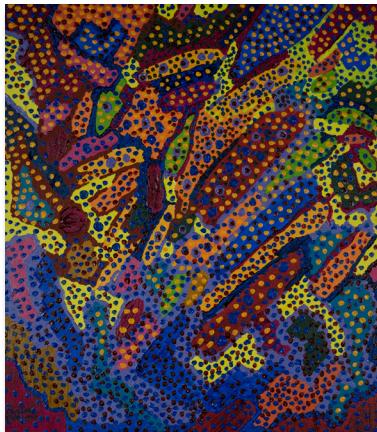


# Sonhos guarani: antever lugares, lidar com o que não se vê

ELIZABETH PISSOLATO

**RESUMO:** O artigo aborda sonhos entre grupos Guarani, partindo de etnografias contemporâneas e debates sobre regimes oníricos ameríndios. Articulando sonho e xamanismo, destaca facetas do “ver no sonho”, reflete sobre agência e a superposição sonho/vigília, sobre o perigo no andar e o risco da transformação animal. Sugere que sonhar lugares, aspecto marcante entre os Guarani, além de iniciar aldeias, assume papel crucial na continuidade histórica da vida na terra e projeção de futuros possíveis.

**PALAVRAS-CHAVE:** Guarani. Sonhos. Xamanismo. Resistência.



## Guarani dreams: foreseeing places, dealing with what cannot be seen

**ABSTRACT:** This article discusses dreams among Guarani groups, based on contemporary ethnographies and debates on amerindian dream regimes. Articulating dreams and shamanism, it highlights facets of “seeing in dreams”, reflects on agency and the overlap dream/wakefulness, on the danger of walking and the risk of animal transformation. It suggests that dreaming places, a striking aspect among the Guarani, in addition to starting villages, plays a crucial role in the historical continuity of life on earth and the projection of futures.

---

ELIZABETH PISSOLATO

Docente e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Departamento de Ciências Sociais da UFJF.

E-mail: elizabeth.pissolato@gmail.com

**KEYWORDS:** Guarani. Dreams. Shamanism. Resistance.

---

DATA DE ENVIO: 28/01/2025

DATA DE APROVAÇÃO: 28/03/2025

## 1 Introdução

Se os sonhos estão presentes nas etnografias sobre povos ameríndios desde as descrições de Curt Nimuendaju no início do século XX, é apenas nas primeiras décadas do XXI que tem recebido esforços sistemáticos de análise na produção de etnólogas e etnólogos no Brasil. Como demonstrado em um dossiê organizado em 2022 pela Revista de Antropologia da USP (Shiratori et al, 2022) o sonho tende a se tornar um tema incontornável na descrição da socialidade e da pessoa ameríndia. Apresenta-se como locus privilegiado para abordarmos as ontologias indígenas nas terras baixas (Shiratori, 2013; Vianna et al, 2016), lança luz sobre temas clássicos da disciplina, como a abordagem do tempo e do espaço (Shiratori, 2013), renova análises como a dos mitos (Limulja, 2022).

Mas a centralidade que os sonhos assumem ultimamente na etnologia produzida no país desdobra-se, sem dúvida, não apenas de desenvolvimentos internos à disciplina. As palavras de um xamã, intelectual e diplomata dos povos indígenas, Davi Kopenawa, apresentadas por seu parceiro antropólogo de longa data, tiveram um papel crucial nesta direção. Narrando sua vida e a dos Yanomami na floresta do alto rio Toototobi (norte do Amazonas), contando a história das sucessivas invasões desastrosas em seu território, as palavras de Kopenawa se impuseram como crítica xamânica (ou contra-antropologia) às maneiras do “povo da mercadoria” e como “recado” urgente contra a aniquilação da floresta pelos modos de exploração dos brancos.

Muitos autores já apontaram o livro “A queda do Céu”, publicado primeiramente em francês, traduzido no Brasil (Kopenawa; Albert, 2015) e em língua inglesa e espanhola, como um divisor de águas na produção em antropologia, mas podemos dizer que ele também revela, como nunca antes, o sonho como dispositivo crucial na vida dos povos da floresta. A ligação intrínseca entre sonhos e a produção de mundos se revela na reflexão de Kopenawa tanto pela incapacidade de sonhar dos brancos, que sonham apenas consigo mesmo, com seus desejos de consumo, quanto na produção de conhecimento para a manutenção da

saúde e da alegria através dos sonhos yanomami que propiciam o encontro com os espíritos *xapiri pë* da floresta.

O sonho se impõe, então, como objeto de reflexões muito contemporâneas elaboradas pelos próprios indígenas em diálogo mais ou menos direto com o tema da crise climática que vivemos, com a abordagem sobre os fins. Seguindo a trilha de Kopenawa, Ailton Krenak afirma os sonhos como instrumentos para “adiar o fim do mundo” (Krenak, 2020), e outras imagens de mundos sonhados vêm proliferando nas falas de lideranças indígenas, mulheres e homens críticos do antropocentrismo e em defesa da vida compósita na terra.

Neste artigo, pretendo uma aproximação com o universo onírico dos Guarani tomando como ponto de partida a etnografia contemporânea sobre os Mbya e Tupi-Guarani que vivem no sudeste e sul do Brasil,<sup>1</sup> e considerando de perto questões que articulam diretamente sonho e conhecimento xamânico, entendendo-se xamanismo aqui como atividade que não se restringe à prática de especialistas. Busco, também, algum diálogo com outros contextos ameríndios, para realçar escolhas e elaborações particulares guarani.

É importante destacar que xamanismo entre os ameríndios não se liga a crenças ou ao que costumamos chamar de fé. É antes uma arte ou técnica da mediação na relação dos humanos com uma diversidade de espíritos, almas de mortos, subjetividades animais, inimigos, vegetais, espíritos donos de lugares e de espécies, enfim uma variedade de existentes que têm agência no

---

<sup>1</sup> Considero aqui uma multiplicidade de coletivos que habitam os estados brasileiros do sul e sudeste com exceção de Minas Gerais, descritos etnograficamente e referidos por nomes como Nhandeva, Ava, Mbya, Tupi ou Tupi-Guarani (também Kaiová, ainda que estes se concentrem principalmente em Mato Grosso do Sul), envolvendo singularidades e conexões de que o nome Guarani só pode dar conta de modo incompleto (Gallois; Macedo, 2018). Tomo por base descrições etnográficas sobre o tema aqui tratado em diferentes contextos locais; contudo, minha abordagem se constrói principalmente a partir de minha própria experiência etnográfica, concentrada em duas aldeias no sul do estado do Rio de Janeiro que adotam, em contextos que demandam uma identificação étnica, o nome Mbya (AUTOR, 2007). Ao longo do texto, usarei o nome Guarani, não deixando de fazer referência a usos específicos adotados pelos autores e autoras quando for o caso.

mundo. Essas subjetividades disputam perspectivas ou a posição propriamente de sujeitos em eventos relacionais como a caça, a guerra e também os sonhos. O xamanismo é assim uma tecnologia das mais cruciais nos mundos vividos ameríndios. Tem um papel central na produção da vida, da saúde, alegria, condições que exigem a negociação entre humanos e esses tantos sujeitos cujas intenções normalmente não estão à mostra.

Noutras palavras, podemos dizer que a produção da vida nos mundos ameríndios envolve sempre o risco da relação com alteridades. Tais relações são inescapáveis já que produzir pessoas, fabricá-las como parentes, fazer a vida coletiva alegre, viver bem afinal implica tomar capacidades que vêm de fora das fronteiras do próprio grupo de parentes. Risco de transformação e captura de capacidades vitais são duas facetas, então, dos processos de fazer a vida.

E é justamente nesse enredo, do mundo em constante negociação, que entra a atividade onírica. Prática de domínio de especialistas xamãs de diversos povos ameríndios, não deixa de ser um campo aberto à produção de conhecimentos manejados pelas pessoas em geral. Nesse sentido, como observou Carlos Fausto (2001, p. 341) “[...] todo mundo que sonha tem um pouco de *-pajé* [...]”.

## 2 Ver no sonho

Sonhar em guarani mbya, *-exa ra'u*, é um modo de ver (*-exa*), de conhecer. Quando traduzido diretamente para o português, língua que muitas pessoas nas aldeias dominam, diz-se *ver no sonho*.

Nas aldeias guarani e tupi-guarani no sudeste e sul do Brasil ouvimos falar de sonhos bonitos e feios, de xamãs que sonham lugares que devem buscar para iniciar aldeia, de aprendizados em sonhos acerca de remédios e cura de doenças, da recepção de cantos rituais em sonho. Ainda entre os sonhos bonitos, é possível que algumas pessoas, como uma amiga que vivia em Parati Mirim no início dos anos 2000, vejam em sonho mesmo *Nhanderu*, o deus criador que habita regiões celestes (*Nhanderu* é antes um coletivo de espíritos, *Nhanderukuéry*), voando em seu banquinho ritual em viagem à Terra.

Uma atenção muito especial é dada aos sonhos pelos Guarani, e sabe-se, como em tantos outros contextos ameríndios, que sonhos demandam cuidado, mantendo conexão estreita com acontecimentos que se atualizam fora deles. No comentário que segue, tomaremos alguns dos temas recorrentes nos sonhos guarani, como o que antevê lugares bons para se fazer a vida com parentes, construir aldeia, e aqueles que atualizam encontros perigosos com subjetividades agressivas, ditos sonhos feios.

Ambos os temas costumam pôr-se em relação delicada com o problema do deslocamento das pessoas. Sonhos podem reter ou estimular movimento, sempre considerando-se “o que pode acontecer”. Essa expressão, comum nas aldeias, remete frequentemente a acontecimentos desastrosos para as pessoas guarani e ao agir de potências agressivas que povoam os lugares ou podem surgir nos caminhos por que andam as pessoas. Podemos dizer que, até que certos *acontecimentos* tomem forma efetiva, os sonhos – e também “visões” acessadas durante as sessões de canto-reza, juntamente com o manejo das andanças, vão compondo a lida num mundo onde sempre é preciso “saber bem”.

Em outras palavras, o risco de se perder a própria humanidade exige de cada pessoa o trato com “o que não vemos” (*jaexá e'ý va'e*). Até que algo aconteça *para* alguém, agires de Outros e possibilidades de saber-agir se põem em jogo. Daí a importância de se ver no sonho.

Há uma ênfase particular aqui que marca o xamanismo guarani contemporâneo: seu caráter profilático e protetor contra ataques produtores de doença e morte, resultantes de maus-feios saberes-agires atualizados na relação com espíritos donos de animais, com mortos, na feitiçaria e outros malfeitos desdobrados da convivência nas aldeias. Contra essas forças que enfraquecem a vida, coloca-se o horizonte da mudança de lugar, do andar, antídoto do desânimo e da insatisfação (PISSOLATO, 2007). E também a rezacanto, que fortalece e deixa alegre seus participantes, bem como o conhecimento desdoblado dos sonhos.

Como a etnologia guarani tem descrito ao longo de muitas décadas, os xamãs aqui são, além de curadores-rezadores, orientadores de migrações de grupos de parentesco e das andanças

cotidianas daquelas pessoas que se colocam sob sua proteção. É comum ouvirmos que, no tempo antigo, em reunião matinal de todos os habitantes de uma aldeia, depois de contados os sonhos em roda de chimarrão, o pajé orientava sobre quais seriam as atividades apropriadas àquele dia. O especialista também sabia quando era o momento de deixar um assentamento para buscar um lugar visto em seu sonho.

Atualmente, a prática de contar ao pajé ou a um parente mais velho do núcleo familiar o que se viu em sonho continua presente, e o aconselhamento traz frequentemente recomendações quanto a não sair das proximidades de casa depois de um sonho feio, manter ou adiar uma viagem programada, ou ainda abandonar uma casa, mudar de aldeia, quando, por exemplo, sonha-se com parentes mortos que provocam muita saudade.

Sonhos de pajé podem assumir um valor muito especial para todo um grupo que vive sob a sua proteção. Mas ver no sonho é objeto da atenção de toda e qualquer pessoa guarani no cuidado de sua própria condição, na lida com suas próprias impressões e disposições.

De fato, a instabilidade dos estados pessoais exige o constante investimento em práticas de fortalecimento (*mbaraete*) da existência, como o canto-dança-reza, o tratamento com tabaco, o porte do nome divino revelado no ritual *nhemongarai*. Mas, ao lado dessas práticas concentradas frequentemente na *opy*, a casa ritual, cabe não descuidar das experiências oníricas vividas desde o próprio lugar de dormir, de onde parte em viagem *nhe'ë*, a imagem da pessoa em sonho. Cabe cuidado especial aos primeiros momentos que seguem o despertar de cada dia, às imagens vistas em sonho e às sensações que desdobram na passagem do sono à vigília. Afinal, contra os riscos do que não se vê pode ter um papel decisivo o que se é capaz de ver.

### **3 Recebendo cantos, achando lugares, evitando desastres: o conhecimento nos sonhos**

Sonhar, nas terras baixas sul-americanas, remete quase sempre a capacidades xamânicas. Muitos xamãs ameríndios são grandes sonhadores, e, por outro lado, conforme dito anteriormente “[...]

todo mundo que sonha tem um pouco de *-pajé* [...]” (Fausto, 2001, p. 341). Deise Lucy Montardo (2009, p. 49), comentando a recepção de cantos rituais em sonhos por pessoas guarani, diria que “todo Guarani é um pouco xamã”.

Como entre outros povos ameríndios, os sonhos costumam ser a via mesmo de iniciação ao xamanismo. Ele indica, por exemplo, que uma criança que sonha muito e certos tipos de sonhos estaria provavelmente iniciando um aprendizado xamânico. Assim nos conta Davi Kopenawa sobre os sonhos que lhe assustavam quando menino (Kopenawa, 2015, p. 89-90).

Entre os Guarani, o vínculo entre sonhar e obter habilidades xamânicas foi registrado já por Nimuendaju, no texto fundador da etnologia guarani (Nimuendaju, 1987 [1914]). O autor destaca a recepção de cantos *mboraei* que, escutados em sonho, devem ser levantados na casa ritual durante sessões de reza-canto que propiciam saúde e alegria para todos os participantes e para a comunidade local.

Aberta a todas as pessoas que queiram desenvolvê-la, a captura de conhecimentos através dos sonhos se elabora e pode se tornar via de reconhecimento e prestígio para algumas pessoas justamente quando estas se dispõem a mobilizar tais saberes para animar e proteger a vida de parentes ou da comunidade de corresidentes. Os sonhos, assim, vinculam-se a outras práticas da relação com *nhanderukuéy*, os espíritos celestes provedores do *iko porã*, o “estar bem”.

Como conta o professor Algemiro da Silva, cujo nome guarani é Karaí Mirim (Silva, 2018, p. 76-77): “Para você ser um bom sonhador, é preciso viver de acordo com *teko ete'i* [modo de vida adequado] rezar bastante, participar de todas as cerimônias, tem que ir à *opy* [casa ritual], se dedicar o máximo possível”. É também esse “bom sonhador” que, conforme o professor, saberia “[achar] o lugar para morar ou fazer *tekoá* [lugar adequado à vida entre parentes]” (Silva, 2018, p. 77). O autor nomeia esta faceta dos sonhos como a da “revelação” e o que é exatamente o sonho mesmo, *oexa ra'u* [terceira pessoa]. “Pra gente *oexa* é ver, *oexa ra'u* é ver, mas não ver, ver de olhos fechados. *Oexa ra'u* o lugar, [...] para conseguir escolher o lugar [...]”.

A outra faceta dos sonhos também se articula em certa medida, à mobilidade, mas com ênfase no pólo oposto, isto é, o da evitação do andar. Assim, quando se aproximam em sonho agências agressivas, ditas feias, más (*-vai*) capazes de produzir doenças ou mesmo provocar a morte de pessoas guarani, o pajé ou parente mais velho normalmente aconselha que o sonhador e às vezes também seus parentes mais próximos não saiam, não se desloquem para o mato ou cidades, não abandonem suas casas, para evitar possíveis infortúnios, acidentes frequentemente associados, quando acontecem, a sonhos que teriam lhes antecedido.

A propósito da transformação, ainda que os xamãs guarani devam ser bons sonhadores e recebam cantos e outras capacidades divinas “reveladas” quando vistas em sonho ou na “escuta onírica” (Montardo, 2009, p. 49), seus sonhos não se parecem com os de outros xamãs ameríndios que operam justamente transformações ou deslocamentos perspectivistas (voltarei ao tema adiante). De modo que, entre os Guarani, o tema de transformação remete a alteridades agressivas e mobiliza proteção no sentido de evitar ou reverter uma possível perda da humanidade guarani.

Voltando ao relato de Karai Mirim, este conta como seu pai, o cacique Vera Mirim João da Silva, teria chegado na aldeia de Bracuí, no Rio de Janeiro:

“[...] aí ele falou que quando tinha 13 anos já sonhava com o lugar. Mas no sonho não se vê exatamente igual. Ele sonhou, mas não sabia exatamente onde era. Depois do sonho, passou um tempo, muito tempo depois, era no final de 1989, e ele foi lá pra Bracuí e viu tudo aquilo que ele sonhou. Então tudo tem essa relação com o sonho” (Silva, 2018, p. 77).

Este é um relato bastante comum, não se restringindo a sonhos de pajés ou líderes de um grupo de parentes. Muitas pessoas, ao chegarem em certa aldeia onde passarão a viver, comentam que já teriam visto aquele lugar antes em sonho, às vezes destacando sua paisagem exatamente como a estariam conhecendo agora. Trata-se de sonho que, diferentemente daqueles que mobilizam a pessoa logo após acordarem, são reconhecidos a certa distância no tempo e espaço, numa espécie de correspondência temporal

invertida com o sonho do xamã que guia um grupo de parentes a um novo lugar após tê-lo sonhado.

Uma primeira impressão sobre os sonhos nos levaria a um comentário comum nas aldeias guarani, que afirma que “o sonho avisa”. É possível também que, diante de um evento, como a morte repentina de um parente ou corresidente, um sonho seja acionado na explicação do ocorrido. Diante da evidência, o sonho seria, então, plenamente compreendido. Mas a lida com sonhos nessas aldeias, ao colocar em jogo a agência – ou diferentes ações ou capacidades agentivas – torna insuficiente uma abordagem dos sonhos nos termos de uma mensagem a se interpretar.

Diversos estudos dedicados aos sonhos entre os ameríndios têm chamado a atenção para uma relação complexa entre sonho e tempo. Sonhos ameríndios deslocam tanto a noção linear de tempo quanto recusam as abordagens com foco em processos cognitivos. Sonhos vazam deles mesmos, numa espécie de abertura e embaralhamento temporal (Shiratori, 2013) e mobilizando ações dentro e fora deles próprios, se assim podemos dizer, jamais restringindo-se ao domínio do intelecto ou psique de quem sonha.

#### **4 Relações e “tempos embaralhados”**

Lígia de Almeida (2016) pesquisou relatos e comentários de sonhos junto a famílias tupi guarani na aldeia de Ywý Pyhau no estado de São Paulo, nos oferecendo um conjunto rico de relatos de vivências oníricas. Considerando os sonhos principalmente enquanto movimento, envolvendo “encontros” ou “caminhos” percorridos enquanto se dorme (*-eke rupi*),<sup>2</sup> a autora chama a atenção justamente para o aspecto do agir no sonho. Os sonhos não são só uma forma de saber, mas “[...] a pessoa está em ação

---

2 Conforme os interlocutores de Almeida, esse modo de referência, que a autora traduz como “no caminho do sono” (Almeida, 2016, p. 174) ou “em meu sono, enquanto dormia” (Almeida, 2016, p. 182) seria o dos Tupi antigos, sendo que em Ywý Pyhau usa-se comumente o termo sonho em português. Em contextos guarani conhecidos como *mbya* o uso é frequentemente *-exa ra'u*, traduzido pelos próprios Guarani, conforme já dito, como “ver no sonho” (Mello, 2006, p. 247; Pissolato, 2007, p. 322; Silva, 2018, p. 76 e outros).

[...] enquanto caminha, é possível ter vários tipos de encontro com interlocutores diversos, os quais podem ou não ser perigosos [...]” (Almeida, 2016, p.186).<sup>3</sup> Relatos de sonhos em Ywý Pyhau<sup>4</sup> contam de encontros com “parentes mortos, pessoas distantes, espíritos “bons” ou “ruins”, divindades dentre outras coisas”. Observa a autora que “são diversas as maneiras de agir depois de vividas essas experiências [oníricas], e, para que possam decidir sobre a melhor atitude a se tomar, as famílias tupi guarani costumam prestar muita atenção em seus sonhos e nos sonhos *daqueles que vivem juntos*” (Almeida, 2016, p. 186). Esta atenção se liga tanto ao cuidado direcionado à pessoa que sonhou como também considera que determinados acontecimentos oníricos podem ter consequências para pessoas relacionadas.

Em aldeias mbya, sonhos podem se referir ou afetar mesmo pessoas que vivem em outros locais. Após um sonho feio, costumamos ouvir comentários do tipo “é só esperar, a notícia vai chegar logo” (revelando um acontecimento desastroso possivelmente em outra aldeia). Por outro lado, não se abre mão de cuidados, a começar pela evitação de deslocamentos pela pessoa que sonhou e seus familiares. Minha impressão é que nunca se sabe ao certo quem estaria ou estará diretamente sob risco: a pessoa que sonhou, algum corresidente ou mesmo um parente que vive noutra

---

3 Almeida propõe na tese o tratamento de sonhos em articulação com práticas de territorialidade, modos de manifestação dos corpos-espíritos e o lugar central do parentesco para os Tupi Guarani que estuda. Não será possível acompanhar tais desenvolvimentos, e noto a complexificação da abordagem dos sonhos quando tomamos em análise noções como “alma” e “corpo” e a fragmentação da pessoa em contextos oníricos. Não teremos espaço, contudo, para investir aqui nesse nível de análise.

4 Assim como vimos em Silva (2018) e também como outras etnografias sobre os Guarani apontam (Mello, 2006; Montardo, 2009 entre outros), Almeida reconhece a presença dos “bons sonhos” em Ywý Pyhau, em que se recebe “mborei” (canto-reza), aconselhamentos e mensagens divinas, bem como ‘revelações’ de Nhanderu [divindades]” (Almeida, 2016, p. 10). Por outro lado, reconhece a lida com sonhos como prática mais ampla seja nas matérias do sonho ou engajamento das pessoas. Nesse sentido, difere de Mello (2006, p. 247), que associa estreitamente os sonhos guarani com o aprendizado xamânico [de “especialistas”], definindo-os como “caminhos de comunicação [com] deuses e espíritos”. Almeida não deixa, contudo, de observar a distinção, importante na lida com os sonhos, entre pessoas com “espiritual fortalecido” e “espiritual fraco”.

aldeia. Quando se viu “feio” no sonho, nunca se sabe também ao certo de que se trata, sendo provável que o sonhador, sob o impacto do que viu, passe à conversa com parentes.

Em Ywý Pyhau, Almeida encontrou um repertório variado de sonhos, desde os que relatam encontros com “espíritos brincalhões” e gafes, visões de cobras nos caminhos, etc. Mas os que se tornam objeto de conversas e de maior atenção conforme a autora, são os sonhos “relacionados à morte, encontro com ‘espíritos ruins’, mudanças de locais da aldeia entre outros [que são, então] narrados para uma audiência maior [...]” (Almeida, 2016, p.188).

O papel dos pajés aqui pode ser central. Quando o que um sonhador ou sonhadora guarani vê em sonho sugere riscos importantes, ele ou ela tende a contar seu sonho a parentes mais velhos ou a um pajé, buscando ouvir as impressões dos mais experientes. Contudo, os comentários frequentemente colocam tanto para o sonho quanto para os aconselhamentos escutados, a questão do “acreditar”. Comentários e conselhos de parentes mais velhos ou mesmo de um pajé podem ser questionados quando os que contam dizem não “acreditar” nos mesmos. A “verdade” do sonho, se cabe dizer assim, pode vir a ser reconhecida apenas quando “alguma coisa acontece” efetivamente, como foi dito anteriormente.

Shiratori (2013, p. 128) observaria que tais acontecimentos vêm a se efetivar mesmo quando um sonhador desprecavido esquece seu sonho: numa espécie de “retrocausalidade”, o sonhador vive-ria “as causas de que o sonho é efeito”, atualizando eventos do sonho, e só se dando conta disso “após ‘concretizá-los’ em sua vida desperta”.

O acreditar ou não mobiliza também outros contextos da relação com pajés, como nos tratamentos de doença ou mesmo na escuta dos nomes pessoais por certo xamã (PISSOLATO, 2007). Mas interessa-me aqui chamar a atenção para a centralidade que esses possíveis “acontecimentos” (nefastos) ocupam no trato da matéria onírica entre os Guarani e nas atitudes-agires - incluindo o acreditar ou não em comentários de outras pessoas, que os acompanham.

Em relação aos agires, Almeida nota atravessamentos entre sonho e vigília, quando, por exemplo, é preciso que se peça ajuda

a um parente para se desvincilar de um lagarto produtor de fedor visto em sonho (Almeida, 2016, p. 217-218) ou faz-se necessário buscar alguém de “espiritual fortalecido” para que afaste um “tio” assassinado que insiste em vir ao encontro de seus parentes vivos que costumava visitar, dizendo que teria morrido “antes da hora” e afetando os sonhadores com sua angústia e desejo de vingança (Almeida, 2016, p. 218-219).

Conforme a autora, os sonhos podem conter eventos passados ou “futuros possíveis”<sup>5</sup> podendo ser acionados, como foi dito, enquanto instância explicativa a posteriori ou serem eventos tão presentes que não se sabe ao certo se se está sonhando ou acordado (Almeida, 2016, p. 216). Por sua vez, o que antecede um sonho também se mostra importante, como acontece quando relações potencialmente agressivas entre corresidentes são vistas/experimentadas no sonho como uma briga (Almeida, 2016, p. 188).

Parece difícil propor aqui qualquer distinção entre causa e efeito, o fluxo de agires ou de afetos-intenções-ações atravessando e vazando o sonho. O que se vê em sonho pode estar aquém ou além do “acontecimento onírico”, como diria Karen Shiratori (2013), sendo necessário que nos distanciemos do pensamento que projeta uma sucessão de ocorrências no tempo.

## 5 Os limites da interpretação

Os relatos analisados por Almeida também chamam a atenção para a dimensão da corporalidade no sentido tanto da experiência sensorial vivida em sonho quanto dos efeitos sentidos no corpo em continuidade ao acontecimento onírico. Assim, nos destaque dos cheiros de comidas em refeições tomadas em lugares distantes durante os sonhos, ou nos efeitos de mal-estar físico-emocional sentidos após encontros em sonho com mortos ou com *Anhã* - espírito mítico contrário dos irmãos Kuaray e Jaxy e famoso (o primeiro) por seus feitos enganadores. Os estados das pessoas ao

---

<sup>5</sup> Almeida remete aqui a Shiratori (2013, p. 67) e à noção de “quase acontecimento” que esta última toma de Viveiros de Castro (2012) para sugerir que o sonho, ao transbordar para a vigília, pode terminar de acontecer “ou quase terminar, dependendo das escolhas do sonhador”.

longo do dia que sucede uma experiência onírica desse tipo costumam ser inclusive alvo de maior atenção que aquilo que se passou durante o sonho.

A propósito, os limites da interpretação na definição de atitudes adequadas a se tomar em decorrência dos sonhos têm também sido apontados em diversos estudos recentes sobre a atividade onírica nas terras baixas. Se alguns sonhos ameríndios – inclusive guarani – podem ser tratados a partir de referências simbólicas<sup>6</sup> e operações lógicas, como as descritas por Philippe Descola (2006, p. 133-149), aproximando exegeses jívaro da análise estrutural dos mitos ou reconhecidas em decodificações de imagens oníricas pelos Yudjá (Lima, 2005, p. 256), uma boa parte deles parece desafiar os métodos – ainda que abertos – de interpretação. Ou, como diria Shiratori (2013, p. 113), mesmo quando o simbolismo se mostra “um guia válido”, as interpretações não estariam “livres de ambiguidades e dúvidas”. Se os autores referidos anteriormente apontariam para os limites de uma oniromancia baseada em relações fixas entre signos e significados, Shiratori propria, contra isso, o que nomeia uma “onirocrítica ameríndia”.

Um aspecto que os “maus encontros” oníricos colocam, entre os Tupi Guarani descritos por Ligia de Almeida diz respeito à necessidade do controle da parte de quem sonha. Como apontam os relatos em Ywý Pyhau, alteridades como Anhã e outros “espíritos ruins”, “guardiões do mato” ou “bichos” capazes de retirar as pessoas guarani de sua humanidade precisam ser controladas em suas capacidades agentivas. Para isso, dizem os interlocutores da pesquisadora, é preciso ter – a própria pessoa que sonha ou alguém que venha em seu socorro durante o sonho ou no tempo que o sucede – o “espiritual fortalecido”.

Isto nos leva a abordagens perspectivistas dos sonhos ameríndios e ao problema das implicações de ver.

---

<sup>6</sup> Entre os Guarani, por exemplo, é bastante comum a associação de (filhotes de) maritacas, periquitos ou passarinhos vistos em sonho e uma gravidez em curso (Mello, 2006, p. 148; Pissolato, 2007, p. 264, entre outros). No caso de Ywý Pyahu, Almeida (2016, p. 227-228) registra, além das maritacas, uma variação com abobrinhas verdes colhidas em sonho.

## 6 Encontros oníricos

Refletindo sobre sonhos envolvendo alteração em diferentes contextos ameríndios, com atenção especial aos Baniwa, com quem desenvolve sua pesquisa, João Vianna (2016) sugere que não tomemos o sonho como um fenômeno *per se*, considerando-o como análogo a outras experiências de alteração da pessoa como as beberagens de bebida fermentada e a guerra, e apontando o lugar central que ocupa na atividade de xamãs de diversos povos no continente.

Nos sonhos que operam deslocamentos perspectivos,<sup>7</sup> o sonhador acessa o “fundo virtual de alteridade”, assumindo de forma temporária outros pontos de vista, deslocamentos que se ligam a resultados favoráveis na caça e cultivo e são parte fundamental de curas xamânicas em diversos contextos ameríndios. Mas há sempre o risco do “erro de perspectiva” (Lima, 2005), que pode produzir efeitos deletérios a quem sonha. É o caso de um rapaz baniwa que, tendo visto em sonho uma moça (na verdade, espírito-*yóopinai*), e afeiçoando-se dela, passa a fazer sexo e aceitar a comida que ela lhe prepara a cada encontro, acabando o rapaz por adoecer, quando então busca o auxílio de um xamã para que o cure com tabaco e pare, então, de sonhar (Vianna, 2016, p. 283-285).

O controle passa, como desenvolve o autor, por saber manter o próprio ponto de vista. Pois quando se vê como gente, por exemplo, uma anta, e não se percebe que se trata de um deslocamento temporário, pode-se passar permanentemente a tal perspectiva (outra), aderindo-se a esta (outra) humanidade. Como diz o autor: “[...] quando o *outro* é humano de fato, o *eu* deixa de ser” (Vianna, 2016, p. 286; itálicos do autor).

É o que se passa no processo chamado *-jepota* entre os Guarani Mbya, quando, em incursão no mato, um rapaz vê uma jovem bonita, envolvendo-se com ela e acompanhando-a até sua aldeia,

---

<sup>7</sup> O autor focaliza “transformações que atravessam a pessoa indígena” (Vianna, 2016, p. 265) explicitadas por sonhos através das noções do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, [1996]2002; Lima, 1996) e do cromatismo conforme analisado por Lévi-Strauss nas Mitológicas (Lévi-Strauss, 1964 a 1971).

a certa altura se dando conta de estar entre queixadas. Erro de perspectiva que, em algumas narrativas, é revertido sob a evitação da comida oferecida naquela aldeia e tentativas de achar o caminho de volta à aldeia dos próprios parentes.<sup>8</sup>

Considerado nos termos do perspectivismo, portanto, o sonho traz o risco da predação ontológica, da possibilidade iminente do sujeito da perspectiva – quem sonha ou vê – ser transformado em objeto da perspectiva do outro. Deslocar-se para outros mundos em sonho implica, assim, em ver como seus sujeitos se vêem, isto é, participando de seu contexto social e vivendo no mundo que seu ponto de vista projeta: com sua gente, seus próprios hábitos culturais e seus outros. E, como observou Shiratori (2013, p. 59-62), quem sonha, diferentemente de quem anda no mato, não pode se precaver desse risco, por exemplo, negando a comunicação visual ou deixando de ouvir um chamado suspeito, pois o sonhador, desavisado por definição,

“(...) não duvida das aparências, responde prontamente ao chamado dos seus interlocutores e acaba induzido a distorções perceptivas e a equívocos semióticos. A capacidade de definir a realidade é sempre do Outro, visto que o sonhador reconhece a condição humana deste sem pestanejar” (Shiratori, 2013, p. 62).

Daí o papel crucial do despertar do sonho, quando “a reflexividade é restituída e o mundo volta a ser experimentado sob sua perspectiva humana”, conforme diz a autora. É nesse momento que aquelas sensações de mal-estar que sucedem os “maus encontros” surgiriam: “(...) o cansaço, as dores, a aflição, o gosto ruim na boca, porque voltar do sonho reverte a desordem dos sentidos e a inversão semiótica [...]” (Shiratori, 2013, p. 62). É justamente aí, neste momento, que vem a “dúvida quanto à aparência dos interlocutores [...] o descompasso [trazendo] com algum atraso, um desassossego sobre as imprudências da noite.”

---

<sup>8</sup> Tomo aqui uma narrativa antiga bastante difundida entre os Guarani e sujeita a variações, mas, de todo modo, o tema mantém-se como preocupação constante nas aldeias contemporâneas, o risco de *-jepota* colocando-se para homens e mulheres, especialmente em certos contextos, como os de mudanças na puberdade e outros momentos em que resguardos são cruciais.

Shiratori, tomando exemplos ameríndios diversos, desenvolve a questão da passividade de sonhadores em contraste com a capacidade de agir no sonho, reconhecendo a distância entre “sonhos comuns” e “sonhos xamânicos”, ou ainda, percebendo como a passividade de sonhadores transporta a ação para o momento da vigília.

A questão da capacidade de agência no sonho e seus desdobramentos é certamente crucial, como reconhecemos no comentário sobre o “espiritual fortalecido” em Ywý Pyhau, e, em uma variação interessante, no modo de enunciado usado pelos Yudjá ao caracterizar certos sonhos como comuns e não xamânicos, justamente “para que se tornem *mesmo* irreais, falsos, mentirosos” (Lima, 2005, p. 260, grifo da autora).

## 7 Sonhos, xamanismo e transformações

A abordagem das alterações por meio do sonho leva Vianna ao tema da “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss, 1991) enquanto aspecto central da socialidade e da pessoa ameríndia, que tomo aqui em termos mais amplos. Experiências com alteridades são condição e meio de produzir a vida entre os ameríndios. Sonhos têm um lugar importante na aquisição de conhecimentos e capacidades apropriados de alteridades: rituais, cantos, capacidades curativas. A afirmativa vale de modo geral para as terras baixas sul-americanas, mas parece assumir feições bastante distintas quando entra em questão o tema da transformação, isto é, considerando-se o fato de que “as pessoas são alteradas por outros e não por si mesmas” (Vianna, 2016, p. 290). O tratamento deste ponto marca diferenças importantes nos xamanismos, alterações podendo ser parte fundamental da atividade de xamãs ameríndios ou não.

Os Guarani costumam adquirir cantos *mboraei* em sonhos – que deverão executar no ritual da reza – além de saberes curativos ou profiláticos, como remédios de plantas – *poã ka'aguy* – e ainda a orientação das migrações. Para todos esses casos pode-se ouvir nas aldeias que “Nhanderu contou” ou “Nhanderu mostrou” no sonho, isto é, quando acontece o que algumas traduções guarani chamam de “sonho de revelação” (Silva, 2016; Almeida, 2016).

Concentrada na relação com “pais” e “mães” espirituais celestes, a aquisição de capacidades xamânicas pelos Guarani exclui aqui outras alteridades e o tema da alteração ganharia um contorno particular. Xamãs contemporâneos guarani jamais se transformam em animais, como eles próprios afirmam, as narrativas de xamãs-jaguares sendo relegadas ao tempo antigo. Oposta a estas histórias do tempo antigo, a atuação dos atuais pajés deve justamente impedir transformações, afastar os indícios de *-jepota* entre os seus, o que ocupa parte importante de sua atividade. Na mesma direção, os sonhos guarani indicando possíveis alterações de perspectiva ou transformações mobilizariam, como apontam os comentários anteriores, principalmente proteção (xamânica) contra esses riscos e não a transformação ativa de pajés como parte de sua atividade. Noutras palavras, “bons sonhos” não implicam transformações aqui. E, inversamente, “maus encontros” demandam controle para que “nada aconteça”.

O xamanismo e o ritual guarani, produtores de saúde e fortalecimento, atuam justamente no sentido de impedir transformações, é para isso que busca-se capacidades-conhecimentos ditos verdadeiros, bonitos-bons ou referidos na expressão verbal *-ikua'a porã* (“saber bem”). O pólo da atividade, por sua vez, parece transferir-se para o movimento ou deslocamento “bem” orientado como capacidade estendida a todas as pessoas guarani, e supostamente mais desenvolvida por aqueles capazes de “saber bem”, sejam sonhadores, cantores-rezadores ou curadores experientes. Mas cada situação traz em si dúvida e ambiguidade.

Em um mundo em que as conexões entre sujeitos não estão à mostra (*jaexá e'y*) e se transformam sem cessar, o movimento pode produzir resultados desejáveis, afastando efeitos de “maus encontros”. Por outro lado, andar pode expor a pessoa efetivamente a tais “encontros” e a seus efeitos catastróficos, o que motiva as recomendações mais imediatas e frequentes após a escuta de um sonho “ruim-feio” para que o sonhador ou sonhadora permaneça nos arredores de casa.

## **8 Sonho e agência: nota inconclusiva**

Do ponto de vista do perspectivismo, ver e deslocar-se seriam mesmo coincidentes, na medida em que o que está em questão é propriamente um deslocamento de visão: passa-se (temporariamente) a ver como o Outro vê a si próprio e os elementos e alteridades que compõem seu mundo. Ainda, as sensações originadas em sonho experimentadas no corpo compõem esse mesmo deslocamento de ponto de vista, pois, como sabemos, entre os ameríndios, “um corpo nada mais é efetivamente que uma perspectiva.... só se revela enquanto tal em um encontro perspectivo” (Taylor; Viveiros De Castro, 2006).

Mas caberia-nos perguntar onde se concentra a agência no contexto que focalizamos? À primeira vista, diríamos que a expectativa de que “nada aconteça”, reforça a agentividade de alteridades contrárias à existência das pessoas guarani. Entretanto, parece-nos que a agência não se restringe às capacidades agressivas dessas alteridades. Ainda que sejam “outros que operam transformações em mim”, como observou Vianna (v. supra), capacidades de ver-saber estão potencialmente ao meu alcance e cabe colocá-las em ação. Neste sentido, ver se faz ação, ou saber já implica capacidade agentiva.

No comentário sobre os sonhos guarani, o polo da agência pode se deslocar conforme as situações consideradas. Assim, quando se fala do sono de crianças pequenas, costumamos ouvir que *omanôgue* [coletivo de mortos] incomodam as crianças enquanto dormem. Por sua vez, quando se trata de sonhos de adultos, o modo de referência marca o sonhador como agente, isto é, aquele que vê, *oexa ra'u* (terceira pessoa), as perguntas pela manhã indagando diretamente alguém o que você viu em sonho. Por mais que o que se tenha visto remeta à presença daquele ou daquela com quem se encontrou no sonho, ver implica tomar parte de uma relação, e, enquanto tal, implica ação. Noutras palavras, quem vê está implicado no que vê não apenas enquanto possível alvo do agir agressivo de outros, mas enquanto tomando parte (ativa) em uma relação.

O tema da agência na etnologia sul-americana não será aqui aprofundado, mas cabe pontuar um aspecto já bastante explorado

pela disciplina. Não temos aqui o indivíduo tal qual entendido no ocidente e no pensamento antropológico moderno. As pessoas são, antes, atravessadas por relações, de modo que não se pode afirmar, como vimos, se algo visto em sonho atinge/atingirá diretamente o sonhador e/ou quais de seus relacionados. Isso apenas se revelará em acontecimento desdobrado adiante, isto é, se algo acontece para alguém e sob a forma particular que então assumirá.

Avesso ao pensamento do agente anterior à relação (um sujeito e seu agir), o fluxo relacional em curso aqui não isola agentes nem relações entre estes. Uma pessoa é seu agir implicado com outros. Existir já é engajamento relacional. O risco é que são muitas as possibilidades de engajamento.

## 9 Sonhar lugares como política de resistência

Até aqui tratamos os sonhos guarani no âmbito da pessoa e do grupo de parentes. Operador de mediações, via de conhecimento, o trabalho com os sonhos deve estar voltado sempre à produção e proteção da vida que merece ser fortalecida cotidianamente.

Na experiência de grupos guarani aqui comentados, vimos como o trato xamânico dos sonhos se articula com o trânsito das pessoas ou famílias – às vezes de uma parentela, na busca por lugares onde fazer *tekoa*, aldeia, onde construir novos contextos de parentesco. É no movimento que a vida se renova, tanto em termos da busca pessoal por alegrar-se e ficar bem, quanto na construção de contextos saudáveis e alegres compartilhados. Daí o valor que assume sonhar lugares para fazer a vida continuar na terra.

Mas essa última frase pode assumir um alcance muito maior. Pois que, como dizem os Mbya, o fato de os Guarani existirem até hoje, assim como a continuidade da própria plataforma terrestre criada por Nhanderu depois da destruição de uma primeira terra no tempo mítico, só se faz possível graças às práticas de cuidado que eles mantêm, desde então, em conexão com os espíritos celestes, Nhanderukuéry. Isso por meio do canto, dos esforços na dança, da ativação dos nomes, do uso intensivo do tabaco e também com o que conhecem nos sonhos.

Como observamos na introdução deste artigo, reflexões como a de Davi Kopenawa, que dirige suas palavras aos brancos, chamando a atenção para o fato incontestável de que se o céu desabar, será o fim da vida na terra para todos sem exceção, vão ao encontro de muitas falas que vêm sendo proferidas por homens e mulheres de diversos povos originários no Brasil, inclusive os Guarani.

Kopenawa nos ensina que sonhar a floresta é fundamental para mantê-la de pé, e das florestas, como sabemos, depende a vida de muito mais viventes no planeta. Visitar os *xapiri pẽ* em sonho ou na viagem com o pó yekoana como fazem os Yanomami, viajar longe, em mundos outros, como fazem sonhadores e sonhadoras ameríndios, é tomar conhecimento para fazer a vida nos lugares. Afinal, nossa espécie não vive só nesses lugares, de modo que é preciso tomar cuidado.

Orientação básica das cosmopolíticas ameríndias, o reconhecimento de outros sujeitos e da necessidade de negociação com eles para a produção e manutenção da vida humana ganha força no debate político diante da crise climática que vivemos. Como observou Renato Sztutman (2022), os sonhos ameríndios assumem uma dimensão ambiental, para além do que nos ensinam acerca da não separação entre corpo e mente, entre individual e coletivo. Os regimes de vida dos povos originários, seus regimes de subjetivação se revelam, então, dispositivos de resistência.

Sonhar, nos ensina Ailton Krenak (2020) torna-se antídoto contra o modelo de exploração capitalista que busca incessantemente se impor como única forma de fazer a vida. E o dispositivo deve ser acionado como chamado à reconfiguração da humanidade, única condição de futuro de nossa gente na biosfera, diz o filósofo.

Às vezes sonhos ameríndios podem mesmo assumir uma dimensão profética. Assim acontece nos lugares sonhados pelos Guarani e Kaiowa em retomadas territoriais em Mato Grosso do Sul, quando se projeta a existência saudável e alegre vivida nos *tekoha* em lugares devastados pela exploração monocultora do agronegócio (Pimentel, 2012). É sonhar a vida capaz de ser refazer a partir das ruínas (Tsing, 2019).

No mesmo sentido de projetar mundos compósitos, os Guarani Mbya que vivem em São Paulo sonham uma outra possibilidade de cidade, como sugeriu Jerá, liderança na aldeia Kalipety na Terra Indígena Tenondé Porã no extremo sul da cidade. Contra as práticas da monocultura, em todos os sentidos da palavra, a agricultora faz um chamado-provocação aos não indígenas, convidando-os a “tornar-se selvagem” (Guarani, 2020).

Experimentar a vida nas porções da Mata Atlântica habitadas pelos Mbya seria já parte desta cidade sonhada, em sua capacidade de acolher muitos viventes e modos diversos de cultura ou fazê-los proliferar. Assim como vêm se recompondo a própria Mata ali, através do replantio de árvores, a volta de espécies de abelhas, o cuidado do rio que ainda se mantém limpo, a multiplicação de variedades de mandioca e de milho (Comissão Guarani Yvyrupa, 2021).

Os sonhos ameríndios como política de resistência acenam, enfim, para esses mundos possíveis, mundos capazes de fazer resistir ou re-existir a vida. Futuros selvagens desdobrados de um sonhar longe, como ensinam os Yanomami, ou do sonho capaz de construir lugares, como continuam fazendo os Guarani.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. **Estar em movimento é estar vivo.** Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi-guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.252f.

COMISSÃO GUARANI YVYRUPA. **#AprovaCinturão:** manifesto Guarani pelo PL do Cinturão Verde Guarani (181/2016). 14 dez. 2021. Disponível em: <<https://www.yvyrupa.org.br/2021/12/14/manifesto-cinturao-verde-guarani/>>. Acesso em: 21 mai. 2024.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações Jívaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac & Naif, 2006.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis:** história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EdUSP, 2001.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 14,

p. 12-19, jul. 2020. <https://piseagrama.org/artigos/tornar-se-selvagem/>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria Mendonça. **Nas redes guarani**: saberes, traduções e transformações. São Paulo: Hedra, 2018.

KRENAK, Ailton. Sonhos para adiar o fim do mundo. In: **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 17-25.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques**. Paris: Plon, 1964 a 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. <https://www.scielo.br/j/mana/a/fDCDWH4MXjq7QVntQRfLv5N/>

LIMA, Tania Stolze. **Um peixe olhou para mim**. São Paulo: Editora Unesp, Instituto Socioambiental; Rio de Janeiro: NuTi, 2005.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MELLO, Flavia de. **Aetcharau Nhanderukuery Retarã**. Entre deuses e animais. Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Guarani Mbyá e Chiripá. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. 300p.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraká**: música, danças e xamanismo Guarani. São Paulo: EdUSP, 2009.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: EdUSP/Hucitec, 1987 [1914].

PIMENTEL, Spensy Kimitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.364p. [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28022013-094259/publico/2012\\_SpensyKmittaPimentel\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28022013-094259/publico/2012_SpensyKmittaPimentel_VCorr.pdf)

SHIRATORI, Karen Gomes. **O acontecimento onírico ameríndio**: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, 2013.165f. Disponível em: <[https://www.academia.edu/34194689/O\\_acontecimento\\_on%C3%ADrico\\_amer%C3%ADndio\\_o\\_tempo\\_desarticulado\\_e\\_as\\_veredas\\_dos\\_poss%C3%ADveis](https://www.academia.edu/34194689/O_acontecimento_on%C3%ADrico_amer%C3%ADndio_o_tempo_desarticulado_e_as_veredas_dos_poss%C3%ADveis)>. Acesso em: 15 abr. 2025.

SHIRATORI, Karen; GONGORA, Majoí Fávero; SZTUTMAN, Renato; RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero. Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 65, n. 3, 2022. Disponível em: <<https://www.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202767>>. Acesso em: 20 mai. 2024.

SILVA, Algemiro Karaí Mirim. **Sonhos e conhecimentos na vida guarani**. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria Mendonça de. Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações. São Paulo: Hedra, p. 75-80, 2018.

TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Um corps fait de regards**. In: BRETON, Stéphane (Org.). *Qu'est-ce qu'un corps?* Paris: Musée du Quai Branly; Flammarion, p. 148-199, 2006.

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

VIANNA, João Jackson Bezerra. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 265-294, 2016. Disponível em: <<https://www.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124820>>. Acesso em: 20 mai. 2024.

SZTUTMAN, Renato. **Um livro sonhado**: Prefácio a O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami, São Paulo, Editora Ubu, p. 09-17. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?lang=pt>>. Acesso em: 15 abr. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Immanence and fear: stranger-events and subjects in Amazonia. **HAU: Journal of ethnographic theory**, Chicago, v. 2, n. 1, p. 27-43, 2012. Disponível em: <<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/viewFile/13/99>>. Acesso em: 15 abr. 2025.