

Animismo e epistemologia entre os Mbya Guarani: passos ameríndios para a ecologia da mente de Gregory Bateson

VICENTE CRETTON PEREIRA

Universidade Federal de Viçosa (UFV), Instituto de Ciências Humanas de Rio Paranaíba,
Rio Paranaíba - Minas Gerais, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-5950-4583>

vicente.cretton@ufv.br

Introdução

Durante meu trabalho de campo junto aos Mbya Guarani – entre os anos de 2008 e 2013 e nas aldeias localizadas no Estado do Rio de Janeiro, principalmente –, um jovem chamado Jorge contou-me que, certa vez, passando de carro por uma estrada de noite em uma área de floresta, percebeu que o farol do veículo iluminou de relance um homem segurando uma enxada. Seu pai o surpreendeu depois ao contar-lhe que não se tratava de um homem, mas sim de uma onça (a enxada era, na verdade, a cauda do animal). Em uma outra ocasião, outro rapaz mbya, Minju, alertou-me para o fato de que sempre que entramos no mato a onça vem até nossa pegada e coloca sobre ela sua pata, desse modo tomando ciência das nossas intenções. Por fim, em um outro momento ainda, Vera ensinava-me que ao nos encontrarmos com uma onça na floresta devemos nos referir a ela respeitosamente, dizendo “meu avô, eu vim à toa” (*xeramôï, aju rive*). Nessas três ocasiões meus interlocutores não deixavam dúvida alguma de que a onça é uma pessoa: ela pode conhecer nossas intenções, compreender a linguagem humana e até mesmo aparecer em corpo de gente. Eu estava, de fato, diante do que Philippe Descola (2005/2013) chama de “modo de identificação” (ou “ontologia”) animista.

Nos sistemas animistas – comuns ao norte e ao sul nas Américas, na Sibéria e em algumas partes do Sudoeste Asiático – humanos e não humanos são concebidos como dotados de subjetividade e por isso possuem características sociais: humanos, animais, espíritos e plantas vivem em aldeias, seguem regras de parentesco, desempenham atividades rituais e assim por diante¹ (Descola, 2015: 3–12). Esta ontologia, característica de povos “não modernos” ou “terranos” (como dizem Viveiros de Castro & Danowski, 2014), manifesta um princípio dito antropomórfico, por oposição ao antropocentrismo dos “modernos”.

Para o antropólogo inglês Gregory Bateson (1904–1980) o animismo (e também o totemismo) – longe de se constituir em uma versão falsa da realidade, como defendiam certos cientistas sociais de sua época – é um sistema que, a partir de metáforas baseadas na estrutura geral do mundo ao nosso redor, produzem sentido para que o ser humano compreenda a si mesmo (Bateson, 1971/1987: 490). Se Roy Wagner (2017: 6) afirma que nós não dispomos de nada além do “símbolo autorreferencial, o tropo ou a metáfora, como ponto de partida da discussão sobre o sentido”, Bateson, por sua vez, considera a metáfora — junto com o sonho, a parábola a alegoria, a arte, a ciência, a religião (entre outras coisas) — como um caso particular do fenômeno que ele chama de “abdução”: a extensão lateral de componentes abstratos de uma descrição. Em outras palavras, uma abdução ocorre quando, após descrevermos um evento ou coisa, saímos a procurar no mundo outros casos que possam se encaixar nas mesmas regras que criamos para nossa descrição (Bateson, 1979: 151). Desta forma, no pensamento animista multiplicam-se — sem que haja qualquer problema nisso — descrições de bichos que aparecem como gente, que vivem como pessoas em suas aldeias, que se alimentam como humanos e assim por diante.

Por outro lado, Bateson percebe vários problemas na assim chamada “epistemologia cartesiana transcendentalista” que separa a mente² humana do mundo natural, isto é, pensa a primeira como exterior à estrutura na qual ela é necessariamente imanente, composta por relações humanas, sociedade e ecossistema (Bateson, 1979: 151). Tal epistemologia é tratada por ele como “incorreta” e isso de um ponto de vista pragmático: a definição de dois princípios explicativos básicos do mundo (mente — ou espírito — e matéria) tem apresentado como resultado ganância, crescimento populacional exagerado, guerra, tirania e contaminação ambiental (Bateson & Bateson, 1987: 58). Além disso, acrescenta ele, trata-se de uma forma de explicação intelectualmente obsoleta, já que existem modos melhores de se compreender tanto o mundo da biologia quanto o do comportamento humano (Bateson, 1979/1987: 2–231). Seu interesse investigativo, portanto, se volta para a compreensão da “mente” como algo imanente às formas e processos do universo dos seres vivos em geral³.

A “mente batesoniana” possui, então, as seguintes características: 1) é constituída de partes que não são em si mesmas “mentais” (a “mente” é imanente a certos tipos de organização dos seus elementos

1 Em certas ilhas do vasto arquipélago animista (especialmente na Amazônia) a etnografia revelou uma característica marcadamente posicional para certas cosmologias nativas. Evocando uma troca de perspectivas e uma multiplicidade de naturezas, em tais cosmologias os não humanos, além de se verem como humanos, ainda vêem os humanos como não humanos (Descola, 2015), algo que ficou conhecido como perspectivismo ameríndio (ver Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996; Vilaça, 1998 entre outros).

2 A palavra em inglês é *mind*, mas é interessante notar que os tradutores de Bateson para o espanhol eventualmente preferem traduzi-la por *espíritu*. A razão para isso aparentemente encontra-se em Bateson (1979: 15) onde ele escreve que a palavra animal significa “*edowed with mind or spirit*”, dando a opção entre um e outro.

3 Nesse sentido, Bateson se afasta do filósofo Roy Bhaskar, para quem a mente emerge da matéria e interage com ela, e se aproxima de Baruch Spinoza, que considerava “pensamento” e “extensão” como dois atributos de uma mesma essência (que ele chamava de substância, Deus ou natureza). Sobre este desacordo (dentre muitas identificações, note-se) no pensamento de Bhaskar e de Spinoza ver Evenden (2012: 174, nota 34).

constituintes); 2) os efeitos em cada uma das partes são desencadeados por sucessos que transcorrem através do tempo; 3) o sistema necessita de energia colateral⁴; 4) as causas e efeitos formam cadeias circulares (ou mais complexas); 5) as mensagens são codificadas e, por fim, 6) um sistema assim constituído é dividido em diferentes “tipos lógicos”⁵ (Bateson, 1979/1987: 228). Dadas estas condições, o que efetivamente “pensa”, “age” e “decide” não é o indivíduo, nem o grupo, mas o próprio sistema cujas fronteiras não coincidem completamente com as do corpo e nem com as fronteiras daquilo que geralmente se chama em inglês de *self*, muitas vezes traduzido como “eu” ou “consciência” (Bateson, 1971/1987: 325). Entende-se assim, de maneira evidente, as razões pelas quais ele qualificava a separação cartesiana entre mente e matéria como “incorreta”.

Apesar de existirem muitos sistemas com “características mentais”⁶, apenas podemos dizer que haja, de fato, uma “mente” imanente em três tipos de circuitos: aqueles situados no cérebro que se completam dentro do cérebro mesmo; em circuitos que se completam no sistema [cérebro + corpo] e, por fim, em circuitos maiores como o que engloba [homem + meio ambiente] (Bateson, 1971/1987: 323). Um dos objetivos que Bateson perseguiu em vários momentos de sua obra é a compreensão do que seria uma epistemologia holista, imanentista e, portanto, “mais correta”.

Um dos objetivos a que nos propomos no presente texto é pôr em relevo algumas relações de causa e efeito que estão organizadas em circuitos que conectam os Mbya Guarani e o ecossistema em que estão inseridos, verificando assim a qualidade “mental” do sistema como um todo. A hipótese principal aventada no que segue é que o princípio antropomórfico do animismo, entre os Mbya Guarani, fornece condições de comunicação e de troca de informações, em circuitos⁷ (os quais nos preocuparemos em identificar caso a caso) formados por [seres humanos + meio ambiente], que são importantes do ponto de vista epistemológico, isto é, dizem respeito à capacidade de responder às diferenças originadas no mundo. Evitaremos, assim, aplicar o “nosso naturalismo” ao “animismo deles” e assumir que declarações do tipo “os animais são gente” são verdadeiras, porém pertencem a um tipo de realidade alternativa a qual jamais poderemos acessar ou compreender (Graeber, 2015/2019: 317). Em vez disso, tentaremos ler tais declarações a partir da visão sistêmica de meio ambiente proposta por Bateson, que percebe – talvez de modo semelhante aos Mbya Guarani e outros povos indígenas – espírito (ou mente) e matéria como um “todo inseparavelmente unido” (Centeno, 2009: 90).

A seguir, busca-se responder às seguintes questões: quais as ressonâncias da epistemologia mbya guarani com aquilo que Bateson chama de sistema “mental”? De que modo as afirmações (ou metáforas) animistas podem ser vistas como informações que fazem diferença no pensamento, no comporta-

4 No caso do sistema Iatmul, povo estudado por ele no seu clássico livro *Naven*, a fonte de energia do circuito é o próprio processo metabólico de cada indivíduo (Bateson, 1971/1987: 134).

5 Uma “hierarquia de tipos” foi proposta pela primeira vez por Whitehead & Russell (1910/1963) em sua obra *Principia Mathematica*. O princípio desta hierarquia é o seguinte: a fim de evitar paradoxos, “there must be no totalities which, if legitimate, would contain members defined in terms of themselves” (Whitehead & Russell (1910/1963): 161).

6 Qualquer agregado de objetos e eventos em curso que tenha a complexidade apropriada de circuitos causais e as relações apropriadas de energia irá apresentar características mentais. Assim, será afetado por forças físicas (um impacto, por exemplo) e será responsivo à diferença, isto é, irá “processar informação” e inevitavelmente será autocorretivo, seja na direção de um equilíbrio homeostático ou na maximização de certas variáveis (Bateson, 1971/1987: 321).

7 O próprio Bateson utiliza o termo circuito para se referir ao “sistema Iatmul”, o qual inclui um certo número de “circuitos causais regenerativos”, cada um deles consistindo de dois ou mais indivíduos (ou grupos) que participam de “interações potencialmente cumulativas” (Bateson, 1971/1987: 134).

mento e nas atitudes das pessoas? Por fim, como essa epistemologia pode ser considerada “mais correta” do que aquela que deriva do dualismo cartesiano?

Os pássaros e sua vida como pessoas

Segundo Louis Liebenberg (1990: 5–54) o antropomorfismo é um “modo de pensar” (*way of thinking*) que corresponde ao elemento de empatia presente quando caçadores, ao rastreamento de suas presas, acabam se identificando com elas. Por exemplo, entre os /Gwi, !Xô e Ji/Wasi (do Kalahari), com quem o autor trabalhou, o comportamento dos animais é percebido como racional e direcionado por motivos baseados em valores que são também os mesmos valores que os dos humanos (Louis Liebenberg (1990: 94). O comportamento de animais é visto por estes povos como orientado pela ordem natural de *N!adima* (deus), ou seja, é um comportamento racional e direcionado pela inteligência, apresentando certas regularidades que podem ser conhecidas pelos humanos (Louis Liebenberg (1990: 55). Cada espécie é percebida como possuindo um comportamento característico que é governado pelo seu *kxodzi* (“costume”), e cada qual tem sua própria *kxwisa* (“fala”, “linguagem”).

Segundo os /Gwi, os animais adquiriram capacidades especiais por meio de pensamento racional e passaram essas capacidades adiante para as gerações seguintes resultando efetivamente em costumes institucionalizados. Espécies que se beneficiam mutuamente e mesmo algumas que são hostis umas com as outras são tidas como capazes de se entender mutuamente, e certos animais podem, até mesmo, compreender a linguagem dos /Gwi. Estes, por sua vez, são eventualmente capazes de captar algo da linguagem dos animais, como certos chamados de alerta de alguns pássaros, por exemplo (Liebenberg, 1990: 55).

O conhecimento desses povos sobre o comportamento dos animais é suficientemente acurado para planejarem táticas de caça e para antecipar e prever atividades de muitos deles. Mas além disso, segundo Liebenberg, a natureza antropomórfica do pensamento /gwi pode ser resultado do tipo de pensamento criativo envolvido em seu próprio processo científico⁸: “anthropomorphism may well have its origins in the way trackers must identify themselves with an animal. When tracking, they must think in terms of what they would have done if they had been the animal in order to anticipate and predict its movements [antropomorfismo pode bem ter tido suas origens no modo como rastreadores identificam a si mesmos com o animal. Ao rastreamento, eles têm de pensar em termos de o que teriam feito se fossem o animal a fim de antecipar e prever seus movimentos]” (Liebenberg, 1990: 55, tradução nossa). O caçador que rastreia se pergunta: o que eu faria se fosse esse animal? Para responder, ele precisa conhecê-lo muito bem, e, sendo assim, é capaz de sobrepor seu próprio modo de pensar e o do animal, criando um modelo de comportamento animal⁹ no qual este é entendido como possuindo certas características humanas (Liebenberg, 1990: 170).

8 Louis Liebenberg também afirma que a projeção antropomórfica é elemento essencial na própria atividade científica contemporânea. Quando um evento B é causado por um evento A, o que exatamente significa “causar”? Alguns dirão que o evento A “produziu” o evento B, ou que o evento A “fez acontecer” o evento B e assim por diante. Ao tentar explicar o significado de “causa”, as pessoas geralmente se utilizarão de metáforas que se originam na atividade humana (Liebenberg, 1990: 9–168).

9 A criação dessa imagem preconcebida do animal, segundo Liebenberg, tem particular importância em condições de rastreio difíceis. Como afirma Bechelany (2019: 17), que etnografou a caça entre os Panará da Amazônia, a atividade cinegética envolve fundamentalmente rastrear o mundo significativo das presas – o caçador busca se aproximar do modo de percepção animal.

A partir daí, o contexto da caça fornece algumas “regras” para a descrição do comportamento dos animais, as quais, pelo processo chamado por Bateson de abdução (sobre o qual já falamos acima), são transportadas para outros contextos, orientando outras descrições. Marshal Sahlins (2017), por exemplo, mostra que grande parte das sociedades caçadoras-coletoras atuais são ordenadas e governadas por mestres (ou donos) de espécies animais e vegetais, divindades, mortos e outras “metapessoas” (como o autor as chama) com poderes de vida e morte sobre a população humana.

Os Mbya Guarani, se não correspondem exatamente ao modelo de “povo caçador coletor” (como parece ser o caso dos povos do Kalahari), são, no entanto, um povo que investe bastante nas atividades de caça e coleta, interagindo intensamente com as florestas do entorno de suas aldeias, mesmo quando são escassas. Alguns se tornam efetivamente bons rastreadores podendo identificar certos sinais no ambiente da floresta com muito mais profundidade e precisão do que os demais. Parece ser o caso do guia de Cebolla Badie (2000), do qual apenas sabemos ser um jovem indígena mbya da Argentina, que irá levá-la pelo meio da mata até um novo assentamento mbya na região. O jovem se move pela selva com imenso prazer, diz a autora, e sua primeira parada é para fazer um corte em uma árvore *guapo’y* (*Ficus spp.*) a fim de recolher a seiva que ele esfrega no braço dolorido de um companheiro (Cebolla Badie, 2000: 9–10). Um pouco mais tarde aponta para um arbusto com flores tubulares vermelhas e amarelas, o *maino kaguijy* (*Manettia luteo-rubra*), e diz que é usado contra febres e dores de cabeça. Arranca um punhado e leva consigo (Cebolla Badie, 2000: 10). Logo, se detém de maneira repentina e, observando cuidadosamente o solo, comenta que há algumas horas (durante a madrugada) um veado pardo, *guaxu pytã* (*Mazama rufa*), e um puma, *javuku* (*Felis concolor*) passaram por ali correndo. Mais adiante, ele se detém para pegar um punhado de musgos (*ygáu*) que serve para curar o umbigo dos recém-nascidos: a irmã de sua esposa está para dar à luz e ele vai leva-los para ela.

Sendo animais e plantas conhecidos em detalhes pelos Mbya, é necessário notar que nem todos são vistos por eles como pessoas, ou seja, o princípio antropomórfico não pode ser generalizado. Porém, no caso específico dos pássaros este princípio é bastante explícito, tal como nas narrativas colhidas por Vhera Poty e Rafael Devos no documentário Nhande va’è kue meme’i (Os animais e sua vida como pessoas, Devos, 2010). As histórias são contadas pelo casal de anciões Marcolino e Florentina, e um dos principais interesses do entrevistador, Vhera, é entender melhor a importância de cada animal. Ele busca respostas para a seguinte questão: por que determinado animal tem “esse costume”? Em Mbya “costume” se diz *teko*, termo que pode ser traduzido como “sistema”, “vida” ou ainda “modo de existir” e é comumente evocado para destacar que os Mbya tem um “sistema” (*nhandereko*, 1ª pess.pl.inc.+teko ou *orereko*, 1ªpess.pl.exc.+teko) que se diferencia do sistema dos não indígenas. Os pássaros têm um “costume” tal qual as pessoas mbya o têm.

Embora não se afirme ali que os pássaros sejam atualmente pessoas, as narrativas afirmam que eles o foram e por conta disso cada espécie de pássaro possui um “costume” diferente. O pássaro *kyvy pytã* (cardeal, *Paroara coronata*) é tratado na narrativa como *nhanderu rymba* (bicho de estimação de Nhanderu¹⁰), e é aquele que anuncia o amanhecer. Dizem que seu canto manda uma mensagem para os humanos: “levantem-se, estamos acordados”. O pássaro *ara paxã* (baitaca, *Pionus maximiliani*) “ti-

¹⁰ Nhanderu ou a forma plural *nhanderu kuéry* são modos de se referir à(s) divindade(s). Literalmente, “nosso pai” (*nhande*, 1ªpess.pl.inc.+ru, pai).

nha família grande e gostava de comer a roça de todos. Todo amanhecer ele assobiava chamando os cachorros fingindo que ia pra mata, mas ele ia pra roça de milho dos outros buscar comida para seus filhos”. Ele mesmo não plantava nada e apenas roubava, por isso, embora fosse um “grande guardião”, foi transformado em animal quando estava “quase atingindo a maturação” (*ijaguyje rai'i*). Por conta desse costume de roubar milho alheio, até hoje se vê frequentemente o *ara paxã* nas roças de milho.

O *parakáu* (papagaio, *Amazona aestiva*) era um Mbya muito sábio (*iarandu*), que avisava toda vez que os parentes iam chegar à aldeia. Quando estava há apenas dois dias de atingir o *ijaguyje* – ou seja, de se transformar em divindade – ele encostou no ombro de uma moça que ia chegando, e por essa razão foi transformado em animal. Os *yryvaja* (caturrita, *Pirhurra frontalis*) eram propriamente *yvyra'ija mirim*, isto é, pequenos xamãs. Certa vez foram caçar porcos-do-mato e no caminho subiram em um ingazeiro. De lá de cima, em vez de jogarem os frutos para seu mestre, Nhanderu, eles jogavam apenas as cascas e caçoavam dele. Assim, Nhanderu sacudiu a árvore e eles foram transformados em animais, mas até hoje são alegres e vivem cantando como antes. O *mboroxa* (joão-de-barro, *Furnarius rufus*) era exímio construtor de casas, mas, um dia, após construir muitas casas, teve um momento de desânimo, e quando Nhanderu o viu assim, transformou-o em animal.

Além do elemento moral da “quase transformação” de pessoas virtuosas em divindades, seguida da transformação em animal por conta de uma falha, é importante notar que aquela se dá sempre da condição de predador para a de presa, já que várias espécies de aves são, de fato, apreciadas como alimento pelos Mbya. Durante meu trabalho de campo observei apenas uma vez um menino flechar um pato na lagoa de Itaipu (Niterói, RJ) e trazer para a aldeia entregando-o à sua irmã, que logo começou a arrancar as penas do animal para assá-lo. Na aldeia de Parati-Mirim (Parati, RJ), Pissolato & Mendes Júnior (2016: 40) observaram meninos saindo para caçar passarinhos com bодоques e se reunindo depois para preparar e consumir suas presas. Os autores sugerem que se possa tratar a caça e o consumo de pássaros como um tipo de iniciação à atividade cinegética e ao consumo de carne de caça, com os passarinhos antecedendo o consumo de pequenos mamíferos. Além disso, observam também que há a possibilidade de realização de “batismo” (*nhemongarai*) – uma das cerimônias mais importantes para os Mbya – matando-se grande quantidade de pássaros. Os autores (Pissolato & Mendes Júnior, 2016: 41) presenciaram um desses *guyra nhemongarai*¹¹ em Parati-Mirim no ano de 2005: “Os passarinhos, mortos com bодоque e trazidos do mato, foram pendurados na parte frontal da *opy* e enfumaçados, [...]. A certa altura do ritual, uma sopa feita com os passarinhos caçados foi distribuída entre as crianças presentes”.

Através do hábito de caçar pássaros as crianças aprendem seus nomes e características, pois para cada pássaro há uma armadilha diferente ou um modo diferente de montar uma mesma armadilha: “porque diferente también para *kyky i* tiene que hacer así donde está *angu'a*, el mortero, porque aí siempre bajan los *kyky i*, aí hay que hacer *mondepi*, chiquitito, no como para *jeruchi*, sino más chiquitito” (Hilário da aldeia Takuapí *apud* Cebolla Badie, 2000: 143). É evidente que o conhecimento minucioso do comportamento dos pássaros ou dos seus “costumes” (que são eventualmente descritos nas narrativas míticas) – assim como a meteorologia dos profetas da chuva estudados por Renzo Taddei (2014:

11 Aparentemente são cinco os elementos que podem passar pelo *nhemongarai* (além das pessoas mbya, é claro): a erva-mate (ver Fagundes, 1986: 4–123 e Schaden, 1948), o mel (Cebolla Badie, 2009: 60), os pássaros, o milho (Silveira, 2011: 226) e as sementes de *guembe* (que foram utilizadas pelas divindades para fazer o pecarí, sobre o qual falaremos adiante). O que esses elementos têm em comum é o fato de terem sido pessoas ou terem pertencido a pessoas (ou deuses).

601) – é resultado de uma observação detalhada de processos naturais que permite o acesso à sua “visceralidade” a partir de “indicadores de transformação da vida”, da “intensidade dos fluxos energéticos”, entre outras coisas¹². Tais indicadores constituem contextos determinados.

Toda informação, segundo Bateson (1979: 23) depende de um contexto, e este invariavelmente está ligado ao significado, de tal modo que sem ele palavras e ações perdem o sentido (e isso vale não somente para a comunicação humana através de palavras, mas para qualquer tipo de comunicação e todo processo mental). Só se aprende a lição sobre um contexto por meio de informação comparativa a partir de uma amostra de contextos diferentes entre si (Bateson, 1979: 132). Por exemplo, a comunicação cruzada de espécies se constitui sempre por uma sequência de contextos de aprendizado nos quais as impressões sobre os sinais de cada espécie estão sendo continuamente corrigidas de acordo com a natureza de cada contexto anterior (Bateson, 1979: 127).

Veamos, a propósito, o seguinte relato de uma mulher wari’ chamada Orowao Xik Waji: certa vez, quando era jovem, aconteceu-lhe de estar na floresta e seu pai aparecer chamando-a, “vamos caçar”, e ela o acompanhou. Andaram por toda a noite até que os parentes da menina que haviam saído para procura-la, os encontraram. Quando seu pai verdadeiro se aproximou e chamou por ela, o falso pai se transformou em onça e fugiu (Vilaça, 1992: 71). Em tais ocasiões os Wari’, exímios caçadores amazônicos, tornavam-se efetivamente a presa. Mimetizar-se em parente da vítima a fim de capturá-la é apenas uma das formas da contrapredação animal. Aqui, a comparação entre diferentes contextos é fundamental para saber se “um pai é um pai ou é uma onça” ou “se eu sou predador ou presa” em uma dada situação. Trata-se do que Bateson denomina *Learning II* ou “deutero-aprendizagem”, ou ainda, “aprender a aprender”: aqui o foco não é tanto a resolução de problemas, mas sim o desenvolvimento de hábitos e costumes (Bateson, 1971/1987: 309, “*selfhood is a product or aggregate of Learning II*”, escreve ele). Muitas vezes, quando se falha em distinguir contextos, tomando-se um animal por gente, se instala um processo que vários povos ameríndios identificam como “loucura” ou “doença” – no caso dos Mbya Guarani, como veremos abaixo, a pessoa está efetivamente se transformando em animal. Não por acaso, Bateson (1971/1987: 302) comenta que falhas no processo de deuteroaprendizagem podem ser uma preparação necessária para distúrbios de comportamento.

Podemos reforçar a ideia de comparação entre contextos com uma conhecida passagem de Carlos Castañeda (1968: 49), na qual ele experimenta pela primeira vez peiote, ou Mescalito (conforme seu “professor” indígena Dom Juan). O autor, sob efeito da droga, interage intensamente com um cachorro — os dois brincam, correm, se abraçam e até se urinam mutuamente. Porém, dias depois, ao conversar com Dom Juan sobre sua experiência, além de ficar estupefato com as coisas que havia feito, Castañeda também escuta seu “professor” insistir algumas vezes que “não era um cão!”, isto é, tratava-se de Mescalito em pessoa e não de um mero cachorro. Escapava a Castañeda os “marcadores de contexto” (Bateson, 1971/1987: 5–294) que pudessem lhe passar esta informação. Saber ler tais marcadores parece ser exatamente o que diferencia o neófito do verdadeiro xamã. O que Dom Juan queria chamar a atenção era o seguinte: “nesse contexto você não deve tratar aquele cachorro como um cachorro” ou mais diretamente

¹² Se as formigas e cupins estiverem retirando comida velha de dentro dos ninhos, estão limpando-os e dando espaço para o alimento novo que virá com chuva. Se estiverem abandonando ninhos em terras baixas, estão se salvando da inundação que também ocorrerá com a chuva. Se as árvores frutificam na véspera da estação de chuvas e se as fêmeas dos animais engravidam é porque o contexto cósmico se apresenta como propício à renovação da vida, que precisa da chuva para ocorrer (Taddei, 2014: 601).

“nesse contexto o cachorro é Mescalito”. Podemos pensar (e isso não escapa aos Mbya, nem aos Wari’ e tampouco à Dom Juan) que em muitas ocasiões um cão é só um cão, uma onça é só uma onça e assim por diante, contudo em certos contextos (por exemplo, durante um ritual, sob efeito de peiote, sozinho à noite na floresta...) há uma pessoa por trás aparência de animal, ou então um dono, um mestre, um pai, um espírito. Enfim, um sujeito, ou como escreve Sahlins (2017), uma “metapessoa”.

Não parece ser muito frequente a referência a “donos” de espécies de pássaros, a não ser quando se fala que são “animais de estimação” de Nhanderu, pois *mymba* é justamente o recíproco de “dono” (*ja*, sobre esse assunto ver Pereira, 2016). No entanto, certos pássaros podem ser “donos” eles mesmos, como por exemplo o *axi’i ja* (“dono da protuberância”¹³, *Amaurospiza moestia*), o *xyvy raity ja* (“dono do ninho de *xyvy*”, *Pachyrampus viridis*) ou o *eixu ja’i* (“dono das abelhas *eixu*”, *Legatus leucophaeus*) (ver Cebolla Badie, 2000). Em seu exercício de ornitologia guarani, Cebolla Badie se aproxima muito de uma taxonomia mbya quase completa para os pássaros, chegando a explicitar critérios como habitat (ambientes de campo e de selva), características “mágico-religiosas” (aves que pertencem a Nhanderu e a Charia¹⁴), entre outros. A autora também observou amuletos e remédios feitos com partes de corpos de certos pássaros, como pulseira de ossos de *araku* (*Aramides saracura*) para que os bebês caminhem cedo ou lágrimas de *uruvu* (*Coragyps atratus*) para prevenir males dos olhos em crianças.

Se levarmos em conta as categorias lógicas do aprendizado tais como organizadas por Bateson (1971/1987: 284–314), podemos associar a caça aos pássaros entre os Mbya Guarani, com todo o conhecimento envolvido e com sua diversidade de técnicas e de armadilhas, ao que ele chama de *Learning II*. Ou seja, não se trata aqui de aprender por tentativa e erro, mas sim de comparar contextos, criando um contexto metacomunicativo. Segundo Maria Clara Oliveira:

A utilização contínua do mesmo tipo de marcador contextual leva a que aquele modo de pontuar a realidade se torne um hábito não consciente, de tipo metacomunicativo, ou seja: passamos a construir a realidade, bem como as nossas escolhas dentro dela, enquadrados por esse contexto metacomunicativo, que se tornou uma premissa não consciente, um hábito mental, um padrão (Oliveira, 2016: 97).

De um modo geral, a relação dos Mbya com os pássaros está situada em um contexto metacomunicativo de produção de relações de parentesco – considerado como um processo que se desenvolve como figura a partir de um fundo virtual de “diferença infinita”¹⁵ (Viveiros de Castro, 2002/2011), logo, situado em um nível diferente de abstração (ou de um tipo lógico diverso) do que o processo de predação, do qual a pessoa mbya pode ser vítima (ver *infra*). Levando em consideração somente a interação com pássaros, o parentesco é fabricado de pelo menos duas formas: por meio da comensalidade que caracteriza o consumo coletivo das presas (na sopa de pássaros servida no *nhemongarai*, por exem-

13 Se se remedar o canto desse pássaro pode surgir uma protuberância (*axi’i*) purulenta na pele de quem o fez (Cebolla Badie, 2000: 42).

14 Para a distinção entre coisas e seres feitos por Nhanderu e Charia como baseada em uma “diferença que faz diferença” ver Godoy e Carid (2016).

15 Conforme Viveiros de Castro (2015: 48), na Amazônia (ou mesmo entre os ameríndios em geral) a *diferença predatória* pertence ao reino do inato, de modo que a maioria dos processos de identificação e aparentamento consistem em uma estabilização momentânea da predação.

plo) e pela categorização desses animais como *mymba* (“animal de estimação”) das divindades, posição que a própria humanidade mbya idealmente também ocupa (ver Pereira, 2016¹⁶).

Mas, de todos os papéis que os pássaros tinham na vida dos interlocutores mbya de Cebolla Badié (2000: 3–132), aquele que mais lhe chamou a atenção foi o de mensageiros. Alguns pássaros avisam se há onça por perto, outros se alguma presa caiu na armadilha, outros ainda sinalizam o local onde se vai achar mel silvestre. Além disso, também se pode obter informação sobre o que pode advir na vida das pessoas. Pissolato & Mendes Júnior (2016: 7–46) falam, por exemplo, de um possível adiamento de uma viagem que os moradores da aldeia de Parati-Mirim fariam ao Paraná, em 2003, por conta do canto de um determinado pássaro escutado na noite anterior à partida. O canto dos pássaros (tanto quanto os sonhos) parecem dizer algo sobre a vida de quem o escutou ou de pessoas relacionadas. Não há uma codificação prévia para cantos desse ou daquele pássaro, mas, antes, um modo de conhecimento “que se realiza na conexão entre certos animais, suas expressividades e certos humanos, numa dada ambiência” em uma “sabedoria prática” ou “sensorial”, como a chamam os autores (Pissolato & Mendes Júnior, 2016: 7–46). Como mensageiros dos deuses os pássaros atuam de modo a reforçar o cuidado especial que os *nbanderu kuéry* dedicam aos Mbya, um fator importante de identificação, mesmo para além do parentesco em si, mas como povo particularmente querido dos deuses. O que está em questão aqui é a produção de um conhecimento (e de um discurso sobre o conhecimento, isto é, uma epistemologia) que se revela na relação direta de percepção entre o aprendiz e o ambiente (Pissolato & Mendes Júnior, 2016: 9–48), o que acaba por definir um conjunto de marcadores contextuais.

Antes de prosseguirmos para um outro conjunto de marcadores contextuais é necessário, para os fins deste artigo, passarmos brevemente pela definição batesoniana de epistemologia. Segundo ele, ao longo do tempo, os filósofos definiram dois tipos principais de problemas, para os quais passaram a buscar respostas verdadeiras. De um lado temos as questões de ontologia, que são do tipo “como as coisas existem?”, “o que é uma pessoa?” e “que tipo de mundo é esse?”. E, de outro, temos as questões de epistemologia que se referem especificamente aos modos pelos quais podemos saber ou conhecer as coisas existentes, isto é, como podemos vir a saber que tipo de mundo é esse ou que tipo de criaturas somos nós, e assim por diante. Bateson (1971/1987: 320) defende que na história natural da humanidade ontologia e epistemologia não estiveram separadas, mas, pelo contrário, sempre se referiram à reflexão sobre se são verdadeiras ou falsas as premissas implícitas nas relações entre os homens e nas relações entre estes e o meio ambiente.

Assim, ele prefere – e esta é uma escolha pessoal dele – utilizar apenas “epistemologia” para cobrir ambos os aspectos dessa rede de premissas¹⁷, definindo-a nos seguintes termos: “the science that studies the process of knowing – the interaction of the capacity to respond to differences, on the one hand, with the material world in which those differences somehow originate, on the other [a ciência que estuda os processos de saber – a interação entre a capacidade de responder às diferenças, por um lado,

16 A coincidência entre ser presa dos humanos e ocupar a mesma posição que estes em relação aos deuses (ambos são *mymba* de *Nbanderu*), evoca claramente o motivo do canibalismo, que é frequente na tupinologia mas quase que completamente ausente nos estudos sobre os diversos povos guarani. Ele vai se repetir abaixo, ao falarmos da relação dos Mbya com os porcos-do-mato.

17 Alguns poderão confundir essa posição de Bateson com o que Roy Bhaskar (2008: 7–26) chama de “falácia epistemológica”, isto é, a redução de proposições sobre o ser a proposições sobre o conhecimento. Está claro, contudo, que o objetivo de Bateson não é a dissolução da ideia de mundo ou de realidade, mas, pelo contrário, trata-se de ter como objeto justamente a interação entre ontologia e epistemologia a partir das relações entre os indivíduos, os grupos e o ecossistema que nos circunda.

e o mundo material no qual essas diferenças, de algum modo, se originam, por outro]” (Bateson & Bateson, 1987: 20, tradução nossa). Um mundo que produz diferenças e a capacidade dos elementos pertencentes a esse mesmo mundo de responder a estas diferenças¹⁸, em outras palavras, uma ciência sobre os modos pelos quais os indivíduos (humanos e não humanos, note-se) constroem sua experiência no mundo. A epistemologia batesoniana está preocupada, assim, com conjuntos de relações nas quais a “diferença que faz diferença” (ou simplesmente “informação”) ocupa lugar central.

Ao longo de suas pesquisas Bateson (1971/1987: 329) caracterizou as relações de uma pessoa (ou de grupos de pessoas) com seu entorno (com outras pessoas, com outros grupos de pessoas e com o ambiente) como organizadas sob duas epistemologias distintas: simétrica ou complementar. Assim, se o comportamento de A é similar ao de B e eles se relacionam de tal modo que o comportamento de A estimula e intensifica o comportamento de B (e vice e versa), então a relação é simétrica. Por outro lado, se o comportamento de A é dissimilar (ou mesmo oposto) ao de B, mas ambos se combinam (como por exemplo, uma exibição de teatro se combina com os espectadores), e os comportamentos estão conectados de tal modo que o comportamento de A estimula e intensifica o comportamento complementar (ou contrário) de B, então se trata de uma relação de complementaridade.

A partir destas definições, podemos dizer que as relações dos Mbya com os pássaros não têm as características de uma epistemologia competitiva (ou simétrica), já que não há contrapredação da parte dos pássaros e nem competição com “donos” dos pássaros. Além disso, muitos pássaros são animais de estimação dos deuses, e têm trânsito livre entre a morada divina e essa Terra (como o beija-flor, por exemplo). Trata-se assim, de um modo geral, de relações complementares, na qual os animais podem comunicar mensagens e também se entregar como presas, e os Mbya ficam na posição de receptores apenas. A meu ver, certos itens vegetais estariam nessa mesma condição de dádivas divinas, tais como o milho, a erva-mate, o tabaco (sobre este, particularmente, ver Pereira, 2019), a batata-doce, a melancia, entre outros. Ao afirmar que os pássaros “eram pessoas” ou são animais de estimação dos deuses os Mbya passam adiante “notícias sobre diferenças” (Bateson 1979/1997: 146) que fazem parte de uma aprendizagem sobre certos contextos de vida, de modo a reforçar uma epistemologia complementar em relação ao meio ambiente (ou a uma parte deste, pelo menos).

Na relação dos Mbya com os pássaros há principalmente três circuitos causais – que integram um sistema mental (no sentido batesoniano, apresentado na introdução deste artigo) mais amplo que é formado pelos Mbya e o ecossistema em que estão inseridos – como resumido a seguir:

a) se a relação for cinagética com bodoque ou arco e flecha: avista-se um pássaro; abate-se o animal; ele é preparado e consumido.

b) se a relação for cinagética com armadilhas: sabe-se pelo contexto metacomunicativo que determinado pássaro se comporta desta ou daquela forma; faz-se uma armadilha específica; o pássaro cai; é morto, preparado e consumido.

c) se a relação for comunicativa (recepção de mensagens e avisos): escuta-se ou avista-se uma ave particular da qual já se sabe alguma coisa pelo contexto metacomunicativo; decide-se se se vai levar

18 A ideia de uma diferença viajando por um circuito causando transformações é elementar no pensamento de Bateson e um “bit” de informação, em sua terminologia é definido como uma “diferença que faz a diferença” (1971/1987: 321). Uma definição caracteristicamente cibernética, já que de acordo com Ashby (1970: 11) “o conceito mais fundamental da cibernética é o de ‘diferença’, ou que duas coisas são diferentes, ou que uma coisa mudou com o tempo”.

em conta ou não a mensagem ou aviso; experimenta-se o resultado da decisão anterior, concluindo se o pássaro queria mesmo dizer aquilo que se pensava que ele queria dizer, acrescentando-se, assim, um contexto a mais para comparação futura.

Passaremos adiante para a relação com o *koxi* (*Tayassu pecari*), um animal que ocupa lugar de grande destaque na visão de mundo dos Mbya.

O *Koxi*, animal divino

Contam os anciões mbya Marcolino e Florentina (Devos, 2010) que, no passado, possuíam muitos animais de estimação (*mymba kuéry*) tais como quati e porco-do-mato. Sobre este último, o *koxi*, os anciões afirmam que entendia tudo que os humanos falavam. Por exemplo, se chegasse alguém na aldeia e o *koxi* ficasse bravo, diziam *tove ke* (“deixe”) e só então ele ia deitar e os visitantes podiam chegar. Em muitos mitos ameríndios, os porcos selvagens aparecem como seres humanos porque justamente já o foram de fato no passado. Entre os Mbya, este é o caso para os pássaros (conforme vimos acima) e alguns outros animais, mas o *koxi*, diferentemente, foi criado de matéria vegetal: Nhanderu o fez a partir de frutas de *guembe*¹⁹ (Cebolla Badie, 2015a: 152). Os pecarís (tanto quanto certas aves, como vimos) são tidos pelos Mbya como animais que circulam nos âmbitos divinos e terrestres: no inverno estão com os deuses²⁰, no verão, época em que estes animais abundam nas matas, Nhanderu Mirim os envia de volta para a terra (Cebolla Badie, 2015a: 157). Considerado um animal de “carne limpa” e presa preferencial dos caçadores mbya, a carne de *koxi* é a única que pode ser consumida em certos momentos liminares (como nos ritos de puberdade, por exemplo – sobre estes ver Cebolla Badie, 2015b). É ainda parte integrante de uma dieta que condiciona o *ijaguyje*: farinha de milho, mel e carne de *koxi*.

Quando os Mbya desejam caçar *koxi*, devem consultar primeiro um xamã para que este realize um pedido, por meio de orações, ao dono do animal, que é também uma divindade²¹: *Karai ru ete*²² (Cebolla Badie, 2015a: 154). Muitas vezes os xamãs recebem cantos durante a realização de tais orações, o qual devem executar imediatamente. Segundo os Mbya, é necessário respeitar as regras do “viver bem”²³ (*teko porã*) e ter “amor” (*mborayu*) aos demais para que a divindade escute os pedidos e se possa comer carne de *koxi* (Cebolla Badie, 2015a: 5–154). Para caçar o animal há que se encontrar em bons termos com os deuses, realizar orações continuamente e participar das atividades na casa de rezas²⁴.

19 O *guembe* é uma epífita abundante na floresta atlântica e, segundo Badie (2015a: 152), “constituye uno de los elementos fundamentales para la realización de la ceremonia del ñemongarai en la que estas frutas representan al género masculino, al cual está ligada exclusivamente la cacería del pecarí”.

20 No inverno Nhanderu Mirim recolhe os pecarís em cercados invisíveis na floresta e os vai soltando aos poucos de acordo com as orações dos xamãs mbya (Badie, 2015a: 157).

21 Aqui remeto o leitor a uma tese que defendi alhures (Pereira, 2016) sobre a possibilidade de se fazer a leitura da relação dos Mbya com as divindades a partir do operador cosmológico da maestria. Nesse sentido os deuses seriam como donos dos humanos, ou talvez donos das almas humanas. Se os deuses são donos dos humanos e também donos dos pecarís, há uma equivalência entre “ser humano” e “ser pecarí”, ainda que isso se dê do ponto de vista da divindade.

22 A bem dizer, o “dono do *koxi*” (*koxi renoãã* ou *mymba ja*) é Nhanderu Mirim, um humano da “primeira terra” (*yvy tenonde*) que mediante as práticas corretas conseguiu ascender à morada dos deuses sem morrer, sendo designado, então, por *Karai ru ete* como cuidador e mestre dos pecarís (Cebolla Badie, 2015a: 156).

23 Nesse ponto as divindades mbya parecem pensar de maneira parecida aos “spirit masters” de Tyva (interior da Ásia), que se preocupam com questões morais e com comportamentos interpessoais (Purzycki, 2016: 100).

24 Além do avançado processo de desflorestamento de seu território, os Mbya costumam atribuir o atual escasseamento dos porcos-do-mato ao modo de vida “errado” que eles levam hoje em dia devido ao contato com a sociedade não indígena (Cebolla Badie, 2015a: 156).

Também se faz necessário que toda a comunidade esteja unida e participando junta das cerimônias: é preciso que haja *petei py'a reko* (“um só coração”, Cebolla Badie, 2015a: 155). Toda a relação com o pecarí, como se verá a seguir, acontece por meio de ações rituais das quais depende a aparição de novas presas dessa espécie.

Uma vez recebida uma resposta positiva das divindades, seguramente os *koxi* aparecerão, não sendo nem mesmo preciso adentrar a floresta para preparar as armadilhas, mas elas podem ser deixadas em casas abandonadas ou ao redor da aldeia mesmo. É preciso apenas ficar atento aos sinais da presença do animal, e alguns deles provém de certas aves com as quais ele tem algum tipo de conexão: o loro *yryvaja'i*, a “ave do *koxi*” ou *koxi guyrá'i* (*Nycticorax nycticorax*) e mesmo certo som emitido por urubus (*Cathartes aura*) de estimação (Cebolla Badie, 2015a: 159). Também através de sonhos²⁵ o xamã pode ficar sabendo da aproximação dos pecarís.

Quando estão visitando suas armadilhas e encontram um *koxi* preso em alguma delas os caçadores mbya exclamam em agradecimento *aguyjevete!*, uma saudação ritual dirigida a Nhanderu Mirim. Mesmo depois de morto, seu corpo é tratado com respeito e deve ser carregado até a aldeia sem jamais tocar o solo, caso contrário o pelo do animal irá causar queimaduras naquele que o carrega (Cebolla Badie, 2015a: 159). Ao se aproximarem da aldeia, aqueles que carregam o *koxi* fazem soar o *kãia'ã*, um instrumento feito de *takuapi* (*Merostachy clausenii*), e também o *tukumbo*, um tipo de chicote muitas vezes feito com o couro do próprio *koxi* (Cebolla Badie, 2015a: 161). Quando as pessoas escutam esses avisos, elas se reúnem no pátio em frente à casa de reza.

O caçador então dá três voltas (no pátio, ou ao redor da casa) com a presa nos ombros e deposita-a na porta da casa de reza (Cebolla Badie, 2015a: 162). Os demais fazem uma fila para saudá-lo: *aguyjevete*, diz cada um fazendo uma flexão de joelhos e levantando as mãos até a altura da cabeça. Após todos procederem desta forma, o caçador, por sua vez, faz a mesma saudação em frente ao xamã. Em seguida, é organizada uma dança de agradecimento, o *koxi jerojy*, algo que não é dedicado a nenhuma outra presa (Cebolla Badie, 2015a: 163). Terminada essa dança, as pessoas se aproximam do animal e com seus dedos extraem pequenas quantidades do líquido que é secretado pela glândula odorífera do *koxi* e passam-na no rosto, dando prioridade para as crianças. Trata-se de um líquido viscoso e de forte odor que possui propriedades terapêuticas (principalmente a de evitar o que os Mbya chamam de pia reta).

O *koxi* é o único animal que o caçador mbya não pode consumir em seu núcleo familiar somente, mas sua carne precisa ser compartilhada com todos os membros da comunidade (Cebolla Badie, 2015a: 164). A carne de *koxi* é fonte de alegria e união e seu consumo deve acontecer coletivamente, de preferência na casa de reza e acompanhado de *mbojape* feito pelas mulheres. Ela deve ser comida sem sal e jamais assada ou frita, mas somente cozida²⁶ (Cebolla Badie, 2015a: 165). Os ossos não podem ser oferecidos aos cães, como os de outras presas, mas são guardados em um cesto sobre uma plataforma elevada e depois queimados (Cebolla Badie, 2015a: 167). Ao final do festim todos se reúnem para

25 Além da presença de certos pássaros e do sonho, também se pode saber que um *koxi* caiu no laço do seguinte modo: arrancam-se os pelos que ficam ao redor da glândula odorífera do animal e penduram-nos na porta da casa de reza, pois têm a faculdade de emitir um cheiro característico quando um *koxi* cai na armadilha (Cebolla Badie, 2015a: 164).

26 Apenas uma parte dos intestinos pode ser assada e é consumida pelas mulheres. A região onde fica a glândula odorífera também pode ser assada e é dada aos meninos em pequenas porções (Cebolla Badie, 2015a: 165).

dançar o *tangara*, em agradecimento às divindades por terem lhes enviado um *mymba porã*, isto é, um bom/belo animal.

O circuito de causalidade na relação dos Mbya com o pecarí pode ser assim resumido: pede-se ao dono do animal, por meio de xamanismo (aqui inclui-se a condição coletiva de união e amor, *mborayu*); o dono responde por sonho ou através do canto de um pássaro, confirmando a dádiva; os caçadores preparam as armadilhas; o animal cai; é morto e trazido ritualmente para a aldeia onde é preparado e consumido por todos, acompanhado de danças e alegria. O parentesco é, como no caso dos pássaros, produzido por meio da comensalidade e da comunicação com os deuses.

A etnografia de Marilyn Badie sobre a caça aos pecarís corrobora em muitos aspectos uma narrativa colhida por Cadogan (1971), a qual já trabalhamos em outra oportunidade (Pereira, 2016). Dizíamos então (Pereira, 2016: 751) que tanto o dono do animal quanto o dono da armadilha, “se comportam sob a orientação de uma ética da reciprocidade e solidariedade, expressa comumente pelo termo *mborayu*” (muitas vezes traduzido como “amor”). Existem diversas ocasiões em que os Mbya podem ser agredidos por um dono de animal ou planta (ver Heurich, 2008: 56 e Pierri, 2014: 7–8, por exemplo), mas aqui o que se tem é, ao contrário, uma ação generosa do mesmo. Tão generosa, aliás, quanto a postura do próprio caçador, que divide com todos sua presa. Se reciprocidade e predação estão dispostas ao longo do mesmo espectro diferindo entre si, não enquanto formas radicalmente diferentes de interação, mas em termos de conteúdo e contexto (Rivière, 2001: 49), a descrição acima parece revelar que para os Mbya a generosidade é concebida de maneira ideal como o próprio conteúdo da caça (Pereira, 2016: 751). Esta seria, em suma, um dos contextos privilegiados de experimentação da generosidade alheia, isto é, dos donos dos animais caçados: “[se] cada [espécie] tem um dono é [este] quem nos dá”, explica Tereza, xamã da aldeia de Paraty Mirim (Mendes Júnior 2009: 59).

Por todo o globo – da Amazônia à Nova Guiné, do Círculo Ártico à terra do Fogo, passando pelo interior da Ásia e assim por diante – são encontradas as mesmas descrições etnográficas de donos ou espíritos que, ou são “como pessoas” (porém, são ao mesmo tempo algo mais do que pessoas) ou possuem sob seu domínio espíritos que são “como pessoas” (Sahlins, 2017: 24). Marshall Sahlins denomina tais sistemas como “sistemas cósmicos de governabilidade”, isto é, o conjunto de sociedades indígenas que apresentam uma organização igualitária, mas que são governadas pelo que ele denominou de “metapessoas”, isto é, mestres (ou donos) de espécies animais e vegetais, divindades, mortos, etc., com poderes de vida e morte sobre a população humana (Sahlins, 2017: 24), conjunto no qual os Mbya podem ser incluídos.

Para Sahlins, a condição principal para que humanos e essas “metapessoas-outras” coabitem o mesmo “mundo real” é a unidade psíquica, isto é, seu mútuo e recíproco status de sujeitos antropopsíquicos (Sahlins, 2017: 39). Os assim chamados espíritos (ou donos, ou deuses, etc.) são espécies heterogêneas do gênero *Homo*, e possuem suas próprias sociedades. O *socius*, na prática, inclui uma variedade de comunidades meta-humanas, seja dos animais e seus donos, mas também as aldeias dos deuses, dos mortos, e outras ainda, todas réplicas das comunidades humanas, com muitos intercursos acontecendo entre elas.

Estamos, segundo Sahlins, diante de uma práxis intersubjetiva que compõe uma “economia” sem “coisas”, já que plantas, animais, pedras e até artefatos fabricados por humanos possuem agência e são sujeitos. As “metapessoas-outras” também coordenam os rumos da produção, pois elas mesmas são a

força vital que faz as plantas crescerem, animais caírem nas armadilhas, e assim por diante. As pessoas possuem somente o direito de usufruto sobre recursos pertencentes às “metapessoas-outras”, de modo que as relações de produção implicam em completa submissão a elas: os meta-humanos são os donos dos meios de produção das sociedades caçadoras-coletoras (Sahlins, 2017: 52). No caso dos Mbya, o *koxi* (tanto quanto os pássaros, como vimos) se encaixa nesta condição: seu dono e fornecedor é propriamente uma divindade, que não espera nada em troca.

Trata-se, assim, novamente, de uma epistemologia complementar, pois não há da parte desses animais ou de seus donos nenhum tipo de contrapredação ou competição como, por exemplo, acontece entre os Wari’ (Vilaça, 1992) ou os Yudjá (Lima, 1996), onde as pessoas podem efetivamente ser capturadas e mortas por porcos-do-mato. Porém em várias ocasiões as pessoas mbya, de fato, podem se tornar presas de certos animais e de “donos”, como por exemplo durante processos de adoecimento aos quais se fica particularmente vulnerável durante o período púbere, como veremos a seguir.

Rituais de iniciação e -jepota

O termo *inhengue* refere-se ao intervalo entre a menarca e o fim da segunda ou terceira menstruação, período no qual as meninas mbya ficam em reclusão (Cebolla Badie, 2015b: 9). É construída na casa de reza uma pequena cama, onde a menina deve permanecer a maior parte do tempo, tomando o cuidado de tocar o chão o menos possível para que não seja atacada pelo *yvyja* (“dono da terra”). A menina recebe em seu corpo pinturas corporais específicas, se dedica a aprender a costurar e consertar roupas e segue uma dieta frugal (Cebolla Badie, 2015b: 3–12). A autora nota que carne é um alimento especialmente vedado durante o *inhengue* pois aumenta o perigo da menina ser possuída por “espíritos de animais”.

Os Mbya explicam a reclusão como forma de proteção, já que durante esse período da vida a menina estaria mais vulnerável: “A *inhengue* que não recebe os cuidados necessários e perambula pela floresta ou pelas roças pode ser uma presa para distintas entidades. Esses entes invisíveis têm a faculdade de enganar as moças púberes aparecendo perante seus olhos com forma humana” (Cebolla Badie, 2015b: 15). Tais espíritos podem “tomar posse da alma” da menina, para o que os Mbya utilizam o termo -jepota. Na experiência de Cebolla Badie comentavam frequentemente sobre três entidades principais como causadoras de -jepota: *yvyra nheë* (“alma da árvore”), *ka’aguy rovapy ja* (“dono de tudo que há na floresta”, segundo tradução da autora) e *mbai’i*, um tipo de duende malévolo que aparece para as moças como um homem de baixa estatura. Esses seres enganam as meninas mbya apresentando-se sob falsas aparências, razão pela qual elas devem evitar o contato visual, pois poderiam ser “encantadas” (Cebolla Badie, 2015b: 15).

O cheiro das *inhengue* atrai os espíritos, como explica Vera Guyra, da aldeia Jeju: “as meninas expelem um cheiro, *hêākua*²⁷, [...], que atrai as almas da floresta. [...] um cheiro forte que o vento leva e também a correnteza na água, vai muito longe, [...] atrai as almas que estão longe. Nós, os humanos, não os percebemos, somente os espíritos” (Cebolla Badie, 2015b: 17). Assim, é preciso proteger as *inhengue* por meio de banhos com plantas que disfarçam esse cheiro, como *yvaro* (*Prunus sp.*) por

27

Segundo Cebolla Badie a palavra *heakuã* remete a aromas agradáveis como o perfume das flores.

exemplo. Mesmo depois de finalizada a reclusão a *inhengue* continua em uma situação de vulnerabilidade perante os “espíritos”:

Seu corpo ainda exala o “aroma” que os atrai e por conta disso deve tomar especial cuidado com os rios e os córregos, não pode mergulhar neles com fins higiênicos nem de lazer. Quando for procurar água para transportá-la até a casa ou lavar as roupas, deve cumprir tais tarefas com prontidão, sem olhar ao redor, porque os perigos ainda a rondam. Precisa ter especial cuidado quando se dirige à floresta ou aos hortos para fazer suas necessidades fisiológicas, porque esse é um momento de grande risco; tem que agir com rapidez e sempre deve estar acompanhada por outra menina. Por vários meses depois do seu retorno à vida familiar não pode lavar a roupa diretamente na água do córrego, precisa retirar água num recipiente e nele lavá-la, já que a água corrente transporta seu cheiro e atrai os espíritos (Cebolla Badie, 2015b: 19–20).

Vera Miri conta para Cebolla Badie sobre uma menina que começou a apresentar forte desequilíbrio mental após sua primeira menstruação. Considerava-se que seu *nheë* (sua “alma”) a havia abandonado por obra de algum espírito da floresta, e foram precisos três xamãs para, após danças intensas e uso de tabaco, fazê-la cair no chão: do seu corpo, então, emergiu o grande sapo que tinha lhe roubado a alma (Cebolla Badie, 2015b:16).

No caso dos rapazes, a passagem para a puberdade se diz *nheënguxu*, e nesse período eles cumprem tarefas coletivas como buscar lenha, caçar, vigiar a aldeia durante a noite (entre outras coisas) em um tipo de serviço prestado à comunidade (Cebolla Badie, 2015b: 22). Ao anoitecer os *nheënguxu* não podem mais ingerir alimentos pois, diz-se, a comida produz um cheiro corporal que atrai os *mbogua*, almas dos mortos. Sobretudo, não devem adentrar a floresta durante a noite em nenhuma hipótese, e caso tenham que fazê-lo durante o dia não podem dar atenção aos barulhos²⁸, pois essa é uma das formas que os espíritos têm para atraí-los.

Também devem evitar rios e córregos a fim de prevenirem-se contra os donos desses lugares que poderiam apropriar-se de suas almas (Cebolla Badie, 2015b: 25): “Como acontece com as meninas nessa etapa, os rapazes têm *hêākua*, ou ‘aroma’ característico que atrai os espíritos, por isso não podem tomar banho nos rios e nos córregos, devendo evitar principalmente as águas turbulentas”. Outro perigo dos cursos d’água é o *piragui* ou “dono dos peixes”, que sente o cheiro dos rapazes e vai procurá-los a fim de os levar para sua casa abaixo da superfície da água. Como bem nota Cebolla Badie “existe uma forte conotação sexual nas explicações [...] indígenas sobre a relação com esses entes da natureza que se apresentam com forma humana para atrair os adolescentes até fazê-los perderem a razão ou desaparecer” (Cebolla Badie, 2015b: 25).

Alguns vegetais podem apresentar o mesmo perigo, como já mostramos alhures (Pereira, 2016: 748). Daniel Pierri (2014), por exemplo, apresenta uma narrativa de um ancião mbya sobre o roubo de alma de uma menina executado pelo que seria o “dono da figueira” (*aju’y ja*). Guilherme Heurich (2008) também traz a narrativa de um jovem mbya, Vherá Poty, sobre uma mulher que estava se

28 Macedo (2009: 283) traz esta reflexão nos seguintes termos: “[...] procedem de maneira semelhante a quando ouvem um barulho na mata. Dá ‘aquela coisa’ no coração, um impulso de fugir. Mas é preciso primeiro entender o barulho, descobrir o que é, ver se é mesmo onça, para só então tomar a atitude de ficar ou fugir. É preciso ‘rebatê’ aquele barulho para que não entre no coração e domine você com o medo”.

transformando em planta, inclusive já se podia distinguir duas vozes nela: “enquanto ela gritava e gesticulava, uma outra voz, masculinizada, dizia que já era tarde demais e que ela já era dele. *Era o dono da planta*” (Heurich, 2008: 56, grifo no original). Em ambos os casos a cura passou pela capacidade xamânica de discernir contextos. Assim como ninguém que assiste a um assassinato sendo encenado durante uma peça de teatro vai ligar para a polícia (Bateson, 1971/1987: 5–294), também os xamãs, como já notado, distinguem o contexto no qual uma pessoa é “apenas uma pessoa” daquele no qual por trás de uma pessoa se insinua uma outra entidade.

De um modo geral, se pensarmos para além desse período púbere, haveria quatro atitudes principais que tornam a relação entre humanos e donos particularmente perigosa: maltratar animais, desperdiçar carne de caça, abater animais em excesso e agir de forma imprópria em seus territórios (Mendes Júnior, 2016: 145). Há ainda o risco de “ser seduzido” pelos donos, isto é, passar a frequentar certos lugares na mata, nos rios, se encontrando com determinado dono que aparece em forma humana, e passar a acompanhá-lo, “Não volta mais, casou!”, explica o cacique Miguel de Paraty Mirim (Mendes Júnior, 2016: 149). Em minha própria experiência os Mbya falavam desse mesmo tema costumeiramente utilizando a expressão “querer levar” (*-gueraa xe*): Agái, um jovem mbya da aldeia de Camboinhas (Niterói, RJ), explicou-me que se a pessoa frequentar demais rios e cachoeiras ou comer muita carne, “os donos querem levar [a pessoa]” (*ija kuéry ogueraa xe*) (Pereira, 2014: 66).

No ano de 2012, nesta mesma aldeia, um jovem de mais ou menos 25 anos foi vítima de um adoecimento súbito, cujo primeiro sintoma tomamos conhecimento quando ele, certa noite, “se aproximou da mãe (que é xamã) reclamando de dor na garganta bem como de dificuldade para respirar e para falar – “minha garganta está toda fechada” (*xejyryvi onhembotypa*), dizia ele” (Pereira, 2014: 185). A xamã acendeu seu cachimbo e começou a “enfumaçar” o corpo do filho, “principalmente no pescoço, área supostamente mais dolorida ou mais afetada pelo mal” (Pereira, 2014: 185). Ao terminar recomendou que tomasse um comprimido de dipirona antes de dormir, pedindo-nos, ainda, para colhermos um pouco de *pipi*²⁹ (guiné, *Petiveria tetrandra*) e levarmos para ele. No dia seguinte pela manhã o rapaz estava ainda pior (*nda'evéi ve*, como disseram então), de modo que, logo cedo foram, a mãe e os irmãos do rapaz, “rezá-lo” em sua casa, cada qual com seu cachimbo soprando fumaça pelo seu corpo (Pereira, 2014: 185).

Vera, que já havia passado por aquilo três vezes há alguns anos – “quando não conseguia se alimentar direito (pois tinha taquicardia) e só bebia água” (Pereira, 2014: 181) –, explicou-me que, então, via as coisas mesmo sem sair da cama. Via árvores e cachoeiras que pareciam falar com ele (“eu escutava as almas delas”, explicou, *inhe'ë kuéry aendu*) (Pereira, 2014: 182). Quando alguém está com tais sintomas, se diz que “aqueles que não vemos” (*jaexa e'y vá'e kuéry*) querem levar a pessoa e o doente sente toda uma série de sofrimentos corporais como dores, tonturas, sensação de estar distante, escuta vozes, não come bem, não dorme direito, entre outros. Tudo isso parece ir ao encontro do que Gregory Bateson chamaria de “dificuldade em distinguir entre diferentes contextos” (isto é, problemas no *Learning II*) algo que, segundo ele, pode gerar certos distúrbios de comportamento.

29 Esta planta é utilizada pelos Mbya de diversas formas e a parte mais utilizada é, aparentemente, a raiz, que possui um odor forte. Seja tratada com água ou com fogo, a pipi possui a capacidade de afastar os *teteregua kuéry* (“seres do corpo”, espécie de espírito telúrico, causador de males). A fumaça que é proveniente da queima das raízes de *pipi* faz com que tais seres “se afastem todos” (*oipé'a pa*).

Valéria Macedo (2009: 7–246) traz uma narrativa que ilustra bem que tipo de distúrbio pode acometer uma pessoa mbya cuja alma foi “roubada” por um dono, ou que está se transformando em animal. Um menino, que costumava acompanhar o pai no mato, atingiu a idade de *nhë'nguxu*. Certo dia, o pai estando doente, pediu-lhe para ir sozinho verificar as armadilhas e ele caminhou horas pela floresta. Na primeira armadilha havia um tatu, na outra um quati e assim por diante. Ele amarrou os animais mortos e vinha trazendo-os para casa quando apareceu uma bela moça, com quem, nesse primeiro momento, apenas conversou. Voltou para casa, mas não contou nada sobre esse encontro. Quando o pai melhorou e quis ir ver as armadilhas, o filho insistiu que ele mesmo podia ir. Assim os encontros foram se repetindo, e o rapaz começou de fato a namorar a moça. Ora, pelo contexto meta-comunicativo os Mbya, de um modo geral, crescem sabendo que esse tipo de encontro é, no mínimo, suspeito, para não dizer perigoso. Tratando a moça como uma pessoa, o rapaz falhou em distinguir contextos que, em uma situação “normal”, deveriam ser claramente distintos. O que vem a seguir, como consequência, é um comportamento melancólico e perturbado.

O rapaz, que era forte e alegre, começou a ficar triste e sem vontade de fazer nada, apenas querendo deitar e dormir. Ele tinha uma irmã menor, sobre a qual ele já pensava, “nossa, a criancinha já tá gordinha, já dá pra comer”. Animava-se apenas na hora de ir visitar as armadilhas, porém sempre voltava de mãos vazias alegando que a onça já tinha comido tudo antes de ele chegar. Certo dia, o pai resolveu ir vigiando para saber o que estava acontecendo. Viu o filho vindo com um tatu quando uma onça foi ao seu encontro, ficou de pé e começou a abraçar o jovem, os dois começaram a rolar pelo chão em um tipo de namoro. Os dois comeram o tatu ali mesmo. O pai então percebeu que o filho estava “encantado”, mas pensou: “como posso matar meu filho?” (era preciso matá-lo porque, com o tempo, o “encantado” é capaz de matar seus parentes³⁰). O pai resolveu ir a outra aldeia ver se alguém tinha coragem de matar. Trouxe de lá um xamã que, após ficar três dias rezando o rapaz, chegou à conclusão de que ele era inocente e tinha se entregado à onça porque tinha “sofrido perturbação”, de modo que seria possível matar apenas a onça. Na próxima vez que o rapaz saiu para a mata, partiram atrás dele e, quando a onça veio correndo para abraçá-lo, jogaram a flecha e mataram-na. O rapaz “ficou louco” chorando com a morte da “namorada”, mas conseguiu sobreviver, foi melhorando e se salvou.

Quando se pauta o perigo de *jepota*, estamos diante não exatamente do contrário do parentesco, mas da contra efetuação daquele fundo virtual de “diferença infinita” (Viveiros de Castro, 2002/2011: 446), ou seja, em vez de estar se “aparentando” ou se “consanguinizando”, a pessoa está sofrendo um processo de agressão ou predação, está se animalizando, por assim dizer. No caso dos Mbya, sugiro que durante tais acometimentos a vítima sai de uma posição de “animal de estimação” das divindades – deixando de ser alvo de cuidados e proteção por parte destas – e passa à posição de presa de potências maléficas desta Terra (cf Pereira, 2016). Ao buscarem a construção do parentesco na fase púbere (não só, mas principalmente) os Mbya trazem à tona a afinidade virtual por meio do perigo do *jepota* que é resultado da contrapredação de animais, vegetais e seus donos.

Apresentar-se sob forma humana, como já comentamos, é também uma das formas de contrapredação dos animais entre os Wari', entre os quais dizer-se flechado e devorado pela “alma dos animais”

30 Somente onças “transformadas” atacam os humanos, segundo os Mbya. As onças mesmo, as *ka'aguy po*, como dizem Marcolino e Florentina (Devos, 2010), não foram feitas para serem nossas inimigas.

(*jamikarawa*) é uma forma preferencial de se dizer doente (Vilaça, 1992: 72). Entre os Yudjá (Lima, 1996) sentir medo durante uma caçada aos porcos-do-mato pode causar a perda da perspectiva humana: os animais veem a caçada como uma guerra, e medo é algo que se sente diante do inimigo e não da presa que se vai comer. Quando eles saem a caçar porcos-do-mato não sabem a princípio se o seu ponto de vista prevalecerá sobre a “realidade”, já que, sentindo medo diante do animal, a pessoa desvela a “realidade” tal como é do ponto de vista dos porcos (Lima 1996). O medo, nesse caso, é um sentimento capaz de iniciar um processo de transformação – o porco-do-mato podendo apresentar-se na sua forma humana e a pessoa yudjá podendo aderir ao mundo dos porcos-do-mato, tornando-se ela mesma um animal. Assim se ocorre ao caçador abandonar seu posto devido ao medo, sua alma não somente fica visível para os porcos como também “é capturada e vai viver com eles, ganhando, com o tempo, corpo de porco, visível ao olhar humano” (Lima, 1996: 36).

Evidentemente que tal metamorfose corporal, que no caso dos Mbya é chamada de *-jepota*, deve ser entendida como parte de uma epistemologia simétrica ou competitiva – isto é, que envolve predação e contrapredação – entre humanos e meio ambiente (certos animais e plantas, principalmente). Vimos que o perigo se origina nas almas das árvores, nos donos “de tudo que há na floresta”, em um duende malévolo, no dono da figueira, no dono da planta, na alma dos mortos, naqueles que não vemos, nos donos de rios e córregos, no dono dos peixes, na onça, e poderíamos multiplicar exemplos caso perseguíssemos o tema na literatura. Assim, se os donos oferecem uma multiplicidade de produtos fundamentais para a subsistência dos Mbya, por outro lado eles também podem cobrar uma contrapartida em termos de vida humana. É exatamente o que faz *piragui*, em um mito colhido por Cadogan: “Una mujer embarazada tenía deseos veementes de comer pescado. Por conseguinte, su esposo fue a pescar. Entonces una sirena le dijo: si me das tu hijo que ahora está em el vientre, te daré pescado; Entonces, en el acto se lo dió; llevó el mbyá canastos adornados llenos de pescado” (Cadogan, 1959: 170). Esse tipo de “olho por olho” é frequente entre muitos povos indígenas do globo, e pode ser considerado um tipo de corolário daquilo que Sahlins (2017: 33) chama de “predicado animista”, isto é, seres humanos sobrevivem matando outros seres que são como eles mesmos³¹.

Identificamos, assim, dois circuitos causais envolvendo os Mbya e os donos de animais e plantas com potência maléfica:

a) na puberdade, pessoas mbya atraem essas entidades; as “regras” referentes ao resguardo são cumpridas, geralmente sob observação de pessoas mais velhas ou xamãs; a pessoa se mantém saudável e chega à vida adulta (ou, ao contrário, as “regras” são violadas e a pessoa fica doente, necessitando do trabalho dos xamãs – isto é, dos deuses – para se curar).

b) em qualquer época da vida, certas “regras” podem ser violadas, fazendo da pessoa um alvo dessas entidades; ela fica doente (ou está se transformando em animal, o que geralmente é quase a mesma

31 Por exemplo, grande parte das “regras de vida” dos Inuit (um povo do Ártico) se refere à Sedna (a dona dos animais marítimos), e quando observadas rigorosamente resultam em fartura na caça, mas caso sejam violadas podem causar acidentes, doenças e mesmo morte. A motivação atribuída à Sedna é que, sendo mãe dos animais caçados pelos humanos, há um “olho por olho” entre ela e os caçadores, particularmente em relação às suas mulheres e filhos (Sahlins, 2017: 32).

coisa³²); um xamã precisa ser acionado para curá-la; a pessoa se reestabelece (ou ao contrário, ele morre e se torna um perigo iminente para os vivos).

Considerações finais

Nas sociedades industrializadas as relações com o meio ambiente são predominantemente competitivas e possuem, segundo Bateson (1971/1987), três causas-raízes: progresso tecnológico, aumento populacional e ideias erradas sobre a natureza humana (para um ponto de vista convergente com este ver Sahlins, 2005) e sua relação com o meio ambiente (para uma discussão mais filosófica sobre isto ver Valentim, 2020). A epistemologia dessas sociedades está construída a partir das seguintes premissas (Bateson, 1971/1987: 497): (a) somos nós contra o meio ambiente; (b) somos nós contra outros povos; (c) é o indivíduo (ou a empresa individual, ou a nação individual) que importa; (d) nós podemos ter controle unilateral sobre o meio ambiente e devemos lutar por esse controle; (e) nós vivemos dentro de uma fronteira infinitamente em expansão; (f) determinismo econômico é senso comum; (g) a tecnologia fará por nós. Tais ideias, segundo Bateson, se provaram falsas pelos feitos destrutivos da tecnologia industrial nos últimos duzentos anos (além de serem também falsas, segundo ele, do ponto de vista da moderna teoria ecológica para a qual a criatura que destrói seu próprio meio ambiente destrói a si mesma).

Quando se cometem tais erros epistemológicos e se considera que nossa espécie está em competição com as demais, ou com o meio ambiente, acaba-se, por exemplo, com a Baía da Guanabara poluída, ou com uma massa de metais pesados no Rio Doce³³, ou ainda com a lógica de “let’s build bigger atom bombs to kill off the next-door neighbors [vamos construir bombas atômicas maiores para destruir nossos vizinhos de porta]” (Bateson (1971/1987: 90–489, tradução nossa). Quando se estreita a epistemologia e se age pensando que “o que interessa sou eu, ou minha organização, ou minha espécie” deixa-se de levar em conta que o sistema eco-mental chamado Rio Doce ou Baía de Guanabara é parte de um sistema eco-mental maior, do qual nós também somos parte. Se a lama tóxica lançada no rio o torna doente, é doença que é incorporada no sistema mais amplo de nosso próprio pensamento e experiência (Bateson (1971/1987: 90–489). O sistema [Mbya + meio ambiente], ao contrário, não está pautado por relações simétricas e competitivas. Pelo menos não completamente.

À guisa de conclusão voltemos rapidamente às características fundamentais do que Bateson chama de “mente”, conferindo a presença de cada uma delas nos circuitos que descrevemos ao longo do texto: 1) o sistema pode ser dividido em partes que interagem entre si: o caçador, o dono do animal, a presa, o coletivo, indivíduos púberes e assim por diante; 2) os efeitos em cada uma dessas partes são desencadeados por causas que transcorrem no tempo: mensagens divinas através de cantos de pássaros podem modificar a vida humana, a comunicação com os deuses é causa para o sucesso na caça ao *koxi*, o descumprimento de certas “regras” causa doenças e assim por diante; 3) a energia colateral é fornecida pelo metabolismo dos organismos envolvidos (ou seja, pelos corpos de pessoas, pecarís, pássaros, plantas, etc.); 4) As causas e efeitos formam cadeias complexas (das quais alcançamos aqui somente algumas

32 O processo de transformação em animal aparentemente só se completa definitivamente com a morte da pessoa, razão pela qual costuma-se verificar as sepulturas a fim de ver se não estão remexidas.

33 Os exemplos originais de Bateson eram a baía de Kaneohe e o lago Erie.

partes – referentes às relações com pássaros, queixadas e “donos” –, evidentemente); 5) as mensagens são codificadas, ou seja, o canto de um pássaro pode ser a mensagem de uma divindade, uma doença pode ser uma transformação em animal, humanos são insensíveis ao cheiro dos adolescentes mas ele atrai os espíritos e etc.; e por fim 6) o sistema é constituído por, pelo menos, dois diferentes tipos lógicos (ou dois níveis diferentes de abstração): alterna-se entre produção de parentesco e retorno ao fundo virtual de afinidade que envolve agressão e predação.

Podemos notar ainda que, embora Bateson não tenha usado o conhecido conceito de cismogênese³⁴ para outras relações que não as que se dão entre seres humanos ou entre grupos de seres humanos, se o considerarmos no âmbito do presente texto poderíamos concluir o seguinte: primeiro, que as sociedades industrializadas têm, de fato, escalado em suas relações de competição com o meio ambiente, isto é, essas relações têm se encaminhado na direção de um cúmulo, um clímax ou um desastre final; segundo, que como os Mbya mantém relações de caráter misto com o meio ambiente, isto é, simétricas e complementares e, segundo Bateson (1971/1987: 330), em sistemas mistos a cismogênese é necessariamente reduzida, logo, estas relações não se encaminham para um clímax. Como na sua definição do *ethos* balinês, a presença de relações simétricas e complementares entre os Mbya e o meio ambiente constituem um platô contínuo de intensidade³⁵ (1971/1987: 121) no qual parentesco e predação estão tensionados constantemente.

A epistemologia “incorreta” que resulta da separação cartesiana entre “mente” e “corpo” acaba desenvolvendo relações de competição com o ecossistema mais amplo do qual o próprio ser humano é parte, o que consiste em um erro que está levando as sociedades industrializadas a se tornarem uma ameaça para si mesmas e para todo o planeta. “Se continuarmos a operar, como escreve Bateson (1971/1987: 343), em termos de dualismo cartesiano de mente versus matéria, provavelmente continuaremos vendo o mundo em termos de Deus versus homem; elite versus povo; raça escolhida versus outras raças; nação versus nação e homem versus meio ambiente”. Por outro lado, a epistemologia mbya que estudamos acima baseia-se, ao menos em parte, em relações complementares com o meio ambiente, sendo este considerado como povoado por sujeitos que podem ou não ser dadivosos com suas criaturas ou posses. Caso não sejam, podem então ocorrer relações simétricas envolvendo contrapredação dos animais, vegetais e seus donos, o que favorece um certo caráter não cumulativo – daí a afirmação de que se trata de uma epistemologia “mais correta” – para as relações dos Mbya com o meio ambiente.

Vicente Cretton Pereira é doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor adjunto na Universidade Federal de Viçosa (UFV).

34 Ver Bateson (1958/2006). Recentemente Graeber & Wengrow (2022) retomaram o conceito, utilizando-o como peça chave em sua obra sobre a história da humanidade.

35 A comparação entre “estabilização intensiva da predação” amazônica e o “platô contínuo de intensidade” balinês foi evocada por Viveiros de Castro (2015: 48)

REFERÊNCIAS

- Ashby, W. R. (1970). *Uma introdução à cibernética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Bateson, G. (1979). *Mente e natureza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- Bateson, G. (1987) *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Nova Jersey, Londres: Jason Aronson Inc. (Publicado originalmente em 1971)
- Bateson, G. (1997). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Publicado originalmente em 1979)
- Bateson, G. (2006). *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato composto realizado a partir de três perspectivas da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. (Publicado originalmente em 1958)
- Bateson, G. & Bateson, M. C. (1987). *Angels Fear: towards an epistemology of the sacred*. Nova York: Macmillan.
- Bechelany, F. C. (2019). Hunting paths in the Amazon: technics and ontogenesis among the Panará. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 16, 1–24. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d500>
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Cadogan, L. (1959). *Ayvu rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP.
- Cadogan, L. (1971). *Yvyra ñe'ery: fluie del árbol la palabra*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropologicos de La Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”.
- Castañeda, C. (1968). *A erva do diabo: as experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan*. Rio de Janeiro: Record.
- Cebolla Badie, M. (2000). El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropologico*, 35(2), 9–188.
- Cebolla Badie, M. (2009). *Una etnografía sobre la mel em la cultura Mbya-Guarani*. Quito: Abya-Ayala.
- Cebolla Badie, M. (2015a). La importância del pecarí labiado o kochi em la sociedade mbya-guarani. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1), 150–169.
- Cebolla Badie, M. (2015b). Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-Guarani. *Mana*, 21(1), 7–34. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p007>

- Centeno, M. J. (2009). *O conceito de comunicação na obra de Bateson: interação e regulação*. Covilhã: LabCom.
- Costa, L. (2013). Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, 19(3), 473–504. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003>
- Descola, P. (2015). Além de natureza e cultura. *Tessituras*, Pelotas, 3(1), 7–33. <https://doi.org/10.15210/tes.v3i1.5620>
- Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34. (Publicado originalmente em 2010)
- Evenden, M. J. (2012). Critical realism in the personal domain: Spinoza and explanatory critique of the emotions. *Journal of Critical Realism*, 11(2), 163–187.
- Fagundes, G. (1986). *Cevando mate: no rumo de uma cultura própria*. Porto Alegre: Martins livreiro.
- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8(2), 7–44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- Godoy, G. & Carid, M. (2016). A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbya. *Journal de la société des américanistes*, 105–128. <https://doi.org/10.4000/jsa.14643>
- Graeber, D. (2019). Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Práxis comunal*, 2(1), 277–323. (Publicado originalmente em 2015)
- Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Heurich, G. (2008). *Yvyra’ija kuéry ha’egui ija kuéry regua: devir, conhecimento e aprendizado xamânico entre os Mbya-Guarani* (Monografia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul.
- Liebenberg, L. (1990). *The art of tracking: the origin of science*. Cidade do Cabo: David Philip.
- Lima, T. S. (1996). O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21–47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- Macedo, V. M. (2009). *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Mendes Júnior, R. F. (2009). *Os animais são muito mais que algo somente bom para comer* (Dissertação de Mestrado), Universidade federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- Mendes Júnior, R. F. (2016). *A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos* (Tese de Doutorado). Museu nacional, Universidade Federal do Rio

de Janeiro, Rio de Janeiro.

Oliveira, M. C. F. C. (2016). Aprendizagem e comunicação em Bateson: a exigência de uma epistemologia formal e complexa. *Trans/formação*, 39(1), 93–118. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732016000100006>

Pereira, V. C. (2016). Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani. *Mana*, 22(3), 737–764. <https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p737>

Pereira, V. C. (2014). *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani* (Tese de Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Pereira, V. C. (2019). O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani. *Revista de Antropologia*, 62(2), 323–349. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.157036>

Pierri, D. C. (2013). *O perecível e o impercível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbya* (Dissertação). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Pierri, D. C. (2014). O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. *Revista de Antropologia*, 57(1), 265–301. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87761>

Pissolato, E. & Mendes Júnior, R. F. (2016). Saber sobre pássaros, saber com pássaros: introdução ao estudo e modos de conhecimento na experiência de pessoas guarani. *Teoria e cultura*, 11(2), 37–51.

Purzycki, B. G. (2016). The evolution of gods' minds in Tyva republic. *Current Anthropology*, 57(13), 88–117.

Rivière, P. (2001). A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, 7(1), 31–53. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000100003>

Sáez, O. C. (2012). Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos*, 13(2), 7–32. <https://doi.org/10.5380/cam.v13i2.36728>

Sahlins, M. (2005). *Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy: The Western Illusion of Human Nature*. The Tanner Lecture, 2005. Presented at the University of Michigan on November 4th.

Sahlins, M. (2017). The original political society. In Sahlins, M. & Graeber, D. *On Kings*. Chicago: Hau Books.

Schaden, E. (1948). A erva do diabo. *América Indígena*, VIII(3), 9–165.

Silveira, N. H. (2011). *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina .

Taddei, R. (2014). Ser-estar no sertão: capítulos da vida como filosofia visceral. *Interface*, 18(50), 597–607. <https://doi.org/10.1590/1807-57622013.0777>

- Valentim, M. A. (2020). Ideias para uma termodinâmica noética e uma noética ígnea. *Voluntas*, 11(3), 58–85. <https://doi.org/10.5902/2179378655376>
- Vilaça, A. (1992). Comendo como gente: formas do canibalismo wari'. Rio de Janeiro: ANPOCS.
- Vilaça, A. (1998). Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, 41(1), 9–67. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>
- Viveiros de Castro, E. & Danowski, D. (2014). *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis, Desterro: Cultura e barbárie, Instituto Socioambiental.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac-Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. (Publicado originalmente em 2002)
- Wagner, Roy (2017). *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp.
- Whitehead, A. N. & Russell, B. (1963). *Principia Mathematica*. Cambridge, University Press. (Publicado originalmente em 1910)

FILMOGRAFIA:

- Devos, R. (Diretor). (2010). Nhande va'ekue meme'i: os seres da mata e sua vida como pessoas [Filme]. Prefeitura Municipal de Porto Alegre

ANIMISMO E EPISTEMOLOGIA ENTRE OS MBYA GUARANI: PASSOS AMERÍNDIOS PARA A ECOLOGIA DA MENTE DE GREGORY BATESON

Resumo: O artigo busca homenagear o antropólogo Gregory Bateson ao aproximar algumas de suas ideias ao material ameríndio, particularmente mbya guarani. O ponto de partida é o sistema animista mbya, de um lado, e de outro a existência, segundo Bateson, de duas epistemologias, uma menos correta e a outra mais. Definindo cada uma a partir de critérios dados por relações de tipo complementar e de tipo simétrico, a investigação percorre a etnografia mbya guarani pondo em relevo certos aspectos das relações deste povo com o meio ambiente do qual fazem parte, principalmente com os pássaros, com o porco-do-mato e de modo mais geral com os “donos” (que podem ser donos de animais, plantas, lugares, etc.). Conclui-se, ao final, que, diversamente ao modo ocidental de se relacionar, segundo Bateson, apenas competitivamente com a natureza, os Mbya alternam entre competição e generosidade em suas relações com o meio ambiente, resultando em um tensionamento não cumulativo.

Palavras-chave: Gregory Bateson; Mbya Guarani; etnologia; epistemologia.

ANIMISM AND EPISTEMOLOGY AMONG THE MBYA GUARANI: AMERINDIAN STEPS TO GREGORY BATESON’S ECOLOGY OF MIND

Abstract: The article seeks to honor the anthropologist Gregory Bateson by bringing some of his ideas closer to Amerindian material, particularly mbya guarani. The starting point is the mbya animist system, on one side, and on the other, the existence, according to Bateson, of two epistemologies, one less correct and the other more. Defining each one on the basis of criteria given by relations of a complementary and symmetrical type, the investigation runs through the Mbya Guarani ethnography, highlighting certain aspects of the relations of this people with the environment that surrounds them, mainly with the birds, with the peccary and more generally with the “owners” (who can be owners of animals, plants, places, etc.). In the end, it is concluded that, unlike the Western way of relating competitively with nature, the Mbya alternate between competition and generosity in their relations with the environment, resulting in a non-cumulative tension.

Keywords: Gregory Bateson; Mbya Guarani; ethnology; epistemology.

ANIMISMO E EPISTEMOLOGÍA ENTRE LOS MBYA GUARANÍ: PASSOS AMERÍNDIOS PARA A ECOLOGIA DA MENTE DE GREGORY BATESON

Resumen: El artículo busca homenagear al antropólogo Gregory Bateson al aproximar algunas de sus ideas al material ameríndio, particularmente mbya guarani. El punto de partida es el sistema animista mbya, de un lado, y de otro la existencia, según Bateson, de dos epistemologías, una menos correcta y otra más. Definindo cada una a partir de criterios dados por relaciones de tipo complementarias y de tipo simétricas, la investigación percorre la etnografía mbya guarani pondo en relevo ciertos aspectos de las relaciones de este pueblo con el medio ambiente del cual son parte, principalmente con los pájaros, con el quejada e de manera más general con los “dueños” (de animales, plantas, lugares, etc.). Concluyendo, al final, que, diversamente al modo occidental de se relacionar, según Bateson,

solamente competitivamente con la naturaleza, los Mbya alternan entre competición y generosidad en sus relaciones con el medio ambiente, resultando num tensionamento no acumulativo.

Palabras-clave: Gregory Bateson; Mbya Guarani; etnología; epistemología.

SUBMETIDO: 19/06/2024

APROVADO: 04/11/2024

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC