

Redefinindo a Relação Humano-Natureza: Perspectivas Guarani Tchiripa-Phaïn no Antropoceno¹

Felipe Boin

Doutorando em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina

O Antropoceno e a crise ecológica contemporânea

Em tempos míticos, na Tessália, reinava Tríopas, e seu filho, Erisícton, desejava erguer um palácio onde outrora existia um bosque consagrado a Deméter, a deusa das colheitas. Sob a sombra de uma imponente árvore, dançavam as dríades, as ninfas das florestas. Ignorando os apelos da deusa, Erisícton mandou derrubar a árvore sagrada, desafiando assim as divindades. Como castigo, Deméter enviou a Fome personificada para afligir Erisícton. Consumido pela fome insaciável, Erisícton dilapidou suas riquezas, até mesmo vendendo a própria filha por alimento. No ápice da desgraça, Erisícton devorou a si mesmo para saciar a voracidade da Fome que o consumia.

Este mito grego, um exemplo vívido da húbri² humana, permite adentrar em questões profundas sobre a relação entre os seres humanos e o mundo natural. A narrativa de Erisícton ilustra a consequência da ganância desenfreada e da desconsideração pelos deuses e pela ordem cósmica. Além disso, abre espaço para reflexões sobre o Antropoceno, uma era definida pela influência humana predominante no meio ambiente, e sobre os medos do iminente fim do mundo, refletidos na punição infligida a Erisícton. Assim, por meio desse mito, podemos contemplar não apenas uma história de castigo divino, mas uma meditação sobre os excessos humanos e suas consequências.

Vemos assim, a síntese do Antropoceno, que nos oferece uma visão da iminência do fim do mundo, um cenário desencadeado pela húbri² humana, a entropia cósmica e os ecos do Apocalipse. Esta categoria emergente denota não apenas uma nova "época" geológica, mas uma transformação fundamental no tempo e na trajetória do planeta Terra, marcada pela transição do Holoceno para o Antropoceno. Neste novo

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Húbri² se refere a um comportamento ou atitude de extrema arrogância e orgulho desmedido, principalmente quando uma pessoa desafia ou desrespeita as normas, sejam elas sociais, éticas ou divinas. Na mitologia grega a húbri² é frequentemente associada a personagens que devido a seu excessivo orgulho, cometem atos que os levam à queda ou punição pelos deuses, servindo como um aviso contra a transgressão dos limites humanos.

contexto, a humanidade ascende como o principal agente de mudanças geológicas, influenciando profundamente os processos naturais do planeta. No entanto, essa influência não se manifesta apenas como um poder criativo benigno, mas como uma força de destruição sem precedentes. Os seres humanos, impulsionados pelo capitalismo, tornam-se catalisadores de catástrofes ambientais, arquitetos de ruínas e artífices da extinção de inúmeras espécies. Dessa forma, o paralelo com o mito de Erisícton é inevitável, pois testemunhamos uma narrativa moderna de autoconsumo desenfreado, onde o próprio sustento se transforma em ruína. Exemplos concretos dessas crises incluem os desastres de Brumadinho e Mariana, em Minas Gerais, que ecoam como alertas sobre as consequências devastadoras da exploração dos recursos naturais e da negligência ambiental. Esses eventos são sintomáticos de uma era definida pela interseção entre a ambição humana e os limites frágeis do nosso planeta.

Pretende-se, com o trabalho realizado, apresentar resultados parciais de uma pesquisa em curso que possui como objetivo analisar a cataclismologia Guarani Tchiripa-Phaïn e qual a práxis xamânica deste grupo étnico que impede o cunhado "fim do mundo". Um dos fundamentos da análise trata da tópica do Antropoceno à luz da proposta de uma teoria da "não escalabilidade" apresentada por Anna Tsing (2019, 2022), que questiona a expansão ilimitada como forma de habitar a Terra e propõe observar os destroços causados pelos seres humanos, buscando maneiras de coabitar com a diversidade.

Os Guarani Tchiripa-Phaïn são reconhecidos como um dos três subgrupos predominantes que compõem a população guarani, juntamente com os Guarani Kaiowá e os Guarani Nhandeva. Conforme observado por Schaden (1973), os relatos coloniais dos séculos XVI e XVII classificavam como guaranis diversos grupos que compartilhavam a mesma língua e habitavam uma vasta região, abrangendo desde a costa atlântica até o interior do Paraguai. Essa categorização reflete a complexidade e a extensão territorial da presença guarani na América do Sul, evidenciando a profunda interconexão cultural e linguística entre esses grupos dispersos.

Sobre o termo "Antropoceno", este tornou-se comum na concepção geral, denotando uma nova forma de habitar o mundo moldada pelo capitalismo e suas ramificações, revelando um desmoronamento da própria humanidade. A crise ecológica, antes vista como uma possibilidade distante, hoje se materializa como realidade. Esta nova era geológica não marca simplesmente o início de um período novo, mas aponta para uma perspectiva de não-tempo, destacando a incerteza do futuro.

Pádua (2022, p. 193) identifica os elementos históricos fundamentais que contribuíram para a construção coletiva do conceito de Antropoceno:

- a) uma forte elevação agregada, mesmo que internamente desigual, nos níveis de consumo material;
- b) o uso generalizado de combustíveis fósseis;
- c) o forte aumento da taxa de urbanização e no grau de industrialização da economia;
- d) o aumento da emissão de CO₂;
- e) a intensa disseminação de uma cultura política fundada no desejo de crescimento.

Assim, percebe-se a existência de um modelo dominante de produção, consumo e padrões culturais que está intrinsecamente ligado à sua formação histórica. No âmbito desse modelo de produção, testemunhamos uma contínua redução da habitabilidade da Terra, transformada em recursos explorados para alimentar os processos industriais e a expansão ininterrupta do capitalismo (TSING, 2019). Uma das principais dificuldades na discussão sobre as características do Antropoceno reside no fato de que as interpretações da crise ecológica e outros impactos da ação humana variam conforme os diferentes pontos de vista e se moldam às agendas políticas dos envolvidos. Além disso, os eventos catastróficos causados diretamente pela atividade humana ou como resultado das crises climáticas, igualmente influenciadas pelas ações humanas, muitas vezes são isolados e localizados demais para despertar a urgência reflexiva que merecem.

Embora tenhamos como base central do Antropoceno dados quantitativos, como o aumento das temperaturas e eventos de perda significativa nas safras de alimentos, bem como a morte em massa de corais, pássaros e insetos, além do derretimento das calotas de gelo, a crise climática global não se apresenta de forma imediata no cotidiano das pessoas. Muitos desses efeitos também são imperceptíveis à primeira vista, como a queda na fertilidade masculina e feminina em diversas populações, fenômeno potencialmente resultado de uma exposição cumulativa a uma variedade de produtos químicos tóxicos, como *ftalatos* e *Bisfenol B* (DANOWSKI, 2022).

Apesar das controvérsias políticas que envolvem este debate, o conceito de Antropoceno, originalmente proposto por Crutzen e Stoermer (2000), mas amplamente discutido por Dipesh Chakrabarty (2009), deve ser compreendido como o resultado de uma proposta ontológica que não apenas se estabeleceu, mas também se solidificou por meio da supressão de outras ontologias. Além disso, a aniquilação ontológica ocorre por meio do extermínio de xamãs, portadores de diversas metafísicas e ontologias alternativas, contribuindo para a homogeneização do pensamento e a redução da diversidade cultural e espiritual.

A expansão das culturas ocidentais pelo mundo desde o século XVI – marcada por práticas coloniais, a escravização sistêmica de povos negros e indígenas, o estabelecimento de plantations, políticas de modernização, o Iluminismo e sua influência ideológica, o Imperialismo, a supremacia da ciência ocidental e do racionalismo como pilares epistêmicos, além do avanço avassalador do capitalismo – constitui o ponto de partida essencial e o principal motor por trás dessa predação ontológica.

Haraway (2016) postula que o Antropoceno transcende a mera designação de uma época e deve ser concebido como um evento-limite, caracterizado pela aniquilação de espaços-tempo e de ontologias diversas. Sob essa ótica, o Antropoceno não apenas testemunha a destruição do Mundo ou da Terra, mas sim a aniquilação de mundos pelos quais é responsável. Retornando ao mito apresentado inicialmente, nos deparamos com o ponto onde o desenvolvimento desenfreado, a dominação e o consumo indiscriminado do Outro (entendido como qualquer entidade, humana ou não, além do Eu individual) atingem seu ápice. À medida que o Outro se torna escasso, o Eu inicia um processo de autodestruição, devorando a si mesmo e suas próprias bases de existência.

A predação ontológica e as causas das catástrofes globais, incluindo a crise climática, têm suas raízes nos projetos de expansão do capitalismo industrial e seu subsequente avanço tecnológico – um processo que transcende os limites do próprio capitalismo, embora este seja o principal impulsionador dessa dinâmica devido à sua busca incessante por lucro. A Revolução Industrial marca o início de uma série de transformações climáticas e geológicas, culminando, no que hoje denominamos como Antropoceno. No entanto, a própria gênese da Revolução Industrial está ligada às características dos projetos coloniais iniciados a partir do século XVI. Neste contexto, as reflexões de Anna Tsing sobre o processo de colonização, os esforços de expansão e as perspectivas de vida nas margens do capitalismo assumem um papel de destaque, oferecendo compreensões importantes sobre as complexidades e possibilidades emergentes em meio à escombros desse sistema dominante.

No cerne da argumentação de Anna Tsing (2019, 2022) está o conceito fundamental do diálogo multiespécies, uma abordagem que visa primordialmente observar paisagens por meio de uma etnografia ampliada, concentrando-se nas interações entre diversas espécies em vez de apenas examinar grupos ou eventos isoladamente. Através dessa observação, busca-se compreender o mutualismo multiespecífico (TSING, 2019, p. 92), uma forma de simbiose metafórica que engloba uma variedade de seres, incluindo plantas, animais, espíritos, tradições de conhecimento e ambientes habitáveis.

Para Tsing (*Id.*), esse tipo de diálogo tem a capacidade de abordar as complexidades da diversidade e das relações entre diferentes entidades, dos encontros entre humanos e não humanos e da interseção entre o mundo simbólico e o mundo material. Nessa perspectiva, surge a ideia de uma domesticação mútua entre humanos e não humanos, onde ocorre um processo de interdependência entre as múltiplas espécies envolvidas.

Por outro lado, os empreendimentos coloniais e os projetos de escalabilidade seguem uma trajetória contrária. Através de práticas exploratórias, esses projetos nos conduzem a um cenário de crise climática que ameaça diversas formas de vida. O conceito de escalabilidade, em particular, denota uma característica distintiva: a capacidade de aumentar em escala, expandir-se indefinidamente ou ajustar as proporções de um projeto sem modificar sua abordagem fundamental. Conforme aponta Tsing (2019), a lógica central da escalabilidade é a de normalizar a expansão como o modelo ideal para a ocupação humana da Terra. Essa característica é inerente a numerosos projetos modernos e pode ser identificada na reprodução contínua e exponencial da homogeneização. Os processos coloniais desempenham um papel central na compreensão da escalabilidade, e suas primeiras expressões podem ser rastreadas até as plantations estabelecidas pelas potências europeias durante a colonização das Américas. Ao contrário dos processos de interdependência multiespécies observados por Anna Tsing, o sistema das plantations era baseado na monocultura da cana-de-açúcar, cultivada por meio de clonagem em um formato agrícola que estabelecia poucas relações entre diferentes espécies. Além disso, o potencial do sistema de plantations só pôde ser realizado por meio da escravização de africanos e indígenas. Logo, surge uma dupla fratura (FERDINAND, 2022): uma fratura colonial que se sustentou pela escravidão e desumanização de populações negras e indígenas; e uma fratura ambiental resultante da implementação da monocultura.

Este sistema como um modelo de produção em larga escala, passível de ser replicado com facilidade e centrado na monocultura aplica sua lógica na expansão para além da dimensão agrícola ou em espaços isolados do mundo. Assim, o capitalismo pode se sustentar na monocultura. A humanidade, como a conhecemos hoje, portanto, fundamenta-se na monocultura e na produção de civilização e indiferenciação em massa. “As plantations são máquinas de replicação, ecologias evocadas para a produção do mesmo” (TSING, 2019, p. 206).

A escalabilidade demanda que os projetos e seus componentes se isolem de eventos aleatórios e incertezas que possam impedir sua expansão. A reprodução e homogeneização ontológica, que abrange características, designs, estruturas, arquiteturas,

plantações, moradias, práticas religiosas e mitos, certamente facilita a produção e a acumulação contínuas, porém, ao mesmo tempo, afasta a diversidade ontológica.

Essa capacidade ilimitada de aumentar a produção sem adaptar o projeto inicial e suas estruturas às condições específicas de cada ambiente é precisamente o que Tsing (*Id.*) identifica como escalabilidade. É apenas através da supressão da mudança e da uniformização do mundo que a escalabilidade se torna viável. No entanto, essa estabilidade nunca é garantida e a falta de previsibilidade dos desdobramentos dos projetos inevitavelmente gera instabilidades nesses sistemas. Na verdade, quanto mais predominantes forem as lógicas e os projetos de escalabilidade em nossas sociedades, mais propensos estaremos a desordens, aleatoriedades e aos efeitos perigosos e imprevisíveis de tais projetos.

Partindo da premissa de que o Antropoceno é o resultado dessas dinâmicas e intensifica o processo de entropia cósmica, fica claro que quanto maior for a escalabilidade, maior será a entropia à qual estaremos sujeitos e, por conseguinte, menos preparados e mais vulneráveis estaremos diante dos eventos aleatórios que ocorrerão.

Para esclarecer o conceito de entropia, trata-se de uma noção fundamental na termodinâmica, representando uma medida quantitativa que caracteriza o grau de desordem ou aleatoriedade inerente a um sistema. A proposta teórica de Anna Tsing (2019, 2022), centra-se na exploração e no desenvolvimento de teorias da não-escalabilidade. Essas teorias procuram englobar e valorizar a diferença, integrando ativamente os não-humanos e os mais-que-humanos como agentes significativos no campo de pesquisa. Elas visam também a conceber modos de coexistência no mundo que não apenas preservem, mas celebrem a diversidade cultural e biológica. A ideia de uma teoria da não-escalabilidade desafia as abordagens convencionais de conceituação do mundo, propondo novas dinâmicas ecológicas focadas em uma coabitação em que a instabilidade seja gerenciável. Neste contexto, considero que a noção de entropia oferece uma perspectiva valiosa para refletir sobre o Antropoceno. Essa categoria fornece um quadro para entender a complexidade e a interconectividade dos sistemas ecológicos e sociais em tempos de intensas transformações ambientais e culturais. Esta categorização nos auxilia a aprofundar nossa compreensão dos fenômenos de ruptura, incluindo a perspectiva iminente do fim do mundo.

Esta concepção de entropia implica na visão do tempo como unidirecional, representada pela "flecha do tempo", que aponta inevitavelmente para um aumento na desordem, sugerindo um futuro marcado por degradação e redução da diversidade.

Conforme Almeida (2021, p. 221) descreve, o futuro, sob esse aspecto, é caracterizado por uma diminuição progressiva e abrangente: "menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas". Tal ótica desafia a sustentabilidade das múltiplas formas de vida e expressões culturais, ressaltando a necessidade urgente de repensar e reestruturar nossas práticas e interações com o mundo para preservar sua rica tapeçaria de existências.

Em outras palavras, a estabilidade ou ordem de uma sociedade é percebida apenas na medida em que essa mesma sociedade está inevitavelmente destinada ao desequilíbrio contínuo, caracterizado pela entropia. O cenário de entropia máxima configura aquilo que poderíamos definir como o fim do mundo — o anúncio da desintegração de um sistema social. Lima (1979) captura essa concepção ao delinear o processo através do qual a acumulação de pequenas mudanças desordenadas pode eventualmente levar ao colapso total de estruturas sociais anteriormente estáveis.

Considerando o fenômeno do Antropoceno e a iminência do fim do mundo, torna-se crucial refletirmos sobre a “entropologia”, retomando o conceito descrito em "Tristes Trópicos" de Lévi-Strauss (1996), como uma disciplina especificamente voltada para os processos de desintegração. Esta abordagem nos convida a observar como as sociedades, em suas múltiplas manifestações, estão constantemente se ajustando a comportamentos e possibilidades futuras em um contexto de mudança inevitável.

Ao considerarmos a “entropologia” e os processos de desintegração dos povos originários, nossa responsabilidade como antropólogos se amplia para incluir o combate às práticas e pensamentos que perpetuam a predação ontológica. Propõe-se que essa "entropologia" seja entendida como um campo de estudo rigorosamente focado nas dinâmicas de entropia. Curiosamente, é através do exercício etnológico e da busca por novas formas de existência e coexistência no mundo que também aprendemos mais sobre nós mesmos. Assim, estamos bem equipados para desenvolver estratégias que protejam os povos originários das lógicas predatórias de progresso e consumo que caracterizam muitas sociedades contemporâneas.

A economia simbólica e material dos Guarani Tchiripa-Phaïn

Com base em trabalho de campo realizado entre os guaranis Tchiripa-Phaïn da grande Florianópolis, Santa Catarina, a proposta deste ensaio é objetivar a construção de uma teoria que englobe a observação e o controle da entropia social. Diferenciando-se

dos modelos tradicionais que enfatizam a escalabilidade e a padronização, esta abordagem busca minimizar a entropia. Isso poderia potencialmente reduzir a ocorrência de eventos desastrosos inesperados ao permitir uma maior flexibilidade e adaptabilidade dentro das dinâmicas sociais.

Desta premissa, entende-se que os grupos indígenas, frequentemente caracterizados pela estabilidade ao longo do tempo e referidos como "sociedades frias" por Lévi-Strauss (1996), manifestam um grau de entropia mínima. Embora sujeitas a transformações, as mudanças nestas sociedades ocorrem de maneira gradual e muitas vezes são quase imperceptíveis para observadores menos atentos. Além disso, como destaca Almeida (2021), a diferenciação entre sociedades frias e quentes pode ser elucidada utilizando conceitos da teoria dos jogos. Neste contexto, a distinção se faz entre jogos de soma nula — nos quais o ganho de um participante ocorre exclusivamente às custas de outro — e jogos de soma não nula — onde múltiplos jogadores podem obter ganhos simultâneos. Essas categorias são empregadas para representar, respectivamente, as dinâmicas sociais intrínsecas às sociedades quentes, caracterizadas por competições intensas e mudanças rápidas, e às sociedades frias, onde prevalecem estratégias colaborativas que permitem uma coexistência mais harmoniosa e evolução social lenta.

Uma sociedade torna-se eminentemente instável quando atinge o pico de sua demanda ecológica, como postulado por Lima (1979), e, na ausência de mecanismos eficazes de controle da entropia cósmica, mergulha em uma profunda crise socioambiental. Por exemplo, a extração mineral prossegue sem interrupções, exacerbando a pressão sobre as fontes já escassas de matéria-prima. Este intenso processamento de matéria-prima, aliado à produção e distribuição massiva de bens de consumo, desencadeia uma crise secundária relacionada à demanda energética. Esta última é frequentemente atendida por meio da combustão de combustíveis fósseis, o que resulta em emissões contínuas de dióxido de carbono, intensificando o efeito estufa. Como consequência direta, observa-se o aumento da temperatura média global, acarretando uma série de desafios climáticos adicionais.

A inspiração para os argumentos aqui desenvolvidos provém da leitura da obra "*La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*" de Philippe Descola (1986). Neste estudo, Descola explora profundamente as interações dos Achuar, um grupo indígena da Amazônia equatorial, com seu ambiente natural. O aspecto da obra mais relevante para a presente discussão envolve a análise das intersecções entre os elementos cosmológicos e simbólicos e a maneira como estes influenciam a

organização da natureza, as práticas laborais e a divisão dos sexos dentro da sociedade Achuar.

Descola (*Id.*) destaca que a eficácia do sistema econômico Achuar não reside na magnitude da acumulação, mas sim na busca pelo "bem viver", conceituado como um estado de equilíbrio. Esse equilíbrio, contudo, não é um fenômeno natural, mas resulta de práticas sociais deliberadas de controle da entropia. Essas práticas engendram uma série de restrições: uma deliberada limitação ao excesso, uma rejeição consciente à produção e ao acúmulo desmedido de excedentes. Entre os Achuar, os excedentes, que possuem tanto dimensões materiais quanto simbólicas, são frequentemente eliminados por meio de guerras ou rituais, entre outros mecanismos que servem para prevenir a emergência de um cenário de expansão descontrolada. Esta abordagem à gestão de recursos revela como os Achuar regulam a entropia dentro de sua comunidade.

Descola (1986) aborda a presença de princípios da *oikonomia* aristotélica entre os Achuar, fundamentados na administração do *oikos*, a unidade doméstica. Almeida (2021), por sua vez, estabelece um paralelo entre este modelo e a crematística, que é entendida como a arte de acumular riqueza. A *oikonomia* tem como objetivo final a "boa vida" ou o "bem viver", procurando alcançar um estado equilibrado e sustentável dentro da unidade doméstica, enquanto a crematística foca na acumulação de uma riqueza sem forma definida, infinita por natureza e, portanto, constitui um objetivo abstrato que não serve como finalidade última dos atos humanos. Almeida (*Id.*) argumenta que o capitalismo moderno pode ser visto como uma manifestação contemporânea da crematística, uma vez que se caracteriza por ser uma prática que não busca atingir um estado ou forma final como objetivo.

Se o capitalismo representa a expressão máxima da economia ocidental, sua contraparte pode ser encontrada nas economias de sociedades como a dos Achuar ou ainda nas descritas por Pierre Clastres (2013) em "Sociedades Contra o Estado". Clastres articula que a ausência do Estado nessas culturas é uma rejeição intencional à autoridade consolidada. Explorando mais a fundo esse modelo, identificamos uma variedade de práticas e dispositivos, tanto práticos quanto simbólicos, que obstaculizam a emergência de autoridades autônomas em esferas sociais diversas, incluindo a política, a economia e a religião. A negação da centralização do poder reflete também uma oposição à produção e ao acúmulo de excedentes, culminando na preservação de uma economia que é solidária, colaborativa e orientada para a subsistência, em contraste marcante com os paradigmas de acumulação capitalista.

É fundamental destacar que as economias de subsistência não são resultado de limitações das condições naturais, e é imperativo afastar a concepção de pobreza frequentemente associada ao termo "subsistência" (SAHLINS, 2018). Além disso, devemos erradicar a noção profundamente errônea e eticamente questionável de que o capitalismo foi um "mal necessário" que nos resgatou de uma suposta miséria material e vulnerabilidade às adversidades ambientais, inerentes aos modelos econômicos de subsistência. A eficácia desses modelos não reside na acumulação de riquezas, mas na sua capacidade de atender às necessidades e aspirações do grupo social. Conforme observado por Almeida (1988), entre os povos ameríndios, identificamos abordagens de interação com o mundo e estruturas de pensamento que impõem limites ao uso desequilibrado dos recursos, visando "manter a estrutura, (...) de maneira a evitar o aumento da entropia" (ALMEIDA, *Ibid.*, p. 224). Essas práticas evidenciam uma sofisticação econômica e ecológica que desafia as premissas tradicionais sobre desenvolvimento e progresso.

De maneira análoga ao que observamos entre os Achuar, a concepção de ecologia entre os Guarani ultrapassa a mera interação com a natureza e certamente não se define pelo seu valor produtivo ou pela capacidade de acumular excedentes. O *tekoa* guarani encapsula uma visão de sociedade que cultiva e preserva uma rede de relações abrangendo esferas econômicas, sociais, políticas e religiosas, entre outras. Além disso, a fertilidade da terra, a riqueza da floresta e as oportunidades de caça são elementos que destacam a qualidade do *tekoa*, que é mais do que apenas um espaço geográfico; é o cenário físico e simbólico onde se desdobram as possibilidades do *nhandereko*, o modo de ser Guarani. Montoya (1639) traduz o termo *tekoa* como o espaço adequado para que os Guarani possam realizar o seu *nhandereko* 'modo de ser' de maneira integral. Da mesma forma que Descola (1986) identifica uma lógica de "bem viver" entre os Achuar, para os Guarani, isso corresponde ao *teko porã*, um modelo de sociedade e estilo de vida em pequena escala, sustentável e equilibrado, que assegura uma existência digna para todos os membros da comunidade (LADEIRA, 1989).

A tradução direta da noção de "bem-viver", *teko porã*, ainda é pouco usual entre os Guarani e não a encontrei como uma categoria central durante meu trabalho de campo. Contudo, diversos elementos observados ao longo do trabalho etnográfico indicam a presença de um modelo de pensamento semelhante. Além disso, alguns autores guaranis, como Martins (2020), têm adotado e utilizado essa categoria em suas produções, sugerindo um reconhecimento crescente e uma incorporação gradual do conceito nas reflexões contemporâneas guaranis.

Resta refletir sobre quais são os meios de manipulação do simbólico que os guaranis utilizam para controlar a entropia e a desordem do mundo. De que maneira o controle do sobrenatural entre os Guarani impacta o mundo material, evitando que este seja consumido ou devorado?

A concepção de que o sistema xamânico guarani mantém uma "ordem do mundo", ou de que o próprio xamã guarani, por meio de suas rezas, é responsável por "sustentar o mundo", tem sido um tema recorrente na Antropologia desde Nimuendaju (1987). Embora o xamanismo e a cosmologia guarani sejam tópicos amplamente consolidados no campo da etnologia indígena, a preocupação dos xamãs guaranis em tomar medidas para conter a destruição da "estrutura de pedra que sustenta o mundo" nunca foi tão intensa, como destaca Pierri (2013, p. 169). Essa crescente urgência reflete um esforço vigoroso dos xamãs para preservar as bases cosmológicas e espirituais que, segundo suas crenças, são essenciais para a continuidade e o equilíbrio do cosmos.

A centralidade da fé e do rezo é o que consolida a unidade dos Guarani, moldando tanto a ordem social quanto a cósmica. O sistema social e religioso dos Guarani são indissociáveis, com o pensamento religioso caracterizado por uma meditação densa, rigorosa e libertadora, imbuindo cada aspecto da vida guarani com profundidade espiritual e coesão comunitária. Um dos elementos centrais do xamanismo guarani diz respeito à produção da pessoa, aspecto que revela a existência de uma concepção da humanidade como uma condição transitória e instável, oscilando constantemente entre os domínios do divino (*aguydje*) e do animal (*ojepota*), além da dualidade da alma, composta por dois princípios, o *nhe'e* e o *a'ã*.

Uma pessoa guarani Tchiripa-Phañ é concebida e moldada a partir do denominado *nhe'e* – espírito, duplo ou palavra-alma. Este conceito pode ser compreendido como um princípio vital que estabelece uma relação direta entre os Guarani e os deuses, advindo de planos superiores, indestrutíveis e imperecíveis, evocando um parentesco divino. Em contraste, a parte mundana do ser, conhecida como *ãa*, está intimamente ligada ao corpo. Esta componente é perecível e suscetível à corrupção, sendo também a via de acesso para contaminações espirituais e o diálogo com espíritos predadores. Para desenvolver plenamente a parte divina da pessoa Guarani, é necessário tornar o corpo leve, libertando-o das perecibilidades deste mundo.

Através da produção do corpo guarani, alcança-se o estado de *aguyje*, entendido como um estágio de maturação corporal e completude. Trata-se de um contínuo aperfeiçoamento que se fundamenta na produção correta do corpo e do espírito, essencial

para a realização de uma transformação ontológica profunda e a obtenção da perfeição espiritual necessária para habitar o reino divino. O desenvolvimento da pessoa guarani tem na figura do xamã o modelo ideal a ser seguido. Mesmo as práticas mais cotidianas entre os Guarani visam evitar o *-jepota*, a transformação animal, e tornar o corpo mais leve, purificado e imperecível.

No que diz respeito às relações com os Outros, Mendes (2021) argumenta que uma pessoa mantém sua identidade guarani enquanto consegue "eclipsar os devires - estrangeiro, -morto, -deus, -animal". A humanidade é vista como uma posição transitória, constantemente moldada por um vasto universo de subjetividades. Ao permitir o devir, o indivíduo se expõe a uma gama mais ampla de subjetividades, ampliando suas interações e experiências. Esta capacidade de navegar e integrar múltiplas subjetividades é fundamental para a dinâmica identitária e existencial dos Guarani, refletindo a complexidade e a fluidez de suas relações sociais e cosmológicas. Neste sentido, a formação da pessoa guarani se dá a partir do contraste com estes outros corpos, intencionalidades e suas constituições.

De maneira geral, a cultura ou *nhandereko*, o modo de ser e viver guarani, intermedia a experiência dos indivíduos por meio da ordenação e classificação sistemática do mundo e das intenções dos seres e coisas. Essa estrutura cultural fornece uma base sólida para a compreensão e interação com o universo, organizando a realidade e imbuindo cada aspecto da vida com significado e propósito, permitindo aos Guarani navegar e interpretar suas experiências de maneira coerente e significativa. Através de diversas formas de percepção e compreensão do mundo, os Guarani desenvolveram mecanismos materiais e simbólicos para moldar a identidade guarani e estabelecer um modelo ideal de interação com todas as classes de seres, sejam eles humanos ou não humanos, como animais, plantas ou divindades. Esses mecanismos não só definem a identidade guarani, mas também regulam a dinâmica de suas relações com o entorno natural e sobrenatural, promovendo uma coexistência harmoniosa e respeitosa que reflete a profundidade e a complexidade de sua cosmologia.

Estas lógicas nos incentivam a questionar a compreensão convencional de progresso e desenvolvimento como as únicas trajetórias viáveis. Conforme mencionado, os empreendimentos de escalabilidade foram promovidos pelas doutrinas do Iluminismo, que prescreviam a necessidade de um avanço técnico e tecnológico contínuo. Uma das principais premissas e, simultaneamente, uma consequência dessa ideologia, foi o avanço progressivo e a subsequente rejeição das ontologias animistas. Esta recusa das ontologias

animistas resulta, por sua vez, na negação dos desejos dos Outros, utilizando o termo de Limulja (2022).

Na rejeição das ontologias animistas, vemo-nos alienados de nossa capacidade de estabelecer relações tanto com outros seres humanos quanto com entidades não humanas e diferentes cosmologias. Esta alienação mina os vínculos de interdependência essenciais entre humanos e não humanos, uma necessidade cada vez mais premente e, paradoxalmente, cada vez mais fragilizada. Apesar da clara necessidade desses laços, um dos maiores desafios para encontrar soluções para o Antropoceno — e uma das razões pelas quais é necessário encontrá-las — é que as causas subjacentes que pavimentam o caminho para nossa possível extinção são também as bases das nossas lógicas de existir e coexistir no mundo. Esta se revela uma grande barreira, visto que não são apenas as lógicas capitalistas, tecnológicas e industriais que anulam outras ontologias e ignoram a multiplicidade de cosmologias; nós, na grande maioria, assimilamos e reproduzimos essas mesmas lógicas. A continuação dos projetos de escalabilidade e do capitalismo tecnoindustrial implica na negação dos desejos dos Outros. Como consequência dessa negação, a própria concepção de um "Outro" além de si mesmo desaparece, o que reforça a rejeição ao animismo. Neste contexto, o "Outro" é eliminado; o "Um" se isola em sua autossuficiência e não estabelece relações. Como resultado, testemunhamos a morte da cosmopolítica.

Para os Tchiripa-Phaïn, nenhum Outro deve ser eliminado. Ao contrário, o campo simbólico guarani é capaz de integrar diversos agentes ao complexo cosmopolítico deste grupo étnico. O “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (LEVI-STRAUSS, 1993), princípio metafísico e idioma de compreensão ontológica também encontrado entre Tchiripa-Phaïn, evidencia um dos meios desta integração. Outro mecanismo de manipulação do campo simbólico guarani trata, exatamente, da produção da pessoa guarani, que tem nos xamãs, os *karai kuery*, o seu modelo ideal. A produção da pessoa guarani estabelece um modelo ideal de interação com todas as classes de seres, sejam eles humanos ou não humanos.

Estamos enfrentando mais do que uma simples disputa entre modelos culturais divergentes; estamos imersos em uma guerra ontológica, conforme descreve Almeida (2021). Neste contexto bélico, o fundamento ontológico mencionado transforma-se em uma força destrutiva. Valentim (2022, p. 386) elabora que "a potência sobrenatural dos brancos poderia ser vista como uma forma de xamanismo negativo: sua cultura, a Civilização, é uma anti-sobrenatureza (e não meramente uma 'antinaturezza')".

A partir dessas reflexões, compreendemos que o desafio central ao lidarmos com o Antropoceno é o desenvolvimento de uma ontologia que favoreça a sobrenatureza, uma nova ontologia que promova transformações profundas na forma como estruturamos nossas relações sociais e interagimos com o nosso ambiente.

Por fim, temos que a ontologia Guarani Tchiripa-Phaïñ estrutura não só as relações com os Outros, mas as relações consigo mesmos, de maneira a criar, manter e expandir a cosmopolítica. Por sua vez é necessário evitar viverem na ambiguidade, condição inerente a este povo, que vive em *tekoaxy*, terra doente em tradução literal, e aspiram alcançar *yvy mara ey*, a Terra Sem Mal, paraíso mítico e divino dos guaranis (CLASTRES, 1978). Para isso, é necessário

“evitar obedecer às regras múltiplas, evitar conduzir-se conforme modos de vida dissemelhantes entre si. Induz à dissemelhança, como vimos, a coexistência no homem de uma natureza animal e de uma alma-palavra divina, fontes de paixões contrárias. Já que uma orienta para a natureza e a outra, para o sobrenatural. Da primeira, ligada à carne e ao sangue, derivam todas as inclinações más (tudo o que é, justamente, *teko achy*, mau, doentio): da preferência pelos alimentos à base de carne ao gosto pela violência, ao egoísmo, ao desejo de possuir os bens alheios, etc. ... Comportamentos que procedem da má negação da sociedade. Na segunda, em compensação, enraízam-se todas as tendências inversas: moderação, atenção aos outros, senso de justiça... Em suma, todas as qualidades que se deixam subsumir sob a noção de *mborayu*, que basta sozinha para definir com precisão a ética coletiva. *Mborayu*, a reciprocidade, é a expressão mais profunda da solidariedade tribal, o que leva cada um a reconhecer o outro e, portanto, a aceitar as regras que valem para todos. Respeitar a ética social é o começo da sabedoria, o começo do bom saber segundo o qual a perfeição está "além" e não "aquém" das mediações. O *mborayu* é, portanto, a primeira manifestação do *ñe'ë* - é por isso que só ele pode fazer nascer o desejo de *aguyje*. (*Ibid.*, p. 100., grifos da autora).

Mborayu, generosidade, compaixão, amor ou cuidado, uma das fontes das sabedorias divinas guaranis (POPYGUA, 2022), princípio ético e ordenador da cosmovisão deste grupo étnico — é exatamente o fundamento das lógicas do bem viver, ou *teko porã*, para os Guarani. O *mborayu* estrutura as interações entre os guaranis e as múltiplas entidades do seu cosmos, sejam elas humanas ou não-humanas, refletindo uma profunda e complexa rede de interdependências, constituindo diversas formas de relacionalidade com o Outro.

A conduta correta, baseada nos ensinamentos de *Nhanderu* (divindade criadora do universo), permite aos Tchiripa-Phaïñ manterem uma vida semelhante às das fontes das sabedorias sagradas. No que concerne ao *nhandereko*, diversos elementos são imprescindíveis para que o modo de ser autêntico e verdadeiro, alicerçado nos

ensinamentos de *Nhanderu*, possa ser criado e mantido pelos Tchiripa-Phaïn. A necessidade de uma terra fértil, fontes de água potável, caça abundante, a ausência de conflitos com outros grupos, e a inexistência de problemas internos como o uso de álcool, são apenas alguns dos desafios que podem impedir a concretização do *nhandereko*. Em última análise, sem o *nhandereko*, não há cultura Tchiripa-Phaïn. Em conjunto, estes elementos apontam para a busca constante de uma vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, que visa construir uma existência digna para todos e evitar o cataclisma.

Ontologias de resistência: práticas de (sobre)vivência no Antropoceno

A reprodução social nas sociedades de subsistência ocorre por meio da satisfação das necessidades e desejos individuais e coletivos, contrastando com a lógica de acumulação de excedentes e a comercialização da força de trabalho típica das sociedades capitalistas. Segundo Jappe (2021), mais do que uma mera prática, a lógica mercantil é sustentada por uma ontologia específica que molda formas de pensamento e configurações de consciência que estruturam a identidade do sujeito moderno. Um dos aspectos dessa ontologia é o isolamento metafísico dos indivíduos, que passam a perceber o mundo em que vivem como uma extensão de seus próprios egos. Complementarmente, essa ontologia confere o status de sujeito apenas àqueles que se submetem às exigências produtivas impostas pelo sistema capitalista, reforçando uma visão de mundo onde o valor individual é medido principalmente pela capacidade de contribuição econômica.

A partir dessa análise, é possível discernir outra faceta da predação ontológica. Além do modelo de sociedade capitalista, que é responsável por subordinar e muitas vezes eliminar outras ontologias, o modelo do sujeito capitalista também contribui para essa dinâmica. O sujeito transcendental, distanciado do mundo sensível e transformado em uma entidade voltada exclusivamente para a produção de excedentes, manifesta, em sua forma mais extrema, a pulsão de morte — um desejo autodestrutivo de aniquilar tanto o mundo quanto a si mesmo. Observamos uma dinâmica similar à de Erisícton, descrita no início deste texto, no sujeito moderno: flutuações entre sentimentos de onipotência e impotência, acompanhados por uma rejeição contínua e ilimitada dos desejos dos Outros. Sob essa perspectiva, a diversidade de sujeitos e mundos é obliterada diante da produção sistemática de indiferença, onde os objetivos individuais são priorizados em detrimento dos interesses coletivos, culminando em uma sociedade marcada pela fragmentação e pelo isolamento.

Nosso modo de vida deve ser plenamente alinhado às condições de vida na Terra. Contudo, a esperança permanece distante enquanto as condições e motivações para a existência continuarem a ser vistas como sinônimos de conquista, e enquanto a perspectiva de vida se limitar ao medo da escassez. É imprescindível que cultivemos os afetos apropriados — e que o façamos de maneira correta. Da mesma forma que os Guarani, em sua busca incansável para alcançar o estado de *aguyje* — um estado de imperecibilidade espiritual e corporal — não estão simplesmente pedindo um favor, mas sim reivindicando um direito divino. Da mesma forma, nossos afetos não devem ser superficiais. A criação e manutenção das condições necessárias para nossa existência não são meramente desejáveis, mas constituem a reivindicação de um direito inalienável, a reivindicação de uma potência vital. Exigimos, portanto, ações coletivas e a invenção de estratégias para enfrentar o fim do mundo tal como o conhecemos.

Atualmente, o Brasil ocupa uma posição de destaque nas discussões globais sobre o futuro do planeta. Esse protagonismo não se deve apenas à vasta diversidade ecológica que abrigamos, mas também ao fato de o Brasil ser o lar da maior variedade de populações nativas do mundo. Ao colaborar, aprender e internalizar o conhecimento dessas populações indígenas, podemos desenvolver modos de pensamento e práticas de (sobre)vivência que serão fundamentais para a nossa continuidade no mundo. A diferença central entre as nossas ontologias e as das populações nativas, como os Guarani Tchiripa-Phañ, reside na concepção de uma cosmopolítica onde a condição de sujeito é estendida a múltiplos elementos da natureza.

Como antropólogos, carregamos uma responsabilidade ainda maior diante do Antropoceno e da guerra ontológica. Nossa atuação centraliza-se em beneficiar as comunidades locais e promover contextos socioeconômicos que favoreçam a salvaguarda, o reconhecimento e o empoderamento das comunidades originárias. Além disso, devemos garantir, em primeiro lugar, o direito à existência desses povos, contribuindo para o fortalecimento e a execução de suas ontologias e sobrenaturezas. Este compromisso implica não apenas apoiar a preservação cultural, mas também integrar e respeitar as visões de mundo únicas dessas comunidades, reconhecendo sua importância na construção de um futuro sustentável e inclusivo.

Erisícton, protagonista do mito que inaugura este ensaio, nos oferece uma síntese poderosa do Antropoceno. Sua insaciável fome o levou a devorar tudo ao seu redor, até que começou a devorar a si mesmo. Antropófago, símbolo do homem branco que devora mundos, sociedades não ocidentais e, eventualmente, a si próprio. Ainda não

possuímos todas as respostas para resolver os problemas que moldam o Antropoceno e a iminência de um colapso global, mas já sabemos quais caminhos devemos evitar. As práticas capitalistas, que têm sido a base da sociedade global até agora, são inerentemente destrutivas, pois não apenas impedem, mas negam ativamente as dinâmicas de socialidade. Elas limitam suas relações ao Eu, em um universo que é intrinsecamente regulado por socialidades e ontologias múltiplas.

Os contínuos esforços de modernização e padronização das relações, da vida cotidiana, da produção, atuam como poderosas máquinas que aniquilam a diversidade. Ao contrário das sociedades ameríndias, nossa sociedade contemporânea, caracterizada pela alta entropia e pela incessante busca por eficiência, carece de mecanismos simbólicos para dissipar o excesso de produção e gerenciar a desordem. É necessário repensarmos nossas práticas e valores, promovendo uma reinvenção das dinâmicas sociais que acolham a pluralidade ontológica e a coexistência harmônica com a diversidade inerente ao nosso planeta.

A viabilidade da reconfiguração dos universos e formas de habitar o mundo dependerão da construção de uma cosmopolítica de desejos compartilhados. Para alcançar isso, é imperativo que reinventemos nossas formas de desejar – ou que aprendamos com os ameríndios, desenvolvendo desejos que conduzam ao "bem viver", modos de vida não governados pela lógica da acumulação. Essas novas formas de desejar devem evitar cenários de crise social e civilizacional, promovendo um aumento da diversidade e criando espaço para a coexistência de múltiplas ontologias.

Para o desenvolvimento de teorias da não escalabilidade, é necessário que adotemos a proposição de Tsing (2022) e nos concentremos na reorganização de paisagens e comunidades que sobrevivem nas ruínas ecológicas e sociais deixadas pelo capitalismo. Em vez da predação ontológica, é imperativo desenvolver ontologias de perturbação lenta, que sejam capazes de controlar a entropia. Paralelamente, como antropólogos, devemos enfatizar a "convergência pragmática e racional de múltiplas visões de mundo" (ALMEIDA, 2021, p. 330), promovendo uma abordagem que acolha a diversidade ontológica e contribua para a construção de um futuro sustentável e inclusivo.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, M. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- ALMEIDA, M. **Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica**. *In*: Anuário Antropológico, v. 86, 1988. pp. 213-226.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: O profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: editora brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CRUTZEN, P.; STOERMER, E. **The “Anthropocene”**. *In*: IGBP Newsletter, v. 41, 2000, pp. 17-8.
- DANOWSKI, D. **Transformações perceptivas e afetivas na Idade da Terra**. *In*: DANOWSKI, D. V. D. C., Eduardo; Saldanha, Rafael. Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022. pp. 57-78.
- DESCOLA, Philippe. **La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans L'Écologie des Achuar**. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1986.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição**. São Paulo: Editora Elefante, 2021.
- LADEIRA, M. I. **Mbyá Tekoá, o nosso lugar**. *In*: Rev. São Paulo em Perspectiva, v. 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LIMA, Mesquitela. **Antropologia ou Entropologia?**. Lisboa: Edições INCM, 1979.
- LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- MARTINS, D. T. **Moã Ka'aguy Regua - Tekoa Mbiguaçu**. Florianópolis, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.
- MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **A Terra Sem Mal - Uma Saga Guarani**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ., 2021.
- MONTOYA, Antonio. **Tesoro de la lengua guarani**. Leipzig: Teubner, 1639.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC - EDUSP, 1987.

PÁDUA, J. A. **Localizando a história do Antropoceno: o caso do Brasil.** *In:* DANOWSKI, D. V. D. C., Eduardo; Saldanha, Rafael. Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022. pp. 187-217.

PIERRI, Daniel. **O Perecível e o Imperecível: Lógica do Sensível e Corporalidade no Pensamento Guarani-Mbya.** São Paulo, USP. 2013.

POPYGUÁ, Timóteo Verá. **A terra uma só.** São Paulo: Hedra, 2022.

SAHLINS, Marshal. **Esperando Foucault, Ainda.** São Paulo: Ubu Editora, 2018.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** São Paulo: EdUSP, 1973.

TSING, Anna L. **Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno.** Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TSING, Anna L. **O cogumelo no fim do mundo.** São Paulo: N-1 edições, 2022.

VALENTIM, M. A. **A sobrenatureza da catástrofe.** *In:* DANOWSKI, D. V. D. C., Eduardo; Saldanha, Rafael. Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022. pp. 370-399.