



Incursões pela virtualidade: Jovens Guarani e Devir-com

Matheus Giacomini Sian¹

ÕPensei naquilo por um momento e depois, de repente, percebi uma coisa: não era a forma dos olhos dele, nem a forma de sua cabeça, mas alguma ferocidade fria no seu olhar que me lembrara da expressão dos olhos de um falcão. No próprio momento daquela percepção ele estava olhando para mim de esguelha e, por um momento, fez-se um caos total em minha mente. Pensei ter visto as feições de um falcão, em vez das de Don Juan. A imagem foi rápida demais e eu estava bastante perturbado para dar mais atenção àquilo. Num tom muito excitado, falei que podia jurar ter visto as feições de um falcão no rosto dele.

[Don Juan]Teve outro acesso de risoõ

Carlos Castaneda

Foi um casal que no pátio da aldeia me orientou a seguir as famílias que por alí passavam. Íamos por uma trilha que ao curvamos em um declive nos demos com outras pessoas. O clima era de movimentação e o solo degradado formava-se em sulcos por pequenas erosões. Corriam alí, além das pessoas, grãos de areia por todos os lados, que iam se sedimentando na parte mais plana, próximo a um pé de manga e de frente ao lugar do encontro. Espalhados, haviam tufo de grama onde grupos separados de mulheres passavam sentadas o cachimbo. Naquela semana as lideranças do povo guarani após alguns crimes de ordem ecológica terem

¹ Aluno de Graduação do curso de Ciências Sociais na UFES. Este artigo é parte de minha monografia, em andamento. Agradeço à Nicole Pinto, minha orientadora bem como à João Vianna, Aline Trigueiro e Larissa Portugal, que participaram com comentários, sugestões e incentivos para a construção deste texto.

afetado as terras indígenas demarcadas em Aracruz/ES, requeriam junto ao ISES, instituto socioambiental de economia solidária, a realização na aldeia de Três Palmeiras de um seminário sobre parto junto a outras anciãs Guarani-Mbya. O lugar do seminário, em que chegamos na manhã do dia 25 de agosto de 2018 depois de atravessarmos o pátio, era uma igreja construída pelos Batistas, onde uma placa traduzia Tupã por Jesus Cristo e onde soube da história em que os pastores por conta do desinteresse dos Mbya no cristianismo, haviam abandonado o lugar, tendo os guarani, depois de um tempo, assumido a igreja como um lugar de reuniões e encontros. Do lado de fora encontrei Tudja², com quem já havia mantido contato em outras idas e que, depois de uma pequena conversa, me convidou para entrar. Além de mim, três outros não-indígenas estavam presentes no lugar.

Pensei em ficar perto de Tudja para pegar algumas traduções¹ eu pouco entendia o que estava sendo dito, pescava somente algumas palavras mais genéricas. Tudja¹ entretanto acompanhava o fluxo de outra parte do evento. Sentei-me no chão e enquanto tentava identificar um/a possível tradutor/a conhecido fui preso pela maneira como rodavam os objetos. Alguns meninos, muitos com a mesma idade que a minha³, andavam pelo lugar, como na Opy, casa de reza, e passavam erva-mate, tabaco, como passavam as câmeras que usavam para a realização do documentário que viria a compor o relatório para a ISES, assim articulavam seus corpos como nos rituais mais intensos de reza⁴. Eram três câmeras, um gravador e um microfone que rodava a casa como os outros objetos. O movimento me era comum mas algo me surpreendia na confecção das filmagens. Os que seguravam as câmeras tinham em comum algumas posições de parentesco. Em sua maioria eram primos.

Próximo ao meio dia, Toninho, cacique da aldeia de boa esperança, encerrou a primeira parte do evento e chamou os não-indígenas que ali estavam para passar um resumo e discutir o que poderia ser movido institucionalmente. Um material didático ou paradidático, destinado para as mulheres guarani ou para as secretarias de saúde, que pouco têm respeitado

²Um apelido para ovelhinho.

³Entre 16 e 30 anos. Havia outros mais novos também mas a maioria aparentava essa idade.

⁴ Observemos por exemplo o relato etnográfico de Elizabeth Pissolato "Cantando e dançando em coro, o *poraei* conecta efetivamente os corpos e os movimentos das pessoas que se levantam na *opy* para fazê-lo. Braços se entrelaçam na fileira feminina que executa em uníssono as taquaras - *takuapu* - e os passos de dança, a mesma sincronia se vendo na fila de rapazes e meninos que tocam os mbaraka miri (maracás). Na dança que circunda um tocador de mbaraka - violão rítmico - puxado um canto, saltos sincronizados acompanham as vozes também em coro e surgem aí um clima tão intenso que costuma fazer cair+ou queimar+na dança algumas pessoas. Persistir cantando e dançando por longo tempo, queimar+desse jeito na *opy* nos levaria a experimentar em dose alta e com efeitos instantâneos o que se pode obter como ânimo para a vida.+(2018, p. 167)

convenções de direitos desta população. Chegando próximo ao que parecia ser o fim da conversa, ouvi o barulho do ravé e do mbaraka, instrumentos comuns aos Guarani, utilizados em cerimônias na casa de reza. Toninho explicou que alguns Guarani iriam dançar o *txondaro*. Fiquei animado, mas aguardei que a conversa sobre o manuseio do recurso privado na aldeia, tendo como interlocutores quatro não-indígenas, perdesse o sentido - o que não demorou muito a acontecer. Já havia lido e ouvido histórias sobre a dança, mas nunca a visto pessoalmente.

Escorado em um dos bancos da igreja fiquei a ver o movimento. Um rapaz com uma bandana amarrada na cabeça ficava no meio da roda guiando e propondo desafios. O restante circulava e passava em passos separados efetuando uma meia lua para cada vez que completavam $\frac{1}{4}$ do trajeto. Karai Vander, tocando, era quem controlava a velocidade no Mbaraka⁵ e por consequência a velocidade dos corpos. De tempos em tempos, o rapaz com a bandana, ou desafiava alguém a pular como ele pulava e ambos agachados estavam a ver quem cairia primeiro, ou coletivamente, passava por todos da roda, realizando movimentos e propondo a esquiwa. Sentado no canto da igreja eu via com curiosidade. Movimentos de leveza. Acredito que foi nesse momento que o sujeito guiador da dança, que fingia dissimuladamente não olhar para nada, percebendo meu estado, me chamou para dançar.⁶

Passei a dar mais atenção aos movimentos. Um colega Tupinikim, que acabava de chegar, entrou em seguida. Éramos nove e o principal movimento era com os pés, tratava-se de pisar na frente com um pé e em seguida com o outro. Esse movimento parecia calçar o restante. O ato de andar em círculos se fazia na cadência desses passos, enquanto o som dos instrumentos ditavam a velocidade. No início, o sujeito que guiava a dança apontou para mim, agachamos e de mãos dadas, o mbaraka tocava quatro vezes para que pulassem na mesma altura. Um aquecimento. O mesmo foi feito com meu colega Tupinikim, Wellington.

⁵ Parecido com o violão, mas há a ausência de uma corta e outra que se repete. Só se tocava um acorde.

⁶ Já havia participado de outras danças, mas em outros contextos. A que me recordo com vivacidade foi quando fui receber o Xamôï Raul com o cacique Peru e acabei ficando na *Opy* dois dias quando o xamã estava lá. Nesses dias André Kuaray me chamou para dançar algo que cantávamos em direção a Nhamandu. Mas havia uma grande diferença em relação ao que eu via neste outro momento.



Fotografias da igreja no momento da dança feitas por um Guarani que não identifiquei.

Os movimentos se sucediam cada vez mais rápidos e se repetindo. Próximo à porta da cozinha, Toninho dava a entender que entraria no círculo e, em pé, flexionava o joelho e seu corpo que pendia ao som da música. Durante alguns desafios, parávamos em linha, marcando o passo e observando a disputa de quem poderia ser derrubado, mesmo que não houvesse algo verdadeiramente colocado para cair. Algumas pessoas nos cantos e na janela da igreja observavam e riam de movimentos mal feitos. Joana Tatati Yva Re Ete, uma anciã de Boa Esperança, aldeia vizinha que no início de minha andanças/pesquisas era quem me recebia em sua casa, nos observando atenta expressava um riso que se confundia com a vibração dos instrumentos. Pude perceber seu ecoante riso quando, ao não me esquivar em um dos desafios, perdi o equilíbrio e me desconcentrei da dança. Já um pouco cansado, uma imagem me passou rapidamente enquanto dançávamos. Em uma meia-lua, fechava os olhos rapidamente pelo efeito de um piscar demorado, e via, em aparência turva, vários pássaros em um galho retorcido, ao fundo de uma mata densa, executando o movimento que repetimos com os pés. Continuei dançando normalmente. Aqueles que comigo repetiam os movimentos, já estavam banhados de suor. As narrativas que já havia ouvido sobre a dança, enunciam durações de até três horas. Algo que chegava aos meus ouvidos sempre com efeito de causar uma certa impressão, mas que mesmo em hipérbole se alinhava a ser um exercício de atingir a devida maturação/transformação, *-aguyje*, um princípio de leveza que se lança para as projeções das multiplicidades do mundo divino(MACEDO, 2007, P. 235; PIERRI, 2013). Durou cerca de 40 minutos e, em continuidade, nos sentamos em um dos tufos de grama fora da igreja.

O que me chamava a atenção era a possível existência de um paralelo enorme com a *Opy*,

algo que se atualizava nos dois espaços. Txamõĩ Karai ao iniciar sua fala a tarde disse, na tradução de Wesley: òaqui devemos prestar atenção como se estivessemos no Opyö. Outro momento em que isso me vem a pensar é quando sai da igrejinha e encontrei Vander Karai enquanto ele enchia garrafas com água quente para o chimarrão, já no período da tarde, e mesmo pelos apelidos depreciativos em relação a suas indisposições seus passos, naquela situação, eram guiados, rápidos, ao mesmo tempo em que não se dirigia diretamente as pessoas, passando por crianças e mais velhos, ele entregava a cuia e a água quente girando levemente o corpo. Quando me explicava por onde ia, lancei a questão que me rondava:

- É tipo um Txondaro?
- Não! - Respondendo repentinamente enquanto abria, em um movimento perigoso e delicado, os braços com as garrafas térmicas abertas cheias de água quente e as juntava para me explicar - Não é tipo. É um txondaro. Nós temos que saber como andar aqui, como na casa de reza.

Tendo como fundo essa afirmação e tentando pensar a experimentação da dança na ocasião de ida a Três Palmeiras, passo a dialogar a partir do campo realizado junto aos Guarani, principalmente aos da aldeia da Reserva, *Kaaøgu porã*, desde o final de 2016 por algumas pequenas e descontínuas incursões.⁷ Articulando a partir disso questões acerca do efeito da dança para os Guarani, e incluindo nessa elaboração algumas conceptualizações acerca do devir-com. Ao final do trabalho apresento um comentário meta-antropológico sobre o trabalho de campo.

Movimentos da Cuia e levar a sério

Comecei a refletir sobre a dança muito tempo após o evento ter ocorrido, quando em casa, tive acesso ao texto de Kesse dos Santos(2016) e me surpreendi com uma nota de rodapé que demonstrava um aspecto de proximidade que fazem os próprios Guarani, da dança *Txondaro* com o pássaro Tangará. Ao procurar uma imagem do pássaro fiquei abismado com as semelhanças. Nos dias do seminário e nos dias que se seguiram em outras idas a campo, sequer lembrava de ter avistado turvamente a imagem dos pássaros fazendo os mesmos movimentos que fazíamos na dança. Mesmo nos momentos próximos ao fim da dança, achei que poderia se tratar de uma lembrança, um pensamento aleatório ou pior, um delírio

⁷ Tanto para òetnografias de domingoö quanto vinculado a projetos de educação diferenciadas, como o PROLIND e o Saberes Indígenas nas Escolas.

antropológico alimentado pela excessiva bibliografia em que a imagem seria o ponto do viés de confirmação que inconscientemente estava introjetado nas pálpebras para reafirmar uma hipótese articulada teoricamente. Ao ver as imagens do pássaro Tangará quando as procurava pela internet, entretanto, eliminei a hipótese do registro *hiperhumano*⁸, tendo em mente também a filosofia da ciência de Stengers (2018) cujo um dos efeitos é desacelerar algumas afirmações, pois há nas relações de conhecimento que estabelecemos, sempre a possibilidade de existir algo mais importante. De tal modo que passei a investigar esses, (a)parentes, não-humanos com meus/minhas colegas.

Em outro dia, Teresa não tinha uma Cuia para tomar Kaça e Rokadju, seu neto, me levava para casa de seu primo. A casa era na parte alta da aldeia, avizinhada por vistosas folhas na roça de mandioca juntamente de uma roça milho, awatxi ete, e lá, Josias Djuá⁹ e sua esposa Claudia nos recebiam com cuia e fumo. Djuá cuidava do chimarrão, de olho na conversa e na boca do fogão, ele enchia a cuia quando cada um puxava rapidamente, no sol de verão das três horas da tarde, um líquido extremamente quente. Enquanto bebíamos, contei a eles o dia que dançava o txondaro e a imagem de pássaros que havia visto bem como das questões que me surgiram. Claudia ao ouvir a história logo me indagou com muita curiosidade, pedindo a Rokadju para traduzir, se eu havia visto só aquilo e que se eu tinha algo mais para contar. Rokadju, por sua vez, reagiu dizendo às vezes os brancos não nos levam a sério. No instante da frase eu me lembrava da discussão sobre *levar as serio* feita por Viveiros de Castro (2002) a respeito de uma meta-antropologia que poderia tomar a reflexividade enquanto questões de um mundo possível, e assim levar a sério seria tomar as formulações etnográficas enquanto conceitos. Mas ao mesmo tempo eu não entendia o que estava sendo dito ali. Rokadju e Claudia supunham que a consequência da dança era justamente aquilo pois, no efeito de dançar junto, havia ocorrido de alguma maneira, estranha à mim, a presença desses outros. E nesse sentido quando discutiam, os guarani repetiam o nome do Tangará, sem antes por em questão se era de fato verídico ou não.¹⁰ Entretanto, a cuia do chimarrão rodava e conversa seguia seu curso. O assunto se apagava, mas minhas dúvidas não. Achei

⁸ Foi a leitura de Peter Pál Pelbart em *A Vertigem por um fio*, que me suscitou esse neologismo: "que o enfastia é o fato de que o homem se tornou um verme medíocre e insosso, e que esse apequenamento nivelado tornou-se meta de civilização. O homem está doente, e sua doença chama-se homem, esta forma reativa e impotente que se pretende eternizar. É preciso então seguir Nietzsche até o fim, mesmo e sobretudo quando seus textos sugerem que o homem aprisionou a vida, e que é preciso livrar-se do homem para liberar a vida" (PELBART, 2000, p. 9)

⁹Filho do Cacique Marcelo Djekupe, de quem herdou o apelido.

¹⁰ O mesmo aconteceu em Ubatuba, quando narrei pela segunda vez essa história. Repetiram o nome e me disseram "a gente também vê ele aqui e também tem na mata"

que seria demasiado insistente continuar a perguntar, mas em consequência disso passei a me questionar, de forma interiorizada, a respeito do estatuto do que eu fazia ali. Qual seria, então, a natureza da dança? Quando voltávamos de carro para a casa de Teresa, voltaram também os questionamentos. Mas não soube nada além do que já se falava e o que ficava era a frase sobre *levar a sério* e a pergunta de Claudia. A dança, ele dizia enquanto dirigia, é para ficar leve, o suor afasta os males, não é uma gastança.

Devir-com

Passei a refletir também sobre as implicações da dança, estimulado pela análise do filme *Phase IV* formulada pela filósofa Juliana Fausto (2016). O filme, uma ficção de eco-terror, apresenta um evento cósmico que altera os rumos do mundo causando uma transformação na maneira pela qual se comunicam as formigas. Essas, em assembleia, decidem pôr um fim no antropoceno e coordenam um ataque à humanidade, antes seus algozes, agora suas presas. Os poucos humanos que sobram do grande evento se dividem entre fazendeiros e cientistas. Os primeiros são mais ligados à terra (...), veem os insetos como pragas/inimigos (...) os segundos, os cientistas, que oscilam entre [compreender as formigas e] planejar um ataque cirúrgico para executar a rainha (ibidem, 132). E nesse encontro radical entre contradições humanas e pressões cósmicas, as linhas de fugas que surgem no filme não tendem ao virar formiga. As formigas se tornam Outras e o casal, composto por um cientista e uma camponesa, que ao final do filme se aterra no formigueiro, depois de ter conseguido estabelecer um diálogo com as formigas, sugere a autora, devém-formigas-com-cosmos-com-humanos (idem, ibidem, 137).

A sugestão me pareceu interessante pois se aproxima de uma outra ficção que busca levantar problemas parecidos. No documentário *Oremba Eí Yma Guare - O Mel do Passado*¹¹ sobre as abelhas na Terra Indígena Jaraguá, Wera Poty apresenta uma narrativa de sobre as abelhas que em resumo, os guarani que estavam na costa leste do continente passaram a ser caçados pelos portugueses, e assim em uma fuga, conseguiram escapar da caçada porque no caminho deixado pelas divindades haviam abelhas que os ajudaram cedendo parte do mel que produziam. Na atualidade, indica o narrador, algumas posições se alteram e as abelhas

¹¹ de Thiago Carvalho Weraç e Laura Rachid disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=tQZccPLcuDI&t=992s>>

passaram a ser também caçadas, por um lado, e cuidadas, por outro. O que implica em uma relação interespecífica, em que a abelha sabe também de seu cuidador.

Assim, longe de serem caçadores de abelhas ou caçados por elas, a relação que se estabelece é de outra ordem, fazendo-me pensar que mesmo que exista a possibilidade de cartografar o devir-abelha, como a palavra *kyreøymba* que se apresenta enquanto uma importante afecção do corpo do Txondaro(Cf. Kesse dos Santos 2016) que também, não à toa, é nome de uma espécie de melipona, mas que há nessas movimentações, do meliponicultor e da abelha, uma dimensão realizada *com* outros. E em vias que não se prendem exclusivamente à matéria concernente aos Guarani, ou a etnologia do continente, é possível ler essa situação como da mesma ordem do evento cataclísmico, filmado em Phase IV e discutido por Fausto(op. cit.), que transforma pequenos seres, formigas, em pessoas, e a partir disso se supõem uma outra forma de relação. A diferença é que a ficção elaborada por essas populações não está jogada para o futuro - em um eventos cósmicos temível - o evento que alterou a relação entre humanos e abelhas já aconteceu¹². E nesse sentido, pensando as relações implicadas nessas transformações, o que proponho aqui, tendo em mente a descrição feito no início, é de que os meliponicultores estão para as abelhas, em projeções com essas, assim como na dança se trata de *õvir-a-ser-comõ*.

Em outro trabalho, Fausto(2017), pensando o romance *Moby Dick*, pondera que no devir Deleuzo-guattariano, os termos das relações oriundos da *õzona de indiscernibilidadeõ*, pensados em um que projeta o outro e vice-e-versa, o devir-abelha por exemplo, podem tornar *õabstrato* ou determinado pelo primeiro [termo]õ(idem,bidem, p. 211) isto é o humano do devir-animal. Em outro sentido, o conceito de devir-com, proposto por Despret(2004), surge para pensar as transformações que ocorrem (sic) *õuns aos outrosõ* pois não devêm necessariamente *õum e outroõ*. Ainda me parece incerto, mas a aproximação com este trabalho pode ser potente na medida que inclui a presença de sujeitos particulares nas projeções. Entretanto, pensando nos termos que praticam meus interlocutores, a saída para lidar com essa presença pode ser realizada pela inserção de sua *õparcialidade identitáriaõ*, *õdevir-com-guaraniõ*, *õGuaraniõ* deveria ser, então, todo uma outra coisa, transformando o *õdevir-comõ*, que possibilitaria entendermos, por múltiplas vias, as dinâmicas existentes em *õatividades coletivasõ*, em um *õdevir-com-devires-guaraniõ*.

¹² Cf. Danowski & Viveiros de Castro, 2014

Em uma mesa do Comendo como Gente¹³ Valéria Macedo e Pedro Luiz Macena Guarani comentam que na aldeia de Jaraguá próxima à cidade de São Paulo, se pode comer o que os brancos comem mas não se come como os brancos e não se come *com* os brancos. A noção de *õ*comer como^õ, que indica uma modificação nos próprios termos da relação não pode ser pensada para fora de uma relação realizada com outros com que se come. Tal qual indica uma interlocutora de Adriana Testa(2018):

õ[A pessoa jovem] é ensinada a comer direito, comer devagar, comer pouco, comer junto com o irmão e a irmã no mesmo prato com a mesma colher. A gente chama isso -jopyte, que é comer junto, então você tem que comer devagar, mastigar bem, para o outro comer igual a você.õ (Ibidem, p.128)

Além desse exemplo outros conceitos parecem lidar com esse problema: a questão que no parentesco parece ser central as escolhas de *com* quem rir em Heurich(2011), *com* quem caminhar e *com quais se avizinhar* em Affonso y Ramo(2014). Bem como em outro povo de língua Tupi-Guarani, os Awá-Guajá, levantadas em um poderoso manifesto/artigo de Uirá Garcia(2018), sobre o que concerne o andar junto, *watá pyry*, que fazem humanos e que fazem macacos.

Assim, caminhando um pouco mais, podemos repensar, por exemplo, os comentários críticos realizados à etnografia do povo em questão, que por tratar pouco de temas como organização social, parentesco se concentrou mais nas discussões sobre as palavras religiosas e suas agências, como bem articula Sáez(2004) *õ*poco se ha dicho sobre las tramas sociológicas que sostienen los desplazamientos Guaraní, o sobre la heterogeneidad internaõ(Ibidem, p. 12). E repensar seria ponderar que a ausência de formulações de caráter sociológico não condiz nem com o montante populacional nem com as intensas movimentações pelo *continuum* territorial. De tal modo que parece haver menos um problema de escolha temática do que questões em aberto, de ordem metodológica, entre as palavras, as projeções e o que se entende mais amplamente enquanto *õ*organização social^õ. Sendo talvez um caminho possível descrever elas em termos de suas alterações compartilhadas¹⁴. Levando a sério, como me explicaram

¹³Acesso em <<https://www.youtube.com/watch?v=3OacDhkID70>>

¹⁴ Ver por exemplo, Isabelle Stengers sobre a delicada arte dos cientistas: *õ* que é chamado de objetividade pelos cientistas experimentais depende, portanto, de uma arte criativa muito particular e

Claúdia e Rokadju: pássaros e danças, para citar alguns.

Pois também em alguma instância, trata-se disso o trabalho antropológico. Marcio Goldman em seu notável artigo, *Tambores dos Vivos Tambores dos Mortos*, chama a atenção para colocar a condição de se fazer trabalho de campo na ordem do *ôdevirô*, independente de identificação ou do ceticismo. E supõe com muitas aspas a possibilidade de pensar um devir-nativo (GOLDMAN, 2003, p. 464). Nessa zona de indiscernibilidade, ocorreria aquilo que a antropóloga francófona, Jeanne Favret-Saada, experimentou na feitiçaria do Bocage Francês, uma *ôcomunicação involuntáriaô* com os nativos que pode colocar nós, etnógrafos, em posição de sermos afetados (FRAVET-SAADA, 2005, p.159). Os desdobramentos advindos de repensar o estatuto do trabalho de campo provocado pela radicalização do conceito de afeto, bem como da proposta de levar a sério múltiplas reflexividades, tem de alguma maneira guiado diversas possibilidades de se conceber o campo, e criando meios e esforços de multiplicar experiências, como indica em outros trabalhos Goldman (2005, 2008). De todo modo, há alguns contornos entre o que se pode deixar a entender enquanto um *ôdevir-nativoô*, que se consideramos mais precisamente as linhas indefinidas por onde vagam os afetos para uma outra condição - como articulam os dois autores citados - poderíamos pensar que não se trata de considerar o *ônativoô* um dos termos de um projeção antropológica, mas pessoas que se fazem presentes no que está por vir.

REFERÊNCIAS

AFFONSO, RAMO Y.; MARIA, Ana. De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya. **Niterói: Universidade Federal Fluminense**, 2014.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Cultura e Barbárie Editora, 2014.

DESPRET, 2004. Hans, le cheval qui savai compter. Paris: Les Êmpecheurs de Penser en Rond.

FAUSTO, Juliana. Terra e terror em Phase IV, de Saul Bass. Viso · Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética. N 18, jan-jun/2016.

muito seletiva, pois significa que aquilo de que tratam deve ser devidamente admitido como parceiro, dentro de uma relação bastante incomum e enredada. Na verdade, o papel desse parceiro não é apenas responder a perguntas, mas também, e primordialmente, responder a elas de uma maneira que teste a relevância da pergunta em si. (2017, p. 4)

FAUSTO, Juliana. Cosmopolítica dos animais. Tese de doutorado. PUC/RJ. 2017Link: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32505/32505.PDF>

GARCIA, Uirá. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 179-204, 2018.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 3, 2008.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 13, n. 13, p. 149-153, 2005.

HEURICH, Guilherme Orlandini. **Outras alegrias. Parentesco e festas mbya**. 2011. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado)-PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Macedo, V., & Sztutman, R. (2014). A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos De Campo (São Paulo 1991)*, 23(23), 287-302. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p287-302>

TESTA, Adriana. In: Dominique Tilkin Gallois; Valéria Macedo. (Org.). Nas Redes Guarani. Saberes, traduções, transformações. 1ed.São Paulo: Hedra, 2018, v. 1, p. 1-.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. 2016. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya**. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PISSOLATO, Elizabeth. Parentesco e Emoção. In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria(Org.). Nas Redes Guarani. Hedra, São Paulo, 2018

PELBART, P. P. A vertigem por um fio. Políticas de subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras, 2000.

SIQUEIRA, Paula. ãSer afetadoö, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Cadernos de Leitura**, v. 62, p. 1 citation_lastpage= 15, 2017.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

TESTA, Adriana. Tornar-se adulto sem deixar de ser gente.In: GALLOIS, Dominique; MACEDO, Valéria(Org.). Nas Redes Guarani. Hedra, São Paulo, 2018

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002