retirada dessa terra imperfeita e nós que aqui permanecemos.

## O AMPLO ESPECTRO DE IMAGEM

Quero aqui aprofundar uma compreensão sobre o sentido de imagem para a cosmovisão guarani. O termo mais próximo da ideia de imagem é *ta'anga*, que abrangeria o campo semântico do que chamamos representação visual. Outros termos mobilizam a visão presente no sonho, que pode ser agência de um espírito. Essa concepção de visão é referida pelo termo *ra'ú*, o que se vê no sonho, espaço que acede à agência dos espíritos, mensagens por desvendar, pre-visão.

A experiência onírica é fundamental na iniciação xamânica, pois é nos sonhos que se aprende os cantos. Mattos (2005), que fez campo na aldeia do Jaraguá (SP), nos ensina sobre a dimensão do *orendu*, a escuta, dimensão fundamental da aprendizagem, que tem inclusive caráter onírico, saber escutar nos sonhos. Refatti (2015), que estudou a aldeia *Oco'y*, localizada sobre as margens do rio Paraná, em área alagada pela usina de Itaipu, também sublinha a relação entre a visão dos sonhos e uma forma de conhecer. Inúmeras situações se apresentam para conduzir nossa aprendizagem nessa pesquisa. Vanderlei é *kaiowá* mas casou-se entre os *nhandeva* em Pirajuí. Ele frequenta o *jerojy* de seu Eduardo, onde ocupa o posto de *ywyrajá*, ajudante do xamã. Vanderlei espera o sonho para conduzir a reza.

## ENTRE OS NHANDAVA DE PIRAJUÍ E POTRERO GUASU

Na oficina que realizamos entre os nhandava da fronteira paraguaia, reunimos jovens de diversas aldeias. Nesse encontro, que durou duas semanas, foram realizados muitos vídeos. Os temas selecionados pelos grupos elaboravam temas sensíveis na vida da aldeia: a substituição das técnicas de plantio tradicionais e a convivência com os tratores; a situação das nascentes de água da aldeia; o saber dos remédios de plantas e seus poderes. A eleição dos temas se deu em rodas de conversas em que os jovens discutiam suas propostas respondendo à pergunta: “O que é que preciso mostrar sobre a aldeia onde vivo?”.

O interesse em incorporar a “sabedoria do branco”, como discutem os estudos melanésios no caso dos *cargo cults* e como vemos no filme etnográfico *Koriam's law and the dead who govern* (KILDEA, 2005), aponta para a apropriação dos elementos impostos pela história colonial, com reapropriação e transformação de suas lógicas. Aprender o vídeo é incorporar sabedoria,

atraídos pela tecnologia dos brancos, mas repelidos por suas práticas sociais, os índios encontrariam, nas transformações típicas dos mitos messiânicos e dos mitos da desigualdade original, maneiras de reverter, num futuro próximo, um desequilíbrio sociotécnico produzido em algum lugar do passado (FERREIRA, 2009).

Cantar e dançar como forma de se relacionar com os espíritos dos ancestrais e sua presença mobiliza o *mbaracá* como tecnologia. O *curuçu*, usado pelos kaiowá e também pelos nhandava, imita a forma do crucifixo, operando outras composições a partir dos saberes secretos que são transmitidos para as novas gerações nas rodas de conversa em que a erva mate se faz presente. Entre os nhandava, além dos *curuçus* ocuparem lugar importante à frente das casas de reza, também são utilizados em pequenos exemplares reunidos em bolsas onde se guardam folhas, sementes, cascas de árvores e pequenos animais, como objetos de poder, além de um bastão de madeira que algumas vezes acompanha o rezador.

A centralidade das relações de alteridade nas cosmologias ameríndias das terras baixas da América do Sul aponta uma abertura para a relação com o outro, para afetar-se por sua presença, experimentação devoradora de traços do outro em que um e outro não se definem por suas fronteiras, mas por suas performances que não são mais que formas específicas de estabelecer relações com o outro. O conceito amazônico de afinidade potencial procura captar o movimento de uma “potência da aliança” intrínseca às socialidades indígenas, uma potência cosmopolítica (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 124). Elaborar as alianças potenciais é uma forma de devir outro; nesta concepção, aliança é o que define as condições intensivas do sistema, ou seja, quais são as imagens que se produzem em quais situações, desde quais relações entre diferenças intensivas.

### (PRE)VISÃO: VER EM SONHOS

Como vimos, podemos pensar de forma analógica o xamanismo e as tecnologias de produção de imagem (FERREIRA, 2009), como experiência visionária ou “pensando como as culturas acessam a dimensão virtual da realidade” (SANTOS, 2013a, p. 58). As línguas guaranis tratam o sonho como o realmente visto. Mas, para estes povos, há especialistas em sonhar para ver. São eles que sonham as evidências necessárias para pautar o fazer.



Os cognatos do termo *ra'ú* abrangem noções de figura, por exemplo em *oga ra'úva* (a figura de uma casa); se alguém sonha com um peixe, *pirá ra'úva*; ou, ainda, incluem as ideias de alma, espírito, a força vital. O radical *ra'úv* indica também o fantasma ou espírito do morto. Em guarani antigo a forma *ra'ú*, segundo Kracke (2009), significa previsão, prognóstico ou “coger al espíritu, atraer la voluntad del ausente”. Augúrio, predição, pressentimento, premonição.

Algunos sueños son interpretados como la apariencia del alma de una persona muerta para anunciar la posibilidad de la muerte de una persona próxima o pariente. Más generalmente, sin embargo, sueños son vistos como augurios de futuros eventos o estados. Tales augurios no son visiones literales del futuro, son mensajes sobre el futuro que son evidentes apenas para aquellos que son maestros en la elaboración de los cidogos en que los sueños son soñados. Sueños no son representaciones, son representaciones de lo que está porvenir (KRACKE, 1979, p. 132).

Segundo o autor, sonho é um modo de perceber o mundo espiritual, e há pessoas especializadas em sua decodificação. Laura Graham (1995), em *Performing dreams*, estudo realizado entre os xavante do Brasil central, afirma que outras vozes falam pela boca do cantador, as vozes dos ancestrais. No tempo do ritual, performar é assumir a voz do outro, vocalizar o inimigo, o ancestral, incorporar sua presença.

O sonho não erve à consciência numa relação de utilidade como se pode deduzir (e como parece fazer Meliá). O sonho é o próprio caminho, a própria linha de fuga. Ele é o eixo perceptivo para onde deve ser conduzida a consciência e não o inverso/contrário (MATTOS, 2005).

O sonho verdadeiro (ou bom) produz a visão – quando o corpo voa, passeia. Para a alma passear é necessário ter o corpo *leve*, acreditar. Os guaranis relacionam sonhos e narrativas míticas ao compartilharem o passeio visionário da alma. Para os mbyá contar o sonho é tão importante que é culturalmente institucionalizado. A narração costuma acontecer pela manhã, quando a pessoa acorda e conta o sonho (*ra'u*) para sua família, bebendo o mate.

A pessoa que sonhou diz “*aechara'u*: vi em sonho”, então o sonho é narrado. A narração do sonho costuma ser curta, longa é a conversa gerada pela interpretação, se é bom ou mal, que o Nhanderu compreende; todos opinam, depois de toda a conversa, a decisão sobre o que fazer é pessoal, se a pessoa sai da casa ou não (caso seja um sonho que prevê um acontecimento) [...]. Os sonhos também são analisados pelos *opitaive* e *oporaiva*, os *especialistas*, quando é necessário pois eles são os que sonham os sonhos verdadeiros (têm o poder de interpretar as ações oníricas). Mulheres casadas, ‘rezadoras’ também sonham (OLIVEIRA, 2004, p. 66).

Nessa concepção, o sonho é real, portador de sinais que são recomendações para a vida concreta, cotidiana, implicando em agir ou não. Nimuendajú observou entre os apapocúva (chiripá) a importância dos sonhos e sua interferência na seleção do lugar para viver. O sonhado deve ser cantado até o amanhecer, o que atrai os guarani para a casa do sonhador. Quem sonha sabe e pode muito mais do que aquele que não sonha, “o sonho é expressão de poder” (NIMUENDAJÚ, 1987).

Os sonhos não só são prognósticos de acontecimentos como possibilitam ou evitam determinadas ações cotidianas. Todos sonham, e de alguma forma todos têm um pouco de xamã, no sentido que Kracke dá ao termo. Para ele, “Cualquiera que sueñe, dicen, posee ‘un poco de shamán’: tiene un poco pajé.

El sueño es un medio importante no solo para captar la realidad, pero también para actuar dentro de ella” (KRACKE, 1990, p. 147).

## A AGÊNCIA DO OUTRO NA PRODUÇÃO DA VISÃO

O sonho confere, portanto, conhecimento; é um espaço ligado à dimensão do saber. Intimamente conectadas ao trabalho do xamã, de relacionar-se com o amplo escopo de outros (mortos, animais ou brancos – e a lista poderia continuar), tais visões expressam a abertura à alteridade, tal como destacada na literatura etnológica produzida sobre os povos tupi-guarani. O conceito amazônico de afinidade potencial procura captar o movimento de uma “potência da aliança” intrínseca às socialidades indígenas, uma potência cosmopolítica (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 124).

Elaborar alianças potenciais é uma forma de devir outro. Nessa concepção, aliança é o que define as condições intensivas do sistema, ou seja, quais são as imagens produtivas evocadas, quais situações mobilizam as figuras e em quais diferenças intensivas. Centrados nas relações com os outros, os espíritos dos mortos – que oferecem riscos – estabelecem permanentemente o contato com outras dimensões, com o fora, pondo em questão, portanto, limites da vida social. Caberia ao profetismo tupi-guarani uma tarefa mais radical: “O rompimento com a vida social, a evasão em busca da terra sem mal e de um devir-deus. A liberdade significaria, nesse sentido, a possibilidade de desatar-se dos laços sociais” (SZTUTMAN, 2009, p. 153). Sztutman (2009, p. 157) adverte ainda para a envergadura do exercício a empreender: “Para pensar, ou melhor, experimentar um outro pensamento e uma outra prática é preciso abandonar certas imagísticas carregadas pelo universo de sentido no qual fomos adestrados”.

No caso guarani temos outra concepção de alteridade na qual o outro é constituinte. Estas composições xamânicas formam máquinas que conjugam agenciamentos entre diferenças, cada visão um agenciamento, uma nova composição. Gostaria de apontar o caminho que se abre em meu percurso investigativo, evocando a história que ouvi na aldeia retomada Potrero Guasu.

O cacique Elpidio Pires conta a história da visão de uma cidade submersa. Seu pai contava que Sete Quedas é um lugar sagrado, um *tekoha*, que por baixo da cachoeira tem uma estrada, um caminho. É uma serra que desce desde Marangatu, passando por Salto do Guairá. Por baixo da terra há construções. Onde os jesuítas trabalhavam, para falar a verdade, tem muito ouro escondido, diz ele. Todo um território composto de lugares sagrados nhandeva se configura entre os dois lados da fronteira.

As margens do Rio Paraná foram alagadas pela represa da hidrelétrica de Itaipu em 1984. Interessa ver como os guaranis incorporam os dados históricos ao mito. Pensar a diáspora guarani implica em associar o princípio cosmológico do caminhar (*oguatá*) ao processo histórico de desterritorialização organizado pelas entradas coloniais nas terras do que hoje é o Brasil central. Habitando as margens dos grandes rios e seus afluentes, distribuídos pela região do Aquífero Guarani, as populações, antes de ter suas reservas demarcadas pelo Estado, entravam nas matas fugindo do contato com o branco colonizador.

As visões definem decisões sobre o que fazer frente ao contato: se caminhar em busca de terra sem mal, se retomar as terras ancestrais ou resistir na terra ocupada; cantar e dançar os cantos sonhados em comunicação com os

deuses é a chave com a qual se vê o que deve ser feito. Há aqui toda uma relação entre visão e conhecimento ainda por compreender. Temos que reconhecer também sua noção própria de transformação, baseada na experiência xamânica, campo privilegiado de elaboração das relações de alteridade, para que possamos superar discursos de aculturação e mestiçagem.

Gostaria aqui de chamar a atenção para a presença das figuras da história do contato nas versões do mito que explicam o mundo guarani. O outro compõe o mundo, há que coexistir em um mundo de diferenças. Os Guarani incorporaram a cruz, o *chiru*, como elemento ritual dotado de poder, com agência sobre a vida, elemento produtor, tecnologia xamânica, o que discutiremos mais adiante.

O desejo por conhecer o outro, por reconhecer seus saberes, elaborando suas técnicas, reelaborando-as e transformando (a si e ao outro), está dado. Aqui é importante afastarmo-nos de qualquer discurso de “mestiçagem” (GOLDMAN, 2015) ou de aculturação. Trata-se de guaranizar o saber do outro, assim como fizeram com o *chiru*.

## IMAGEM COMO OJAPÓ

O xamanismo se ocupa de moderar os espíritos dos ancestrais mortos, exorcizar o *jepotá*, a possessão pelos espíritos dos donos da mata, o jaguar, nossos avós (MACEDO, 2011). O domínio da imagem parece estar ligado a esta capacidade xamânica de elaborar o contato com o outro. Nos vídeos realizados nas oficinas, os Guarani apresentam seu mundo, suas práticas, suas concepções, ao passo que se colocam para a visão do outro.

Em *Ywyrá reko porã (Madeira Viva)*, produzido na aldeia Tekoa Ka’aguy Howy Porã, por Miguel Verá Mirim, vemos como se faz o artesanato (que ele chama de *ojapó*). O vídeo é demonstrativo, quase didático, e apresenta o diálogo entre Verá e sua filha, que pergunta como se faz o *ojapó*. A técnica para fazer os bichinhos de madeira mbyá é demonstrada em detalhe. Em *Madeira viva* atua-se a cultura para o outro, mas para fora do grupo. O público do vídeo é pensado como um público mais amplo. Ao mesmo tempo, os bichinhos são os ancestrais. Os guaranis visam seduzir os brancos com o que apresentam como cultura. O vídeo opera no processo de captura do branco como aliado. Seria necessário compreender a noção de cultura aqui como faz Wagner (2012), como um movimento entre invenção e convenção, ou, como proponho, seria importante considerar o lugar do xamanismo como espaço privilegiado de saber, onde se realiza uma tecnologia de incorporação da alteridade, o que torna as cosmologias ameríndias dinâmicas.

Pensar a incorporação do vídeo pelos jovens guaranis implica em considerar suas concepções de imagem e seu lugar nas relações com a alteridade. O outro (seja o branco, o animal, o espírito, ou os ancestrais) e a elaboração de sua presença é o que produz as dinâmicas da cultura. No entanto, este processo opera a partir de suas próprias concepções.

Na concepção mbyá, a vida nessa terra é imperfeita porque os deuses se retiraram da primeira terra após um incesto e criaram imagens (*ta’anga*) da primeira terra *ywy tenondé* (Araújo, 2016). Imagem, então, guarda algo de terreno, de cópia e, portanto, de falso. Como *ojapó*, o trabalho é coisa de branco. Mas esse não é o seu único sentido. Como tudo nesse universo, existe uma dualidade. “É que a palavra pode possuir a capacidade de tornar aquilo que (não) é, aquilo que é, fazendo a imagem ser coisa” (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 310).

## O PETYNGUÁ MBYÁ COMO TECNOLOGIA

Figura 1



Foto: Ana Lúcia Ferraz

No Tekoa Ka'aguy Hovy Porã, realizamos oficinas de mais longa duração, com encontros quinzenais durante mais de seis meses. Além disso, pela proximidade entre a aldeia e a cidade de Niterói (RJ), os mbyá puderam participar de diversos eventos na universidade, mostrando seus filmes, danças e artesanatos, além de participarem da equipe do Laboratório, trabalhando na tradução e na legendagem dos filmes; nesse caso, também puderam contar com a presença de equipamentos de vídeo na aldeia de modo quase permanente. Mais tarde também receberam outras oficinas com os “parentes” do Mato Grosso em sua aldeia.

A caminhada da parentela de Dona Lídia Pará Poty, da fronteira argentina, no Rio Grande do Sul, até Paraty, Camboinhas e, então, Maricá, no Rio de Janeiro, revela a estratégia do *jeguata* como forma de vida e reterritorialização, como discuti Pissolato (2007), pensando a mobilidade mbyá e o estabelecimento de relações que delimitam um território na dinâmica das visitas, viagens e permanências transitórias. A noção cosmológica do *oguatá* expressa o princípio do caminhar em busca de onde se possa viver bem, com a centralidade da *opy* na organização da vida diária.

Nas duas oficinas realizadas no Mato Grosso do Sul, Miguel Verá Mirim participou produzindo filmes. Na primeira, produziu o vídeo *Xondaro reko*, em que monta as imagens que gravou durante o processo de ocupação e negociação sobre as terras da nova aldeia. Na segunda oficina, o jovem leva um *petyngua* para presentear a outro participante da oficina, Raimundo, professor Kaiowá na aldeia de Dourados. A entrega é formal, Verá toma a palavra em público, oferecendo a peça de barro ao companheiro de mais idade.

Depois, nas oficinas em sua aldeia, ele realizou, junto com sua esposa Luciana Pará Mirim, outro filme: *Nhaneramoí arandu* (*A sabedoria de nossos ancestrais*). Nesse vídeo, os mais velhos das aldeias de Paraty e Maricá discutem a importância do *petyngua*. Nele, o cacique Miguel, da aldeia Itaxi, de Paraty-Mirim, e Dona Lídia discutem a fundamental importância do *petyngua* como fonte de sabedoria.

Gostaria de sublinhar esse aspecto ressaltando o *petyngua* mbyá como instrumento para estabelecer relações com o outro. Seu uso é sempre mobilizado para alcançar “as boas palavras”, como dizem. Uma agência externa, como o tabaco, com seus poderes de embriagamento ou sensibilização, é mobilizada na busca por sabedoria. Ellen Araújo (2016, p. 56), que faz um trabalho de revisão

do campo da etnologia indígena sobre a agência do tabaco, afirma: “O tabaco é utilizado no sentido de reger uma importante condição relacionada à produção da pessoa entre os Guaraní, qual seja a abertura do *socius* à alteridade”. A autora ressalta que Pissolato (2007) “chama a atenção, assim, para o fato de que a produção da pessoa mbyá tem como uma de suas condições mais determinantes a relação com a alteridade, a necessidade de aquisição de capacidades que vêm de fora do *socius*, especificamente do mundo divino” (Pissolato, 2007, p. 415 apud ARAÚJO, 2016). O tabaco é também utilizado nas situações em que se deve combater sentimentos como a ira, isto é, a metamorfose em animal, possuindo em si mesmo o potencial de negociação com subjetividades alheias (o potencial xamânico) (ARAÚJO, 2016, p. 61).

O *petyngú* mbyá é entendido então como instrumento de conexão com outros poderes e agências. “Não se trata de ir à Terra sem Mal mas de ver. E para ver é preciso mudar a perspectiva” (MACEDO, 2009, p. 237). Aqui, se destaca outra concepção de imagem, a visão como poder visionário, o que alguns alcançam com o uso do *petyngú* na *opy* ou fora dela, ou também nos sonhos. Laymert Garcia dos Santos (2013) atenta para a “forma como culturas diversas acionam a dimensão virtual da realidade”. O *agudjé*, a plenitude nas relações com os outros, é experimentado virtualmente no *jerojy*, na dança na casa de reza embalada pelo tabaco.

As técnicas xamânicas são “cientificidades operatórias distintas para elaborar o virtual, porque registradas por lógicas diferentes que resultam em percepções de mundo diferentes” (SANTOS, 2013a, p. 58). Pensaríamos, com o autor, o xamanismo como tecnologia na qual se pode experimentar a imagem como devir, e, se a princípio é pensada como cópia e mera representação, pode também guardar seu devir potência. Para os povos guaranis, a imagem, em sua dimensão visionária, mobiliza as práticas de comunicação com os espíritos e sua agência. Temos outra concepção de alteridade na qual o outro é constituinte. Estas composições xamânicas formam máquinas que conjugam agenciamentos entre diferenças: a cada visão, um agenciamento, uma composição, um novo devir.

## NOTAS

<sup>1</sup> Menção ao trabalho da antropóloga Bárbara Glowczewski.

<sup>2</sup> A esse respeito, ver FERRAZ (no prelo).

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino. *Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios*. 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

BRASIL, André. *Mise-en-abyme da cultura: a exposição do “antecampo” em Pi’õnhitsi e Mokoí Tekoá Petei Jeguatá*. *Significação*, São Paulo, v. 40, n. 40, p. 245-267, dez. 2013.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l’État: recherches d’anthropologie politique*. Paris: Minuit, 1974.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34, 1997.

FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo. *Los Mbya Guaraníes: entre cosmología y historia*. *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, no prelo.

FERRAZ, Ana Lúcia Marques Camargo; CUNHA, Edgar Teodoro; HIJIKI, Rose Satiko. O vídeo e o encontro etnográfico. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 287-298, jan./dez. 2006.

FERREIRA, Pedro Peixoto. Mito e tecnologia: desencontros e reencontros entre índios e brancos. *RAU*, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 46-70, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin; CARELLI, Vincent. Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

\_\_\_\_\_. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GRAHAM, Laura. *Performing dreams. Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.

INGOLD, Tim. The concept of society is theoretically obsolete. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Key debates in anthropology*. London; New York, Routledge, 1996. p. 55-98.

KLEIN, Tatiane Máira. Práticas midiáticas e redes de relações entre os kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. 2013. 121 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

KRACKE, Waud. Dream as deceit, dream as truth: the grammar of telling dreams. *Anthropological Linguistics*, Bloomington, v. 51, n. 1, p. 64-77, 2009.

\_\_\_\_\_. El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin. In: PERRIN, Michel (Ed.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 145-158.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Edunesp; Fapesp, 2007.

LADEIRA, Maria Inês; SANTILLI, Paulo. *Os Guarani nos registros historiográficos na Espanha*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

MACEDO, Valéria Mendonça. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar*. 2009. 331 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. Jepotá e aguyje entre os Guarani: o desejo da carne e da palavra. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 2011, Caxambu. *Anais...* São Paulo: Anpocs, 2011.

MATTOS, Amilton Pelegrino de. *O que se ouve entre a opy e a escola: corpos e vozes da ritualidade Guarani*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.



NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião Apapocíva-Guarani*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1987.

OLIVEIRA, Vera Lúcia. Aecha ra'ú: vi em sonho: história e memória Guarani Mbya. *Tellus*, Campo Grande, v. 4, n. 7, p. 59-72, out. 2004.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Edunesp, 2007.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. *De pessoas e palavras entre os Guarani-mbya*. 2014. 380 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *A fábula cinematográfica*. Campinas: Papyrus, 2013.

REFATTI, Denize. Os sonhos e os caminhos do Nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os Ava-guarani de Ocoy. 2015. 169 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SANTOS, Laymert Garcia. *Amazônia transcultural: xamanismo e tecnociência na ópera*. São Paulo: N-1, 2013a.

\_\_\_\_\_. Projeções da terra-floresta: o desenho-imagem Yanomami. In: ANJOS, Moacir (Ed.). *Pertença: cadernos Sesc videobrasil*. São Paulo: Sesc, 2013b. v. 8, p. 49-54. Disponível em: <<https://goo.gl/XWwTgo>>. Acesso em: 1 dez. 2017.

SCHULER, Evelyn. Pelos olhos de Kasiripinã: revisitando a experiência Waiãpi do “vídeo nas aldeias”. *Sexta Feira*, São Paulo, n. 2, p. 32-42, abr. 1998.

SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SHAPIRO, Judith. From Tupã to the Land without Evil: the christianization of Tupi-guarani cosmology. *American Ethnologist*, v. 14, n. 1, p. 126-139, fev. 1987. Disponível em: <<https://goo.gl/1st1RC>>. Acesso em: 1 dez. 2017.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques: pour en finir avec la tolerance*. Paris: La Decouverte, 1997. v. 7.

\_\_\_\_\_. La propuesta cosmopolítica. *Pléyade: Revista de humanidades y ciencias sociales*, Santiago de Chile, n. 14, p. 17-41, jul./dez. 2014.

STRATHERN, Marilyn. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim (Ed.). *Key debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.

SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado?: Pierre e Hélène Clastres e a vertigem Tupi. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 83, p. 129-157, mar. 2009.

TURNER, Terence. Imagens desafiantes: a apropriação Kayapó do vídeo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 36, p. 81-121, 1993.

VILLELA, Alice. *O negativo e o positivo: a fotografia entre os Assurini do Xingu*. 2016. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro; São Paulo: Zahar; Anpocs, 1986.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 77, p. 91-126, 2007.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2012.