

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

De outros ratos e outras humanidades: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP)

Bruno Silva Santos

Orientador: Felipe Ferreira Vander Velden

São Carlos

2021

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

De outros ratos e outras humanidades: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP)

Bruno Silva Santos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social sob a orientação de Felipe Ferreira Vander Velden.

Banca examinadora:

Titulares: Felipe Ferreira Vander Velden (orientador) – UFSCar

Edmundo Peggion – UFSCar

Marilyn Cebolla Badie – UnaM (Argentina)

Valéria Macedo – Unifesp

Suplente: Artionka Manuela Goés Capiberibe – Unicamp

São Carlos

2021

Silva Santos, Bruno

De outros ratos e outras humanidades: uma etnografia das relações entre ratos e humanos nas aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá (São Paulo/SP) / Bruno Silva Santos -- 2021.
180f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Felipe Ferreira Vander Velden
Banca Examinadora: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, Profa. Dra. María Victoria Cebolla Badie, Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
Bibliografia

1. Etnologia Indígena. 2. Relações humano-animais. 3. Guarani-Mbya. I. Silva Santos, Bruno. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Bruno Silva Santos, realizada em 22/09/2021.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar)

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion (UNESP)

Profa. Dra. María Victoria Cebolla Badie (UNaM)

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo (UNIFESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Agradecimentos

O solitário trabalho de escrita dos textos acadêmicos pode nos dar a impressão de que somos autores de ideias inéditas e originais, donos das palavras e dos sentidos que conferimos a elas. No entanto, acredito que não há nada mais ilusório que isso. Sendo assim, cada pensamento e reflexão que apresento nesta dissertação é uma parcela dos aprendizados e ensinamentos que obtive, aos longo dos últimos anos, com inúmeras outras pessoas – sejam elas humanas ou não humanas.

Muito antes de sequer imaginar que um dia eu escreveria uma dissertação de mestrado em antropologia, coube aos meus pais, Leila e José, com muito amor e dedicação, acreditarem e incentivarem os meus estudos e os do meu irmão, Hugo. Aos três, devo agradecimentos eternos que não cabem em palavras.

Imensurável também é o quanto sou grato à Amanda, minha amada companheira de caminhada nessa existência. Sustentando a mim e ao meu trabalho, seu amor, apoio e paciência incondicionais me permitem acreditar que o mundo pode ser um lugar mais acolhedor para todas as formas de vida. Por isso, te admiro imensamente.

Agradeço Roberto, Cristina, Camila e Mateus pelo apoio, trocas e aprendizados. Especialmente nos últimos meses, aprendi com vocês muito sobre o que significa e que pode significar “família”.

Aos queridos amigos Felipe, Ana Laura, Luisa e Paula, parceiros desde os tempos da turma de graduação “Sociais 014” e cuja amizade valorizo imensamente. À Juca, Daniel e Mari, companheiros de pós-graduação no PPGAS/UFSCar que tornaram o ambiente acadêmico e vida fora da universidade mais alegre e fraterna.

Certamente, essa dissertação não seria possível sem a generosidade com que os Guarani-Mbya acolheram-me em suas casas na Terra Indígena Jaraguá e apresentaram a mim, com muita paciência, a grande maioria dos conhecimentos que dão corpo a esse texto. Devo agradecimentos, sobretudo, aos moradores da Tekoa Yvy Porã pela alegria da convivência durante os meses de trabalho de campo.

Agradeço ao Thiago pela abertura e disposição em receber um *jurua* que se diz interessado em pesquisar as relações entre os Guarani e os ratos; a ele também devo agradecer pelo honroso convite para participar de um *nhemongarai* e ter meu nome revelado. Ao *xeramõi* Isaque por ter revelado meu nome em uma noite que jamais me esquecerei.

Ao Jurandir, companhia serena e sábia, sempre disposto a ficar um pouco mais pitando um *petyãgua* e conversando em volta da fogueira. À Marilene, pela confiança com que me recebeu desde o primeiro dia em que visitei a aldeia. À Irene, querida Vovó I, pelo carinho e boas risadas. Ao Wellyngton, pela companhia sempre alegre, seja para rachar lenha ou ir no mercado. Ao Natalício, *xeramõi* que com muita generosidade compartilhou comigo sementes de *avaxi xĩĩ* (milho branco), conhecimentos e ideias.

Agradeço a todos os *xondaros* e *xondarias* com quem convivi durante a mobiliação contra a Construtora Tenda, cuja força, criatividade e alegria me inspiram até hoje. Ao Aleandro, à Xiao e à Ana Flávia pelas conversas e aprendizados no Jaraguá. Meu duradouro e sincero agradecimento à Lara e à Carol por terem aberto as portas de sua casa em São Paulo para que, ainda no ano de 2017, eu pudesse dar início à minha pesquisa junto aos Guarani.

Devo especiais agradecimentos ao professor Felipe Vander Velden, cuja orientação atenciosa e dedicada foi fundamental para que eu me sentisse motivado e amparado na vida acadêmica. Muito obrigado por me apresentar e me orientar no universo fascinante da antropologia.

Agradeço aos colegas do grupo de estudos HUMANIMALIA. Ariane Vasques, Bruno Guillard, Daniella Alves, Elisa Oberst, Gabriel Sanchez, Izadora Acypreste, Luisa Fanaro, Larissa Portugal, Marina Fontanelli, Matheus Silva, Miriam Stefanuto, Sarah Moreno e Tullio Maia, muito obrigado pelas preciosas ideias, sugestões, inquietações e questões compartilhadas a cada encontro. Agradeço, sobretudo, a leitura generosa que vocês fizeram deste texto. Um carinho especial para Tullio, parceiro de pesquisa sobre criaturas “não amadas” e amigo querido que tanto inspira e fortalece minha caminhada acadêmica.

Ao professor Edmundo Peggion, à professora Marilyn Cebolla Badie e à professora Valéria Macedo pelas sugestões que muito contribuíram para desenvolvimento deste texto.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento de minhas atividades de pesquisa desde a graduação.

Agradeço também ao professor Christos Lynteris, que, nos últimos meses, contribuiu generosamente para que meu trabalho alcançasse dimensões que eu dificilmente poderia imaginar.

Durante o processo de elaboração desta dissertação não faltaram companhias não humanas – das quais destaco a do gato Anakin, que há um ano nos deixou, e da Nala,

que, não bastando ser a cachorra mais fofa do mundo, recentemente deu à luz seis novas vidas. Com os cães, gatos, abelhas sem ferrão, plantas, leveduras e bactérias, entre muitas outras criaturas, com as quais cultivei convívio nos últimos anos, aprendi que a vida só existe por meio convívio multiespécie. A todos esses seres, também devo minha sincera gratidão.

Resumo

A presença de animais de companhia e de criação no cotidiano das sociedades indígenas na América do Sul vem sendo descrita e analisada por uma crescente bibliografia antropológica, e despertando igualmente o interesse de etnólogos trabalhando junto aos povos Guarani. Nesses trabalhos, evidencia-se o papel central dos animais nas práticas de caça, narrativas mitológicas, categoriais cosmológicas e na produção de pessoas para os Guarani-Mbya. Em contraste, há pouca informação e discussão sobre as chamadas criaturas comensais ou sinantrópicas, como pequenos roedores (ratos), que convivem com os Guarani-Mbya. Este é um assunto tão crucial quanto negligenciado pelos antropólogos, visto que muitas aldeias indígenas, como é o caso das aldeias na Terra Indígena (T.I.) Jaraguá (São Paulo/SP), estão localizadas próximas a áreas urbanas e periurbanas – onde ratos são, como se sabe, multidão. Nesse sentido, o objetivo desta dissertação é apresentar uma etnografia das relações entre os Guarani-Mbya e os ratos comensais na T.I. Jaraguá, dedicando-se a compreender o modo como este coletivo percebe, conhece, classifica e se relaciona com esses seres. O texto dedica-se, particularmente, a compreender as relações entre ratos, indígenas e não indígenas a partir da profunda crítica guarani ao modo de vida dos brancos – que é descrita tanto em relação à desconfiança de meus interlocutores acerca da epidemiologia das zoonoses quanto a partir da crítica indígena ao potencial predatório da sociedade urbano-industrial. Ao final, argumenta-se que essa crítica indígena pode ser compreendida em articulação com algumas categorias cosmológicas e temas míticos ameríndios – evidenciando como, desde o ponto de vista Guarani, outros ratos e outros humanos habitam as grandes cidades.

Palavras-chave: Guarani-Mbya; ratos; relação humano-animal; Jaraguá

Abstract

The presence of companion and domestic animals in the daily life of Amerindian societies has been described and analyzed by a growing anthropological bibliography, and also aroused the interest of ethnologists working with the Guarani people. These works highlight the central role of animals in hunting practices, mythological narratives, cosmological categories and in the production of personhood in the Guarani-Mbya society. In contrast, there is scant information and discussion about the so-called commensal or synanthropic creatures, such as small rodents (rats), which coexist with the Guarani-Mbya people. This is a matter as crucial as it is neglected by anthropologists, considering that many indigenous villages, such as the villages in the Jaraguá Indigenous Land (São Paulo/SP), are close to urban and peri-urban areas – where rats are, as we know, a crowd. In this sense, the aim of this dissertation is to present an ethnography about the relations between the Guarani-Mbya people and commensal rats in the Jaraguá Indigenous Land, and to understand the way in which this people perceive, know, classify and relate to these beings. This work is particularly dedicated to understand the relations between rats, indigenous and non-indigenous through the sharp Guarani-Mbya criticism toward the whites' way of living – which is described both in relation to my interlocutors' distrust of the epidemiology of zoonosis, and from the indigenous criticism toward the predatory potential of urban-industrial society. At the end, I argued that such indigenous criticism can be understood in relation with some Amerindian cosmological categories and mythical themes – showing how, from the Guarani-Mbya point of view, other rats and other humans inhabit big cities.

Keywords: Guarani-Mbya, rats, human-animal relations, Jaraguá.

Acordei às 5 da manhã antes do sol, gosto de ver ele nascer e queimar o céu
Colocar uma placa no alto da cidade, onde posso ler um feitiço
Se você viver isso, não precisará de mais nada
Essa frase me deixou triste, e meu coração acelera e meus olhos fecham
E sinto que queria viver a cidade de cabeça pra baixo

Minha vó deixou sua aldeia quando tinha a minha idade
Ela desceu o Aiari e feriu uma árvore com uma bala
Com seus olhos de carvão, carbono-14, ela me diz:
Não olhe pra trás meu filho, você precisa ser forte, se precisar estarei aqui.
Você precisa ser forte, segure a minha mão

A cidade me acorda com o relógio de camelô e em meus dedos um anel de descompromisso
Todo mundo está procurando alguém pra culpar
Se você, bem, se você
Às vezes, não há muito o que fazer
Ao lado daquela livraria eu queria tomar um banho de chuva
Fechar meus olhos neste frio paulistano e imaginar que essas lojas em promoção vendessem milhões de sementes
Que nós, eu e você, num dia chuvoso e gelado, onde só coubessem nós na rua
Pouco a pouco, metro a metro, plantaríamos uma floresta
Mão da mata, e não mão do mato

Hoje queria cavar entre os paralelepípedos e germinar uma floresta
Eu e você
Araçá, cupuaçu e banana;
Caju, cipó cará, jerimum, taboca e bacuri
Pimenta, sororó, catajá, coca, tabaco e mariri
E continuaríamos a plantar
Feijão, amendoim, cumaru, buriti, açai, jauari, tucumã, tucuju, pati e uxi
Macaxeira, guapé, teperebá, taioba, samaúma, jenipapo, uxiu, abiu, maniva e patauá.
Paxiúba, muirapiranga, inajá, milho, jaca, urucum, urupé, seringueira, cravo e ingá

Fariamos um território floresta, derrubaríamos construções
Abro os olhos, e o outdoor continua lá. E eu sozinho na cidade
Onde prédios são grandes colmeias sem abelhas, cobras-canoa de metal carregadas de gente sem identidade própria.
Conta do tempo para não se atrasar, mas sempre com passagens atrasadas, boletos a pagar
O outdoor continua lá, carrego sementes no bolso, memórias de beija-flor e saudades do coração
Lembro de você e da minha vó
Jogo sementes no solo acimentado esperando que algumas, assim como eu, brote no árido
A resistência pela persistência
Se conseguirmos fincar nossas raízes, se nossa semente vingar nesse solo
O outdoor é passageiro, efêmero
Se você viver isso não precisará de mais nada

Denilson Baniwa, *Ty ty – memórias de beija-flor*, transcrição de obra exposta no Festival Rec Tyty.

Lista de figuras

- Figura 1:** Linha de frente da mobilização durante a operação de reintegração de posse. À frente está Geni com seu *petyãgua*, à esquerda de cocar amarelo está Irene. Créditos: Lucca Meola, 2020 ----- 3
- Figura 2:** O muro do portão de entrada do terreno foi coberto com um conjunto de grafites de autoria de diversos grafiteiros apoiadores da mobilização Guarani. Fonte: Arquivo pessoal, 2020 ----- 5
- Figura 3:** Localização de T.I. Jaraguá (reestudo) na região metropolitana da cidade de São Paulo. Fonte: Mapa Guarani Digital (adaptado) ----- 8
- Figura 4:** Visão detalhada do território da T.I. Jaraguá ampliado em 2013 (amarelo). A área sombreada de verde representa o território do Parque Estadual do Jaraguá. Fonte: Mapa Guarani Digital ----- 9
- Figura 5:** Visão das quatro aldeias localizadas nas proximidades da Estrada Turística do Jaraguá. A área tracejada em amarelo (Tekoa Ytu e Tekoa Ita Wera) representa o território homologado em 1987. Já o traço amarelo contínuo, representa os limites do reestudo da FUNAI. Note-se a Rodovia dos Bandeirantes à direita. Fonte: Mapa Guarani Digital ----- 11
- Figura 6:** Principais diferenças morfológicas entre as três espécies de roedores comensais com maior ocorrência no Brasil. Fonte: Manual de Controle de Roedores/FUNASA. ----- 33
- Figura 7:** Decomposição e mensuração de estruturas morfológicas selecionadas nas chaves de classificação taxonômicas de roedores. Fonte: Manual de Controle de Roedores/FUNASA. ----- 39
- Figura 8:** Sônia observando parte das árvores cortadas pela Construtora Tenda. Fonte: Reprodução Facebook, 2020. ----- 78
- Figura 9:** Ilustração botânica da espécie *Cedrela fissilis* (cedro-rosa). Fonte: Projeto Flora Brasiliensis, disponível em: <http://florabrasiliensis.cria.org.br/> ----- 82
- Figura 10:** Visão da entrada do terreno ao final da operação de reintegração de posse, quando a ocupação transferiu-se para a parte externa do lote. Créditos: Toni Pires, 2020 -- ----- 90
- Figura 11 e 12:** À esquerda, *banner* exposto durante a ocupação, evidenciando a contiguidade entre a T.I. (delimitada e destacada em amarelo) e a área do empreendimento imobiliário (em laranja). À direita, mapa disponibilizado na ação de reintegração de posse, no qual a área do empreendimento aparece em laranja e a área da T.I. é representada em verde e amarelo. Fonte: Arquivo pessoal, 2020; Agência Pública de Jornalismo, 2020. ----- 91
- Figura 13:** Mapa de parte da bacia do Ribeirão Vermelho, indicando os cursos d'água e áreas alagáveis ou represadas (em azul) nas proximidades de quatro aldeias. A área

menor destacada em amarelo, onde lê-se “bosque heterogêneo”, abrange a maior parte do terreno do empreendimento da Tenda. Fonte: Mapa Digital da Cidade de São Paulo.

----- 101

Figura 14: Lideranças Guarani e políticos apoiadores após a audiência de conciliação com a Construtora Tenda. Da esquerda para a direita: David, Eduardo Suplicy (PT), Gilberto Natalini (PV) e Thiago. Ao centro, de costas e com cocar nos ombros, Natalício acompanha a fala de Suplicy. Créditos: Lucca Meola, 2020 ----- 114

Figura 15: Manchete e imagem que sintetizam grande parte das representações veiculadas em reportagens jornalísticas sobre a T.I. Jaraguá. Fonte: Jornal Estado de São Paulo, 2017 ----- 117

Figura 16 e 17: Natalício (à esquerda) e Hortêncio (à direita) em momentos de concentração com o *petỹgua* durante a operação de reintegração de posse. Créditos: Rafael Stédile (esquerda) e João Gold (direita). 2020 ----- 132

Figura 18: As toras trazidas desde o Jaraguá em ônibus fretado forma carregadas pelo centro de São Paulo durante um ato conjunto com movimentos sociais. Fonte: Arquivo pessoal, 2020 ----- 134

Figura 19: Sobre o balcão do “cafezinho” do escritório da Tenda, os Guarani deixaram as toras trazidas do Jaraguá. Fonte: Arquivo pessoal, 2020 ----- 135

Figura 20: *Amba’i* (“altar”) montado diariamente na ocupação ao anoitecer. Fonte: Arquivo pessoal, 2020 -----137

Figura 21: Projeção à *laser* feita na ocupação na noite anterior à operação de reintegração de posse. Em primeiro plano, é possível ver parte da pequena represa existente no terreno e, ao fundo, observa-se o Pico Jaraguá. Fonte: Reprodução Facebook, 2020 ----- 153

Figura 22: Cena do curta-metragem “Happiness”, de Steve Cutts. Nessa obra, a partir da analogia entre humanos e ratos, o artista sugere uma crítica ácida ao modo de vida urbano-industrial pautado no consumo. Disponível em: <https://youtu.be/e9dZQelULDK>

----- 157

Figura 23: Escritório da Construtora Tenda ocupado pelos Guarani em ato conjunto com o MST. Na parede esquerda, observa-se a faixa com a expressão “SP Terra Indígena” cobrindo os *banners* de divulgação dos empreendimentos imobiliários da Construtora. Fonte: Arquivo Pessoal, 2020 ----- 158

Nota sobre a grafia e pronúncia das palavras em Guarani-Mbya

A grafia que utilizo no corpo do texto, com exceção das citações diretas, é a usual aos falantes de língua portuguesa, em que utilizo “nh-”, ao invés de “ñ-” (como em *nhandereko*). A maioria das palavras guarani é oxítona, por isso farei uso de um consenso no qual serão acentuadas apenas as palavras paroxítonas, quando houver. Destaco que a vogal “y” não possui equivalente em português. Trata-se de uma vogal gutural e sua pronúncia pode ser obtida pelo leitor ao tentar emitir o som da vogal “u” com a mesma boca que se utiliza para pronunciar a vogal “i”. A seguir, apresento a chave para a compreensão e pronúncia das palavras em Guarani-Mbya que transcrevo nesse texto.

Vogais:

Orais	Nasais
/a/ como a em português	/ã/ como ã em português
/e/ como e em português	/ẽ/ como /em/ em português
/i/ como i em português	/ĩ/ como /im/ em português
/o/ como o em português	/õ/ como õ em português
/u/ como u em português	/ũ/ como /um/ em português
/y/ vogal baixa anterior pronunciada como “i”	/ỹ/ vogal baixa anterior pronunciada como “i”

Consoantes:

/B/ sempre precedida de /M/.

/D/ sempre precedidas de /N/.

/G/ antes das vogais /e/ e /i/ soa como em “gato”.

/Gu/ soa como em “guarani”.

/H/ soa como /R/ em “rua”.

/J/ soa como o /J/ de “John”, em inglês.

/K/ soa como /C/ em (ca, co, cu) e como /Q/ em “querido” e “quilo”

/NH/ soa como na língua portuguesa.

/R/ soa vibrante como em “caro”.

/V/ soa ora com som de /U/, ora com som de /V/.

/X/ soa como TCH em tchau.

['] oclusão glotal

Sumário

Introdução	1
0.1. Apresentação dos temas e objetivo geral do texto	2
0.2. Trajetória de pesquisa e campo	7
0.3. Ratos, cachorros e doenças	22
Capítulo 1 – Classificações de ratos entre os Guarani-Mbya	31
1.1. Os ratos e o comensalismo	32
1.2. Classificações: questões teóricas	37
1.3. Ratos sujos: a categoria <i>vaikue</i>	43
1.4. Ratos do mato: classificação, transformação e criação	50
1.5. Comensalidade e reversão	59
Capítulo 2 – A invasão urbana e a <i>resistência</i> Guarani-Mbya no Jaraguá	69
2.1. Invasão: referencial teórico e questões etnográficas	70
2.2. <i>Guardiões da floresta</i>	78
2.3. Desastres naturais e a <i>punição</i> da natureza por vir	90
2.4. Invasão, exotividade e natividade	102
Capítulo 3 – Os ratos e a crítica Mbya ao modo de vida dos brancos	112
3.1. Prólogo	113
3.2. Divergências zoonóticas: crítica nativa à epidemiologia das zoonoses	116
3.3. Fim do mundo e cosmopolítica	129
3.4. Sujo e podre: as categorias de Natureza e Cultura	141
Considerações Finais	155
Referências Bibliográficas	161

Introdução

0.1 Apresentação

Mainõ'i mirim i yvytégui oquejy
Ojevy Nhanderu a py omombe'u mainõ'i
Nhanderu ombou mainõ'i
Yvy py opyta, Yvy py opyta
 (O pequeno beija-flor desceu desde o alto do céu,
 Voltou para junto de *Nhanderu* e lhe contou.
Nhanderu mandou o beija-flor ficar na terra)

Canção Guarani-Mbya (minha tradução)

Na primeira hora do dia, com a claridade que antecedia o nascer do sol, os Guarani começaram a se posicionar na frente do portão de arame que dá entrada ao terreno de 20 mil m² ocupado há mais de um mês pela comunidade Guarani-Mbya habitante da Terra Indígena (T.I) Jaraguá (São Paulo, SP). Descendo a rua, a cerca de 50 metros dali, o efetivo da Polícia Militar (PM) com viaturas, fuzis, espingardas e escudos, concentrava-se fechando a rua Comendador José de Matos, no bairro Vila Clarice, em São Paulo. Naquele dia, seria cumprida a ordem de reintegração de posse emitida em favor da Construtora Tenda, proprietária do terreno em que intenta construir 11 torres com 880 apartamentos¹.

Assim que o sol nasceu, ao som do *mbaraka* (“violão”) tocado por Natalício e dos *mbaraka mirim* (“maracás”) tocados pelos *xondaros* (“guerreiros”), os cantos e rezas Guarani começaram a ecoar pelo vazio da rua interditada pela Polícia Militar. Respondendo ao coro das canções e fazendo frente ao efetivo da PM estavam cerca de 200 pessoas – homens e mulheres, tanto indígenas quanto não indígenas parceiros e apoiadores da mobilização. Do nascer do sol até o meio dia, poucos foram os momentos em que essas canções deixaram de ser ouvidas. A canção escrita na epígrafe acima esteve entre as várias músicas cantadas durante a negociação e resistência contra a reintegração de posse.

Os Guarani estavam preparados para um conflito, mas o enfrentamento direto não era sua estratégia. Resistiam por mais de quarenta dias na ocupação, pois eram contrários à construção do empreendimento da Tenda no terreno que fica a poucos

¹ No que diz respeito ao estilo e exposição do texto, optei por destacar em itálico as falas, discursos e categorias articuladas pelos Guarani. Nos trechos em que a transcrição dessas falas extrapola três linhas de texto, escolhi separá-las do restante do texto em formato de citação – momento em que não utilizo o itálico para facilitar a leitura. As aspas são empregadas no corpo do texto para destacar citações de autores com menos de três linhas, categorias e conceitos antropológicos, e traduções para o português de palavras e expressões em Guarani ou outras línguas indígenas. Além disso, seguindo o estilo da nomenclatura científica, as categorias taxonômicas de gênero e espécie são escritas em itálico.

metros da T.I. Jaraguá, em área de mata contínua à aldeia Tekoa Ytu e em frente à aldeia Tekoa Pyau. Já sofrendo com a grande *pressão do jurua* (“brancos”; “não indígenas”) em um exíguo território em meio à segunda maior metrópole da América Latina, os Guarani guardaram aquele terreno como sendo, nas palavras de David Karai Popygua, a última área de mata que os protege do avanço contemporâneo da urbanização e da especulação imobiliária na região.



Figura 1: Linha de frente da mobilização durante a operação de reintegração de posse. À frente está Geni com seu *petýgua*, à esquerda de cocar amarelo está Irene. Créditos: Lucca Meola, 2020.

A barreira formada pela PM, com seus escudos pretos e fardas cinzas, contrastava com o vermelho da linha de frente da mobilização, composta por mulheres completamente pintadas de urucum. Logo atrás das mulheres, posicionaram-se um grupo de 20 *xondaros* com os corpos pintados da cabeça aos pés com uma pasta de carvão vegetal pilado e água. Os preparativos e pintura dos corpos atravessaram toda madrugada até o momento da chegada da PM. A pintura preta dos *xondaros* já havia sido utilizada pelo Guarani em outros conflitos com a força policial. O mais recente e comentado entre eles foi a ocupação da Prefeitura Municipal de São Paulo, quando, eles contam, a Guarda Civil Municipal recuou amedrontada diante de seus corpos tingidos de carvão, suas bordunas e arcos e flechas. Trata-se, portanto, de uma pintura de guerra. E os Guarani, apesar de não desejarem o confronto durante a operação de reintegração de posse, estavam preparados para o pior. Ainda na madrugada, estilingues foram

reforçados e frascos de leite de magnésia (substância que ameniza os efeitos do gás lacrimogênio) foram diluídos e divididos em porções menores a serem distribuídas entre as pessoas. Além disso, também encheram bexigas de aniversário com tinta vermelha, que poderiam ser arremessadas nas viseiras dos policiais. Cada *xondaro* carregava um estilingue no pescoço e um punhado de bolinhas de gude nos bolsos – para caso algum *drone* da tropa policial se aproximasse a uma distância alvejável.

Defendendo as árvores que permaneceram de pé no terreno, frente a frente com a Polícia Militar, suas armas verdadeiras não eram estilingues ou arcos e flechas, mas sim rezas, cantos e danças. Durante as quase 12 horas de negociação e tensão, a comunidade indígena fortalecia-se utilizando aquilo que eles dizem ser a maior arma Mbya na luta contra as ações destrutivas do *jurua*: a *espiritualidade*. E foi com essa arma que os Guarani convidaram o beija-flor de que fala música citada para compor resistência com eles nessa terra.

Vindo desde as moradas celestes de onde originam-se todos os espíritos guarani, essa pequena ave é mensageira das divindades e espírito auxiliar dos xamãs (Cadogan, 1966; Macedo, 2009). Empenhados em interpretar e identificar as mensagens e sinais de *Nhanderu* (“Nosso Pai”), imagino que esse beija-flor trouxe mensagens importantes aos que rezavam e cantavam durante a reintegração de posse. Pergunto-me, também, quais estórias esse beija-flor contou para *Nhanderu* quando retornou para sua morada celeste naquele dia.

A reflexão que busco elaborar nessa dissertação é feita desde o lugar no qual me vi durante as horas da operação de reintegração de posse: embaixo das asas do beija-flor, ombro a ombro com *xondaros* e *xondarias* e frente aos escudos e armas da Polícia Militar. Nesse sentido, o que busco fazer como antropólogo afetado por tal evento é elaborar uma descrição que pudesse compor alianças com a *resistência* Guarani no Jaraguá diante das invasões e ameaças vindas da sociedade não indígena – como o empreendimento imobiliário em questão. Procuro, sobretudo, refletir a forma como essa *resistência* indígena pode ser pensada a partir das relações entre os Guarani e seres outros-que-humanos – tal qual o pequeno beija flor, mas também os ratos, criaturas que terão lugar de destaque neste trabalho.

O objetivo principal dessa dissertação é etnografar as relações entre os Guarani-Mbya e os ratos comensais na T.I. Jaraguá, dedicando-se a compreender o modo como meus interlocutores percebem, conhecem, classificam e se relacionam com esses seres. O interesse dessa pesquisa pelos ratos vivendo nas aldeias Guarani em São Paulo

compartilha das propostas teóricas e metodológicas presentes nas chamadas “etnografias multiespécies” (Kirksey & Helmreich, 2010) – que buscam, sobretudo, desemaranhar as relações em que humanos e uma multidão de seres vivos formam e são formados por forças políticas, econômicas, ecológicas e culturais em sua convivência cotidiana. A partir disso, alguns autores optam por centralizar a análise antropológica nas interações entre humanos e seres outros, usualmente “não amados” (“unloved others”) e cujas vidas não importam para os discursos ocidentais de proteção, conservação e afeto (Rose & van Dooren, 2011).



Figura 2: O muro do portão de entrada do terreno foi coberto com um conjunto de grafites de autoria de diversos grafiteiros apoiadores da mobilização Guarani. Fonte: Arquivo pessoal, 2020.

Nesse sentido, uma investigação antropológica sobre as relações entre humanos e ratos põe em relevo o fato de que a coabitação com determinadas “espécies companheiras” (Haraway, 2008) pode ser marcada por certa “estranheza”, na qual a convivência configura-se como uma zona de incompreensão mútua, engajamentos e desengajamentos simultâneos (cf. Ginn, Beisel & Barua, 2014). No contexto do Jaraguá, muito me interessavam relações entre indígenas e ratos, pois eu imaginava que essa temática poderia dizer algo sobre a produção e manutenção da existência Guarani em meio à metrópole paulistana, onde os ratos vivem associados ao modo de vida não indígena.

Desse modo, o contexto de mobilização contra um empreendimento imobiliário foi uma oportunidade privilegiada para entender as relações entre indígenas, não indígenas e os ratos – principalmente, tendo em vista a crítica que os Guarani elaboram ao modo como os brancos vivem nas grandes cidades. Além disso, entendo que o foco analítico direcionado aos discursos e às práticas Guarani associadas aos pequenos roedores, constituiu-se como um viés singular para se pensar como as relações entre indígenas e seres outros-que-humanos foram centrais no processo de mobilização contra a Construtora Tenda. Assim, ao lado dos pequenos roedores, busco descrever como outros não humanos, sobretudo as árvores, foram importantes para compreender a existência e resistência Guarani no Jaraguá.

A *luta* Guarani não só paralisou um empreendimento imobiliário que vinha caminhando sob as vistas grossas dos órgãos municipais responsáveis pelo licenciamento ambiental da obra – o qual, após as denúncias indígenas, foi considerado inconsistente e falho pelo Ministério Público Estadual². Ao ocuparam o terreno, a comunidade indígena do Jaraguá iniciou um processo de *resistência* em que árvores, abelhas sem ferrão, beija-flores, vento, sol, chuva – e, por que não, os *jurua* apoiadores – reuniram-se para desacelerar (Stengers, 2018a) um processo de urbanização feito às custas da presença e dos interesses humanos e não humanos que habitam aquela região da cidade de São Paulo. Trata-se de pensar como, durante o processo de mobilização, os Guarani fizeram-se presentes (Stengers, 2018b) e colocaram em debate as relações, vidas e interesses outros-que-humanos usualmente desconsiderados no processo de urbanização.

Interesso-me, particularmente, em descrever como os ratos e demais não humanos ganharam relevo central na produção e manutenção da existência Guarani em meio a metrópole paulistana. Como parte dessa luta pela existência, os enunciados de meus interlocutores sobre a alteridade de não indígenas podem ser lidos como uma profunda crítica ao seu modo de vida, ganhando destaque no contexto de intensa mobilização política pelo qual os Guarani no Jaraguá vêm passando há alguns anos. Nesse cenário, a *luta* dos Guarani contra o empreendimento imobiliário aqui descrita é apenas parte de uma longa *resistência* indígena na cidade de São Paulo.

2 Até a finalização desse texto (ago. 2021), as obras do empreendimento encontravam-se paralisadas devido a uma determinação da Justiça Federal, que foi emitida no dia 7 de abril de 2020 em resposta ao requerimento da Defensoria Pública da União (DPU) e da Defensoria Pública do Estado de São Paulo (DPESP).

0.2. Trajetória de pesquisa e campo

Na cidade de São Paulo existem duas terras indígenas habitadas pelos Guarani-Mbya, uma no extremo sul (T.I. Tenondé Porã) e outra na região noroeste (T.I. Jaraguá). Na T.I Tenondé Porã habitam 1175 pessoas em um território de 16 mil hectares³; no Jaraguá, cerca de 534 pessoas vivem em um território de 532 hectares⁴ – ambos os territórios ainda encontram-se em processo de demarcação. Essa população Guarani morando em aldeias soma-se aos quase 13 mil indígenas de diversas etnias vivendo na cidade de São Paulo – dados demográficos que fazem a capital paulista ser o quarto município com maior população indígena (população absoluta) no Brasil (CPISP, 2013).

A história da ocupação indígena na região oeste da atual região metropolitana de São Paulo remonta aos séculos XVI e XVII, período em que se tem registros de um grande aldeamento indígena na região (Aldeamento Barueri) (Faria, 2015). A descoberta de ouro na região do Pico do Jaraguá, em 1580, acirra os conflitos entre colonizadores e indígenas (Nogueira da Silva, 2008:45-47), período em que foram construídas a casa e as lavras de ouro do bandeirante Afonso Sardinha – imóveis que o Parque do Jaraguá orgulhosamente mantêm conservados. Além de a área ter sido local de extração de ouro, o pico era ponto de referência para as expedições dos bandeirantes que iam para o interior em busca de cativos indígenas (Nogueira da Silva, 2008).

A ocupação indígena recente da região ocorre desde a década de 1960, quando, no contexto de criação do Parque Estadual do Jaraguá, a família Guarani-Mbya composta por Joaquim, Jandira e seus filhos foram convidados por um membro da Sociedade Geográfica Brasileira para serem caseiros de um sítio de sua propriedade, que localizava-se no terreno na Rua Comendador José de Matos – onde, atualmente, encontra-se a aldeia Tekoa Ytu. No segundo capítulo desta dissertação, apresento e discuto o imaginário colonial que envolve a criação do Parque Estadual e a presença indígena na região. Até a década de 70, o cotidiano da aldeia era semelhante ao de outras aldeias Guarani afastadas dos centros urbanos, havendo espaço para os roçados, água limpa correndo nos riachos e bichos vivendo nas matas. A partir da construção da Rodovia dos Bandeirantes, na década de 70, a região se tornou palco de um intenso dinamismo demográfico e a cidade expandiu-se em direção ao Jaraguá.

Nos anos de 1980, os proprietários da área em que Joaquim e Jandira viviam com sua família doaram o terreno de 1,75 hectares aos indígenas. Em 1987, a partir da

3 Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5248#demografia>. Acesso em 11 jun. 2021.

4 Fonte: <https://cpisp.org.br/jaragua/>. Acesso em 11 jun. 2021.

iniciativa do Estado de São Paulo e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), essa área é delimitada e homologada como Terra Indígena Jaraguá – desde então, a área de aproximadamente 2 hectares ostenta o título de menor Terra Indígena do Brasil. Nessa época, a demarcação não levou em consideração o território necessário para a reprodução física e cultural dos indígenas, de modo que a área demarcada restringiu-se ao terreno da aldeia. Atualmente, com o crescimento da população indígena, praticamente todo o espaço homologado encontra-se destinado às moradias de aproximadamente 150 pessoas (Faria, 2015:66). Além disso, a circulação dos Guarani pelo Jaraguá vem sendo cada vez mais restrita ao espaço das aldeias, uma vez que, com a especulação imobiliária e urbanização da região, terrenos e lotes por onde circulavam tornaram-se áreas de uso privado e particular.

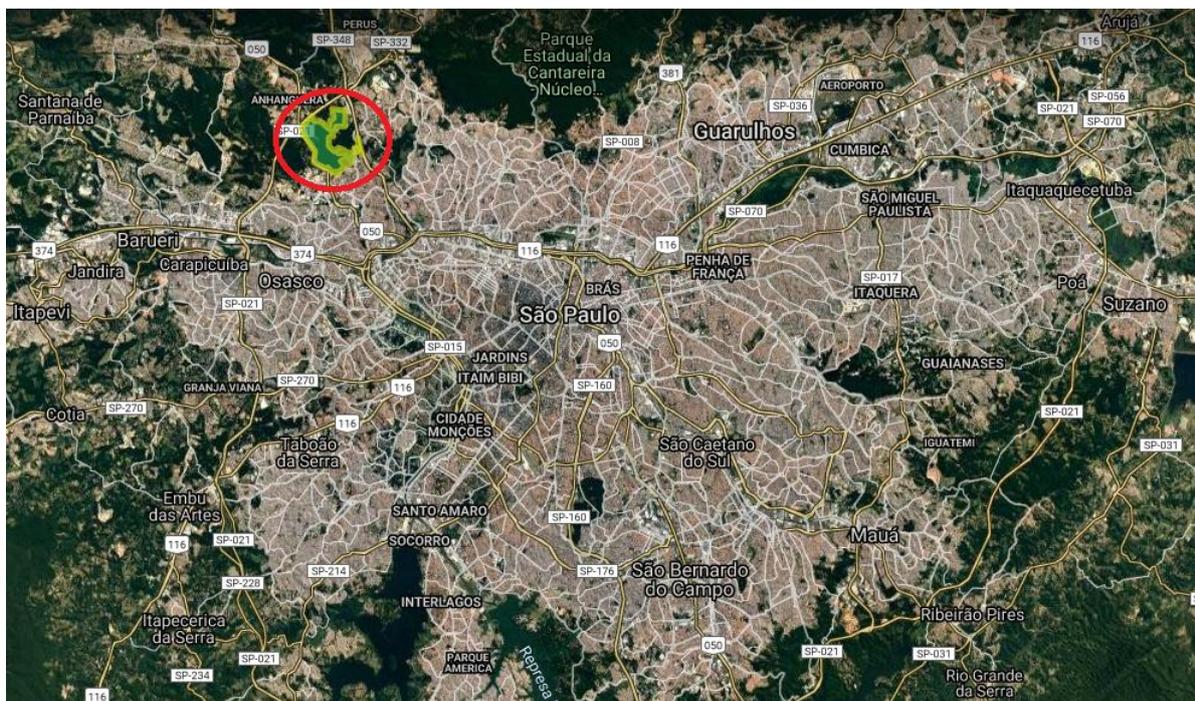


Figura 3: Localização de T.I. Jaraguá (reestudo) na região metropolitana da cidade de São Paulo. Fonte: Mapa Guarani Digital (adaptado)

Com a valorização imobiliária da região nos anos de 1990, Joaquim começou a enfrentar problemas com grileiros que reivindicavam e até hoje dizem-se donos de parte das terras ocupadas pelos Guarani⁵. A fim de fortalecer a luta pela demarcação do

⁵ Desde a criação da aldeia Tekoa Pyau, ocorreram diversas investidas contra os indígenas por parte da família Pereira Leite, que se diz dona do terreno. Após as disputas entre os indígenas e o finado José

território, Jandira convidou seu primo Karai Poty (José Fernandes), um antigo conhecido, para morar no Jaraguá. Karai Poty aceitou o pedido e mudou-se para a área de 2,5 hectares onde hoje é a Tekoa Pyau, atualmente a aldeia mais populosa da T.I. Jaraguá (Nogueira da Silva, 2008:56-58). Em 2015, estimava-se que a Tekoa Pyau contava com cerca de 500 moradores em 140 casas (Maymone, 2017:39). No entanto, desde 2018, quando Karai Poty mudou-se para construir a Tekoa Gwyrá Pepo (Tapiraí/SP), uma área adquirida com recursos do Estado de São Paulo como parte da compensação socioambiental do projeto de construção do Rodoanel Mario Covas, diversas famílias o acompanharam para estabelecer residência na nova aldeia. Desde então, muitos habitantes da Tekoa Pyau mudaram-se para a nova aldeia e algumas casas foram demolidas.

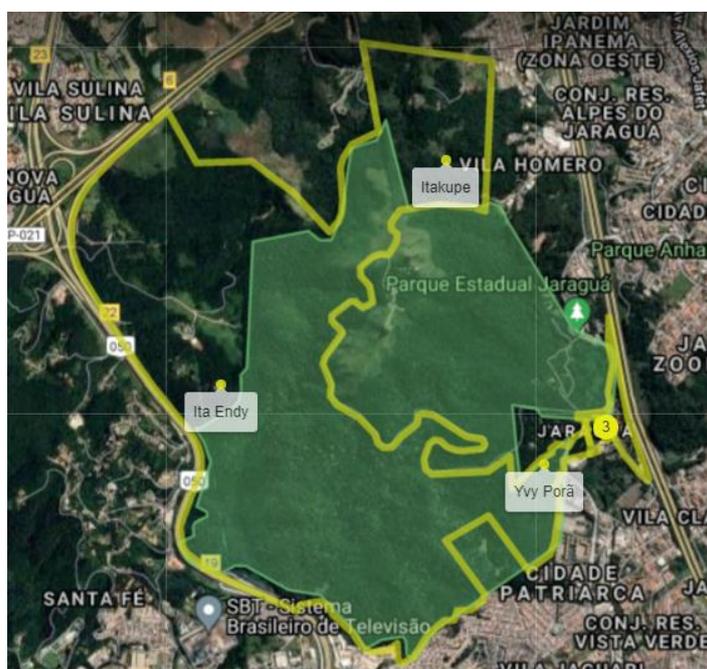


Figura 4: Visão detalhada do território da T.I. Jaraguá ampliado em 2013 (amarelo). A área sombreada de verde representa o território do Parque Estadual do Jaraguá. Fonte: Mapa Guarani Digital.

Em 2013, foi publicado no Diário Oficial da União o laudo elaborado pela FUNAI, o qual reconhece a ocupação tradicional indígena no Jaraguá em uma região de 532 hectares (Brasil, 2013), sendo que parte da área da T.I. encontra-se sobreposta ao

Pereira Leite, atualmente quem reivindica a propriedade sobre a área é seu filho, Joaquim Álvaro Pereira Leite, que, por sinal, foi nomeado Ministro do Meio Ambiente do governo de Jair Bolsonaro em 23 de junho de 2021.

Parque Estadual do Jaraguá. Em 2015, o Ministério da Justiça publicou a Portaria nº 581, a qual reconheceu a posse indígena da região demarcada pelo laudo da FUNAI. Desde então, o processo de homologação encontra-se parado no Ministério da Justiça.

No Jaraguá, a população Guarani atualmente divide-se em seis aldeias. São elas: Tekoa Ytu, Tekoa Itawera, Tekoa Pyau, Tekoa Itaendy, Tekoa Yvy Porã e Tekoa Itakupe. Além da Tekoa Ytu e a Tekoa Pyau, que, como apresentei acima, são as mais antigas e populosas, as demais aldeias vêm sendo construídas em um processo de retomada por meio do qual os Guarani buscam consolidar o uso e ocupação do território da T.I. Jaraguá ampliado em 2013. Atualmente, a área homologada em 1987 divide-se em duas aldeias, com lideranças e núcleos familiares distintos: a Tekoa Ytu e a Tekoa Itawera. A Tekoa Itakupe, por sua vez, localiza-se em um terreno com acesso pela Avenida Chica Luiza. A área já havia sido ocupada pelos Guarani em 2005, no entanto, ela só foi retomada definitivamente em 2014 e, apesar de estar localizada no interior do território delimitado pela FUNAI em 2013, o terreno ainda é foco de disputas com aquele que se reivindica proprietário das terras.

A Tekoa Yvy Porã, aldeia que me acolheu durante a realização do trabalho de campo, existe desde 2017 e localiza-se em uma área que faz fronteira com o território do Parque Estadual do Jaraguá. Ela é uma retomada situada em uma área de mata que faz limite com a Estrada Turística do Jaraguá, a qual já era utilizada pelos Guarani para a coleta de lenha, frutos e remédios do mato. Os Guarani temiam que os proprietários dos terrenos vizinhos ocupassem a área de modo ilegal e, além disso, o terreno vinha sendo utilizado como ponto de descarte de lixo e entulho pelos moradores da cidade – descarte irregular, comum nas grandes cidades brasileiras, e que, muitas vezes, está associado ao nicho ecológico de roedores, insetos e aracnídeos, entre outros seres “indesejáveis”.

Desde 2017, os moradores da Tekoa Yvy Porã vêm se esforçando para revitalizar o local. Atualmente, na entrada da aldeia onde antes havia descartes irregulares de lixo e entulho, os Guarani construíram um viveiro de árvores nativas e implantaram um pomar de árvores frutíferas. A aldeia também conta com um meliponário com diversas espécies de abelhas-sem-ferrão e um ateliê de costura. No período em que realizei o trabalho de campo desta pesquisa, cerca de 20 pessoas moravam na aldeia. Adiante, a partir das relações que estabeleci em campo, apresento brevemente os interlocutores com os quais convivi na Tekoa Yvy Porã.

A maior parte dos habitantes das aldeias criadas no processo de retomada do território antes moravam na Tekoa Ytu e Tekoa Pyau, de modo que a circulação de

peças entre todas as aldeias é intensa. Além disso, na Tekoa Ytu e Tekoa Pyau localizam-se serviços e instalações de saúde e educação que atendem toda comunidade da T.I. Na entrada principal da Tekoa Pyau, encontra-se o Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI), instituição municipal voltada à educação infantil e cujo prédio foi construído na gestão de Marta Suplicy (entre os anos de 2000 e 2005). Na cozinha industrial da CECI, funcionários indígenas preparam e servem refeições diariamente para as crianças que frequentam as atividades pedagógicas ali desenvolvidas durante a semana. O local ainda conta com salas de aula e com um grande auditório onde são realizadas reuniões e eventos culturais.

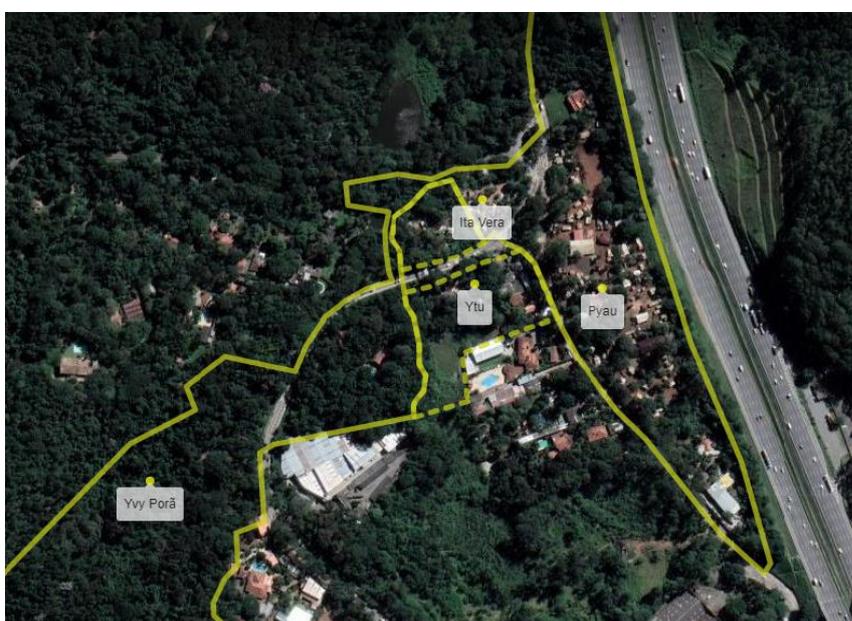


Figura 5: Visão das quatro aldeias localizadas nas proximidades da Estrada Turística do Jaraguá. A área tracejada em amarelo (Tekoa Ytu e Tekoa Itawera) representa o território homologado em 1987. Já o traço amarelo contínuo, representa os limites do reestudo da FUNAI. Note-se a Rodovia dos Bandeirantes à direita. Fonte: Mapa Guarani Digital.

Na Tekoa Ytu, localiza-se a Unidade Básica de Saúde (UBS) Aldeia Jaraguá, administrada pelo município e que fornece atendimentos básicos em saúde para toda a população da T.I. Em frente a UBS, está a Escola Estadual Djekupé Ambá Arandy – onde crianças, jovens e adultos frequentam as aulas do Ensino Fundamental I e II, do Ensino Médio e da Educação de Jovens e Adultos (EJA). Boa parte dos postos de trabalho e cargos da CECI, da UBS e da Escola Estadual são ocupados pelos próprios indígenas, de

modo que, além dos serviços oferecidos, o trabalho nessas instituições é uma importante fonte de renda para diversas famílias na T.I. Jaraguá.

Fazer trabalho de campo na T.I. Jaraguá também significa circular pelos bairros da região, conhecer as dinâmicas de cada localidade e perceber como os Guarani relacionam-se com elas. Conversando com meus interlocutores, aprendi qual mercado da região tinha os melhores preços, em quais açougues havia promoções de carnes, onde comprar cartelas de ovos pelo menor preço, em qual mercearia ir para fazer pequenas compras, etc. A meia hora de caminhada da T.I., na Estrada Turística do Jaraguá, há um pequeno centro comercial onde pode-se encontrar diversas lojas, mercados e serviços. Nessa região, também ocorre semanalmente, aos sábados, uma grande feira na Rua Jurubim, a qual é amplamente frequentada pelos Guarani. Tive a oportunidade de ir algumas vezes na feira com Jurandir, morador da Tekoa Yvy Porã, para comprar frutas e legumes frescos para sua pequena filha, que, naquela época, estava sofrendo com problemas respiratórios e muito preocupava seus parentes.

Jurandir é neto de Joaquim e Jandira, casal Guarani que fundou a atual Tekoa Ytu. Ele descreve com exatidão como foi a chegada da urbanização na região da aldeia, reconhecendo o processo de transformação de cada terreno da Estrada Turística do Jaraguá. No curto trajeto feito pelo ônibus coletivo desde a feira da Rua Jurubim até a Tekoa Yvy Porã, ele conta histórias sobre alguns dos lugares que marcaram sua infância e juventude nas décadas de 80 e 90. Ele descreve as grandes distâncias, entremeadas por matas e brejos, que separavam os sítios e chácaras da região; e lembra-se de quando fazia aquele mesmo caminho para ir comprar ovos em uma granja que já não existe mais.

Atualmente pouco resta dessa paisagem: as chácaras deram lugar a galpões e depósitos, brejos foram aterrados, córregos canalizados e matas derrubadas. Nota-se que, na urbanização da região de Pirituba, Jaraguá e Vila Clarice, ocorreu a manutenção de terrenos e lotes vazios, alguns com vegetação nativa, nos quais os interesses imobiliários vêm exercendo forte pressão especulativa. Multiplicam-se, sobretudo, grandes condomínios de prédios residenciais voltados à população das classes médias e baixas – financiados pelo programa governamental “Minha Casa Minha Vida” (atual “Casa Verde e Amarela”).

O material etnográfico que mobilizo na produção desse texto é resultado de um período contínuo de trabalho de campo realizado entre os dias 26 de janeiro e 23 de março de 2020. Nesse período, além de circular nas aldeias da T.I. Jaraguá, pude acompanhar de perto o processo de mobilização dos Guarani contra a construção do

condomínio de prédios ao lado da T.I. Ao chegar no Jaraguá para iniciar o trabalho de campo, eu não fazia ideia de que a Construtora Tenda estava prestes a iniciar a construção, e sequer imaginava a longa e intensa mobilização que teria início poucos dias depois. Nas semanas que seguiram, participei intensamente da ocupação do terreno em que seria construído o conjunto de prédios, onde a Construtora desmatou uma grande área remanescente de Mata Atlântica. Durante os quase 40 dias de mobilização contra o empreendimento, também me desloquei com os Guarani para reuniões e protestos em diferentes lugares da cidade de São Paulo.

Acompanhar esse processo de mobilização fez com que a rotina do trabalho de campo ganhasse um grande dinamismo, permitindo que eu conhecesse pessoas e construísse relações muito mais rapidamente do que ocorreria em outros contextos. Na maior parte das vezes, eu apresentei minha pesquisa aos meus interlocutores e interlocutoras depois de já estabelecer com eles algum tipo de relação inicial – seja a partir de conversas e atividades cotidianas na aldeia, seja durante a ocupação contra o empreendimento. Nesse contexto inesperado de trabalho de campo, novas questões e temas de pesquisa emergiram.

Somando-se ao meu tema de pesquisa primeiro, as relações entre os Guarani e os ratos, busco abordar nesta dissertação as percepções e práticas de meus interlocutores que se fizeram centrais durante a mobilização política e que considero intimamente relacionadas ao meu problema de pesquisa inicial. Afinal, se as relações entre indígenas e ratos me interessavam pois eu imaginava que elas poderiam dizer muito sobre a produção e manutenção da existência Guarani em meio a metrópole paulistana, o contexto de mobilização contra um empreendimento imobiliário foi uma oportunidade única para a realização de trabalho de campo. Além disso, entendo que os discursos e práticas Guarani que emergiram no contexto da mobilização política também representaram um momento singular para se pensar as relações entre os indígenas e os ratos. Nesse sentido, ao lado dos pequenos roedores, busco descrever como outros não humanos, sobretudo as árvores, foram importantes para compreender a existência e resistência Guarani no Jaraguá.

Minha relação com os Guarani-Mbya no Jaraguá iniciou-se no começo de 2017, quando me aproximei da aldeia Tekoa Pyau com a intenção de realizar o trabalho de campo para minha pesquisa de Iniciação Científica – a qual também foi financiada pela

FAPESP⁶. Durante a Iniciação Científica, dediquei-me a investigar e compreender as relações entre os Guarani e a multidão de cães que vivem nas aldeias no Jaraguá, cuja maior parte é abandonada pela população da cidade de São Paulo e adotada pelos Guarani. Nesse primeiro trabalho de campo, que durou, aproximadamente, um mês e meio, busquei criar relações na Tekoa Pyau – aldeia na qual podia ser encontrada a maior população de cachorros. Naquele momento, durante a maior parte do campo eu residia em São Paulo e viajava diariamente de metrô e trem até o Jaraguá – de modo que, apenas após o convite de um interlocutor, eu tive a oportunidade de permanecer na aldeia por cerca de duas semanas.

A partir desse trabalho de campo inicial e das reflexões construídas por parte da literatura etnológica contemporânea sobre os Guarani, em minha pesquisa de iniciação científica foi possível propor que, no Jaraguá, as afecções *dó* e *alegria* marcam relações de domínio/maestria (Fausto, 2000; 2008) em que humanos e cães produzem suas existências a partir do cuidado e da alegria mútuas. No mais, descrevi como as relações intraespecíficas dos cães e a disposição espacial das casas de seus donos humanos fazem emergir uma configuração territorial particular descrita por meus interlocutores a partir da categoria *gangue*: grupos de cães de uma ou mais residências vizinhas que ocupam o espaço circundante às casas e podem ou não ser agressivos com humanos e cães estrangeiros que adentrem nesse território.

Por meio das relações que estabeleci durante a iniciação científica, pude retornar ao Jaraguá para realizar o trabalho de campo de minha pesquisa de mestrado – mas, dessa vez, os contatos em campo me levaram até a Tekoa Yvy Porã. Em minha primeira visita à aldeia, em novembro de 2018, procurei por Thiago Martim, fundador da *tekoa* e grande referência na T.I. Jaraguá, para expor minha pesquisa de mestrado e apresentar minhas intenções de realizar um trabalho de campo de aproximadamente dois meses na *tekoa*. Na ocasião, ele autorizou minha estadia na aldeia e recomendou que eu levasse uma barraca de acampamento para garantir que eu tivesse onde dormir durante aquele período. Quando retornei ao Jaraguá no final de janeiro de 2020, montei minha barraca debaixo do telhado de uma casa ainda em construção, e ali me estabeleci até o final de março. Essa casa estava sendo construída por Nhurim – filho de Irene que, atualmente, vive na T.I. Takuari (Eldorado, SP) –, e localizava-se em um local relativamente afastado das demais residências, em direção ao interior da mata.

⁶ Processo 2016/13834-5

Do final de janeiro a março de 2020, aproximadamente 20 pessoas moravam na Tekoa Yvy Porã. Dentre elas, aproximei-me e convivi mais intensamente com duas famílias – com as quais eu também costumava compartilhar as refeições preparadas na cozinha comunitária da aldeia. A primeira família é composta por Jurandir, Marilene, Takua'i (filha do casal que, na época, tinha dois anos de idade) e Irene (mãe de Mari e conhecida por todos como Vovó I). A segunda família é composta por Wellyngton, Carol e Luan (filho do casal que, na época, tinha 9 meses de idade). Outras duas famílias que moravam na aldeia eram: Karina com sua filha mais nova e seus dois filhos adolescentes; e Wera, Ludmilla e o filho recém-nascido do casal. Além desses 4 núcleos familiares, havia mais 4 pessoas: Isaque, Michel, Kuaray e Luar. Isaque é o *xeramõi*⁷ que cuidava da *opy'i* ("casa de reza") da Yvy Porã. Michel e Kuaray são dois jovens que moravam sozinhos em suas casas. Luar é Sateré-Mawé, veio do Amazonas para morar e estudar em São Paulo e vive na aldeia desde 2019.

Uma preocupação que tive durante o trabalho de campo, principalmente no início, foi tentar conciliar meu tempo e atividades na aldeia com o tempo que passava na ocupação contra o empreendimento da Tenda, buscando estabelecer boas relações em ambos os espaços. Na aldeia, as atividades cotidianas eram, principalmente, organizar a cozinha comunitária, preparar refeições, rastelar os caminhos da aldeia, buscar e rachar lenha e ir ao mercado e à feira comprar alimentos. Na ocupação, além das reuniões, falas de lideranças e demais atividades voltadas para a mobilização, as principais demandas e atividades eram relacionadas à limpeza, organização do espaço e preparo de refeições.

A partir das relações que estabeleci durante os dois meses de trabalho de campo, pude perceber e entender parcialmente alguns aspectos da organização das relações entre as parentelas que compõem cada aldeia, assim como a circulação de pessoas entre as aldeias. Em minha estadia na Tekoa Yvy Porã, aproximei-me, principalmente, da parentela cuja pessoa mais velha é Irene – chamada por todos os parentes mais novos e amigos de Vovó I.

Ela é uma mulher de meia idade que mora no Jaraguá há menos de dez anos, quando mudou-se para a Tekoa Ytu. Vovó I é Guarani-Nhandeva e veio do Espírito Santo para morar, inicialmente, na T.I. Tenondé Porã. Ela relembra sua trajetória de vida e conta sobre as dificuldades do tempo em que morava na Tenondé e trabalhava na cidade para

7 *Xeramõi*, *xeamõi* e *xamõi* quer dizer, literalmente, "meu avô". É uma categoria que se refere aos homens mais velhos que cuidam das casas de reza e/ou são respeitados por realizar curas e trabalhos xamânicos. Seu correspondente feminino é *xejaryi* – literalmente, "minha vó".

criar seus filhos mais novos. Em um passado mais recente, ela chegou a morar e trabalhar na cidade, período em que conheceu seu último ex-marido, um homem não indígena do qual ela separou-se recentemente. Antes de morar na Yvy Porã com esse ex-marido, Vovó I foi morar na Tekoa Ytu para estar perto de três de seus quatro filhos: Márcio, Marilene, Morena e Nhurim (único que não mora no Jaraguá).

Em companhia de seu filho Márcio e de Thiago Martim, ex-marido de sua filha Morena, Vovó I foi quem ajudou a fundar e construir a primeira casa da Tekoa Yvy Porã. A partir do final de 2019, Marilene (filha de Irene), seu marido Jurandir e sua pequena filha Takua'i moravam na Tekoa Yvy Porã enquanto reformavam sua casa na Tekoa Ytu. Jura e Mari, como também são chamados, são professores do ensino fundamental na Escola Estadual Djekupe Amba Arandu na Tekoa Ytu, aonde lecionam quase todas as manhãs.

Com ideias críticas e curiosidade aguçada, conversar com Jura sobre qualquer assunto era sempre um momento de muito aprendizado. No período da mobilização contra a Construtora Tenda, ele não costumava frequentar muito a ocupação; no entanto, sempre estava a par dos acontecimentos e suas falas e ideias eram muito respeitadas pelas demais lideranças que tomaram a frente da mobilização. Ele costumava dizer que, no presente, por estar mais velho e ter uma filha para cuidar, não podia mais participar tão ativamente desse tipo de mobilização quanto participara no passado – relembrando as retomadas e grandes mobilizações de que já fez parte. Ele costumava dizer que, agora, seu papel nas lutas políticas era outro, preferia contribuir com ideias e reflexões, permanecendo um pouco afastado das mobilizações para conseguir focar em seu desenvolvimento *espiritual* – referindo-se a sua participação nas atividades e rituais que acontecem na *opy'i* (“casa de rezas”).

Jurandir e Mari frequentavam a casa de rezas da Tekoa Yvy Porã e da Tekoa Ytu, aonde Jura costumava desempenhar o papel de *yvyraija* – um tipo de auxiliar do *xeramõi* (xamã) que é responsável por conduzir as rezas, rituais e cantos tocando *mbaraka* e cantando. Além disso, no *nhemongarai* (“batismo”) que acompanhei na Ytu, Jurandir foi quem molhou a cabeça das pessoas que seriam batizadas com a água das cascas do cedro – momento de grande importância no ritual e que abordarei no próximo capítulo. Mari também participava ativamente das danças e cantos nas casas de rezas, sempre acompanhada pela pequena Takua'i.

Um segundo núcleo familiar que compunha a parentela de Vovó I era a jovem família composta por Wellyngton, Carol e o bebê Luan. Wellyngton era sobrinho de Irene e há pouco tempo morava na Tekoa Yvy Porã com sua esposa e filho; antes dali,

moravam na Tekoa Pyau, aldeia onde vive a família de Carol. No início de 2020, Wellyngton foi contratado para trabalhar no Programa Aldeias – um programa de fortalecimento cultural e político das aldeias Guarani em São Paulo financiado pela Secretaria Municipal de Cultura e coordenado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Atendendo a pedidos de Vovó I, muitas vezes cabia a mim e a ele a execução de algumas tarefas de manutenção e cuidado da aldeia, como ir no mercado fazer compras, buscar lenha na mata, rachar lenha e rastelar a aldeia. Apesar de parecerem ordinárias, ao participar dessas atividades cotidianas pude perceber e aprender algumas sutilezas que talvez me passassem despercebidas. Por exemplo, sempre que rastelávamos a aldeia Vovó I e Mari comentavam como os caminhos e espaços estavam mais *bonitos* sem as folhas espalhadas pelo chão. *Tem que rastelar se não fica parecendo aldeia abandonada, que não mora ninguém*, comentou Irene, certa vez, ao pedir que eu ajudasse Wellyngton nessa tarefa. Nesse sentido, passei a entender tais atividades cotidianas como práticas a partir das quais as interações diárias da vida na aldeia constituem-se. Ao rastelar a aldeia e deixá-la *bonita* pude entender melhor o que Joanna Overing (1999) chamou de “arte do cotidiano” entre os povos ameríndios. No capítulo três, discuto como essa estética pode relacionar-se com o complexo cosmológico associado à podridão e a sujeira.

Apesar da proximidade com a cidade de São Paulo e do grande número de não indígenas que circulam pelas aldeias no Jaraguá, percebi, em minha experiência de campo, que se trata de uma proximidade relativa – a qual é tensionada de diversas formas pelos Guarani. Em relação aos pesquisadores que visitam e desenvolvem pesquisas nas aldeias, meus interlocutores frequentemente queixavam-se da grande quantidade deles que já passaram por ali com suas perguntas infundáveis e visitas em momentos inoportunos, lembrando quantos trabalhos acadêmicos já *ajudaram* a fazer sem obter nenhum retorno financeiro por isso. Diante disso, busquei aproximar-me das pessoas e construir relações sem pressa, explicitando meus interesses de pesquisa na medida em que temas iam surgindo nas conversas.

De modo geral, quando eu apresentava meu principal objeto de pesquisa (os ratos) os Guarani demonstravam-se surpresos com esse interesse incomum. “Mas ratos? Por quê ratos?” Eram reações quase que imediatas de meus interlocutores, as quais eu tentava responder justificando como esses animais poderiam me ajudar a refletir sobre a vida dos Guarani em um território pequeno e tão próximo à cidade de São Paulo. Além disso, também costumava relatar o episódio etnográfico que motivou meu interesse

acadêmico pelos ratos – o funeral de uma criança Guarani falecida em decorrência de complicações de saúde após ter contraído leptospirose, evento ao qual voltarei. Todas as pessoas com quem conversei sobre esse acontecimento, ocorrido em janeiro de 2017, lembravam-se prontamente do fato – o qual, com certeza, marcou-se na memória de grande parte da comunidade no Jaraguá.

Além da surpresa inicial, grande parte de meus interlocutores não pareciam muito interessados em alongar os diálogos sobre os ratos⁸ – diferentemente do que ocorria quando outros assuntos estavam na conversa, como as temáticas envolvendo experiências oníricas, a espiritualidade Guarani e o ambiente da casa de rezas. Também é fato que não é usual que um estranho ou, no máximo, recém-conhecido, venha até suas casas para lhes perguntar sobre os ratos que ali podem viver. Principalmente quando esse estranho se diz pertencer a uma categoria de pessoas, os antropólogos, que costumam ser cheias de perguntas não sobre ratos, mas sobre a língua Guarani, seus costumes, suas práticas xamânicas, entre outros temas ditos clássicos da antropologia.

Depois de quase um mês convivendo na Yvy Porã e de já ter exposto diversas vezes meu interesse por roedores, Jurandir me perguntou qual o tema da minha pesquisa. Eu lhe expliquei os pontos principais do meu projeto e ele, então, comentou surpreso que imaginava que minha pesquisa era sobre algo mais *político* ou *cultural*⁹, indagando se esse tema não seria algo mais voltado à biologia. Ainda surpreso e um pouco indignado com esse objeto antropológico inusitado, Jura completou: *Você também escolheu um animal que não tem muito o que falar, se tivesse escolhido onça, koxi (queixada), aí sim ia ouvir muita história – história de -jepota*¹⁰, *de caça e até de assombração*.

Se os ratos não parecem despertar um grande interesse por parte de meus interlocutores, o mesmo poderia ser dito em relação aos antropólogos. Como argumenta Vander Velden (2010), as etnografias entre povos indígenas nas terras baixas sul-americanas por muito tempo negligenciaram a presença de uma multidão de animais no cotidiano das aldeias. Sejam os animais capturados nas matas e criados no convívio com

8 No capítulo seguinte busco especificar os sentidos e conexões que as categorias “rato” e “roedor” tem para meus interlocutores, explicitando as relações de diferença entre os conceitos guarani e as classificações taxonômicas.

9 Acredito que essa percepção de Jurandir se deu devido ao meu interesse pela mobilização contra a Construtora Tenda e à assiduidade com que eu costumava frequentar a ocupação do terreno do empreendimento.

10 Na literatura clássica sobre as populações Guarani (cf. Nimuendaju, 1987[1914]; Schaden, 1954; Clastres, 1978), *-jepota* é descrito como um processo de adoecimento no qual parte da alma (*nhe'ë*) da pessoa Guarani é capturada/seduzida por espíritos e animais – desencadeando um estado de doença grave que requer tratamentos xamânicos para recuperação dessa parte da alma (Macedo 2009:237).

os humanos ou aqueles introduzidos com o contato, sua presença nas aldeias era mencionada apenas como “um item de menor importância nas descrições sobre a paisagem das aldeias e o dia-a-dia das pessoas, merecendo raro tratamento analítico de fôlego” (Vander Velden, 2010:22-23).

Se essa lacuna apontada por Vander Velden (2010) vem diminuindo consideravelmente nos últimos anos, a partir dos trabalhos do próprio autor (Vander Velden, 2016a; 2016b; 2020) e também de outros (Medrano, 2014; Garcia, 2010; Cebolla Badie, 2013, entre outros), deve-se notar que o maior interesse antropológico parece voltar-se às relações entre humanos e grandes mamíferos estabelecidas nos contextos de caça e criação/amansamento (Vander Velden, 2016a). Apesar desses trabalhos descreverem com riqueza as particularidades simbólicas e práticas da criação e familiarização de animais (exóticos ou nativos) em aldeias indígenas, o fato é que, raras as exceções, muito pouca atenção foi dada aos seres sinantrópicos que infestam e proliferam no dia a dia das aldeias indígenas, mas com os quais não se constituem relações de domesticidade ou familiarização – como pombos, baratas, mosquitos, ratos, entre outros.

Desde a crítica de Overing (1999), sabemos que muitas das atividades e relações tidas por nós como banais e ordinárias – como a convivência entre parentes, o preparo e consumo de refeições, e a criação de animais e crianças – constituem-se como aspectos fundamentais nas cosmologias ameríndias. Por um lado, conseguimos imaginar que as relações cotidianas nas sociedades ameríndias não correspondem ao domínio doméstico tal qual concebemos no Ocidente. No entanto, por outro lado, a ausência de descrições etnográficas sobre animais sinantrópicos (como os ratos) abdica da compreensão das relações entre os povos indígenas e essas criaturas, que são relegadas a um pano de fundo cotidiano sobre o qual pressupomos compartilhar com nossos interlocutores um senso comum. Ao que parece, para nós, antropólogas e antropólogos, seja nas cidades ou em aldeias indígenas, essas criaturas não passam de pestes e pragas cuja existência pouco interessa.

Assim como Vander Velden (2010) argumenta sobre a convivência cotidiana com animais domesticados, tenho em mente que o desinteresse antropológico pelos sinantrópicos, que convivem conosco a despeito de nossa própria vontade, relaciona-se com o que Overing (1999:84-85) denominou um “desinteresse antropológico pela domesticidade e pelo cotidiano”. Nesse sentido, a existência comensal dos ratos faz deles um objeto antropológico ainda mais insólito, tendo em vista o asco que essas criaturas

evocam em nossa sensibilidade urbana e ocidental. Para nós, nada parece ser mais ordinário, na dupla acepção do termo, sem valor e cotidiano, que ratos.

Em contraste, nosso olhar é seduzido pelo exótico e extraordinário (Overing, 1991:84), o que, no caso dos animais, pode ser exemplificado pelo fascínio por animais selvagens em detrimento de nossos companheiros domésticos (cf. Haraway, 2008). Se as relações entre humanos e grandes mamíferos estabelecidas nos contextos das relações de caça parecem pautar boa parte das etnografias com os povos ameríndios, o mesmo se passa com os discursos conservacionistas e ambientalistas. Como argumenta Medrano (2019a), as pautas conservacionistas também são sustentadas por discursos coloniais e de gênero nos quais o jaguar macho, caçador e em idade reprodutiva é alçado ao emblema da conservação ambiental na região do Gran Chaco argentino. Discrepante disso, a autora demonstra que as cosmologias indígenas na região sustentam relações de gênero e ecológicas nas quais o cuidado que as onças fêmeas exercem sobre a sua prole é que serve de imagem para sintetizar as relações sociais e a luta indígena pela recuperação de seus territórios. De modo análogo, no próximo capítulo argumento que, do ponto de vista dos Guarani, são as relações cotidianas e ordinárias entre ratos e humanos no ambiente urbano que ocupam lugar central nas percepções de meus interlocutores sobre o modo de vida dos não indígenas.

Talvez, quando Jurandir me disse, surpreso com meu objeto de pesquisa, que eu havia escolhido *um animal que não tem muito o que falar*, ele estivesse referindo-se a esses temas sobre os quais antropólogos – e também pesquisadores de outras áreas que trabalham no Jaraguá – parecem nutrir grande interesse: estórias de *-jepota, de caça e assombração*¹¹. De fato, no Jaraguá, não ouvi grandes narrativas envolvendo os ratos e nem posso dizer que há muito interesse dos Guarani em alongar conversas sobre essas criaturas. No entanto, assim como os ratos são animais ariscos e fugidios – cuja presença é percebida muito mais por índices (como fezes, rastros, sons e sujeira) do que pela visualização de seus corpos e ações – é preciso atenção para identificar as estórias sobre os ratos contadas pelos Guarani.

11 Devo destacar que o estranhamento de meus interlocutores em relação ao meu objeto de pesquisa pode ser uma reação devido ao fato de que os ratos, do ponto de vista dos não indígenas, estão associados às precárias condições materiais e de infraestrutura das aldeias – precariedades que já são largamente representadas por reportagens jornalísticas sobre esse ambiente no Jaraguá. Nesse sentido, imagino que, talvez, para os meus interlocutores, falar sobre ratos com um não indígena poderia reforçar essas representações extremamente negativas do espaço das aldeias e de seu modo de vida. No terceiro capítulo dessa dissertação, discuto essas representações jornalísticas das aldeias a partir da crítica dos Guarani ao conceito de zoonose.

Apesar dos ratos não serem um assunto usual nas conversas cotidianas entre os Guarani, todos os meus interlocutores tinham alguma estória ou experiência pessoal com esses animais – as quais vão desde reclamações sobre os danos e prejuízos causados pelos ratos, até observações mais gerais sobre os hábitos desses seres. Tais experiências, que evocariam repulsa e nojo no âmbito de uma sensibilidade urbana e ocidental, são relatadas por meus interlocutores com naturalidade e fartas doses de bom humor. A partir dessas histórias, conversas e relatos, é possível visualizar complexas concepções e práticas que constituem as relações entre os Guarani e os ratos. Desse modo, destaco que, mesmo sendo um assunto sobre o qual pouco se fala (seja na antropologia ou entre meus interlocutores), não se trata de algo com menor relevância.

Todas as informações sobre os roedores – como seus hábitos, tamanho, coloração da pelagem, comprimento do rabo e rastros – foram obtidas a partir dos relatos de meus interlocutores. A despeito da reputada grande população de ratos nas aldeias no Jaraguá, confirmada pela frequência de encontros com tais seres – o que, tanto os Guarani quanto não indígenas relatam – curiosamente, durante toda minha estadia no Jaraguá, eu vi ratos apenas duas vezes. Isso provavelmente deve-se ao fato de eu ter convivido a maior parte do tempo na Yvy Porã – aldeia com muita mata e poucos moradores, e que, segundo meus interlocutores, tem muito menos ratos do que outras aldeias do Jaraguá.

Meu primeiro encontro com os ratos durante minha estadia no Jaraguá aconteceu a caminho do supermercado, onde, já distante da aldeia, sou surpreendido por uma ratazana correndo pela calçada em plena luz do dia. Já o segundo ocorreu no ateliê de artesanato da Yvy Porã. Durante uma conversa sobre minha pesquisa acerca dos ratos, um ratinho escuro saiu correndo dos vãos de uma parede de barro até outra – desaparecendo entre a parede e o chão da casa. A coincidência entre a conversa sobre roedores e a presença do ratinho, identificado por Nhurim como *anguja ete'i* (“ratinho verdadeiro”), surpreendeu a todos.

Esse comportamento arisco, que é característico de pequenos roedores, não prejudica a elaboração de uma complexa descrição desses seres pelos Guarani. Ao contrário, as classificações Guarani colocam em destaque o modo como esses animais são caracterizados menos por sua morfologia e muito mais por suas afecções, as quais apresentam-se, na maior parte das vezes, como índices de sua presença. A literatura etnológica (cf. Jara, 2002; Vander Velden, 2008) destaca como cheiros, vocalizações,

ruídos, fezes e rastros são elementos importantes para o modo como as sociedades ameríndias percebem e classificam os animais.

Ao longo do texto que se segue, pretendo mostrar como os ratos, mesmo que ariscos e fugidios, fazem-se presentes desde o cotidiano das aldeias até o contexto da mobilização contra o empreendimento imobiliário da Construtora Tenda. Seja por sua presença física, índices e afecções, ou pelas histórias que os meus interlocutores contam, busco compreender o que são os ratos na existência e pensamento Mbya. Ao perseguir os ratos – sejam eles do mato, da cidade, grandes, pequenos, brancos, escuros, comestíveis ou não – espero apresentar uma descrição em que essas criaturas aparecem no centro das concepções e práticas Guarani sobre si e sobre os não indígenas.

Desse modo, o objetivo dessa dissertação é elaborar uma descrição na qual a crítica Guarani-Mbya ao modo de vida dos brancos articula, simultaneamente, tanto o material sobre as relações entre ratos e humanos quanto o contexto da mobilização contra o empreendimento imobiliário. A partir das conexões entre esses dois eixos de reflexão, buscarei abordar algumas discussões caras ao campo da Etnologia Indígena, como produção de corpos e pessoas, categorias cosmológicas e classificações zoológicas. Além disso, para sustentar algumas questões etnográficas que emergiram no trabalho de campo, foi preciso buscar novas conexões entre campos distintos da Antropologia, como a Antropologia das Plantas e a Antropologia Médica.

0.3. Ratos, cachorros e doenças

Tendo em vista as relações entre os Guarani e os brancos que emergem desde um olhar antropológico sobre a existência e as características dos ratos, o material construído a partir do engajamento na mobilização contra um empreendimento imobiliário também é significativo para evidenciar a ampla crítica que meus interlocutores elaboram em relação ao modo de vida dos não indígenas, sobretudo em sua potência destruidora de vidas, relações e paisagens. No Jaraguá, essa crítica volta-se, principalmente, à vida nas grandes cidades e a todos os efeitos ambientais do capitalismo tecnocientífico, a saber: as altas taxas de poluição atmosférica, o grande volume de lixo e resíduos produzidos, a contaminação de rios e córregos por lançamentos de águas residuais, a impermeabilização do solo e canalização de rios e córregos, com consequentes enchentes e alagamentos, e a emergência de novas doenças infecciosas.

No Jaraguá, meus interlocutores queixam-se diariamente do fato de que os moradores não indígenas da região parecem ver os arredores das aldeias como um

espaço destinado ao descarte de resíduos, coisas e seres não mais desejados por eles. Como expliquei acima, na Tekoa Yvy Porã há um esforço constante de limpeza e transformação de um espaço que, antes de virar aldeia, era um foco de descarte de entulho e lixo. Além disso, já foi amplamente noticiado pela mídia local e nacional¹² o grande número de cachorros que é abandonado diariamente pelos paulistanos nos arredores das aldeias – as quais passaram a contar com uma enorme população de cães, que, depois de abandonados, acabam recebendo os cuidados dos Guarani (cf. Santos, 2018).

Na aldeia Yvy Porã (que, em Guarani, significa “terra bonita/boa”), diferentemente das aldeias vizinhas, havia poucos cachorros. Ali, os moradores esforçavam-se para manter a população canina sob controle, debatendo coletivamente o processo de adoção de cada animal pelas famílias e espantando qualquer cachorro estrangeiro que se aventurasse a entrar na aldeia. Tal preocupação tinha em vista o cenário enfrentado pelas aldeias Tekoa Ytu e Tekoa Pyau desde 2013. Aldeias em que, como ironizam, *tem mais cachorro que índio*. Desde cachorras paridas com suas ninhadas de filhotes, até cães idosos e doentes, esses animais são quase que diariamente abandonados pela população da cidade nas ruas que circundam as aldeias.

Frequentemente, ao sair da aldeia eu e meus interlocutores encontrávamos algum cachorro que havia sido abandonado há poucas horas, o que era possível constatar pelo comportamento arisco desses animais. Nos primeiros dias depois do abandono, os cães ficam vagando pela região perdidos e muito assustados; muitas vezes brigam com os animais que já vivem nas aldeias ou, desorientados, acabam sendo atropelados pelos carros que passam em alta velocidade. Outras vezes, esses cães conseguem entrar e permanecer nas aldeias, onde somam-se a população canina que já vive sob os cuidados dos Guarani.

Em minha pesquisa de iniciação científica (Santos, 2017; 2018), busquei compreender a convivência cotidiana dos Guarani no Jaraguá com os cães que vivem nas aldeias. A partir da pesquisa de campo e das reflexões construídas por parte da literatura etnológica contemporânea sobre os Guarani (cf. Macedo, 2009; Pierri, 2013a; Mendes Júnior, 2013; Pereira, 2014) foi possível propor que, no Jaraguá, as relações entre cachorros e humanos são atravessadas pelas afecções *dó* e *alegria* – as quais marcam

12 Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/10/1825906-gangue-dos-vira-latas-invade-area-de-mata-atlantica-e-apavora-indios-em-sp.shtml>> Acesso em 18 jul 2021.

relações de domínio/maestria (Fausto, 2000; 2008) em que dois pontos de vista assimétricos produzem suas existências a partir do cuidado e alegria mútuos.

Além disso, descrevi como as relações intraespecíficas dos cães e a disposição espacial das casas de seus donos humanos fazem emergir uma configuração territorial particular descrita por meus interlocutores a partir da categoria *gangue*: grupos de cães de uma ou mais residências vizinhas que ocupam o espaço circundante às casas e podem ou não ser agressivos com humanos e cães estrangeiros que adentrem esse território. Alheias à complexidade dessas relações interespecíficas, as reportagens jornalísticas sobre a questão significam a categoria *gangue* a partir dos perigos de mordidas, ataques e transmissões de doenças que esses animais podem representar para as pessoas nas aldeias. Preocupações compartilhadas pela prefeitura de São Paulo, que, por meio de uma nota divulgada à imprensa, diz intervir na situação visando a “prevenção e o controle de zoonoses, a diminuição dos riscos e agravos à saúde pública e ao meio ambiente”¹³.

Ao focar as relações entre os Guarani e os cães foi possível antever a complexidade que as relações entre humanos e animais assumem no contexto das aldeias no Jaraguá. Aliando-me às percepções de meus interlocutores sobre a vida humana e canina, sugeri que os Guarani questionam os discursos da imprensa e do poder público que enfocam as precariedades materiais e os riscos sanitários associados às relações entre humanos e cães. Além da crítica ao comportamento das pessoas que abandonam animais, sugeri que, para os Guarani, os cães são *mymba* (“bichinhos de estimação”) que trazem alegria para a vida nas aldeias – uma afecção que conecta humanos, animais e divindades na produção da existência nessa terra.

Algumas questões que emergiram ao indagar os Guarani-Mbya sobre o abandono e a criação dos cães nas aldeias passaram a ser centrais nessa reflexão sobre a vida de ratos e humanos no Jaraguá. Assim como o perigo e o risco à saúde humana atribuído às *gangues* caninas foi deslocado por meus interlocutores, as percepções Guarani sobre a existência dos ratos fizeram-se ainda mais críticas em relação ao modo de vida dos brancos e suas relações com os animais no ambiente urbano. Nesse sentido, meus interlocutores elaboram uma ampla crítica às relações entre humanos e animais nas grandes cidades, questionando discursos epidemiológicos sobre zoonoses e criticando os efeitos ambientais da sociedade urbano-industrial.

13 Disponível em: <<https://sao-paulo.estadao.com.br/blogs/blitz-radio-estadao/indios-reclamam-do-grande-numero-de-caes-em-aldeia-da-zona-norte/>>. Acesso em 18 jul 2021.

Durante a pesquisa de iniciação científica, a temática das zoonoses relacionadas aos cachorros parecia ser mais uma questão para mim (e para as reportagens jornalísticas citadas) do que para os Guarani. Ao ser indagada por mim sobre a possibilidade de seus mais de dez cães transmitirem alguma doença para os humanos, uma moradora da Tekoa Pyau destacou que, mesmo dormindo no interior da sua casa nos dias chuvosos, os cães não transmitem doenças para ela e sua família. Logo em seguida, ela adiciona que o mesmo se passa com os ratos, explicando que *rato traz doença pro jurua. Jurua fala que Guarani estava pegando essa doença, mas eu não acredito, não!*

Nesse sentido, evidencia-se como a existência de cães e ratos nas aldeias é articulada por meio do questionamento e crítica da cadeia de transmissão zoonótica. A partir dessas descrições em relação aos roedores, análogas ao caso dos cães, imagino que talvez meus interlocutores não estejam elaborando explicações etiológicas nativas acerca das zoonoses, mas sim criticando o próprio raciocínio epidemiológico dos brancos. No terceiro capítulo deste texto, detalho com maior profundidade como o questionamento da epidemiologia das zoonoses emerge a partir da profunda crítica Guarani ao modo de vida dos brancos.

As questões acerca das relações entre humanos e animais destacadas no contexto das aldeias Guarani no Jaraguá articulam-se com o contexto mais amplo do manejo, controle e criação de animais nas grandes cidades brasileiras. Estudos historiográficos de Nádia Farage (2012) e Néelson Aprobato Filho (2006) descrevem, respectivamente, como as cidades de Rio de Janeiro e São Paulo foram palcos de disputas entre camadas da população e o poder público durante o processo de modernização dos grandes centros urbanos no final do século XIX e início do século XX. No contexto do início do século XX no Rio de Janeiro, Farage (2012) descreve como discursos eruditos e populares convergiram na defesa dos corpos humanos e animais vulneráveis diante do biopoder, o qual, naquele momento, instalava-se por meio de práticas de vivissecção de animais e dissecação de cadáveres. Segundo a autora, em termos foucaultianos, tratou-se de uma resistência biopolítica ao modelo experimental da ciência e da medicina moderna, resistência que foi expressa na oposição popular à vacinação obrigatória e que culminou na Revolta da Vacina em 1904.

No início do século XX, animais de tração (como mulas e bois) passaram a ser proibidos de circular pela cidade de São Paulo, pois encarnavam o passado colonial e rural a ser extirpado da capital paulista. Além disso, cães de rua, que muitas vezes eram

criados e protegidos pela população local, tornaram-se alvos de políticas estatais de captura e extermínio (Aprobato Filho, 2006). Em suma, Andréa Osório (2013) conclui que, no processo de modernização das cidades brasileiras, alguns animais foram progressivamente expulsos do meio urbano e das ruas das cidades. Atualmente, no caso dos cães, apesar do abandono de animais persistir, é consenso nas organizações de proteção animal e na legislação sobre o tema que o lugar desses animais não é a rua (Osório, 2013).

Mas o que dizer dos ratos? Animais que, diferentemente dos cães, não são de maneira alguma bem-vindos em nossas casas e, a despeito de nossos esforços, proliferam nas grandes cidades. Osório (2013) indica que, no período analisado por Aprobato Filho (2006), é notável a ausência dos ratos nas políticas públicas de controle de animais na cidade de São Paulo – o que não significa que a capital era livre de roedores, mas que sua presença, até então, não era vista como um problema epidemiológico e de saúde pública.

A partir de registros históricos sobre a peste bubônica, Christos Lynteris (2020) descreve que, até o final do século XIX, ao invés de serem considerados transmissores da peste, os ratos eram conhecidos por prevenir o aparecimento de surtos periódicos da doença. De modo geral, as teorias de contágio da época descreviam que a peste e demais doenças eram efeito de miasmas exalados da putrefação da matéria inanimada, os quais atuavam nas forças de equilíbrio do corpo humano (cf. Giraldo Herrera, 2018). Nesse sentido, o apetite dos ratos por materiais em decomposição evitava ou diminuía a circulação desses miasmas, assim, favorecendo o bem-estar e a saúde dos humanos.

Em nível global, é na virada do século XIX para o século XX que cientistas reconhecem e descrevem o papel que pequenos roedores podem desempenhar na cadeia de transmissão de certas doenças que acometem seres humanos. No contexto da Terceira Pandemia da Peste Bubônica (1894-1959), as relações entre ratos, pulgas e bactérias estiveram no centro da primeira aplicação sistemática da noção de “zoonose” (Lynteris, 2020), conceito que, naquele momento, emergia articulado com as percepções coloniais sobre os ratos e o raciocínio epidemiológico acerca do papel dos animais nos ciclos de algumas doenças. No início do século XX, sobretudo nas cidades portuárias ao redor do globo, instaura-se uma guerra contra os ratos, momento em que médicos, epidemiologistas e autoridades em saúde pública passam a considerar os ratos como um grande “vilão epidêmico” (Lynteris, 2019).

Deve-se notar que, no final do século XIX, o papel de ratos e pulgas na transmissão do bacilo da peste ainda não passava de uma hipótese científica. Estudos historiográficos demonstram que, em diversos contextos, a relação entre ratos e a peste – assim como a subsequente necessidade de controle dos roedores para um combate à doença – não foi prontamente aceita pelas autoridades estatais e pela população. Silva (2016) aponta que, ainda no ano de 1899, a cidade de São Paulo rapidamente aderiu à política de extermínio dos ratos como medida de controle da peste. O mesmo não se passou na cidade do Rio de Janeiro, onde os serviços sanitários questionavam a eficácia da caça aos ratos no controle da doença, adotando-a como política pública apenas quatro anos depois do que se deu em São Paulo.

Além de etnografar a emergência do conceito de zoonoses, os estudos antropológicos sobre a Terceira Epidemia de Peste Bubônica evidenciam como as relações entre humanos e ratos articularam-se com as hierarquias raciais e sociais existentes em diversos contextos coloniais – seja na produção de conhecimento científico sobre as zoonoses ou nas práticas estatais de controle epidemiológico. No Índia colonial, Nicholas Evans (2018) descreve como a descoberta da agência dos ratos na transmissão da peste implicou em uma política sanitária que reforçava as hierarquias raciais e sociais operantes no contexto do Império Britânico. Michael Vann (2013), ao analisar a caça aos ratos empreendida pela administração colonial francesa em Hanoi (Vietnam), demonstra de que modo a descoberta do papel de ratos e pulgas no ciclo da peste evidenciou as desigualdades raciais da urbanização colonial francesa. Nesse mesmo sentido, Karen Sayer (2019) escreve que essas hierarquias operantes nas políticas britânicas de controle da peste nas colônias foram transportadas para uma localidade rural da Inglaterra – onde, de modo análogo ao que ocorria na Índia colonial, a peste era encarada como uma questão de inferioridade social dos trabalhadores rurais ingleses e seu modo de vida.

No contexto da epidemiologia moderna, Lynteris (2017) argumenta que as representações naturalistas sobre a continuidade entre os povos nativos e os animais é racializada pelo imaginário colonial como característica de sociedades primitivas e não desenvolvidas. De acordo com o autor (Lynteris, 2017), o conceito epidemiológico de zoonose é baseado no projeto humano moderno de domínio (em inglês, “mastery”) sobre as relações entre os humanos e a Natureza. Nesse sentido, as infecções transmitidas de animais para humanos são definidas como pertencentes ao reino natural – do qual a humanidade deveria ser ontologicamente separada. No terceiro capítulo desta dissertação,

descrevo como essas representações racializadas e coloniais das zoonoses operam no contexto das aldeias Guarani-Mbya no Jaraguá.

Diferentemente da separação ontológica entre “Natureza” e “Cultura”, que fundamenta definições e práticas relativas às zoonoses, é sabido que, entre os coletivos ameríndios, o mundo “natural” é povoado por múltiplas subjetividades, com as quais os humanos compartilham a condição de pessoa e um referencial cultural comum (cf. Viveiros de Castro, 1996). Em trabalhos etnológicos sobre os Guarani-Mbya evidencia-se o papel central dos animais¹⁴ nas práticas de caça, narrativas mitológicas, categoriais cosmológicas e na produção de pessoas (ver Mendes Júnior, 2009; Cebolla Badie, 2013; Pereira, 2014, entre outros). Em contraste, há pouca informação e discussão sobre criaturas comensais, como pequenos roedores, que convivem com Guarani-Mbya. Este é um assunto tão crucial quanto negligenciado pelos antropólogos, visto que muitas aldeias indígenas estão localizadas próximas a áreas urbanas e periurbanas – onde ratos são multidão.

Esta dissertação é composta por três capítulos, além desta Introdução e das Considerações Finais. No capítulo 1, a partir da capacidade de alguns roedores viverem em áreas intensamente transformadas pelos seres humanos (como as grandes cidades), busco descrever como os Guarani classificam e relacionam-se com as criaturas diferenciadas por eles entre *ratos do mato e da cidade*. Destaco, principalmente, como as relações entre humanos e ratos no ambiente urbano, tal qual concebem os Guarani, podem ser entendidas a partir da reflexão antropológica sobre as relações de comensalidade – consideradas como “um vetor de identificação” (Fausto, 2002:15) entre animais e humanos nas cosmologias ameríndias. A partir disso, argumento que a lógica de “transferência de afectos” (Pierri, 2013a:181) que os Guarani descrevem em suas classificações zoológicas é estendida em direção a uma crítica ao modo como brancos e ratos criam-se como parentes comensais na sujeira das grandes cidades.

14 A língua Guarani-Mbya, assim como a maior parte dos idiomas dos povos ameríndios, não possui nenhuma categoria que englobe todos os seres incluídos em nosso conceito de “animal” (cf. Viveiros de Castro, 2006). Como argumentarei no próximo capítulo, a classificação guarani dos seres vivos ao invés de construir categorias e classes dispostas em um sistema hierárquico e englobante (como, por exemplo, a taxonomia), pautam-se pelas relações e modos de ser por meio dos quais diferentes criaturas engajam-se com os seres humanos e o ambiente. Por exemplo, categorias como *xo’o* (“animal de caça” ou, simplesmente “carne”) e *mymba* (“animal de estimação”) não delimitam classes definidas de seres, mas sim organizam as relações por meio das quais esses seres constituem-se, afetam-se e transformam-se. Neste texto, utilizo a categoria “animal” tendo como referências tais definições contextuais e relacionais do termo.

No capítulo 2, sugiro pensar a alteridade de brancos e ratos a partir das analogias relativas ao conceito de *invasão*, evidenciando como os Guarani concebem e resistem às dinâmicas coloniais postas em movimento, mais uma vez, agora pelo projeto de construção de um grande empreendimento imobiliário ao lado das aldeias na T.I. Jaraguá. Nesse sentido, neste segundo capítulo elaboro uma descrição etnográfica da mobilização contra o empreendimento da Construtora Tenda, com foco analítico nas relações entre humanos e não humanos que compuseram a *resistência* junto aos Guarani contra a invasão do capital imobiliário no Jaraguá. Nesse contexto, a partir da reflexão sobre o que seriam noções guarani de natividade e exotividade de animais e plantas, sugiro que o conceito de “invasão” não deva ser confundido com as categorias de exótico, introduzido ou doméstico. Argumento que, menos do que saber a origem, história de introdução ou classificação taxonômica dos seres, as percepções e práticas guarani apontam que as discussões antropológicas sobre natividade e exotividade devem atentar-se para as relações nas quais animais e vegetais engajam-se com humanos e não humanos na composição de distintas paisagens multiespecíficas.

No capítulo 3, por fim, apresento como a colonialidade das relações entre humanos e animais fundamentam representações racializadas que associam os povos indígenas à sujeira e doenças. Destaco, sobretudo, como a crítica Guarani ao modo de vida dos brancos desloca e questiona, ao mesmo tempo, as relações entre Natureza e Cultura que fundamentam tanto a epidemiologia quanto a política moderna. Ao final, argumento que a ênfase que meus interlocutores dão aos hábitos de ratos e brancos associados à podridão, à sujeira, ao lixo e ao esgoto possibilita que essa crítica guarani seja compreendida em articulação com a lógica do sensível e com alguns temas míticos ameríndios – evidenciando, assim, como essa crítica desloca, em diversos sentidos, as oposições entre “Natureza” e “Cultura” tais quais concebidas no Ocidente.

No livro de ficção intitulado “A Ratazana”, o escritor alemão Günter Grass (2002 [1986]) imagina um futuro apocalíptico no qual as ratazanas orquestram, junto aos ratos-pretos e camundongos, a extinção da espécie humana. Referindo-se ao contexto da corrida nuclear durante o período da Guerra Fria, o escritor narra que coube aos pequenos camundongos esgueirarem-se entre os botões de comando nos centros de controle dos arsenais nucleares das grandes potências mundiais para, em ato coordenado e simultâneo, liberarem todas bombas nucleares existentes – desencadeando,

assim, o apocalipse atômico e a destruição dos seres humanos. A partir daí, cabe a uma ratazana recontar a história do Ocidente desde seu próprio ponto de vista, criticando o excepcionalismo no qual os humanos imaginavam a si mesmos – equívoco que teve, como consequência anunciada, o próprio fim da humanidade.

Assim como fez Grass (2002 [1986]), nos três capítulos que compõem essa dissertação eu busco imaginar, aliando-me com as percepções Guarani-Mbya, o que ratos, camundongos e ratazanas poderiam nos dizer sobre a sociedade urbano-industrial. A crítica ácida que a ratazana de Grass direciona à arrogância dos humanos é, de certo modo, reafirmada pelo ponto de vista Guarani, uma vez que, como apresento ao longo dessa dissertação, a convivência de humanos e ratos nas grandes cidades é entendida pelos Guarani a partir de uma profunda crítica aos efeitos destrutivos e predatórios do modo de vida dos brancos.

Capítulo 1

Classificação de ratos entre os Guarani-Mbya

1.1. Os ratos e o comensalismo

Também a espécie dos ratos é passageira, e desde que o rato se entende, ele sabe que tem começo e fim. Mas, tivéssemos nós [os ratos] podido ensinar-lhes, a primeira lição teria sido assim: de hoje em diante, a educação da espécie humana vai parar de falar de eternidade. O homem vive enquanto vive. Depois da morte, não há nada. E fora o lixo, dele nada vai restar. Vocês homens devem portanto ter medo, atemorizar-se, ser mortais como nós, talvez vivam um pouquinho mais, então.

A ratazana, Günter Grass.

No guia de identificação “Os Roedores do Brasil” (Bonvicino, 2008), estão listadas 236 espécies de roedores de ocorrência em território brasileiro, os quais distribuem-se em 74 gêneros – incluindo-se as três espécies de roedores exóticos e que vivem associados aos assentamentos humanos. A Biologia caracteriza esses gêneros a partir de caracteres morfológicos externos, como dimensões do corpo, coloração e tipo de pelagem de cada espécie. Em termos taxonômicos, os animais que são classificados como roedores pertencem a ordem *Rodentia*, que se diferenciam em sua dentição uma vez que possuem um par de incisivos superiores e inferiores com crescimento contínuo. Cada gênero é definido por diversas chaves de classificação, como comprimento da cauda, tipo do focinho, coloração e tamanho da pelagem, entre outras.

Grande parte das espécies nativas conhecidas popularmente no Brasil agregam em seu nome popular a categoria “rato” – por exemplo, rato-toró, rato-do-bambu, rato-do-banhado, rato-da-taquara. Nesse sentido, em vários contextos na língua portuguesa o termo “rato” pode ser entendido como sinônimo de roedor, e vice-versa¹⁵. Somando-se aos ratos, a classificação baseada no crescimento contínuo dos dentes incisivos também inclui na ordem *Rodentia* animais como capivaras (considerado o maior roedor do mundo), cotias, pacas, preás e caxinguelês.

Na maior parte das cidades e assentamentos humanos no Brasil, predominam três espécies de roedores exóticos: *Rattus rattus* (rato-preto ou rato-de-telhado), *Rattus norvegicus* (rato-marrom ou ratazana) e *Mus musculus* (camundongos)¹⁶. De modo geral, essas três espécies vivem associadas às condições materiais de ambientes antropogênicos, como casas, plantações, cidades, armazéns, silos, fábricas, esgotos,

15 Por exemplo, a publicação “Manual de Controle de Roedores” (Brasil, 2002) é voltada exclusivamente ao controle de ratos comensais.

16 Na zona rural, pequenos roedores silvestres podem viver associados a ambientes antrópicos, como lavouras, silos e estradas. Segundo a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), essas espécies silvestres estão intimamente associadas aos ciclos dos agentes etiológicos da peste bubônica e hantavirose – doenças endêmicas em algumas regiões do Brasil (Brasil, 2002).

embarcações, depósitos, etc. Em termos taxonômicos, ratos de hábitos comensais e roedores silvestres, como, por exemplo, cotias e ratazanas, são classificados enquanto roedores pois ambos apresentam uma característica morfológica comum. No entanto, do ponto de vista das relações ecológicas que essas criaturas podem estabelecer com seres humanos e ambientes antrópicos, tais criaturas talvez tenham muito pouco em comum.

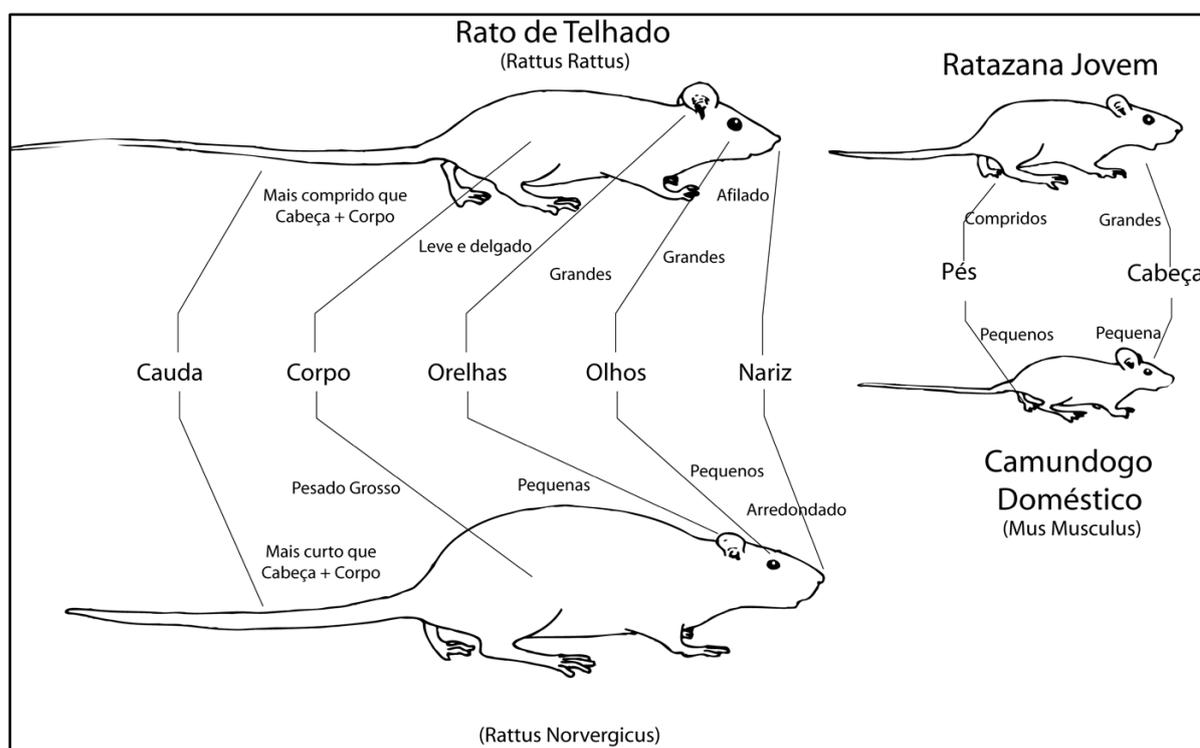


Figura 6: Principais diferenças morfológicas entre as três espécies de roedores comensais com maior ocorrência no Brasil. Fonte: Manual de Controle de Roedores/FUNASA.

A habilidade que certos roedores têm de proliferar em ambientes antrópicos pode ser descrita pelo conceito de “sinantropia”. Segundo o Art. 2, inciso V, da Instrução Normativa 141/2006 do IBAMA¹⁷, são considerados sinantrópicos “populações animais de espécies silvestres nativas ou exóticas, que utilizam recursos de áreas antrópicas, de forma transitória em seu deslocamento, como via de passagem ou local de descanso; ou permanente, utilizando-as como área de vida” (Brasil, 2006). Nessa definição, são classificados como sinantrópicos uma miríade de seres, desde abelhas e mosquitos até ratos e pombos. No caso dos pombos, Sarah Moreno (2019) descreve etnograficamente

17 Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

como a ideia de sinantropia opera no contexto do manejo e controle dessas aves no Porto de Santos, no litoral paulista, evidenciando disputas políticas e institucionais em torno dos espaços urbano e portuário.

Em relação aos ratos, o conceito de sinantropia parece não circular para além das definições jurídicas e administrativas¹⁸, onde é utilizado para descrever e regulamentar o manejo e controle das populações desses animais. Na bibliografia voltada às relações entre ratos e humanos produzidas no interior do campo da Antropologia Médica, o conceito de sinantropia parece não ter muito rendimento, uma vez que não é mobilizado e nem citados pela maior parte dos autores do campo (cf. Bonwitt et al, 2017; Lynteris, 2019; Evans, 2018; Sodikoff, 2019). Por outro lado, noção de “praga” também parece ser relevante para a literatura antropológica sobre os ratos.

Os trabalhos antropológicos inseridos no campo das chamadas “etnografias multiespécie” (Kirksey & Helmreich, 2010) mobilizam a noção de “praga” para dar conta da existência dos ratos. Anna Tsing (2019:241) define “pragas” como aqueles organismos que proliferam após perturbações humanas; são criaturas que criam e apreciam a perturbação. A partir dos planos do Porto de Roterdã para erradicação de uma espécie de corvo, Thom van Dooren (2016) argumenta que definição de certas criaturas como pragas a serem controladas e manejadas – mesmo que justificada por discursos ecológicos – retroalimenta o excepcionalismo humano que fundamenta a era geológica do Antropoceno. Nos termos de O’Gorman & van Dooren (2017)

The kind of pest-centric rethinking we are proposing here is becoming increasingly vital in this Anthropocene era. Having blundered into a new geological epoch must remind us that we are not in control of earth systems: no matter how ambitious our visions may be. At the same time, as Anthropocene processes increasingly threaten human wellbeing and the conservation of biodiversity, it reminds us that mastery is a dangerous illusion for everyone involved (O’Gorman & van Dooren, 2017:82)

A capacidade das pragas em alinharem-se com as infraestruturas dos projetos humanos, proliferando-se fora de controle, também pode ser descrita pelo conceito de “feral” (Tsing et al., 2020). No caso dos ratos, suas habilidades (ou agilidades) ferais de associação comensal com diferentes infraestruturas humanas referem-se, como destaque a seguir, às primeiras formas de domesticação de plantas e animais no continente asiático.

18 Na seção de controle de zoonoses do site da Prefeitura de São Paulo, animais sinantrópicos são definidos como aqueles que “se adaptaram a viver junto ao homem, a despeito da vontade deste”. Fonte: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/vigilancia_em_saude/controlado_de_zoonoses/animais_sinantronicos/index.php?p=4378>. Acesso em: 02 jul. 2021.

Seja na Biologia ou na Antropologia, as definições em torno das ideias de comensalismo e comensalidade são fundamentais para se pensar as relações entre humanos e ratos. Nesse capítulo, busco descrever como as classificações e percepções dos Guarani-Mbya acerca dos roedores no Jaraguá são constituídas nas relações de comensalidade entre ratos, indígenas e brancos. Como argumenta Celeste Medrano (2019) em relação às classificações zoológicas Qom, povo habitante na região do Gran Chaco argentino, tenho em mente que as classificações guarani não cristalizam grupos de seres, mas sim organizam as relações por meio das quais esse seres constituem-se e transformam-se.

Em termos ecológicos, a associação íntima que alguns roedores estabelecem com assentamentos humanos é classificada como “comensalismo”: uma relação ecológica em que, de modo simplificado, um organismo beneficia-se de um outro sem causar efeitos negativos neste. Ou seja, a relação que se apresenta como positiva para um organismo é neutra para o outro (+/0, na notação científica). No entanto, essa definição não leva em consideração as interações extremamente complexas que podem estar associadas ao comensalismo (Hulme-Beaman et al., 2016). No caso de ratos, ratazanas e camundongos, além de seu papel como reservatório e transmissor de doenças para os humanos, é sabido que esses pequenos roedores podem causar grandes danos materiais e prejuízos econômicos em áreas rurais e urbanas¹⁹. O fato é que nossas percepções e relações com ratos não são de maneira nenhuma neutras, como poderia ser interpretado a partir uma definição estrita de “comensalismo”.

Ao invés de uma definição pautada em critérios de vantagens, neutralidade ou desvantagens das relações entre seres vivos, Hulme-Beaman e colaboradores (2016) argumentam que o comensalismo deve ser considerado a partir dos diferentes graus de dependência de populações animais de ambientes antropogênicos. Segundo o autor, se o comensalismo for analisado ao nível das populações, e não dos organismos, obtêm-se uma descrição complexa sobre como diferentes populações de uma mesma espécie podem sustentar diferentes graus de dependência e interações com ambientes antropogênicos. Por exemplo, ratos-pretos que viajam no interior de navios adaptaram-se a viver sob condições antrópicas, diferentemente de populações introduzidas de ratos-pretos em ilhas inabitadas no Pacífico²⁰. Nesse sentido, talvez o próprio conceito de

19 Estima-se que, por ano, nos Estados Unidos, os ratos causem um prejuízo de 19 bilhões de dólares. Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46689829>. Acesso em 23 jun. 2021.

20 Fonte: <https://feralatlus.supdigital.org/poster/rats-destroy-flora-fauna-and-figs>. Acesso em 23 jun. 2021.

comensalismo deva ser reconsiderado, uma vez que, como destacam Aplin e colaboradores (2011), atualmente, na Ásia, ratos-pretos não são obrigatoriamente comensais, mas exploram paisagens humanas diversas – como barrancos de rios e florestas degradadas. Nesse ponto, o conceito “feral” (Tsing et al., 2020) pode ser útil para descrever as habilidades que os ratos têm de proliferar tanto no convívio comensal com humanos quanto de se aproveitar das condições de ambientes antropogênicos.

De todo modo, estudos filogenéticos (Aplin et al., 2011) apontam que a relação comensal entre as atividades humanas e as populações de ratos remontam ao Pleistoceno Médio, entre 82.800 e 355.000 anos atrás. Analisando linhagens genéticas de ratos-pretos (*Rattus rattus*) no sul da China e Sudeste Asiático, os autores (Aplin et al., 2011) constatam que há uma associação entre a intensificação do distúrbio humano do ambiente e o crescimento da população desses roedores. Segundo os autores, as alterações humanas causadas por meio do manejo de florestas e da agricultura nessas regiões do globo favoreceram linhagens genéticas especialistas em distúrbios, de modo que os ratos-pretos passaram a predominar em comunidades de pequenos mamíferos nas proximidades de assentamentos humanos. Por fim, o autor conclui que a associação comensalista entre humanos e roedores emergiu diversas vezes entre populações geograficamente dispersas de ratos-pretos.

Essa análise filogenética, além de demarcar o quão antiga é a associação entre humanos e ratos, soma-se ao argumento de Hulme-Beaman et al. (2016) pois conclui que o comensalismo emerge em diferentes momentos e em populações de ratos-pretos dispersas geograficamente. Não pretendo entrar no debate sobre como as classificações dos seres e relações ecológicas podem ser fundamentadas em epistemologias científicas muito distintas, como faz Stefan Helmreich (2005) em relação aos animais tidos como invasores no Hawaii. Esse debate das ciências biológicas interessa aqui na medida em que destaca que as relações comensais devem ser analisadas ao nível da população e das relações estabelecidas entre ratos e humanos em cada contexto – deslocando, assim, o foco analítico de organismos para as populações, de comensalismo para comportamentos comensais.

Em termos antropológicos, trata-se de entender que indivíduos e populações de uma mesma espécie podem performar distintos modos de ser nas diferentes relações estabelecidas com os seres humanos, demais animais e o ambiente (Tsing, 2019:248). Por exemplo, Vander Velden (2008) descreve que, para os Karitiana (sociedade de língua Tupi-Arikém habitante do norte de Rondônia), os comportamentos e hábitos dos cães

domésticos performam muito mais o modo de ser das onças – ambas criaturas reconhecidas por suas habilidades cinegéticas – do que dos canídeo nativos. Nesse mesmo sentido, Tsing (2019) provoca que “[u]m fazendeiro e um financista têm diferentes performances humanas; assim como um cavalo de corrida e um cavalo que puxa um arado têm diferentes performances cavalares” (Tsing, 2019:248).

De modo análogo ao que Vander Velden (2008) argumenta em relação à domesticidade dos cães em aldeias indígenas, esta dissertação interessa-se em complexificar o conceito de comensalismo, uma vez que as relações entre ratos e assentamentos humanos apresentam-se como um marcador importante das percepções Guarani-Mbya dos roedores. Descreverei a seguir como a capacidade de alguns roedores de viverem em áreas intensamente transformadas pelos seres humanos, como as grandes cidades, é reconhecida pelos Guarani a partir de suas próprias categorias e reflexões. Se, do ponto de vista ecológico, o comensalismo refere-se à dependência que alguns animais têm em relação aos humanos, na última seção deste capítulo busco descrever como, desde o ponto de vista Guarani-Mbya, essas relações podem ser entendidas a partir da reflexão antropológica sobre as relações de comensalidade (cf. Fausto, 2002).

De modo geral, ao longo do texto eu utilizo a categoria “rato” em português para fazer referência a pequenos roedores, sejam eles nativos ou introduzidos, de hábitos comensais ou não. No entanto, o englobamento dos ratos na ordem taxonômica dos roedores talvez não corresponda ao modo como meus interlocutores percebem e classificam esses seres, uma vez que o caractere morfológico (dentição) que define essa ordem não é significativo para a classificação Guarani. Assim, ao discutir a classificação zoológica busco, antes, evidenciar como os Guarani ordenam e descrevem suas percepções sobre os ratos ao invés de estabelecer um esquema totalizante e estático dos conhecimentos guarani sobre esses seres.

1.2. Classificações: questões teóricas

Desde Lévi-Strauss (2005), sabe-se que todo ordenamento dos seres e coisas em categorias descontínuas é expressão e atividade fundamental do pensamento humano – seja esse ordenamento baseado em uma lógica do sensível, como o autor demonstra operarem os sistemas classificações indígenas, ou orientado a produzir um ordenamento para além das propriedades sensíveis, como no conhecimento científico moderno. Uma das questões que se apresenta à antropologia a partir disso é: como descrever

etnograficamente conhecimentos que se mantêm atrelados à lógica do sensível sem reduzi-los às abstrações conceituais das formas de conhecimento científico – de onde parte a própria Antropologia. Nesse sentido, entendo que esforço antropológico não é tomar o conhecimento científico como uma realidade dada, mas sim compreender os ordenamentos nativos como um texto a partir do qual podemos reler nossas próprias categorias científicas e acadêmicas (Medrano, 2019b).

A questão da correlação entre taxonomias científicas e classificações nativas também pode ser analiticamente entendida como uma questão epistemológica sobre a relação entre o mundo e a linguagem. No livro “As Palavras e as Coisas”, Michel Foucault (2016[1986]) descreve como o problema da classificação emerge no Ocidente na passagem da episteme clássica para a episteme moderna, quando as coisas deixam de carregar em si a marca de sua identidade e são desfeitas as relações de similitude entre o mundo e a linguagem. A distância entre as coisas e as palavras que se abre desde o Renascimento fez com que as primeiras não mais constituíssem um espaço homogêneo cuja ordem deveria ser decifrada e interpretada pelo saber na episteme clássica. A partir do século XVII, a distância entre coisas e palavras permitiu aos modernos indagar sobre como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa, de modo que o problema da ordem das coisas passa a ser um problema da colocação em ordem por meio dos signos – em outras palavras, a classificação.

Segundo Foucault (2016 [1986]:99), nessa passagem entre a episteme clássica e a episteme moderna, a taxonomia constituiu-se como um ordenamento dos signos que respondeu ao problema de como as coisas afastam-se e aproximam-se a partir de suas identidades e diferenças. Nesse contexto, a história natural emerge como uma ciência empírica voltada à classificação taxonômica dos seres vivos em um quadro geral de identidades e semelhanças, constituindo um espaço de vizinhança onde qualquer indivíduo pode vir a se localizar com um nome universalmente reconhecível (Foucault (2016 [1986]:219). Os sistemas classificatórios que são propostos a partir disso, dentre os quais consagrou-se a nomenclatura espécie/gênero proposta por Lineu, têm como tarefa reduzir a distância entre palavras e seres por meio de um olhar minucioso seguido da transcrição daquilo que é visto em palavras neutras e aplicadas sem intermediários às coisas (Foucault, 2016 [1986]:179). Disso decorre a primazia da visão como o sentido capaz de decompor a extensão das formas dos seres em partes, as quais tornam-se visíveis e nomináveis a partir de estruturas pré-definidas na linguagem taxonômica.

Odores, sabores, sensações táteis e sons são largamente excluídos da observação, uma vez que não permitiriam a construção de categorias universalmente aceitáveis.

O sistema de classificação que se obtém a partir disso baseia-se na escolha arbitrária de uma estrutura ou sistema (composição de elementos que formam uma parte dos corpos de seres vivos) a serem definidos como o lugar das identidades e diferenças que formarão classes mais ou menos abrangentes de seres (Foucault, 2016 [1986]:185). O princípio de ordenamento da taxonomia biológica é um sistema no qual esses grupos de seres são dispostos hierarquicamente em classes que englobam umas às outras, tendo como limite inferior a espécie – para além da qual, situam-se os indivíduos.

Por exemplo, a partir da semelhança no crescimento contínuo da estrutura dentária de alguns animais, a taxonomia contemporânea agrupa esses seres na Ordem *Rodentia*, os roedores. Por outro lado, esse grupo taxonômico é englobado pela Classe *Mammalia* (mamíferos), ao mesmo tempo que engloba 8 Famílias, 74 gêneros e 236 espécies (de ocorrência no Brasil) – classes taxonômicas que são definidas, principalmente, por meio de semelhanças e diferenças morfológicas arbitrariamente selecionadas pelo olhar científico.



Figura 7: Decomposição e mensuração de estruturas morfológicas selecionadas nas chaves de classificação taxonômicas de roedores. Fonte: Manual de Controle de Roedores/FUNASA

Como sintetiza Foucault (2016 [1986]:181), “a história natural não é nada mais que a nomeação do visível” e, como apresentei brevemente, um visível pré-selecionado

pelos termos da descrição taxonômica. A partir dessa breve exposição de parte da arqueologia das ciências feita por Foucault (2016[1986]), é possível perceber que os sistemas de classificação e taxonomia propostos pela história natural respondem aos problemas de como ordenar seres através da linguagem em um momento em que a episteme moderna ainda estava em formação. Apesar da história natural anteceder a consolidação da episteme moderna e o surgimento das ciências modernas, como as ciências biológicas e humanas, a lógica classificatória proposta por Lineu permanece válida nos discursos científicos contemporâneos²¹.

Como critica Joana Cabral de Oliveira (2012), nos estudos sobre como povos indígenas classificam os seres vivos (*folk taxonomies*), a lógica da taxonomia científica é tomada como uma natureza universal que sobrecodifica os sistemas de classificações nativos. Entre as sociedades indígenas na América do Sul, diversos autores (Vander Velden, 2008; 2010; Cabral de Oliveria, 2012; Garcia, 2018; Medrano, 2019b) já argumentaram sobre as incomensurabilidades das práticas e sistemas de conhecimentos nativos diante da classificação taxonômica – as quais diferem tanto em sua lógica de ordenamento quanto na construção das categorias de apreensão do sensível. A taxonomia tem como sua imagem acabada a forma de um quadro onde as criaturas são dispostas e denominadas a partir do isolamento de suas relações entre si e com o mundo (como nos jardins botânicos e zoológicos); por outro lado, estudos antropológicos sugerem que, nas sociedades ameríndias, o conhecimento sobre os seres, suas categorias e classificações emergem e são indissociáveis das relações entre pessoas, seres e o mundo²².

Por exemplo, Gabriel Sanchez (2019) descreve minuciosamente que entre os Kujubim, povo indígena habitante no estado de Rondônia, os conhecimentos e práticas relativos aos animais apontam antes para uma matriz transformacional e contextual do que para um quadro estanque de classificação de espécies. Nesse contexto, o autor

21 Tratei de evidenciar o modelo de classificação que a taxonomia de Lineu mobiliza pois entendo que se trata de uma lógica historicamente central na constituição das classificações científicas; por isso, não me detenho nas reconfigurações que a filogenética vem sugerindo na definição e classificação das espécies naturais (cf. Helmreich, 2005).

22 O contraste entre conhecimentos zoológicos indígenas e a classificação taxonômica que destaco nesta dissertação não deve ser entendido como uma distinção “Nós/Eles” rigorosa, uma vez que formas populares de classificação animal podem se diferenciar e divergir das classificações científicas. Nesse sentido, as criaturas pertencentes à espécie *Rattus rattus* podem engajar-se e ser foco de representações muito distintas no contexto das grandes cidades brasileiras. Por exemplo, Jean Segata (2020) descreve que, na distinção entre *pets* e *pestes* que opera nos discursos de coletivos de proteção animal, alguns ratos demandam ser cuidados como *pets* (ratos Wistar brancos, os ratos-de-laboratório), enquanto, por outro lado, outros ratos são vistos como *pestes* e reservatórios de doenças (ratos-pretos e ratazanas).

(Sanchez, 2019:109) argumenta que os seres conhecidos pelos Kujubim como *bichos-de-pena* envolvem-se em relações e são constituídos por concepções práticas e cosmológicas muito distintas das categorias morfológicas a partir das quais a taxonomia científica classifica o que denomina como aves. Além dos aspectos morfológicos e anatômicos dos animais, que pautam a maior parte das chaves de classificação taxonômicas, Sanchez (2019) descreve que os conhecimentos e classificações indígenas são orientados por categorias sensíveis refinados de textura, cheiro, sabor, sonoridade e comportamento – as quais são significadas contextualmente nas diversas relações que os animais estabelecem entre si, com o ambiente e os seres humanos.

Além de se manterem próximos a essa lógica do sensível, Lévi-Strauss (2005 [1962]), Vander Velden (2010) e Cabral de Oliveira (2012) argumentam que muito dificilmente os sistemas indígenas de classificação zoológica e botânica podem ser descritos pelo sistema hierarquizado da taxonomia – que vai de conjuntos mais gerais e abrangentes para os mais específicos e restritos. Pelo contrário, em cosmologias em que a própria condição de humanidade é uma questão de *perspectiva* (Viveiros de Castro, 1996), o conhecimento sobre os animais e plantas não cristalizam grupos de seres, mas reconhecem processos de transformação operados a partir de regimes corporais singularizados como humanos ou não humanos (Medrano 2019b:165).

Nesse sentido, entre os povos ameríndios a nomeação e classificação dos seres – nos termos de Foucault (2016[1986]) – não reduz a distância entre coisas e palavras, objetificando as primeiras em uma linguagem neutra e universalizável. Como argumenta Viveiros de Castro (2018:252), o problema que o conceito de *perspectivismo ameríndio* coloca para a Antropologia não é a busca por estabelecer um referente comum entre duas ou mais representações; mas sim como tornar explícita a multiplicidade de referentes que podem ser objetificados por conceitos homonímicos. Nos mundos ameríndios, a depender do ponto de vista, as mesmas palavras e conceitos podem referir-se a coisas muito distintas – e essa diferença não diz respeito à distintas visões de mundo, mas ao mundo experimentado por tipos diferentes de corpos.

Nas classificações indígenas, a própria visão não é um sentido privilegiado para significar a experiência, uma vez que o domínio morfológico que ela acessa pode ser enganador – e as histórias guarani de rapazes ou moças seduzidos por espíritos ou animais que se apresentavam na forma humana confirmam que, de fato, “as aparências enganam” na América do Sul indígena (Rivière, 1995). Para além da morfologia visível aos olhos do observador, as classificações indígenas voltam-se aos comportamentos,

“afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (Viveiros de Castro, 1996:128)²³. Nesse contexto, os rótulos e etiquetas taxonômicas dos seres, são antes “nomes de relações, experiências, movimentos e eventos” (Viveiros de Castro, 2006:326) com significados contextuais e transformativos que não estão dados *a priori*, uma vez que emergem em contextos relacionais (Medrano, 2019b), a depender do ponto de vista do sujeito. Nesse sentido, como sugere Garcia (2018:194), nas cosmologias ameríndias “não apenas o próprio bicho, mas o tipo de relação importaria tanto quanto a espécie do animal. É a relação, se assim posso colocar, que parece primária aqui.”

Por exemplo, Sanchez (2019) argumenta que os seres que os Kujubim conhecem como *bichos-de-pena* não têm nada a ver com as aves da zoologia ocidental, uma vez que as relações pelas quais os *bichos-de-pena* são conhecidos e constituídos não coincidem com o raciocínio taxonômico que define a classe zoológica das aves. Nesse ponto, o problema epistemológico sobre como os animais são percebidos e classificados também implica em um problema ontológico sobre o que são essas criaturas. Desse modo, investigar como categorias nativas são constituídas e operam acarreta em pensar qual mundo é possível acessar a partir delas – uma vez que categorias científicas permitem acessar o mundo científico e categorias indígenas permitem acessar os mundos indígenas (Cabral de Oliveira, 2012:40).

Em termos taxonômicos, meu interesse não se volta aos grandes grupos, como mamíferos ou, até mesmo, roedores – uma vez que meu problema de pesquisa parte do interesse por essas pequenas criaturas que desenvolveram a habilidade de viver junto aos humanos, compartilhando habitações, alimentos e micro-organismos. Dessa forma, não tenho a pretensão e nem materiais suficientes para elaborar uma ampla reflexão sobre as percepções e ordenamentos Guarani-Mbya dos seres. Partindo das provocações de Sanchez (2019) a respeito das incomensurabilidades em uma reflexão antropológica sobre *bichos-de-pena* e aves, busco descrever a seguir as percepções e práticas Guarani-Mbya sobre as diversas espécies animais denominadas por nós de “ratos”.

²³ Inspirado na filosofia deleuziana, o conceito “feixe de afecções” (Viveiros de Castro, 1996) concebe o corpo como uma composição de multiplicidades intensivas que não se reduzem a fragmentações de uma unidade ou totalidade anteriores – como, por exemplo, a noção de organismo. Curiosamente, é a relação entre um personagem de um filme e os ratos com os quais ele divide sua casa que serve de mote para o livro “Mil Platôs (v.4)” (Deleuze & Guattari, 1997), no qual os autores propõem conceitos como “multiplicidade”, “intensidade” e “devir” – os quais mais tarde vieram a influenciar a teoria do “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 1996).

1.3. Ratos sujos: a categoria *vaikue*

Meus interlocutores sempre traduziam a palavra em português “rato” para o termo na língua guarani *anguja*. Dooley (2006), além do termo *anguja*, adiciona que as palavras *guaki*, *kyja*, *xy rakua* também podem ser traduzidas como “rato”. No uso que meus interlocutores fazem de *anguja*, eles parecem referir-se a um grupo ou família de seres, diferentemente dos outros termos sinônimos para “rato” apontados por Dooley (2006) – os quais fariam referência a tipos particulares de rato. Para referir-se às criaturas específicas, os Guarani costumavam usar a categoria *anguja* seguida de um outro termo qualificador que pode fazer referência ao tamanho, origem, coloração, etc – como, por exemplo, o adjetivo *xĩ* (“branco”) que qualifica as criaturas *anguja xĩ* (“rato branco”).

A classificação mbya inclui na categoria *anguja* tanto as criaturas nativas quanto aquelas que foram trazidas para a América do Sul a bordo de embarcações europeias. Sobre a categoria *anguja*, Jurandir me explica que grande parte dos nomes na língua guarani, utilizados atualmente para referir-se aos animais introduzidos pela colonização, já eram nomes de criaturas nativas. Segundo ele, é o caso de *uru*, que designa tanto a ave nativa *uru* (*Odontophorus capueira*) quanto as galinhas domésticas. Também é o caso de *tapii'ti*, que pode referir-se aos coelhos nativos (*Sylvilagus brasiliensis*) ou às diversas espécies de coelhos introduzidos.

Devo destacar que a inclusão de espécies introduzidas pela colonização nas categorias de espécies nativas não ocorre de modo automático no conhecimento Guarani e nem engessa percepções e reflexões sobre as diferenças entre essas criaturas. Entre os povos ameríndios, os hábitos e a alimentação são centrais na classificação dos seres, fazendo com que as classificações nativas nem sempre correspondam à classificação zoológica ocidental. Por exemplo, a lógica classificatória guarani aclimatou os cães domésticos (*Canis familiaris*) introduzidos pelos europeus referindo-se a eles pelo nome que era dado às onças (*jagua*).

Como destaca Vander Velden (2010:285), essa associação entre cães e onças nas línguas tupi já havia sido notada por Lévi-Strauss (2005 [1966]), que apresentada como um mesmo radical (*iawa*), por meio de sufixação, forma os termos que referem-se aos cães, iraras, raposas e onças – delineando uma classificação que agrupa canídeos, felinos e mustelídeos. Essa mesma associação é descrita por Philippe Descola (1994) entre os Achuar equatorianos, por Vander Velden (2010) entre os Karitiana e por Villar (2005) entre os Chané chaquenhos. De modo geral, tais autores chamam atenção para o fato de que tal associação pauta-se por percepções acerca de como a afecção ferocidade

e os hábitos antissociais – características atribuídas, por excelência, às onças – orientam as classificações nativas de um conjunto heteróclito de seres.

Entre os Guarani no Jaraguá, Jurandir observa que os cães são animais territorialistas e excelentes caçadores – atributos que são notavelmente compartilhados com as onças. Do mesmo modo como Vander Velden (2008) descreve entre os Karitiana, Jurandir complementa que os cachorros domésticos são muito diferentes dos canídeos nativos que os brancos chamam de cachorro-do-mato – esses últimos, segundo ele, animais ariscos e com latido muito feio. A partir disso, é possível sugerir que, entre os Guarani, o cachorro-do-mato (*Cerdocyon thous*) pertence à mesma classe de seres que o lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*) – uma vez que o primeiro é denominado *aguara'i* (“lobinho”) e o segundo *aguara* (“lobo”).

A incorporação de seres exógenos em classes de criaturas já conhecidas parece ser um procedimento classificatório comum entre os povos de línguas Tupi-Guarani desde o início da colonização, como sugere Nordenskiöld (1922) ao listar os termos que diversos grupos ameríndios utilizam para referir-se às vacas, cavalos e galinhas. Entre os Karitiana, Vander Velden (2010) descreve que grande parte dos animais exóticos são denominados em referência a animais nativos a partir de analogias morfológicas e comportamentais percebidas entre as criaturas. A percepção de analogias entre animais exóticos e nativos não implica que os animais introduzidos deixem de dizer algo sobre sua exterioridade e alteridade, que podem ser marcadas em nomes compostos que destacam a origem exógena ou os caracteres distintivos dessas criaturas (Vander Velden, 2010). Por exemplo, entre os Karitiana, (Vander Velden, 2010:276) ratos exóticos são denominados *opoko mejhyn* (“rato branco” ou “rato do branco”), onde *mejhyn* é o termo referente aos ratos silvestres e *opoko* qualifica animais introduzidos pelos brancos e os próprios (humanos) brancos. No próximo capítulo, eu trato de complexificar as ideias guarani acerca da natividade e exotividade de seres não humanos a partir do contexto etnográfico das aldeias no Jaraguá.

Entre os Guarani no Jaraguá, ratos silvestres e introduzidos são denominados *anguja*, porém, os hábitos comensais apresentados por populações de ratos, ratazanas e camundongos têm grande relevância na percepção Guarani dessas criaturas, de modo que há uma diferença qualitativa entre esses ratos e seus parentes silvestres. Creio que é justamente por meio dessa diferença que meus interlocutores conhecem e se relacionam com os ratos, de modo que, no Jaraguá, acredito não ser possível descrever ratos silvestres e exóticos fora das relações de diferença que os contrastam.

Nos termos de meus interlocutores, pode-se dizer que a categoria *anguja* desdobra-se em duas classes gerais que fazem referência ao habitat dessas criaturas: *ratos da cidade* e *ratos do mato*. Essa oposição entre “cidade” e “mato” é significada pelos Guarani em relação aos hábitos alimentares e comportamentos apresentados pelos ratos em cada ambiente, e, sobretudo, a partir de suas relações com os seres humanos. *Ratos da cidade* vivem, se alimentam e se reproduzem no ambiente urbano, proliferando, segundo meus interlocutores, junto ao lixo e à poluição urbano-industrial. Por outro lado, *ratos do mato (anguja ka’aguy)* não dependem do ambiente antrópico e dos recursos humanos.

Primeiramente, destaco que a oposição entre criaturas *da cidade/do mato* não objetiva produzir, a partir do habitat, um sistema classificatório estanque. Muito pelo contrário, sugiro que *cidade e mato* são rótulos que condensam as relações por meio das quais os Guarani percebem e interagem com esses seres. Como descreverei a seguir, um *rato da cidade* é um animal considerado sujo (*vaikue*) apenas no interior das relações de comensalidade com os brancos nas grandes cidades. De acordo com meus interlocutores, se as ratazanas, por exemplo, vierem a habitar as matas no Jaraguá, elas seriam consideradas animais menos sujos. Do mesmo modo, imagino que caso algum tipo de *rato do mato* passasse a viver no convívio com os não indígenas nas grandes cidades, talvez, essas criaturas também seriam consideradas sujas²⁴.

Na oposição entre ratos *da cidade* e *do mato* os hábitos comensais são percebidos como aspectos extremamente negativos da existência dos *ratos da cidade* – os quais também podem ser referidos como *anguja vaikue* (“ratos sujos”, “feios” ou “ruins”). Nos termos de *xeramõi Natalício*, *ratos da cidade* são *anguja vaikue* pois *é bicho que não pode ver lixo e já vai mexendo e comendo*. *Xeramõi Hortêncio*, um ancião que ostenta mais de cem anos de idade, adiciona que *anguja de casa estraga muito! Pode guardar arroz, estraga tudo*. Quando o indago sobre a comestibilidade dos *ratos da cidade*, Natalício observa que esses animais têm a *carne muito forte*. *Tem rato que não é de comer não, eles são carniceiro, comem o que vêm*. Segundo ele, a carne dos *ratos da*

24 Uma questão que se coloca a partir disso é: existiriam ratos “da aldeia”? Uma vez que estariam engajados em relações de comensalidade com os indígenas (e não com os brancos), a convivência cotidiana nas aldeias tornaria os *ratos da cidade* seres menos sujos? Do mesmo modo, seria plausível para os meus interlocutores que um *rato do mato* fosse criado na aldeia? Ou, no limite, ratos podem ser *pets* dos Guarani? Não tenho elementos para responder a essas questões, que precisariam ser endereçadas aos meus interlocutores. No entanto, de todo modo, creio que destacar a elasticidade dessas classificações faz-se necessário para evidenciar que os animais são percebidos e constituídos de modo contextual a partir das relações que eles estabelecem entre si, com os humanos, e com o ambiente.

cidade, caso ingerida, traz doença: *gripe forte, febre, estômago que não consegue comer, dor de cabeça, tontura*.

Dentre os seres considerados *anguja vaikue*, Natalício diferencia dois tipos diferentes de *anguja*: *anguja ovy* e *anguja yvy'va*. O termo *anguja ovy* baseia-se na coloração desses seres, uma vez que, segundo Dooley (2006), *ovy* é um adjetivo que refere-se às cores escuras. Não encontrei tradução possível para *anguja yvy'va*. Segundo Natalício, *anguja yvy'va é um ratinho que faz muita bagunça, entra na casa e estraga tudo as roupas das pessoas*. Provavelmente tratam-se de pequenos camundongos (*Mus musculus*), os quais também eram chamados de *anguja'i* (“ratinho”).

Nota-se que os *anguja ovy* são reconhecidos como os roedores de maior porte que vivem nas aldeias, cavam buracos para fazer tocas e vivem próximos aos esgotos ou córregos. Além disso, meus interlocutores reclamam que esse tipo de *anguja* também pode viver e circular pelos telhados, forros e paredes das casas. Tendo em vista a descrição desses hábitos diversos – que abrangem tanto comportamentos terrestres, aquáticos e peridomésticos, como hábitos arborícolas e intradomiciliares – é provável que os animais conhecidos pela taxonomia como *Rattus norvegicus* (ratazana ou rato-marrom) e *Rattus rattus* (ratos-pretos ou ratos-de-telhado) são ambos considerados pelos Guarani como *anguja ovy*.

Nota-se que, além dos hábitos alimentares repulsivos, o tamanho dos ratos é uma categoria importante para a classificação desses roedores. Tanto os seres *anguja ovy* quanto *anguja yvy'va/anguja'i* são considerados *anguja vaikue*. No entanto, o tamanho exagerado dos *anguja ovy*, quando comparados com os *ratinhos (anguja'i)* comensais, parece conferir a eles uma existência ainda mais *feia* e *suja*.

Quando lhe pergunto sobre a diferença entre tais *ratos da cidade* e os *ratos do mato*, *xejaryi* Virgínia afirma que

tem [diferença]! Porque esses ratinhos que eu conheço, a gente faz uma armadilha e o pessoal do Sul até hoje está comendo. Mas não desse tamanho! Esses que tá por aqui estão muito feios. Coisas podres que aparecem por aí, eles comem, e aí a gente não pode comer.

Anthony, sobrinho de Virgínia que acompanhava a conversa, acrescenta a necrofagia aos hábitos alimentares dos *anguja ovy*. Segundo ele, antigamente os ratos se *alimentavam de corpos de Guaranis enterrados, fazia toca ali, começava a comer e tirava os ossos*. O que motivou, nos tempos de antigamente, ele conta, o sepultamento dos corpos dos Guarani em urnas funerárias de cerâmica.

A repulsa aos animais e seres que rondam os cemitérios não restringe-se aos ratos. Mendes Júnior (2009:60) refere-se a uma espécie de tatu (*tatu ai*) que não é considerado comestível para os Mbya pois é uma criatura conhecida por frequentar cemitérios. Entre os Karitiana, Vander Velden (2010:292) aponta que o tatu-canastra é um animal necrófago que não serve de alimento e nem deve ser morto. Nesse sentido, sugiro que a relação com a podridão e o consumo de corpos mortos é central a classificação guarani dos ratos considerados *vaikue* – sobretudo os *anguja ovy*, criaturas reputadas por seus hábitos fossoriais.

Nessas falas, a associação dos *anguja vaikue* com a podridão e a necrofagia soma-se ao fato de que, para meus interlocutores, esses ratos caracterizam-se por dividir o espaço urbano com os brancos, aproveitando-se das condições degradadas das cidades e proliferando em meio aos resíduos do modo de vida urbano-industrial. Desse modo, destaco que a categoria *anguja vaikue* não é apenas um sinônimo que denomina a classe de seres *ratos da cidade*, pois, por meio dela, os meus interlocutores também enunciam suas percepções acerca dos hábitos comensais desses seres. Seu significado articula-se com diversos outros contextos e relações, nos quais o termo *vaikue* costuma ser mobilizado para qualificar noções guarani de sujeira, feiura, podridão e poluição. Trata-se de um conceito que é pensado, sobretudo, a partir da oposição e contraste com o conceito *porã*, que condensa significados relativos a “beleza”, “bom”, “celeste” e “imperecível”.

Em Dooley (2006), o qualificador *vaikue* é um adjetivo traduzido como “feio” e pode referir-se a diversos seres e coisas. Daniel Pierri (2013a) argumenta que o par *porã/vaikue constitui-se de* categorias sensíveis centrais na cosmologia Guarani-Mbya e que devem ser entendidas a partir de sua dimensão estética. Segundo ele (Pierri, 2013a), não se trata da aparência das coisas, mas de sua afecção divina imperecível (*porã*) ou terrestre perecível (*vaikue*). Segundo Pissolato & Mendes Júnior (2016), a distinção *vai* (*vaikue*) e *porã* também é significativa na classificação das aves entre os Guarani – de modo que as primeiras não podem ser mortas ou comidas pela maior parte das pessoas.

Xejaryi Virgínia explicita a relação entre a alimentação e a estética das ratazanas, que, além de serem *grandes* e *feias*, alimentam-se de *coisas podres que aparecem por aí*. Ela demonstra-se impressionada com o tamanho dos ratos que vivem nas aldeias no Jaraguá. *Antes de vir [do Paraná] pra cá, eu nunca tinha visto rato desse tamanho. Eu sempre via rato, mas pequenininho, do mato mesmo. Desse rato que têm aqui eu nunca tinha visto.*

Essa fala de Virgínia, na qual o tamanho exagerado e a feiura das ratazanas compõem a descrição desses seres *vaikue*, pode ser entendida a partir da estética em que *guaxu* (“grande”) opõe-se a *mirĩ* (“pequeno”) e à partícula diminutiva *í*. Segundo, Valéria Macedo (2011:28), *mirĩ* remete àquilo que veio de *Nhanderu* ou é qualificado como “divino”, “leve”, “imperecível”. Nesse contexto, essas percepções sobre o tamanho dos ratos em relação ao seu comportamento e alimentação me faz entender que a classificação guarani mobiliza categorias estéticas nas quais o tamanho (*mirĩ* ou *guaxu*) das criaturas é articulado com suas afecções (*porã* ou *vaikue*)²⁵.

Sobre as percepções guarani acerca da “sujeira”, deve-se notar a diferença entre o uso de *vaikue* como adjetivo para descrever a existência, hábitos e comportamentos de um ser ou coisa, e a noção de *iky’akue*. Jurandir me explica que *iky’akue* refere-se à sujeira das roupas ou do chão – algo que, depois de lavado ou rastelado, está limpo novamente. Anthony também destaca a forma verbal dessa noção: *-ky’a*, traduzida como “sujar”, é usada, por exemplo, para dizer que alguém se sujou.

A noção de *vaikue*, pelo contrário, parece denotar um atributo articulado à existência e estética do ser ou coisa – relacionando-se à sua origem, comportamento ou atributo. Jurandir complementa explicando que *yy vaikue* (“água suja/ruim”) pode ser usado para referir-se ao esgoto/água poluída. Em relação os *ratos da cidade*, Jurandir especula sobre a possibilidade das ratazanas também habitarem as matas do Parque Estadual do Jaraguá; segundo ele, esses animais seriam *menos sujos que as que vivem nas cidades, pois no mato não têm contato com o esgoto (yy vaikue)*. Ou como esclarece Anthony de modo mais abrangente: *os seres tipo minhoca, morcego, rato, não são ruins, mas sim por causa das coisas que se alimentam, onde vivem e o que fazem, os tornam animais que trazem coisas ruins*. A partir disso, destaco que, para os meus interlocutores, a classificação dos seres como *vaikue* (ou *ruins*), ao invés de denotar atributos essenciais dos seres, volta-se aos contextos relacionais por meio dos quais essas criaturas constituem-se.

Nesse sentido, não são as criaturas em si, mas as grandes cidades – e o modo de vida predatório e destrutivo associados a elas – o contexto relacional ao qual dirige-se a crítica Guarani que emerge com a noção de *vaikue*. Se os *ratos da cidade* podem até

25 A partir da categoria de “enfeite”, mobilizada pelos Karitiana para descrever a convivência com uma miríade de animais de criação que são mantidos em suas aldeias, Vander Velden (2016b) evidencia como a dimensão estética deve ser levada em conta nas análises sobre as relações entre humanos e animais para os povos ameríndios. Os ratos não são animais de criação entre os Guarani (e, muito menos, entre os Karitiana) porém, destaco que a estética também é uma dimensão importante da percepção Guarani sobre a existência e convivência com esses seres.

ser menos sujos, as grandes cidades, por sua vez, parecem ser lugares sujos (*vaikue*) por excelência. Como resume Wellyngton indignadamente: *sujeira é cidade! O esgoto enche, vem a enchente e sobe tudo. É cheio de rato, lixo, poluição. Na cidade as pessoas estão bebendo água suja de esgoto e respirando ar poluído sem nem perceber.*

Na cosmologia Guarani, *vaikue* é significado em diversos contextos por meio da oposição com *porã*, como, por exemplo, acontece na composição e produção da pessoa guarani, composta, de modo geral, por dois “espíritos”²⁶: *nhe’ẽ porã* e *nhe’ẽ vaikue*. Jurandir me explica que *nhe’ẽ porã* é o espírito que paira sob nossas cabeças – como a *aura dos santos* – e retorna para a morada dos deuses após a morte da pessoa. É esse espírito que é *purificado* durante a cerimônia do *Yy Karai* (“Batismo das Águas”), quando um *yvyraija* (“rezador”) molha com água tingida de cascas de *yary* (“cedro”) a cabeça de todas as pessoas presentes que já possuem um nome Guarani. Por outro lado, *nhe’ẽ vaikue* (“espírito ruim”) é aquele que pode permanecer assombrando a terra no pós-morte na forma de *ãgue* (Macedo, 2011). Segundo Benites (2015), o *ãgue* de cada pessoa varia de acordo com a personalidade individual e “[q]uando morremos, nosso *angué* fica de vez aqui, na terra, e se a pessoa em vida foi muito ruim, seu *angué* pode prejudicar o ambiente em que a pessoa viveu” (Benites, 2015:12).

O *nhe’ẽ vaikue* (“espírito ruim”) também é a parte da pessoa que potencializa o contato dos Mbya com os mais diversos agentes maléficis, contato que pode desencadear a transformação *ojepota*, amplamente descrita na bibliografia antropológica desde Egon Schaden (1954). Mendes Júnior (2009:119) sintetiza que, para evitar essa transformação, não se deve “ceder à sedução do animal que se apresenta como gente, não comer conforme um código alimentar não-humano, não partir para a caça após o nascimento de um filho”. Segundo Mello (2006),

Uma *nhandevakuary* (pessoa humana) constitui-se através do equilíbrio de seus dois espíritos principais, o *nhe’e*, oriundo dos planos cósmicos superiores a este (mais perfeitos, perenes, indestrutíveis) e o *aã*, também chamado *nhe’é vaé’kué*, a parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e à carne, um duplo terreno do *nhe’e*, cuja presença se manifesta através da sombra do corpo (Mello, 2006:143).

Além de qualificar a composição vital das pessoas, *porã* e *vaikue* são oposições utilizadas para descrever diferentes qualidades das coisas. Ao terminar de fazer um

26 Opto pela tradução de *nhe’ẽ* como “espírito” baseando-me na crítica de Sandra Benites (2015:12) à tradução do *nhe’ẽ* como “alma”, tornada clássica a partir da obra de Cadogan (1959).

petỹgua (“cachimbo”) que eu havia-lhe encomendado, *xeramõi* Natalício me adverte que aquele *petỹgua* é *sagrado*, por isso eu não devia utilizá-lo para pitar *petỹ vaikue* – traduzido por ele como “fumo ruim” ou “droga”. Pereira (2014) aponta uma oposição entre *petỹ vaikue* (“fumo ruim”) e *petỹ porã* (“fumo bom”), o último sendo um elemento central no xamanismo.

Como me disse Wellyngton, os brancos já não mais percebem que *estão bebendo água suja de esgoto e respirando ar poluído*, uma vez que eles estariam acostumados a uma existência *vaikue* associada aos ratos, lixo e poluição. Nas aldeias no Jaraguá, apesar de não ser possível dispensar o convívio com os brancos, os ratos e a poluição urbano-industrial – que caracterizam as cidades e fazem-se presentes no Jaraguá de diversas maneiras – os meus interlocutores deixam claro que eles não se acostumarão com essas companhias ruins (*vaikue*). Essa diferença entre o modo de vida Guarani e a vida dos brancos nas grandes cidades também é evidenciada no modo como meus interlocutores descrevem a existência dos ratos silvestres – os únicos *anguja* conhecidos antes da invasão de brancos em seu território.

Segundo Natalício, nos tempos de antigamente se

comia bastante rato, aqueles ratos da nossa cultura mesmo. Mas reparando hoje, já não dá mais. Não tem mais mata. Antigamente os ratos eram só no mato mesmo, não tinha na aldeia. Mas não era qualquer mato, era mais na campina, onde tem muito capim.

Algo parecido é dito por *xeramõi* Hortêncio: *anguja antigo era só no mato, aquele é bom de comer*. Foi em minhas conversas com Hortêncio e Natalício que obtive a maior parte dos conhecimentos relativos aos *ratos do mato*. Natalício é um senhor de meia idade que há mais de 20 anos veio do Paraná para morar na Tekoa Pyau; desde então, orgulha-se por fortalecer as lutas políticas e projetos da comunidade. *Xeramõi* Hortêncio é uma figura icônica do Jaraguá. Ele é sogro de Natalício e ostenta mais de cem anos de idade. Está presente na maior parte das manifestações políticas, dando entrevistas e fazendo falas públicas em Guarani.

1.4. Ratos do mato: classificação, transformação e criação

O material que apresento aqui sobre ratos silvestres foi obtido por meio de relatos de meus interlocutores no Jaraguá, onde a existência de matas e habitat para esses ratos é escasso ou inexistente. O conhecimento que meus interlocutores têm dessas criaturas refere-se, na maior parte das vezes, a experiências vividas no passado e em outros

territórios – geralmente aldeias nas quais já moraram ou que visitaram. Nesse sentido, esses conhecimentos também remetem às trajetórias de vida desses interlocutores, às aldeias pelas quais eles circularam, aos parentes com os quais obtiveram tais conhecimentos e com quem compartilharam experiências.

No Jaraguá, conversar com meus interlocutores sobre práticas e conhecimentos relacionados às matas e aos animais que nela vivem também significava ser apresentado a outras aldeias e territórios guarani – momentos em que eu me dava conta da vasta rede de relações que conectam as aldeias guarani localizadas no Brasil e em países vizinhos. Natalício lembra sua infância ao contar sobre quando sua mãe armava armadilhas para pegar *ratos do mato* no Paraná; Virgínia compara os *anguja* que serviam de alimento nas aldeias de Santa Catarina com os ratos *feios* e *grandes* de São Paulo; Nhurim narra a emoção de caçar ratões-do-banhado durante a noite no Vale do Ribeira. Nesse sentido, não é porque no Jaraguá não existem matas onde é possível encontrar esses seres que meus interlocutores não os conhecem. Como argumenta Pissolato (2007), a multilocalidade e circulação são aspectos fundamentais da constituição da pessoa Guarani-Mbya, e isso também se faz verdade em relação aos conhecimentos sobre os animais – que são construídos a partir das experiências em diversas localidades.

Sendo assim, certamente os Guarani conhecem as criaturas de que falam, seus hábitos, habitat, sons, coloração e alimentação. No entanto, dada a inexistência desses animais na T.I. Jaraguá, fato reconhecido por meus interlocutores, não foi possível observar tais criaturas, seja por sua presença física ou por seus índices e afecções. Para tentar preencher essa lacuna, busquei utilizar algumas vezes um guia de identificação de roedores existentes no Brasil e disponível na internet (Bonvicino, 2008), que lista 74 gêneros e 236 espécies de roedores com ocorrência no território do país. A identificação de roedores por meio de caracteres morfológicos externos é, em si, uma tarefa que exige um olhar minucioso. Cada gênero é definido por diversas chaves de classificação, como comprimento da cauda, tipo do focinho, coloração e tamanho da pelagem, entre outras.

Nesse material (Bonvicino, 2008), há apenas uma fotografia de indivíduos de cada espécie, sendo difícil ter ideia do tamanho e proporções do corpo. Além disso, há escassas descrições sobre os hábitos de cada espécie; e essas dimensões – dos odores, sons, movimentos, texturas e associações ecológicas – parecem ser as mais relevantes para as classificações ameríndias (Vander Velden, 2010:224). Desse modo, nos diálogos com meus interlocutores, não foi possível conseguir informações conclusivas a partir do material publicado. Também tenho em mente as implicações ontológicas da realização de

uma correlação direta entre táxons científicos e nativos (Vander Velden, 2010:225), relação que diz muito pouco sobre o que são e o que podem as criaturas nos mundos ameríndios.

A partir das conversas com Natalício e Hortêncio obtive cerca de dez nomes de *anguja ka'aguy* (“ratos do mato”). São eles: *anguja ete'i*; *anguja guaxu*; *anguja mbopi*; *anguja kã'ti*; *anguja ky'ja*; *anguja xiĩ*; *taguarape*; *kuareru'a*; *guaki* e *pichõ*. A seguir, apresento a maior parte das informações sobre ratos silvestres que obtive a partir dos relatos de meus interlocutores. Com esse material, não busco elaborar um quadro classificatório com as classes de ratos nativos conhecidas pelos Guarani, correlacionando espécies e táxons científicos com as criaturas presentes nos relatos de meus interlocutores. De outro modo, pretendo apresentar a complexidade dos conhecimentos que os Guarani têm sobre os ratos e sugerir que se tratam de conhecimentos e práticas elaboradas a partir a uma matriz relacional mais ampla, na qual as relações constituem e são anteriores às criaturas em questão (Garcia, 2018). Nos termos de Medrano (2019b:179), essa “taxonomia relacional” remete a momentos de condensação de corporalidades particulares, nos quais as relações de diferenças entre os seres permitem que humanos e animais se tornem e se transformem enquanto tais.

Nos termos de Viveiros de Castro (2006), o potencial transformacional dos seres e corpos é a característica distintiva das cosmologias ameríndias, e os xamãs são os seres que, por excelência, conservaram a capacidade controlada de metamorfose interespecífica. No entanto, a especiação ocorrida no tempo mítico pode não ter cristalizado aqueles que deixaram de ser humanos em uma forma animal específica ou, por assim dizer, estável. Esse me parece ser o caso dos ratos *anguja mbopi* (“rato morcego”). Segundo meus interlocutores, tratam-se de criaturas que, quando nascem, são ratos de pequeno porte – nessa fase da vida eles também são chamados de *pichõ*. Em certo momento da sua vida, esses seres sobem para o alto de troncos secos e ali se transformam em *mbopi* (“morcego”).

Ao explicar sobre essa metamorfose transespecífica, Anthony a compara com as transformações *-jepota* que enredam humanos e espíritos animais. Segundo ele, o *-jepota* é como acontece no *anguja'i* (“ratinho”), no *pichõ*, quando ele se transforma em morcego. É quase a mesma coisa, mas em nós [humanos] acontece do jeito mais horrível possível – referindo-se à possibilidade de morte ou perda da condição humana.

Nos humanos, os processos de transformação conhecidos como *-jepota* caracterizam-se pela possibilidade de variação entre os pontos de vista do sujeito

(Mendes Júnior, 2009:115) por meio da troca de substâncias corporais, alimentares e sexuais. Para Pierri (2013a:186), *-jepota* é um ponto de inflexão em que processos de transformação acarretam em uma modulação radical da perspectiva inscrita em um corpo. As etnografias sobre os Guarani são povoadas por história de como jovens, de ambos os sexos, foram seduzidos por espíritos animais que se apresentavam a eles como belas moças e charmosos rapazes – passando a perceber o mundo através da perspectiva do animal, ou seja, ocupando uma posição de sujeito no domínio ontológico daquela criatura (Mello, 2006; Mendes Júnior, 2009). No terceiro capítulo desse texto, apresento e analiso um relato sobre um caso de *-jepota* com a criatura *hevo'i guaxu* (“minhocuçu”).

No caso das transformações de ratos em morcegos, o que parece marcar a transformação é o momento em que a criatura deixa de viver na terra e vai para o alto de uma árvore seca – como me contou *xeramõi* Hortêncio e como descreve Cebolla Badie para os Mbya em Misiones, Argentina (2013). *Xejaryi* Virgínia explica que, enquanto o *anguja mbopi* ainda é *pichõ* (“rato”), ele pode ser comido – o que passa a ser interdito quando a criatura se transforma em morcego. Já Hortêncio diz que o *anguja mbopi* não pode ser comido, uma vez que *esse mbopi mata galinha, frango – só chupa sangue. Por isso aquele anguja não come, por isso que aquele anguja é mbopi*²⁷.

Cebolla Badie (2013:173) lista diversos tipos de ratos que se transformam em morcegos, nenhum deles sendo considerado comestível. A autora ainda elenca que, após se transformarem em morcegos, esses seres conservam o nome que lhes designava quando ratos, acrescido de *mbopi* (“morcego”): *mbopi taguarape*, *mbopi pichõ*, *mbopi chyrukua*, *mbopi guaki* e *mbopi poypi*. Seguindo a comparação feita por Anthony entre as transformações *-jepota* e *anguja mbopi*, sugiro que a categoria *mbopi* também refere-se às alterações intensivas nas afecções dos corpos animais, não necessariamente acarretando em transformações extensivas/morfológicas – tal qual sugere Macedo (2009) acerca do que acontece com os humanos no *-jepota*. Nesse sentido, as narrativas míticas guarani fornecem alguns elementos para qualificar as afecções e transformações *mbopi*.

Na mitologia Apapocuva condensada por Nimuendaju (1987[1914]), entre os seres originários que vivem na morada de *Nhaderuvuçu*, estão o *Mbopi recoypy*

²⁷ Deve-se reconhecer que minha análise da classificação Guarani de ratos e morcegos é limitada em diversos sentidos. Sobretudo, o curto período de trabalho de campo de uma pesquisa de mestrado e a escassez de dados etnográficos e etnozoológicos sobre esses animais na literatura restringiram as possibilidades de aprofundamento e sistematização dos conhecimentos Guarani-Mbya. O escopo reduzido deste trabalho em nada reflete a complexidade dos conhecimentos Guarani sobre esses pequenos mamíferos. Afinal, como indica a extensa lista de etnoespécies compilada no trabalho de Cebolla Badie (2013), trata-se de um significativo campo de estudos ainda pouco explorado pela literatura antropológica.

(“morcego originário”), o *Jaguarovy* (“jaguar escuro”) e uma grande serpente (provavelmente uma *mboi guaxu*, “sucuri”). Nas histórias de destruição da Terra, narrativas longas e que possuem diversas variações, esses seres serão enviados por *Nhandervuçu* para dar início à destruição do sol e a queda das trevas primordiais sobre essa Terra. Caberá ao *Mbopi recoopy* devorar o sol definitivamente, e não apenas atacá-lo como faz a cada eclipse solar.

A voracidade do Jaguar Originário, que também aparece na forma de um cão guardando a morada de *Nhandervuçu*, ainda é uma qualidade dos jaguares atuais (*xivi*). O vocábulo *jagua*, como aponta Pierri (2013a:219), na língua Guarani-Mbya, refere-se aos cães e também pode designar transformações monstruosas de outros seres – como *kuriju jagua* (“sucuri”), *eira jagua* (“irara”), *teju jagua* (“lagarto”). Cadogan (1959:104) também aponta que alguns seres possuem exemplares monstruosos que vivem solitários e não procriam, casos em que a categoria *jagua* também é qualificador de monstruosidade e ferocidade. São eles: *mbii jagua* (“lagarta”), *jeruchi jagua* (“juriti”), *tapi'i jagua* (“anta”), *ka'i jagua* (“macaco prego”) e *ta'ytetu jagua* (“cateto”).

A hipótese que sugiro é que, tal qual o qualificador *jagua* remete à ferocidade do jaguar atual e de sua imagem mítica, a categoria *mbopi* opera de modo análogo no caso dos ratos metamorfos. Assim como caberá ao morcego originário descrito por Nimuendaju (1987[1914]) devorar o sol e instituir as trevas, *xeramõi* Hortêncio destaca como o comportamento hematófago dos morcegos atuais causa a morte de animais de criação: *esse mbopi mata galinha, frango – só chupa sangue*. Desse modo, as criaturas metamorfos elencadas por Cebolla Badie (2013) são transformações hematófagas, por isso vistas como vorazes, dos pequenos ratos.

Sendo assim, tenho em mente que essas metamorfoses descritas por meus interlocutores reforçam o argumento de que as classificações zoológicas guarani não constituem grupos de seres estáveis, mas sim organizam as relações por meio das quais esses seres constituem-se, afetam-se e transformam-se. No material apresentado até aqui, os conhecimentos guarani sobre habitat, comportamento e alimentação dos ratos emergem como aspectos centrais em suas percepções sobre esses seres. Do mesmo modo como ratos e morcegos engajam-se em transformações descritas a partir do regime alimentar e da coabitação (vivem em ocos no alto das árvores e chupam sangue), brancos e ratos outros coabitam o ambiente sujo das cidades e compartilham alimentos.

Deve-se destacar que, apesar de não serem considerados comestíveis e serem associados à hematofagia, os pequenos ratos que se transformam em morcegos não são

classificados como *anguja vaikue* – uma vez que não são associados às condições degradadas e poluídas da vida nas grandes cidades e nem são associados à podridão (mas sim, ao sangue). Ao lado de outras espécies de roedores largamente apreciados na alimentação Guarani (Cebolla Badie, 2013; Mendes Júnior, 2009), o *anguja mbopi* é um *anguja ka'aguy* (“rato do mato”). Passemos, então, a essas criaturas.

Xeramõi Hortêncio descreve um rato chamado *anguja ete'i*, que, segundo ele, é um ratinho pequeno e com o rabo bem comprido e *bom de comer*. A categoria *anguja ete'i* é traduzido por Cebolla Badie como “rato verdadeiro”, de modo que *ete'i* é um qualificador, assim como *porã*, associado ao que vem de *Nhanderu*, ao que é pleno e imperecível (Macedo, 2011:28). Eu sugiro que a tradução no diminutivo, “ratinho verdadeiro”, aproxima-se mais da estética dos seres e coisas considerados verdadeiros (*ete'i*) e bonitos (*porã*); seres que, como explica Natalício, são *da nossa cultura mesmo* – em oposição aos *anguja vaikue* feios, grandes, sujos e ruins.

O ser conhecido como *anguja guaxu*, que pode ser traduzido como “ratão” ou “rato grande”, corresponde, segundo meus interlocutores, ao ratão-do-banhado (*Myocastor coypus*). Cebolla Badie (2013:260) descreve que sua carne é interdita às mulheres grávidas, uma vez que, por ser um roedor grande, isso faria com que o bebê crescesse muito e dificultasse o parto. Destaco que, aqui, o qualificador *guaxu* (“grande”) não é significado a partir das mesmas relações que descrevem os ratos grandes e ruins da cidade – afinal essa criatura da fauna nativa não é um *anguja vaikue*. Por ser um animal do mato – que vive em lagoas, brejos e rios, e sua carne ser apreciada na alimentação guarani – o termo *guaxu*, ao invés de associar-se com *vaikue* (“ruim”), parece, antes, destacar o tamanho da criatura – principalmente, quando comparado aos demais roedores silvestres. Essa operação classificatória também acontece em relação aos veados, que, em Guarani, são chamados *guaxu* (“grande”) em referência ao seu grande porte, caso comparado com outras presas de caça.

As criaturas conhecidas como *pichõ*, segundo Virgínia, são ratinhos que podem ser caçados e comidos. No entanto, é um animal que, ao longo da vida, transforma-se em morcego – quando deixa de ser considerado comestível. Não apenas as transformações - *jepota* aproximam ratos de morcegos. Natalício conta que o rato *taguarape* é *sobrinho do morcego* e onde há *qualquer toco de árvores ele fica ali dentro*. Trata-se de um rato pequeno, apontado por Cebolla Badie (2013:309) como o menor roedor conhecido pelos Mbya. Os interlocutores da autora também descrevem que esse animal está dentre os

ratos que se transformam em morcego ao longo da vida. Além disso, assim como no caso do *anguja mbopi*, há divergências sobre sua comestibilidade.

Os Guarani, quando indagados sobre quais animais do mato são parentes dos ratos, costumam apontar com frequência um parentesco entre os ratos e os gambás (*mbyku*)²⁸. O gambá é um animal que também tem a carne apreciada como alimento e, segundo meus interlocutores, tem a *cara parecida* com a dos ratos. De acordo com Natalício, o *guaki* é um tipo de rato, mas é menor que gambá; não sei se é sobrinho do gambá ou coisa assim. É um animal bravo, com dentes pontiagudos e afiados (Cebolla Badie, 2013:309), e que costuma habitar os taquarais. Não obtive informações sobre sua comestibilidade, mas Cebolla Badie (2013:239) aponta que o animal não é considerado comestível. No entanto, Mendes Júnior (2009:56) relata que *guaki* era uma presa apreciada quando caía nas armadilhas de seus interlocutores.

O *kuareru'a* também é descrito como um animal que vive nos taquarais, alimentando-se de taquara. Cebolla Badie (2013:309) sugere que o *kuareru'a* também é conhecido como *anguja poypi* – um rato que se alimenta apenas de brotos de bambu e que, caso ingerido, pode causar a queda dos dentes da pessoa. Segundo a autora, tal categoria corresponde à espécie conhecida como rato-da-taquara (*Kannabateomys amblyonyx*). Em sua classificação, essa espécie também está entre aquelas que se transformam em morcegos, e sua carne pode ser consumida apenas por anciãos.

Com relação aos demais roedores silvestres, não obtive muitas informações sobre os *anguja kã'ti*, os *anguja ky'ja* e os *anguja xĩ*. Em Dooley (2006), não encontrei tradução possível para *anguja kã'ti*. Já *anguja ky'ja* pode ser traduzido como “rato dono das pulgas”, visto que *ky* é “pulga/piolho” e *ja* quer dizer “dono”. *Anguja xĩ*, por sua vez, significa “rato branco”. Tanto o *anguja ky'ja* quanto o *anguja xĩ* são classificados por Cebolla Badie (2013:238) como animais comestíveis. Segundo Mendes Júnior (2009:57), o consumo de *anguja xĩ* não é recomendado para homens e mulheres jovens. Sua pele fina e frágil não permite que a mulher mantenha a gravidez e impossibilita o homem de “fabricar” o filho.

Tais informações sobre comestibilidade de ratos silvestres presentes na bibliografia citada evidenciam que os regimes alimentares, além de fundamentarem a classificação de *rato do mato* e *ratos da cidade*, configuram-se como um campo de “transferência de afectos” (Pierri, 2013a:181) entre humanos e animais por meio da carne

28 Essa associação classificatória entre ratos e gambás também é apontada por Lévi-Strauss (2010 [1964]:203) em diversos mitos dos povos indígenas no Brasil Central.

do animal morto. O consumo do ratão do banhado é interdito a grávidas, uma vez que, por ser uma criatura grande (*guaxu*), seu tamanho replicaria no desenvolvimento do feto humano e dificultaria o parto. Já a pela fina do *anguja xĩ* (“rato branco”) afetaria a capacidade do corpo feminino “segurar” o bebê. Por meio da carne do animal morto, a alimentação opera uma “analogia’ entre o comportamento ou a aparência de determinada espécie consumida e o seu efeito no corpo daquele que a consome” (Pierri, 2013a:180).

Nos exemplos dos ratos aqui ilustrados, tratam-se de afecções indesejadas na produção das pessoas guarani; no entanto, os Guarani mobilizam diversas técnicas de produção corporal que buscam incorporar afecções de corpos animais – seja por meio da carne (alimentação) ou através de adornos, pinturas, banhos e remédios confeccionados a partir de substâncias de partes dos corpos animais. Descrevi anteriormente a associação feita por meus interlocutores entre as transformações *-jepota* e a metamorfose dos ratos em morcegos. Se, no caso de *-jepota*, comer como um animal (por exemplo, comer carne crua sozinho no mato), é índice da transformação humano-animal, no caso dos ratos-morcegos, a comensalidade e coabitação interespecífica não necessariamente envolvem os humanos. Esse potencial metamorfo dos *anguja mbopi* parece-me ressoar uma descrição de Uirá Garcia (2015) entre os Awá-Guajá, etnia de língua da família Tupi-Guarani habitante no noroeste do Maranhão.

Segundo os Awá, existem pequenos ogros canibais (*ajỹ*) que vivem na floresta²⁹ e controlam alguns animais de caça – como veados, pacas e cotias. Esses pequenos ogros, além de causarem infortúnios e doenças em caçadores, estabelecem relações de maestria com tais animais e podem propiciar transformações interespecíficas – que, geralmente, ocorrem quando alguma dessas criaturas é acuada por caçadores. Desse modo, pacas podem transformar-se em cotias, e vice-versa, e “um veado-mateiro (*arapha*) ou veado-foboca (*araphaí*) pode ter a tonalidade ocre de sua pele modificada para cinza, transformando-se em veado cinza (*araphá pihúna*)” (Garcia, 2015:104).

Segundo Garcia, veados, pacas e cotias, mesmo sendo animais de criação desses ogros, mantêm, paralelamente, relações de consubstancialidade entre si (são parentes próximos). Esses animais são donos (*jara*) e animais de criação (*nimá*) uns dos outros: uma paca é dona de uma cotia e, ao mesmo tempo, é animal de criação de um veado. A relação de criação (*rikú*) explicitada por essa socialidade interespecífica também é um conceito-chave para as relações parentesco entre os próprios Awá-Guajá, sobretudo

²⁹ Costumam habitar, deve-se destacar, ocos de árvores, buracos e áreas escuras da floresta (Garcia, 2015:103).

a filiação e o matrimônio. O autor conclui que a relação de tipo *rikú* (“criação”) é o modelo nativo para se pensar a relação entre seres e coisas distintas (Garcia, 2015:114).

As analogias entre a relação de filiação e a adoção de animais, são longamente analisadas por Vander Velden (2010) entre os Karitiana. Sejam animais exóticos trazidos da cidade ou nativos capturados nas matas, os Karitiana cuidam de seus animais de criação *como filhos*. Sobretudo quando filhotes, essas criaturas são foco de intensos cuidados por parte dos humanos (principalmente das mulheres), e as analogias entre animais de criação e filhos replicam-se em diversos contextos da sociedade Karitiana – desde os cuidados básicos e alimentares até rituais funerários (Vander Velden, 2010).

As noções nativas em torno do conceito de “criação”, bem como suas analogias entre parentesco e criação animal, aqui exemplificadas pelos materiais Awá-Guajá (Garcia, 2015) e Karitiana (Vander Velden, 2010), devem ser descritas a partir daquilo que cada contexto etnográfico explicita. No caso deste texto, interessa-me o modo como relações de parentesco são utilizadas para descrever as relações entre animais. Como elenquei acima, Natalício sugere que o pequeno roedor *taguarape* é *sobrinho* do morcego e o roedor *guaki* pode ser *sobrinho* do gambá. Resta-nos saber por quê a relação avuncular é mobilizada por Natalício para descrever as relações entre *taguarape* e morcego, e entre *guaki* e gambá.

No parentesco Mbya, a relação avuncular é marcada pela consubstancialidade entre tios/as e sobrinhos/as, a qual é mais fortemente enfatizada nas relações paralelas. Segundo Mello (2006:92), os tios/as distinguem sobrinhos/as paralelos/as e cruzados/as. Os sobrinhos paralelos são chamados “filhos/as menores” (*memby kuri, radjy kuri, ray kuri e memby kuri*, variando conforme o gênero de ego). Além disso, as tias maternas são chamadas de *tchi'i* (“mãezinha” ou “mãe menor”). Já os sobrinhos/as cruzados/as são referidos por seus tios sem essa ênfase na relação de filiação (*ry'y, djatchipé e pein*). Apesar dessa diferente ênfase sobre a consubstancialidade em relações paralelas e cruzadas, é consenso na bibliografia que os casamentos entre sobrinhas/os e tios/as não são desejáveis, sejam em relações paralelas ou cruzadas (Schaden, 1954; Ladeira, 1992; Mello, 2006)³⁰.

Nesse sentido, rato *taguarape* é *sobrinho* de um morcego, assim como um *guaki* pode ser *sobrinho* de um gambá, pois a relação avuncular descreve, do ponto de vista de

30 Além de exemplificada pela terminologia e pela interdição matrimonial, essa consubstancialidade entre tios/as e sobrinhos/as é narrada em mitos (Ladeira, 1992) e presente nas atitudes entre os parentes (Mello, 2006).

um humano, tais relações interespecíficas sob o signo da consubstancialidade. Além disso, uma descrição das relações interespecíficas nos termos do compartilhamento de substância alinha-se com as transformações de roedores em morcegos descritas anteriormente. As transformações corporais e “transferências de afectos” (Pierri, 2013a:181) entre essas criaturas são precedidas, portanto, pela partilha de substância comum, tanto por meio da coabitação quanto pela comensalidade.

Não se trata aqui da projeção de relações de parentesco sobre o mundo natural, mas de descrever uma ampla matriz relacional, na qual o parentesco é uma das relações possíveis entre os seres (Garcia, 2015:114). Ao colocar em evidência como ratos, morcegos e gambás conceberiam as relações entre si mesmos – sem, necessariamente, passar pelos humanos – meus interlocutores buscam dar inteligibilidade às relações interespecíficas a partir da percepção de índices concretos da existência dos animais: ter a cara parecida, viver no mesmo habitat, compartilhar regimes alimentares.

A partir das experiências e conhecimentos de meus interlocutores sobre os ratos evidenciei como a existência dessas criaturas é significada por meio das relações que os ratos estabelecem com os humanos e seus modos de vida – sejam indígenas ou não indígenas. Como me disse *xeramõi* Natalício, ratos que são da *nossa cultura*, assim como os Guarani, não se adaptam a viver nas cidades, na sujeira, podridão e lixo do ambiente urbano-industrial. Diferentemente, os animais que vivem nas matas e os Guarani foram criados e são cuidados pelas divindades, que os veem como seus bichinhos de estimação (*mymba*). Desse modo, os qualificadores *ete’i*, *porã* e *mirĩ* elencados acima classificam tanto indígenas como animais a partir das relações diferenciais que esses seres estabelecem com as divindades e planos celestes.

1.5. Comensalidade e reversão

Como eu sugeri acima, a classificação guarani de *ratos da cidade* e *ratos do mato* pode ser lida como uma percepção acerca das relações comensais que caracterizam o comportamento dos *ratos da cidade* – descrevendo e significando, em termos nativos, as relações ecológicas entre humanos e ratos nos grandes centros urbanos. No entanto, ao lermos o comensalismo a partir dos significados e afecções relativos ao par de oposição *vaikue* e *porã*, emergem conhecimentos e práticas nas quais os seres são constituídos e entendidos a partir das afecções que circulam entre seus corpos por meio da alimentação – aqui entendida não apenas como o que se come, mas, também, como, com quem, quando e onde se come. Ou seja, se os hábitos comensais dos ratos estão em questão

nas percepções guarani, trata-se menos de classificar organismos ou populações animais em classes, posições ou grupos, do que descrever e significar os processos e relações pelos quais esses seres constituem-se e diferenciam-se uns dos outros.

Nesse sentido, sugiro compreender as percepções de meus interlocutores sobre o comensalismo entre ratos e humanos a partir do clássico debate nos estudos ameríndios sobre a comensalidade, que é definida por Fausto (2002:15) como “um vetor de identificação que não se aplica apenas às relações sociologicamente visíveis entre parentes humanos. Ela é um dispositivo geral que serve para pensar a passagem de uma condição de parentesco à outra”. Nas relações entre humanos e animais, a comensalidade é, como conclui Phillippe Erikson (2012), um critério essencial de familiarização e aparentamento dos animais criados em aldeias, sendo nutridos da mesma forma e com os mesmos alimentos que são fornecidos às crianças – são *como filhos*, conclui Vander Velden (2010) através do material Karitiana.

Entre os Guarani-Mbya, Vicente Pereira (2016) detalha como a alimentação é um código importante nas relações de controle, proteção e cuidado nos quais engajam-se divindades, pessoas e animais. Por meio da comensalidade pode-se tanto familiarizar xerimbabos, aparentar e desaparentar pessoas, fazer-se cuidado pelas divindades ou tomar parte em transformações *-jepota* – as quais efetuam o aparentamento ou familiarização de humanos por espíritos donos de animais, lugares ou plantas (Pereira, 2016). Nessas relações, a oposição entre *vaikue* e *porã* enuncia as afecções e ordenam as relações engendradas pelo consumo da carne de certos animais.

Por exemplo, a carne de queixada (*koxi*) é considerada a *xo’o porã* (“carne limpa”) por excelência, sendo a única que as mulheres e homens podem comer durante resguardos e é considerada o alimento ideal dos xamãs (Cebolla Badie, 2015b). Os mitos mbya, segundo Cebolla Badie (2015b:121), pensam os queixadas como seres criados por *Nhanderu* a partir das sementes do cipó imbé (*guembe*). Os queixadas atuais têm como dono os *Nhanderu Mirĩ*, espíritos de grandes xamãs que os criam “como se fossem seu rebanho, e por isso podem se alimentar de sua carne sem ter a necessidade de caçar” (Pierri, 2013a:135). Além disso, a alimentação dos queixadas é considerada limpa, uma vez que os Guarani destacam que sua dieta é composta apenas de frutas, sementes, brotos e raízes (Pierri, 2013a:218). Tendo em vista que o consumo apropriado da carne de queixada emula, nos corpos guarani, a alimentação dos *Nhanderu Mirĩ*, ao comer como esses espíritos-xamãs os Guarani buscam produzir em seus próprios corpos o

estado *aguyje* – aquele em que corpos humanos são produzidos como congêneres das divindades (Pierri, 2013a).

Nesse sentido, sugiro que a afirmação feita por Natalício de que os *ratos do mato* são da *nossa cultura* refere-se ao fato de que a existência desses ratos e a transformação de sua carne em alimento compõem relações e agencia afecções análogas às daquelas dos queixadas descritas acima. No capítulo três, detenho-me com mais profundidade nesse conceito de *cultura* mobilizado por Natalício ao falar dos ratos silvestres, de modo que, nesta seção, concentro-me nas percepções guarani sobre os *ratos da cidade* e os brancos. Se os ratos classificados como *da nossa cultura* conectam os Guarani com as divindades, *ratos da cidade* são *anguja vaikue*, pois conectam-se e criam relações com gentes e afecções outras. Nesse último caso, os regimes alimentares e comensais continuam operando nas percepções guarani sobre a constituição de pessoas e animais.

No Jaraguá, Valéria Macedo e Karai Ryapua (Macedo, 2019) demonstram como a alimentação vincula os Guarani com alteridades humanas e não humanas, engendrando parentesco e alterando as capacidades e potências agentivas de seus corpos. Os alimentos dos brancos são entendidos por Karai Ryapua como *alimentos mortos* (*tembiu re'õgue*), os quais carregam um potencial patogênico equivalente ao dos espíritos *ãgue* – uma vez que ambos agenciam afecções telúricas e podem causar doenças nos humanos. Sobre a alimentação, Pierri (2013a) descreve como as comidas dos brancos são consideradas comidas ruins (*tembiu vaikue*) e impedem os Mbya de atingirem o estado de maturação corporal análogo ao das divindades (*aguyje*).

Os Guarani no Jaraguá queixam-se das dificuldades de viver a partir de uma alimentação baseada em *alimentos vivos* (*tembiu porã*) (Macedo, 2019) - como *avaxi ete'i* (“milho verdadeiro”) e carnes de caça (*xo'o*). Um interlocutor de Pierri (2013a:134) expressa os efeitos negativos dessas restrições: “Não dá mais. Não atingimos [o *aguyje*] mais porque comemos comida ruim. Comemos frango, porco, carne de qualquer coisa”. No entanto, Macedo (2019) argumenta que, no Jaraguá, a comensalidade entre parentes, o modo como se come e preparam as refeições, garantem que os Guarani produzam parentesco entre si e atualizem suas diferenças em relação aos *jurua*. Em outros termos,

o potencial predatório do “alimento morto” pode ser amenizado pela comensalidade entre os parentes. Mesmo que os ingredientes sejam *jurua*, não se come como nem com os *jurua*. Nesse sentido, Karai Ryapua destaca que ingredientes “mortos” podem não fazer tão mal se forem preparados pelos parentes (Macedo, 2019:616).

Desse modo, pode-se dizer que, por um lado, os Guarani fazem seus corpos aparentar-se a partir das afecções que circulam em certas relações de comensalidade – e isso inclui, como demonstra Pereira (2014), a familiarização de animais; por outro lado, os Guarani observam atentamente as diferentes relações de comensalidade que constituem o modo de vida dos brancos e as criaturas que vivem com eles. Desse modo, se os *ratos da cidade* são *vaikue*, é porque a própria comida dos brancos que os nutre é considerada, do ponto de vista Guarani, “morta”, “ruim”, “suja” e “perecível”.

Uma vez que a oposição *porã/vaikue* emerge em diversos contextos, tenho em mente que, ao dizerem que *ratos da cidade* são *anguja vaikue* e que *ratos do mato* são *da nossa cultura*, meus interlocutores não estão descrevendo taxonomicamente um conjunto de seres, mas sim enunciando, por meio de categorias sensíveis/estéticas, um conjunto de relações nas quais animais, humanos, espíritos e coisas compartilham afecções. Nos termos de Jurandir, *o problema desses ratos da cidade é que são muito sujos, mas são sujos por causa da gente, de esgoto e lixo.*

Como resume Medrano (2019a:18) acerca das classificações zoológicas qom, sugiro que noções como a de *vaikue* “no cosifican la plétora de existentes; su única función es la de organizar relaciones; (...) son la forma como ‘se presenta’ una entidad para que los lazos devengan amistad, comunicación, predación, sinergia, etc.” No caso dos *anguja*, a categoria *vaikue* enuncia afecções que se apresentam para os Guarani como um devir outro, que diz respeito aos hábitos alimentares repugnantes dessas criaturas (lixo e podridão) desenvolvidos na convivalidade com os brancos nos centros urbanos. Por outro lado, *ratos do mato* são *da nossa cultura* pois fazem parte da mesma matriz relacional em que capacidades e potências divinas/celestes produzem o ponto de vista da pessoa guarani.

Em termos classificatórios, essa percepção dos hábitos comensais dos ratos associados à sujeira do lixo e à poluição das grandes cidades justifica o fato dos Guarani não considerarem essas criaturas comestíveis – uma vez que, como destaca Medrano (2014), sabe-se que aquilo que os animais comem ou deixam de comer é central nas classificações zoológicas ameríndias. No entanto, ao argumentar que relações ecológicas de comensalismo são entendidas por meus interlocutores como relações de comensalidade, proponho que a classificação guarani não é sobre (ou apenas sobre) relações ecológicas, mas sim acerca da “passagem de uma condição de parentesco à outra” (Fausto, 2002:15) operada pela comensalidade entre humanos e não humanos.

Como sugeri a partir da bibliografia antropológica, a comensalidade constitui, entre os povos ameríndios, pessoas e animais aparentados/familiarizados (Fausto, 2002; Pereira, 2016; Macedo, 2019). No entanto, o que podemos dizer, a partir das percepções dos Guarani, sobre a comensalidade entre ratos e brancos nas grandes cidades? Em outras palavras, como aquilo que sugeri ser um conceito guarani de comensalidade pode deslocar os nossos próprios conceitos sobre as relações entre humanos e ratos?

Elaboradas de tal forma, tais questões desenrolam-se em duas direções. A primeira diz respeito ao modo como o conceito de comensalidade pode organizar as relações pelas quais os Guarani percebem, ordenam e interagem com os ratos. Tratam-se das classificações zoológicas que busquei descrever ao longo de todo este primeiro capítulo. Por outro lado, a partir do momento em que sugiro ler as relações ecológicas de comensalismo desde o conceito antropológico de comensalidade, busco estender o próprio conceito de comensalidade para evidenciar como afecções e regimes alimentares são centrais na crítica, ou ponto de vista, guarani em relação à sociedade urbano-industrial.

Nessa segunda direção, ao sugerir que um conceito antropológico pode traduzir uma crítica indígena ao modo de vida urbano-industrial, não pretendo sobrepôr o conhecimento antropológico aos discursos de meus interlocutores. De outro modo, busco imaginar como a produção e transformação de seres por meio dos regimes alimentares referem-se ao que pode ser entendido como um “estilo de criatividade” guarani (Wagner, 2012:87), o qual se estende para compreender a associação comensal entre brancos e ratos. Denominar essa reflexão Guarani sobre nós mesmos como um tipo de “antropologia reversa” (Wagner, 2012) faz sentido apenas se tivermos em mente que a reversão antropológica em questão trata-se menos de indagar se meus interlocutores estão ou não fazendo Antropologia do que inverter, reverter, deslocar nossa própria Antropologia (Goldman, 2008). Nesse sentido, imagino que os conceitos de comensalismo e comensalidade fazem aparecer as analogias associadas ao modo como a relação entre humanos e ratos são entendidas por nós e pelos Guarani – de modo que a tarefa aqui foi explicitar as relações de diferença, ou equívocos (Viveiros de Castro, 2018), entre os dois conceitos³¹.

³¹ Em desenvolvimentos futuros, a reflexão que proponho nesse capítulo poderia ser desdobrada buscando uma comparação mais geral e sistemática entre estatuto ontológico da relação no comensalismo e na comensalidade. Caberia explorar como a partilha alimentar involuntária no comensalismo instaura-se de modo exterior à relação – afinal, ratos e brancos são termos anteriores ao comensalismo. Por outro lado, a relação faz-se interior ao regime da comensalidade, uma vez que, do

Se nos termos da filogenética (Aplin et al., 2011), populações de ratos aproveitaram-se do distúrbio humano estabelecendo relações comensais conosco, para os Guarani, é justamente a associação comensal através do distúrbio – com seus efeitos destrutivos, poluentes e sujos – que caracteriza a comensalidade de ratos e humanos enquanto o compartilhamento de afecções *vaikue*. Não se trata de postular que as percepções guarani sobre as relações entre ratos e humanos são uma tentativa de decodificar uma natureza dada descrita em primeira mão pela ciência – tal qual em uma abordagem da etnoecologia ou etnotaxonomia (*folk taxonomies*). A descrição que tenho em mente pode ser entendida como uma releitura do que as ciências biológicas descrevem como comensalismo e como classificação taxonômica a partir dos afetos, afecções e capacidades que constituem os corpos e circulam nas relações de comensalidade entre ratos e humanos. Dito de outro modo, essa descrição também poderia ser entendida como uma “xamanização do comensalismo” (cf. Albert, 2002) – crítica xamânica ao modo de vida dos brancos que será desenvolvida nos próximos dois capítulos.

Como descrevi, por um lado, os Guarani reconhecem que os *anguja vaikue* vivem no lixo e poluição, são carniceiros, comem coisas podres e cadáveres. Por outro lado, o modo de vida e alimentação dos *jurua* são associados as afecções de morte, podridão, perecibilidade (Macedo, 2019; Pierri, 2013a); diferentemente dos Guarani e dos *ratos do mato*, cujos corpos não suportam e adoecem quando em contato com essas afecções, os brancos se *acostumaram* a esse modo de vida pois, como me disse um interlocutor, *na cidade as pessoas estão bebendo água suja de esgoto e respirando ar poluído sem nem perceber*.

Sugiro que, se traduzidos para os conceitos da Antropologia, os conceitos dos meus interlocutores no Jaraguá descrevem como ratos e brancos constituem nas grandes cidades uma “comunidade de similares” (Overing, 1999) – coabitando o mesmo ambiente degradado e poluído e compartilhando os mesmos alimentos ruins e sujos. No plano cotidiano, abordagens antropológicas descrevem como a convivialidade no interior das aldeias ameríndias é construída por uma “estética da produção” (Overing, 1991), em que o valor estético – no caso Guarani, *porã* (“bom”, “belo”, “bonito”) – remete à sociabilidade diária da vida entre parentes (Pissolato, 2008). Desde seu ponto de vista, meus interlocutores destacam que, nas grandes cidades, brancos e ratos compartilham uma

ponto de vista Guarani, a partilha alimentar voluntária cria parentesco entre ratos e *juruas* nos contextos urbanos.

vida cotidiana marcada por afecções *vaikue* engendradas pelo modo de vida urbano-industrial. Desse modo, ao dizer que as cidades são espaços sujos, cheios de ratos, lixo, esgoto e poluição, os Guarani talvez estejam explicando, em seus termos, que aquilo “que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros é um certo tipo de homogeneidade material criado pela mutualidade da vida em comum” (Overing, 1999:87-88).

Ao sugerir que convivialidade entre humanos e animais produz – desde o olhar guarani – relações de parentesco, tenho em mente não apenas uma socio-ecologia guarani das relações de comensalidade e coabitação de ratos e brancos. Levando em conta a análise que Garcia (2015) faz do conceito de criação (*rikú*) entre os Awa-Guajá, é possível compreender a convivialidade entre os ratos e brancos a partir dos cruzamentos dos processos de “familiarização” (Fausto, 2002; Erikson, 2012) com as relações de “maestria” (Fausto, 2008). Garcia (2015) argumenta que, para os Awa-Guajá, *rikú* (“criação”) é um conceito-chave tanto para o parentesco quanto para a socialidade mais ampla, onde “donos” e “criações” são imagens que permitem “compreender não somente as relações awá de parentesco, mas também aquelas que chamamos ecológicas, tendo em vista que animais e plantas estão imbricados nesse universo relacional” (Garcia, 2015:113).

Nesse sentido, as descrições guarani sobre a comensalidade entre brancos e ratos podem ser entendidas de modo análogo às relações de criação descritas por Garcia (2015). De acordo com o autor, os Awa-Guajá concebem as baratas como *sucam nimá* (“animais de criação da Sucam”), uma vez que a Sucam (Superintendência de Campanhas da Saúde Pública, extinto órgão da Fundação Nacional de Saúde/FUNASA) é *jara* (“dono/criador”) das baratas – insetos que passaram a importunar os Awá desde o processo de aldeamento conduzido pela FUNAI. De modo análogo, a existência dos *anguja vaikue* nas aldeias guarani também diz respeito ao processo de urbanização invasivo nos arredores da T.I. Jaraguá, contrastando com o tempo de antigamente, quando os ratos viviam *só no mato mesmo* e a cidade não era vizinha das aldeias Guarani. Desse mesmo modo, retomo a especulação de Jurandir sobre a possibilidade de ratazanas viverem nas matas, fora do domínio dos brancos, contexto em que seriam animais *menos sujos* pois não teriam contato com esgoto (*yy vaikue*).

Ser *vaikue*, portanto, é um atributo característico dos ratos criados nas relações de comensalidade com e no domínio dos brancos. A vida nas matas colocaria essas criaturas no domínio de outros seres, de modo que seu comportamento e alimentação

agenciariam outras relações. De forma similar, os Guarani no Jaraguá, mesmo vivendo em aldeias rodeadas pela metrópole, cultivam relações de comensalidade entre parentes (Macedo, 2019) que agenciam afecções limpas e belas (*porã*) que neutralizam o potencial *vaikue* dos alimentos dos brancos e colocam seus corpos sob os cuidados de *Nhanderu* (Pereira, 2016).

A partir do argumento de Garcia (2015), sugiro que os brancos podem ser considerados “donos” (Fausto, 2008) dos *ratos da cidade*, uma vez que essas criaturas só existem enquanto *anguja vaikue* nas relações de comensalidade e coabitação propiciadas pelo modo de vida dos brancos nas grandes cidades³². Em consequência, é possível afirmar que, do ponto de vista indígena, brancos e ratos percebem as cidades tal qual uma *tekoa* seria para os Guarani: o lugar em que é possível realizar seu modo de ser (cf. Ladeira, 1992), vivendo em meio à sujeira e comendo “alimentos mortos” (Macedo, 2019). *Ratos da cidade* podem ser considerados *da cultura* dos brancos pois associam-se ao potencial maléfico e patogênico da vida nas grandes cidades. Dessa perspectiva, talvez, os próprios brancos sejam “ratos de cidade”³³, uma vez que seu modo de vida parece não prescindir da urbanização – a qual, como argumento nos capítulos seguintes, representa para os Guarani um vetor de destruição de paisagens multiespecíficas.

Como destaquei acerca da lógica relacional e contextual que organiza a classificação dos *ratos da cidade* – criaturas que podem ser mais ou menos sujas (*vaikue*) a depender das relações, domínios e modos de ser nos quais elas engajam-se – devo ressaltar que a associação dos brancos com o potencial predatório da vida nos grandes centros urbanos também deve ser relativizada, evidenciando, assim, as diferenças internas da própria categoria *jurua*. No contexto da mobilização contra o empreendimento imobiliário, por exemplo, as alianças com os *apoiadores* não indígenas foram fundamentais para a *luta* indígena.

Como formulou Thiago em diversas falas durante a mobilização, os *apoiadores* que fortaleceram a *resistência* indígena compartilhavam com os Guarani o *espírito de*

32 Entendo que a relação de maestria entre brancos e ratos não faz referência à imagem dos “donos” como cuidadores e controladores de suas criaturas. Como descrevi a partir do conceito de comensalismo, a nutrição/criação dos roedores é um processo involuntário e, no limite, indesejado do ponto de vista dos brancos. Desse modo, o sentido de “dono” que estaria em operação nesse contexto remete ao “dono” como “fazedor” (Cesarino, 2010), pois a relação de cuidado/controle importa menos que o fato de a origem e causa de proliferação dos ratos ser associada às condições propiciadas pelos brancos e seu modo de vida.

33 Emprego aqui o sentido análogo ao das expressões de uso popular “rato de biblioteca”, “rato de praia” e “rato de igreja” – que são usadas para referir-se à pessoa que frequenta determinado lugar com grande assiduidade. Fonte: <<https://aulete.com.br/rato>>. Acesso em 14 jul. 2021.

guardião da floresta – diferente dos juristas, advogados e políticos que, ao favorecerem os interesses da Construtora Tenda, revelaram seus *espíritos de bandeirantes*. Destaco, por fim, que a crítica guarani que busco descrever nesse texto volta-se ao modo de vida dos brancos nas grandes cidades, no entanto, assim como os ratos, a alteridade não indígena na cosmologia guarani não se reduz às dinâmicas de predação e destruição evidenciadas por essa crítica. Assim como ratazanas vivendo nas matas podem constituir-se como seres menos sujos, os *jurua*, apesar de estarem associados às cidades, também podem conviver, receber nome guaranis, compor alianças, casarem-se nas aldeias e, até mesmo gerarem crianças mbya (e não mestiças). No entanto, essas questões desenrolam-se em relações de comensalidade, familiarização e domesticação/amansamento (cf. Albert & Ramos, 2002; Pereira, 2017) que extrapolam o fôlego desta dissertação.

Da mesma forma como Garcia (2015) relê o parentesco como um modo de conexão entre dois seres – onde o parentesco é definido como um caso particular de uma matriz relacional mais ampla (a criação, *rikú*) – o esforço desse capítulo, voltado às classificações dos ratos entre os Guarani, foi deslocar a ideia do ordenamento classificatório como parte da taxonomia: um modo de representar as identidades e diferenças dos seres. Como sintetiza Foucault (2016 [1966]), as imagens acabadas das classificações taxonômicas são jardins zoológicos, herbários e coleções – espaços onde,

despojados de todo comentário, de toda linguagem circundante, os seres se apresentam uns ao lado dos outros, com suas superfícies visíveis, aproximados segundo seus traços comuns e, com isso, já virtualmente analisados e portadores apenas de seu nome (Foucault, 2016 [1966]:179).

Evidenciei essa definição de taxonomia a fim de deslocá-la a partir do conceito de *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 1996), com o qual é possível afirmar que, tratando-se de classificações zoológicas, as cosmologias indígenas não se preocupam em restaurar a distância entre as palavras e as coisas nomeadas. Pelo contrário, são as relações de diferença entre palavras e referentes, e a ontologia variável que se instala a partir disso, que significam enunciados perspectivistas do tipo *ratos do mato são da nossa cultura*. Nesse sentido, os nomes dos seres e das coisas são antes pronomes, “nomes de relações, experiências, movimentos e eventos” (Viveiros de Castro, 2006:326), e as incomensurabilidades entre classificações zoológicas indígenas e taxonômicas derivam

desse caráter intrinsecamente relacional e contextual da produção de conhecimento nas cosmologias ameríndias (cf. Lima, 2002).

A partir das percepções guarani sobre o modo como brancos e ratos associam-se nas grandes cidades, sugeri pensar as classificações zoológicas dos *ratos do mato e da cidade* a partir das relações cosmológicas de comensalidade, de modo que as afecções que circulam e constituem diferentes regimes alimentares engendram, do ponto de vista guarani, seres e relações distintas. Por fim, sugeri que a lógica de “transferência de afectos” (Pierri, 2013a:181) que constitui as classificações zoológicas guarani é estendida pela criatividade de meus interlocutores em direção a uma crítica ao modo como brancos e ratos criam-se como parentes comensais na sujeira das grandes cidades.

Criaturas que proliferam nos resíduos e ruínas do modo de vida dos brancos (Bubandt & Tsing, 2018; Tsing et al., 2020), a presença dos ratos nas aldeias é vista por meus interlocutores como um efeito do processo de invasão que a urbanização de áreas no interior e nas proximidades de terras indígenas representa. No capítulo seguinte, busco evidenciar como as relações entre indígenas, ratos e brancos, descritas neste capítulo, inserem-se no processo mais amplo de invasão e destruição dos territórios, paisagens e modos de vida indígenas levado a cabo desde o século XVI nas Américas pelos *jurua* e os seres não humanos que os acompanham.

Capítulo 2

A invasão urbana e a *resistência* Guarani-Mbya no
Jaraguá

2.1. Invasão: referencial teórico e questões etnográficas

Isso se cumpriu, disse a ratazana com que sonho. Por onde o homem passava, em todo lugar que ele abandonava, ficava o lixo. Mesmo à procura da verdade última, mesmo no encalço de seu Deus, ela produzia lixo. Por seu lixo, depositado camada sobre camada, podia-se invariavelmente reconhecê-lo sempre que estava em sua busca; pois mais que o homem duram seus detritos. E dele tão somente lixo sobreviveu.

A ratazana, Günter Grass.

No capítulo anterior mostrei como as classificações guarani sobre ratos podem ser entendidas a partir das afecções que circulam pelas relações de comensalidade que constituem corpos humanos e animais – seja nos processos de transformação de ratos em morcegos, na sociabilidade diária nas aldeias ou na convivalidade diária entre ratos e brancos nas cidades. Neste segundo capítulo, sugiro pensar a alteridade de brancos e ratos a partir das analogias relativas ao conceito de *invasão*³⁴, evidenciando como os Guarani concebem e resistem às dinâmicas coloniais de extinção, genocídio e destruição postas em movimento pelo projeto de construção de um grande empreendimento imobiliário ao lado das aldeias na T.I. Jaraguá. O recorte analítico que proponho com a noção de “invasão” deriva de meu engajamento com o material etnográfico à luz das demandas e questões evidenciadas por meus interlocutores durante a mobilização contra o empreendimento imobiliário. A partir das conexões teóricas e analíticas deste conceito, busco descrever o processo de expansão imobiliária contemporânea em São Paulo destacando a profunda crítica Guarani acerca dos impactos destrutivos da urbanização nas vidas humanas e não humanas nos arredores da T.I. Jaraguá.

O conceito de invasão mostrou-se potente para descrever a crítica indígena contra o processo de urbanização e articular os discursos Guarani com a literatura antropológica. No entanto, não busco generalizar minha análise para além da mobilização contra o capital imobiliário. Não serão tratados nesse trabalho, por exemplo, os deslocamentos analíticos que podem ser feitos entre aspectos mais gerais da cosmologia Guarani e os conceitos jurídico-legais associados à retórica da invasão – como noções de território, fronteira, posse e propriedade constantemente em debate nas mobilizações indígenas no Brasil. Tendo em vista que a literatura etnológica vem descrevendo noções de pessoa e domínio que pouco ressoam teorias ocidentais clássicas da propriedade,

34 Agradeço ao professor Dr. Edmundo Peggion que, em meu exame de qualificação, sugeriu a ideia de “invasão” como um eixo pelo qual eu poderia organizar o meu material etnográfico.

pessoa e agência (Fausto, 2008), um possível desenvolvimento dessa reflexão consistiria, por exemplo, em indagar como a noção de invasão poderia ser deslocada desde a perspectiva das relações de maestria entre os povos ameríndios. Além disso, tal reflexão também possibilitaria contrastar as distintas perspectivas (indígenas e não-indígenas) sobre “invasão” e suas implicações nas relações entre humanos e não humanos no contexto de transformações ecológicas e impactos ambientais gerados por grandes empreendimentos econômicos. Neste capítulo, longe de esgotar tal discussão, busco esboçar como as categorias de “invasão ecológica” e “espécies exóticas invasoras” podem ser deslocadas etnograficamente a partir das percepções de meus interlocutores sobre a convivência com ratos, eucaliptos e abelhas na Jaraguá.

A presença indígena nos arredores do Pico Jaraguá é registrada já nos relatos do século XVI, nos quais a região é descrita como foco de conflito entre colonizadores e indígenas. Além de a área ter sido ponto de extração de ouro, era local de partida e chegada de bandeirantes que iam para o interior em busca de cativos indígenas (Nogueira da Silva, 2008). Desde 1947, registram-se projetos que buscavam tornar o Pico do Jaraguá um símbolo da cidade de São Paulo; mas, apenas nos anos 60 é que se funda o Parque Estadual do Jaraguá. A região agregaria os signos coloniais típicos da paulistanidade: as lavras de ouro de Afonso Sardinha, um famoso bandeirante, e a importância histórica do local para as bandeiras. Nesse contexto de culto ufanista, como já mencionado, a família Guarani-Mbya composta por Joaquim, Jandira e seus filhos foi convidada para a morar no local onde hoje é a Tekoa Ytu, pois, sendo “mais naturais”, os indígenas preservariam o local histórico em meio a um remanescente de Mata Atlântica na bacia do rio Tietê (Nogueira da Silva, 2008:22-24).

Naquela época, a lógica colonial agregava o ufanismo bandeirantista à imagem naturalista dos povos indígenas para inventar um passado mítico a ser preservado – tal qual as ruínas das lavras de ouro. Apesar do fato de São Paulo ser, na atualidade, a cidade com a quarta maior população indígena no Brasil (CPISP, 2013), tal imagem mítica que representa os povos indígenas como parte de um passado a ser preservado (ou, paradoxalmente, a ser continuamente apagado, como descrevo abaixo) segue operante na colonialidade das relações de poder contemporâneas (de la Cadena, 2015). Exemplo disso, é o trecho abaixo retirado de uma publicação de um blog voltado ao mundo corporativo da cidade de São Paulo.

Dando continuidade ao seu plano de expansão, a Tenda, uma das principais construtoras e incorporadoras do país com foco em imóveis populares, acaba de lançar mais um projeto em São Paulo, o Reserva Jaraguá, na zona noroeste da capital. (...) Os condomínios receberão os nomes de Carinás, Aicás, Jurupis e Aratás, inspirados em nomes indígenas brasileiros. A região foi habitada por índios na época dos bandeirantes³⁵.

O texto citado de tom bandeirantista, que desconsidera a presença indígena contemporânea na região, foi publicado na mesma época em que funcionários da Construtora estiveram nas aldeias para dar um aviso aos Guarani: que não se assustassem com o barulho das motosserras quando o empreendimento começasse a derrubar a área de mata próxima às aldeias. Dois meses depois, no início de fevereiro de 2020, não foi só o barulho das motosserras que assustou os Guarani, mas o tamanho da clareira aberta resultante do desmatamento.

Em depoimento ao documentário “*Kunhangue Arandu: a sabedoria das mulheres*” (Alvares & Flória, 2021), produzido pelo cineasta guarani Alberto Alves, Sônia Barbosa reflete sobre a relação entre as aldeias no Jaraguá e o processo de urbanização:

Dentro do Jaraguá, eu falo que a aldeia não é uma aldeia urbana, é uma aldeia de resistência. A urbanização que chegou, a aldeia sempre esteve aqui. Mas a urbanização que chegou, e hoje nós somos os invasores pra eles. Nós não somos isso. Estamos aqui dentro dessa pequena mata, mas protegendo, protegendo a vida. Aonde existe populações indígenas é onde a vida está mais preservada.

Nesse mesmo sentido, Patrícia Jaxuka, que na época ocupava a função de cacica na Tekoa Pyau, deu seu depoimento ao documentário diante dos troncos caídos das árvores cortadas pela Construtora Tenda. Ela observa que,

Cada dia mais vai aumentando a cidade. Aí não vai ter mais natureza. Dizem que quem está destruindo a natureza somos nós, que somos povos indígenas. Mas a realidade é outra. Agora vê, quantas árvores foram cortadas pra ser feito aqui um condomínio. E depois falam que nós que somos os invasores. Invasores do Brasil, invasores de cada espaço. Mas, infelizmente, não sabemos mais pra onde a gente vai ir, pra onde a gente vai correr. Porque cada vez mais a cidade está aumentando, a cada ano está aumentando. Então, o nosso dever é proteger a natureza. Então, é isso que nós estamos tentando fazer.

35 Fonte: <<https://canalexecutivoblog.wordpress.com/2019/12/04/tenda-confirma-novo-empreendimento-em-sao-paulo/>>. Acesso em 10 de out. 2020.

Contrariando a imagem idílica de blocos de apartamentos com nomes indígenas ao lado das matas do Parque Estadual do Jaraguá, as falas de Sônia e Patrícia indicam que os invasores ali são os brancos e a cidade que aumenta a cada dia, pressionando o modo de vida indígena e o fragmento de Mata Atlântica que a T.I. Jaraguá protege da urbanização. A cidade, como destacam as falas de Sônia e Patrícia, é uma contingência na vida dos Guarani no Jaraguá que viram as paisagens locais transformarem-se na medida em que a urbanização expandia-se sobre a região. Como Sônia argumenta, as aldeias no Jaraguá não são aldeias urbanas, justamente, pois a ocupação indígena da região é muito anterior ao processo recente de urbanização.

Além disso, os Guarani *resistem* ao processo de urbanização em defesa da *vida*, da *natureza* e da *floresta*. Nesse sentido, durante a mobilização contra o empreendimento imobiliário, meus interlocutores passaram a referir-se a si mesmos enquanto *guardiões da floresta*. Como Gallois (2002) sugere a partir dos discursos políticos Wajãpi, tenho em mente que, ao denominarem-se *guardiões da floresta*, meus interlocutores estão elaborando uma retórica política que se insere em uma “estratégia social e cultural de produção de uma imagem de si, representando uma forma ativa de resistência” (Gallois, 2002:222). Autodenominando-se *guardiões da floresta*, ampliam as alianças com indivíduos e organizações não indígenas, os quais, segundo Thiago, compartilham com os Guarani esse espírito *guardião* – diferentemente de outros *jurua* que trazem o *espírito de bandeirante* consigo, como os advogados e políticos que atuaram ao lado da Construtora Tenda.

Nessa retórica, os Guarani endereçam-se com muita precisão aos temas ecológicos que sensibilizam certos segmentos da população urbana, compondo alianças com apoiadores *jurua* em torno das múltiplas relações de diferença que podem significar categorias como *vida*, *natureza*, *floresta*, *árvores* e *animais*. Como demonstrei no capítulo anterior acerca das classificações dos ratos, esses discursos ecológicos guarani também excedem as definições ocidentais de Natureza e Cultura – como explicitado no caso da imagem naturalista que operou e continua operando no contexto da criação do Parque Estadual do Jaraguá, assim exemplificado pelo excerto de blog corporativo citado acima. O lugar dos Guarani nesse imaginário colonial faz-se por via da aproximação e associação da alteridade indígena com a Natureza – vista como domínio apartado da Cultura a ser preservado ou enquanto um recurso a ser apropriado/aculturado. Se, no século XX, as famílias guarani foram convidadas a morar no Jaraguá para compor uma Natureza a ser preservada como imagem do passado, o discurso cínico presente no

excerto de blog citado acima evidencia como o capital imobiliário vem apropriando-se desse discurso naturalista – a despeito da devastação de modos de vida e paisagens outras.

A Natureza, assim, é posta a serviço da Cultura de um modo paradoxal, pois “preserva-se” a Natureza nos nomes dos edifícios erguidos sobre a eliminação desta mesma Natureza. Tendo como referência o desmatamento realizado para dar lugar aos prédios com nomes “naturais”, Jurandir nota a ironia dessa relação. Segundo ele,

O *jurua* diz que gosta de morar em região de área verde e arborizada, mas a área verde dos caras é isso aí [em referência ao desmatamento]. Área verde pro *jurua* é plantar meia dúzia de árvores; mas olha aqui na Tekoa Yvy Porã, só nesse pedaço deve ter mais de mil árvores.

Essas elaborações sobre os conceitos de Natureza e Cultura serão melhor desenvolvidas no próximo capítulo. Neste segundo capítulo, objetivo conduzir uma descrição etnográfica da mobilização contra o empreendimento da Construtora Tenda, com foco analítico nas relações entre humanos e não humanos que compuseram a *resistência* junto com os Guarani contra a invasão do capital imobiliário no Jaraguá. Nesse sentido, a recusa de Sônia e Patrícia ao rótulo de invasores de suas próprias terras, ao mesmo tempo em que denuncia o caráter destruidor da urbanização, também enuncia que, mesmo sob cerco, as aldeias no Jaraguá não se reduzem à urbanização, pois são aldeias de *resistência* (cf. Molina, 2020). A noção de “invasão” aqui, tal qual a de comensalidade no capítulo anterior, é uma categoria de análise que utilizo para dar relevo a certas conexões comparativas entre o material etnográfico e reflexões antropológicas outras.

Se os brancos certamente podem ser considerados invasores de territórios indígenas pelos Guarani, vide o empreendimento da Construtora Tenda, o mesmo não pode ser dito em relação às criaturas que acompanham os não indígenas. Por exemplo, não tenho material suficiente para afirmar que os *ratos da cidade* são considerados, por si só, como animais invasores pelos Guarani. Como argumentei no capítulo anterior, a lógica que descreve esses seres como *vaikue* (“ruins”, “feios” e “sujos”) está intimamente relacionada ao modo de vida que eles compartilham com os brancos nas grandes cidades. Como Jurandir sugere, afastados das relações com os brancos, e vivendo nas matas, os *ratos da cidade* podem até ser considerados menos *sujos*.

Se, em alguns contextos, os conflitos dos Guarani com os brancos invasores evocam relações de guerra (como sugiro na seção 3.3), o mesmo não se passa com os ratos. Mesmo que sejam criaturas indesejadas e incômodas, o signo de sua presença parece ser, pelo contrário, o da tolerância. Diferentemente, destaco que as definições da Biologia sobre “invasões biológicas” ou “espécies exóticas invasoras” são elaboradas a partir de metáforas bélicas, as quais estendem-se em analogias militares de extermínio e combate à seres não humanos (cf. Sordi, 2017). Além disso, essas metáforas bélicas também operam no raciocínio epidemiológico do “combate” às doenças, seus vetores, reservatórios ou agentes etiológicos – como demonstra Túllio Maia (2018) em relação aos enquadramentos epidemiológicos e estatais dos mosquitos e arboviroses. No capítulo três, apresento uma breve reflexão sobre como essa representação epidemiológica dos animais como “vilões epidêmicos” (cf. Lynteris, 2019) são questionados pelos Guarani no que diz respeito aos ratos.

É possível dizer com clareza que os ratos são animais indesejados, e cuja convivência parece não extrair nenhuma vantagem, satisfação ou aspecto positivo para os Guarani. Não há nenhuma prática ou plano intensivo e de longo prazo para o controle de roedores nas aldeias no Jaraguá, de modo que cada casa e família parece lidar com essas companhias indesejadas à sua maneira. Alguns interlocutores dizem espalhar veneno e ratoeiras pela casa, outras dizem persegui-los com pedaços de madeira – ações que, de todo modo, eu nunca presenciei durante o tempo que estava na Tekoa Yvy Porã.

Uma estratégia de manejo frequentemente apontada por meus interlocutores é a criação de gatos de estimação, que perseguem e matam os roedores. Além disso, também relatam que os cães por vezes atacam e abatem os ratos. De fato, a vida cotidiana de ratos, gatos e cães no Jaraguá parece ser intensa, tendo em vista as diversas histórias que contam os Guarani sobre essas relações interespecíficas. Há histórias corriqueiras de brigas dos cães e gatos com os ratos, das quais, muitas vezes, os animais de estimação saem feridos por mordidas de roedores, e, na maior parte dos casos, os corpos dos ratos são deixados mortos pelas casas e arredores.

Esse manejo difuso, por assim dizer, da população de ratos nas aldeias contrasta com os planos de controle intensivo descritos pelos manuais governamentais de controle de roedores (Brasil, 2002). Apesar de meus interlocutores descreverem o comportamento desses roedores de modo análogo ao escrito nesses manuais – sobretudo, no que diz respeito a associação dos ratos com o lixo, esgoto e entulho –, a prática e convivência Guarani com os ratos mostram-se radicalmente diferentes dos planos de extermínio

desses animais. Para meus interlocutores, sua associação com o lixo e a sujeira não significa que esses animais devem ser tratados como “pragas” a serem eliminadas e descartadas. Afinal, o modo de vida dos brancos é que parece ser um problema, pois, como disse Jurandir, *o problema desses ratos da cidade é que são muito sujos, mas são sujos por causa da gente, de esgoto e lixo.*

Dito isso, mobilizo o conceito de “invasão” pois, a partir de suas conexões, é possível descrever a expansão imobiliária contemporânea no Jaraguá como parte da dinâmica colonial, destacando os impactos destrutivos da urbanização nas ecologias das aldeias e seus arredores. Desde o século XVI, a introdução (intencional ou não) no continente americano de animais, plantas e micro-organismos vindos do Velho Mundo compõe a infraestrutura biótica do processo que Alfred Crosby (2000) denominou “imperialismo ecológico”. Como descreve Virgínia Anderson (2004), animais domésticos europeus, como o gado, foram centrais no assentamento de colonos europeus na América do Norte – atuando como emblema da civilização e conquista colonial. Nos trópicos, essas “criaturas do império” (Anderson, 2004) foram e ainda são signos do controle, domesticação e civilização dos territórios ocupados por populações indígenas, e como descreve Vander Velden (2010; 2020), no Brasil, fazem parte da grande narrativa de “ocupação do país pela pata do boi” (Vander Velden, 2020:87)³⁶.

Crosby (2003) destaca que, junto com os bois e demais animais domésticos (como cavalos, porcos e galinhas) os europeus trouxeram, muitas vezes de modo não intencional, grande parte da biota europeia associada à ecologia doméstica desses animais – inclusive as pragas que proliferavam nas margens (Tsing, 2019) das relações de domesticação, como é o caso dos ratos comensais que faziam seu banquete ao lado das espécies domesticadas (cf. Scott, 2017)³⁷. Daniel Gade (2015) observa que, na maior parte das vezes, esses animais introduzidos de forma não intencional aqui se estabeleceram e proliferaram de modo muito mais eficaz que as espécies de interesse para a subsistência dos colonos. Além disso, as embarcações que faziam as rotas marítimas pelo Atlântico eram ambientes ótimos para os ratos-pretos. Por exemplo, Gade (2015:32) relata que um navio saindo da Espanha com 30 ratos podia chegar à América

36 Além disso, Vander Velden (2020) observa que há urgência em se elaborar análises específicas e contextuais que busquem reconstituir essa grande narrativa pecuária a partir dos “processos de adaptação à presença desses animais e de sua incorporação aos universos materiais e simbólicos” dos povos indígenas (Vander Velden, 2020:69).

37 James Scott (2017), a partir de dados arqueológicos sobre o interflúvio mesopotâmico, descreve como micro-organismos que causam doenças nos humanos emergiram há menos de 10 mil anos no contexto de adensamento populacional de pessoas (sedentarização e urbanização), plantas (agricultura) e animais (domesticação e comensalismo).

Central com mais de 800 indivíduos depois de uma viagem que durava, no mínimo, 70 dias.

Os efeitos catastróficos e mortais da invasão colonial nas populações humanas e não humanas no continente americano causaram o que pode ser considerado a primeira grande extinção moderna (Viveiros de Castro & Danowski, 2018). De acordo com Lewis & Maslin (2015), essa morte em massa das populações ameríndias no século XVI pode ser considerada o primeiro ponto de inflexão da era que vem sendo chamada de Antropoceno, deixando marcas que podem ser lidas na escala geológica do Planeta Terra. Segundo os autores (Lewis & Maslin, 2015), o genocídio dos povos ameríndios deixou tantas terras agrícolas abandonadas que o crescimento de novas florestas causou a diminuição temporária nos níveis de dióxido de carbono (CO₂) na atmosfera e um consequente resfriamento das temperaturas globais. Nesse sentido, uma data chave para se compreender a era do Antropoceno é o ano de 1610, momento em que nota-se uma grande queda nos níveis de CO₂ registrados no gelo antártico. A noção de invasão aqui mobilizada põe em relevo a continuidade de longa duração entre a invasão colonial da América no século XVI e as questões globais debatidas desde o final do século XX por meio do conceito de Antropoceno. Destaco, sobretudo, como certas criaturas parecem florescer e proliferar nas ruínas do distúrbio humano (Tsing, 2019), associando-se de diversas formas às infraestruturas do projeto colonial — como a íntima associação entre ratos e a urbanização que foi destacada no capítulo anterior.

No caso dos ratos, Crosby (2000) descreve que, logo que navios europeus atracaram na América Central, os ratos pretos (*Rattus rattus*) aqui desembarcaram e deram início ao que o autor chama de um dos mais espetaculares desastres ecológicos desse período (Crosby, 2000:97). Sugiro que as percepções e práticas de meus interlocutores sobre os ratos, as cidades e os brancos indicam que a invasão de territórios, modos de vida e paisagens multiespecíficas continua sendo um vetor central do projeto colonial na contemporaneidade. Nesse contexto, a crítica local à associação entre brancos e ratos nas grandes cidades é estendida para os efeitos globais das ações destrutivas dos brancos (cf. Vander Velden, 2012)

A seguir, descrevo como a mobilização dos Guarani contra a construção de um grande condomínio residencial evidenciou que a *resistência* de meus interlocutores contra a invasão colonial contemporânea fez-se e faz-se em aliança com uma miríade de seres não humanos. Se, como argumentei, a infraestrutura urbana que gera sujeira e poluição é onde brancos e ratos familiarizam-se, a *resistência* Guarani contra a urbanização deu-se

justamente através das diferenças que marcam os corpos Guarani em suas relações com lugares, seres vivos, objetos e espíritos. Nesse sentido, nas duas seções que se seguem, os *ratos sujos* deixam de ser o foco principal do texto para que as relações entre indígenas, árvores, ventos e demais seres outros-que-humanos sejam descritas.

2.2. Guardiões da floresta

Poucos dias antes dos Guarani ocuparem o terreno onde a Construtora Tenda pretendia construir um conjunto residencial, em uma reunião com moradores de todas as seis aldeias da T.I. Jaraguá, David, importante ativista Guarani e morador da Tekoa Ytu, compartilhou um sonho que vinha tendo nas últimas noites. Segundo ele, em seus sonhos, ele entrava naquela área de mata e percebia que aquele local havia se transformado em um cemitério de árvores, com troncos caídos por toda parte, como se fossem túmulos. E foi esse o cenário encontrado três dias depois, quando, ainda na madrugada, os Guarani entraram no terreno pela trilha que sai da aldeia e chega no terreno do empreendimento.



Figura 8: Sônia observando parte das árvores cortadas pela Construtora Tenda. Fonte: Reprodução Facebook, 2020.

Como exalta o trecho do blog corporativo citado no início deste capítulo, a Tenda vem expandindo seus negócios em alta velocidade em São Paulo. Basta uma breve pesquisa em seu endereço eletrônico ³⁸ para constatar a grande quantidade de

38 Fonte: <<https://www.tenda.com/apartamentos-a-venda/sp#0>>. Acesso em: 10 out. 2020.

lançamentos de condomínios disponíveis para a venda – sobretudo na região noroeste do município. Em sua maior parte, são condomínios voltados à população de baixa renda contemplada pelo programa de financiamento do Governo Federal, o “Minha Casa Minha Vida” (atual “Casa Verde e Amarela”). Os empreendimentos seguem o mesmo padrão de planta e construção, com apartamentos de dois a três quartos, em blocos de até dez andares e conjuntos com até quinze blocos.

Trata-se não só de um padrão de empreendimento de uma Construtora em específico, mas de um modelo de moradia que vêm dominando a paisagem urbana dos bairros das grandes cidades brasileiras, sobretudo nas periferias (cf. Rolnik et al., 2015). Essa expansão imobiliária, em que condomínios parecem replicar-se pela cidade independente de contextos e relações locais de cada região, é lida neste texto a partir do conceito elaborado por Anna Tsing (2015:38) de “escalabilidade”: a capacidade de um empreendimento ou projeto expandir-se sem mudar sua organização.

Segundo Tsing (2019), o modelo de escalabilidade que alimenta o sonho moderno é a *plantation* colonial, na qual

os emaranhamentos nativos, humanos e não humanos, devem ser extintos; refazer a paisagem é uma maneira de se livrar deles. Então, trabalhadores e plantas exóticas (ou outros elementos do projeto) podem ser trazidos, projetados para alienação e controle (Tsing, 2019:186).

A imagem que a autora utiliza para descrever a escalabilidade são os *pixels* de uma imagem digital, os quais permitem aumentar e diminuir a escala da imagem sem alterar sua forma (Tsing, 2019). Em uma abreviação tal qual o *pixel* (em inglês, *picture element*; “elemento de imagem”), Tsing (2019:179) sugere que a escalabilidade constitui um mundo composto por *nonsoels*, abreviatura do inglês de *nonsocial landscape elements*, ou, em português, “elementos não sociais da paisagem”. Para a escalabilidade operar seu projeto de expansão, é preciso que elementos humanos e não humanos da paisagem sejam extraídos de suas relações sociais e padronizados, convertidos, assim, nesses *nonsoels*.

No Jaraguá, a invasão escalar imobiliária vinha funcionando com sucesso. Nas ruínas de um antigo clube de esportes e lazer, onde atualmente crescia um fragmento de Mata Atlântica, a Construtora Tenda elaborou um projeto para construção de onze edifícios de dez andares, somando um total de 880 unidades habitacionais, que poderão

receber mais de 4 mil moradores³⁹. Sem consulta ou diálogo com a população indígena vizinha ao terreno, como prevê a Portaria Interministerial 060/2015⁴⁰, e com um licenciamento ambiental repleto de falhas, a Construtora iniciou o corte das árvores afirmando que se tratavam de “árvores isoladas” de espécies exóticas⁴¹.

A floresta que o parecer técnico do Ministério Público Estadual (MPSP, 2020) descreve como “vegetação no estágio avançado de regeneração do Bioma Mata Atlântica”, é convertida em “árvores isoladas” e exóticas no projeto de expansão escalar da Tenda – o que foi reiterado pelo licenciamento municipal que autorizou o corte das mais de 500 árvores. Cada “árvore isolada” foi registrada e marcada com uma placa de metal, que possuía o número daquele espécime tal qual registrado no catálogo do levantamento ambiental feito pela Construtora.

A questão é que, para os Guarani, não se tratavam de árvores exóticas e, muito menos “isoladas”. Cada árvore derrubada, independentemente de ser uma espécie catalogada como exótica ou nativa, tinha um espírito e era uma *irmã*. Não são “árvores isoladas” pois suas existências conectam-se com uma multiplicidade de outros seres humanos e outros-que-humanos, de modo que sua morte repercute em todas essas relações. Nas palavras de Sônia, moradora da Tekoa Ytu e importante ativista no Jaraguá, *cada árvore que corta ali, é uma dor no peito que a gente sente. É como se estivesse cortando as nossas veias*. Para os Guarani, as vidas dessas árvores nutriam e protegiam a existência de uma infinidade de seres – saguis, gambás, quatis, abelhas, tamanduás, aves, macacos, e também os indígenas, que ali buscavam remédios e alimentos. David explicita como árvores, animais e indígenas estão *perdendo o seu lugar de poder viver* frente a destruição há séculos realizada pelos *jurua*.

Pra visão dos empresários, a natureza não vale nada, mas o que eles não sabem é que aqui tem um povo que sempre lutou e defendeu com a própria vida e o seu próprio sangue esses territórios. E essa floresta pra nós é muito sagrada. Nós estamos hoje no Jaraguá de luto, sentindo o luto por essas árvores que estão sendo cortadas, por esses animais que estão perdendo o seu lugar de poder viver. Assim como os animais estão sendo destruídos, assim como as árvores estão sendo destruídas, nós povos

39 Plantas e documentos encontrados pelos Guarani durante a ocupação indicam que além dos dois conjuntos (Aicás e Carinás) licenciados pela Prefeitura de São Paulo, a Construtora pretendia construir mais dois empreendimentos naquele mesmo terreno (Jurupis e Aratás). Fato também confirmado pela publicação do blog *Canal Executivo* transcrita anteriormente.

40 Além da desconsideração do componente indígena, o terreno do empreendimento situa-se na Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Jaraguá e contraria as diretrizes de uso da área descritas no Plano de Manejo do Parque.

41 Fonte: <https://cimi.org.br/2020/01/construtora-avanca-sobre-area-tradicional-guarani-mbya-na-ti-jaragua-e-derruba-4-mil-arvores/>. Acesso em 13 nov. 2020.

indígenas também, em nome de todo progresso, em 519 anos viemos morrendo, sofrendo as consequências da ganância e do pensamento do *jurua* de se desenvolver destruindo a natureza⁴².

Durante os primeiros dias da ocupação, os Guarani empenharam-se em identificar o tamanho da destruição feita pela construtora, caminhando entre os troncos caídos da antiga floresta. As árvores que sobraram de pé estavam *marcadas para morrer*, como passaram a comentar sobre as placas de metal numeradas fixadas nos troncos de cada árvore catalogada pela Tenda. Rapidamente foram identificados diversos ninhos de abelhas sem ferrão mortos ou ameaçados pelo corte das árvores, dentre eles haviam colmeias de jataí, tubuna, mandaguari e uruçú amarela. As crianças, em suas brincadeiras e explorações, sempre que encontravam ninhos de aves com filhotes caídos entre os troncos das árvores derrubadas, resgatavam-nos e passavam a cuidar daquelas pequenas criaturas. Além dos troncos de árvores, algumas ameaçadas de extinção, espalhados por todos o terreno, os filhotes de aves desaninhados e os enxames de abelhas sem ferrão mortos ou danificados eram constantemente mobilizados pelos Guarani como evidência do crime ambiental cometido pela Tenda.

Diante do corte criminoso das árvores feito pelos *jurua*, os Guarani tomaram para si a responsabilidade de cumprir com os rituais funerários necessários para que os espíritos daqueles seres mortos voltassem para as moradas celestes, de onde originam-se os espíritos de tudo o que é vivo. A partir da morte das árvores que a Tenda tentou transformar nos *nonsoels* de que fala Tsing (2019), abreviatura que soa em inglês como “sem almas” (*no souls*), os Guarani reivindicaram seu direito de permanência naquele terreno para realização de rezas e cantos em respeito aos espíritos das árvores mortas.

Dentre as árvores *marcadas para morrer* havia uma que desempenhou papel fundamental durante toda ocupação: o cedro, em Guarani, *yary*. Dos seis exemplares de cedro existentes no terreno, dois foram cortados pelos funcionários da Tenda e outros quatro ficaram de pé. A presença dessas árvores foi explicitada pelos Guarani como mais um motivo para que aquele local não fosse convertido em condomínios pois, segundo Jurandir, trata-se de uma *árvore sagrada* para os Guarani.

O cedro (*Cedrela fissilis*), espécie nativa da Mata Atlântica e ameaçada de extinção, é uma árvore amplamente reconhecida pelos Guarani. Dessa *árvore sagrada*, a casca é a principal parte utilizada por meus interlocutores – e seu uso vai desde o

42 Fala retirada do vídeo “Povo Guarani da TI Jaraguá reivindica seus direitos”, do cineasta Thiago Carvalho. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=dwEvc6xm9xw&t=8s>> Acesso em 18 out. 2020.

contexto dos *nhemongarai*, rituais de nomeação traduzidos como “batizados”, até usos com fins curativos e medicinais. Na T.I. Jaraguá, é difícil encontrar um exemplar de cedro próximo às aldeias que não tenha uma marca ou cicatriz em seu tronco, indicando que dali já foi retirado um pedaço de casca.

A tintura da casca de cedro é frequentemente usada em banhos, sobretudo nas crianças. Takua’i, filha de Jurandir e Mari que, na época, tinha dois anos de idade, tomava esses banhos sempre que sua pele começava a dar sinais de irritação ou alergia. O mesmo se passava com Luan, filho de Wellyngton e Carol, que tinha menos de um ano de idade e, às vezes, apresentava pequenas bolinhas vermelhas em sua pele. No dia seguinte ao banho, essas alergias e irritações de pele desapareciam.



Figura 9: Ilustração botânica da espécie *Cedrela fissilis* (cedro-rosa). Fonte: Projeto Flora Brasiliensis, disponível em: <http://florabrasiliensis.cria.org.br/>

O *nhemongarai*, onde se utilizam as cascas de cedro, é conhecido como *Yy Karai*, que é traduzido por meus interlocutores com “Batismo das Águas”. Além dos cantos, danças e rezas que caracterizam a maior parte dos *nhemongarai*, a particularidade do *Yy Karai* é que, durante o ritual, um *yvyraija* (“rezador”, “auxiliar do xamã”) molha a cabeça de todos aqueles que já possuem um nome guarani com águas tingidas pelas cascas do cedro. As cascas, geralmente, são coletadas um dia antes do ritual e deixadas de molho em um balde com água dentro da *opy* – embaixo do *apyka’i*, um recipiente com forma de canoa fixado a um metro e meio do chão em uma estrutura ornamentada com penas coloridas e cocares. Valéria Macedo escreve (2009:251) que é através do *apyka* que os *nhe’ẽ kuery* descem desde as moradas celestes para participar dos cantos e danças na *opy*, assim como é por meio de um “barquinho” parecido com esse que as divindades e grandes xamãs viajam pelo cosmo.

Antes do início do ritual, a água tingida pela cor vermelho-sangue da entrecasca do cedro é colocada no interior do *apyka’i* para que, durante a cerimônia, as pessoas presentes e que já possuem nomes em Guarani tenham suas cabeças molhadas pela água. Jurandir, que já realizou a tarefa de molhar a cabeça das pessoas, explica-me que água tingida pelo cedro *purifica* o *nhe’ẽ*, localizado na região da cabeça, pairando sobre ela como a *aura dos santos* tal qual representada na iconografia católica. Segundo ele, a tintura do cedro *purifica* o espírito pois aproxima o *nhe’ẽ* do corpo, potencializando, assim, a conexão da pessoa com os planos celestes. Ele complementa dizendo tratar-se de um efeito semelhante ao sopro do *petỹgua* (“cachimbo”) que é exalado pelos xamãs na cabeça das pessoas durante as curas e rituais.

Nesse contexto, a *pureza* da tintura do cedro, somada aos demais elementos do *nhemongarai* – como o *petỹgua* e o *apyka* – efetua uma aproximação e comunicação entre o domínio e os corpos terrenos e os domínios celestes e os seres que lá habitam. Nos termos de Macedo (2009:252), os elementos referidos são “operadores xamânicos, transportando, transformando sujeitos e significados” em vista de produzir nos corpos guarani afecções de uma corporalidade imperecível (*aguyje*). Tratam-se, aqui, de processos análogos àqueles descritos por Cabral de Oliveira (2012) entre os Wajãpi, povo de língua Tupi-Guarani habitante no Amapá, para os quais a relação com as árvores

passa também por uma troca de substâncias que, transitando de um suporte a outro, é fundamental para a constituição de pajés. O empajezamento ocorre não só por meio da relação travada entre um homem e um dono nessa dimensão em que a comunicação e a condição

humana são compartilhadas, mas também por meio do contato/contágio com os fluídos de árvores (...) em que a potencialidade xamanística é transmitida não só pelo intrincado processo de sopro/cura, mas também pela ingestão da seiva da árvore *takweni*, havendo uma transmissão literal de substância (Cabral de Oliveira, 2012:73).

Visto que a tintura de suas cascas agencia tais comunicações, deve-se notar que a árvore do cedro em si também agencia tais conexões com os domínios celestes. Natalício, em declaração à reportagem jornalística⁴³, afirma que o espírito do cedro é *nosso pai*. Afirmação que ressoa os dados registrados por Cadogan (1971), nos quais o cedro (*ygary*, em variação local da língua mbya) faz parte do conjunto de árvores sagradas (*ywyrã porã*) descritas por seus interlocutores como *ywyrã nhe'ëry*. Trata-se de um grupo diverso de árvores (como o ipê, o louro e o pau-de-leite) presentes em narrativas míticas e de importância cosmológica. O autor interpreta a expressão *ywyrã nhe'ëry* como “o fluxo da árvore palavra-alma” ou “árvore da palavra-alma” (Cadogan, 1971:26).

Segundo os interlocutores de Cadogan (1971), o cedro é uma árvore sagrada (*ywyrã porã*) pois em sua madeira é escavada uma urna funerária para abrigar os ossos de crianças falecidas, a qual fica guardada dentro da *opy*. Segundo transcreve o autor a partir de um discurso em Guarani-Mbya, o esqueleto é depositado nessa urna para “fazer ouvir (*-japyxaka*) o esqueleto no cedro”, pois, segundo seu interlocutor, “temos que fazê-lo ouvir uma árvore sagrada, esta é a única árvore sagrada que criamos para nós mesmos, para fazer a palavra-alma fluir, e para obtê-la guardamos o esqueleto” (Cadogan, 1971:85, minha tradução). “O cedro é o instrumento que faz a palavra-alma fluir”, mas não em direção a essa terra, e sim para terra de origem e futura morada das almas guarani; pois, como foi dito a Cadogan (1971:85, minha tradução), “ouvindo o esqueleto⁴⁴”, conhece-se a “futura sede dos nossos fogões, nossa futura morada”.

Os Guarani no Jaraguá não utilizam tais urnas funerárias de cedro, assim como nunca ouvi comentários ou relatos sobre essa prática. No entanto, a ampla utilização das cascas de cedro, sobretudo em seu uso ritual, aponta para a mesma direção que a construção de urnas funerárias de cedro: o agenciamento de afecções divinas em corpos guarani. Nas duas situações em questão, o *nhe'ë* (em Cadogan, “alma-palavra”), é o

43 Fonte: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/indios-guaranis-lutam-contr-construtora-de-obra-do-minha-casa-minha-vida/#page3>. Acesso em 31 out. 2020.

44 Pierri (2013a:162) observa que os ossos, por serem a única parte do corpo que resiste à putrefação, assumem um papel mediador entre a perecibilidade e a imperecibilidade, podendo simbolizar o mundo celeste e sua qualidade imperecível. Aqui, esse papel mediador parece recair sobre o conjunto formado pela urna funerária de cedro e os ossos.

elemento que potencializa a pessoa em seu devir-deus (Pierri, 2013b) – seja *purificando* o corpo, por meio da tintura do cedro, ou “fazendo-se ouvir” através dos ossos guardados em urnas de cedro. Entende-se, assim, o sentido da categoria *ywyrā nhe’ěry* encontrada por Cadogan (1971:26): a árvore do cedro, no uso dado a suas cascas e madeira, faz fluir o espírito (*nhe’ěry*), compondo a pessoa guarani de afecções divinas e conduzindo sua existência aos planos celestes.

Segundo Cadogan (1971:23), o nome dado ao cedro, usualmente *ygary* ou *yary*, quando em contextos de falas rituais no interior da *opy* é *ywyrā Nhamandu*, árvore de *Nhamandu*, em referência ao demiurgo da mitologia Guarani. Ao dizer a um repórter que o cedro é *nosso pai*, Natalício poderia estar referindo-se a essa tradução, na qual *nosso pai* pode referir-se a *Nhanderu* (literalmente, “nosso pai”) – demiurgo que, ao mesmo tempo confunde-se e diferencia-se de *Nhamandu* (Pierri, 2013b:31). Nesse ponto, voltamos às relações de maestria, que, no capítulo anterior, foram abordadas desde as relações de comensalidade entre animais e humanos, e aparecem aqui nas relações com as divindades e as árvores.

Anteriormente, sugeri que a comensalidade entre brancos e ratos pode ser entendida de modo análogo às relações de maestria e familiarização, uma vez que, de acordo com os Guarani, brancos e ratos vinculam-se a partir das condições sujas e poluídas propiciadas pelo modo de vida nas grandes cidades. Dessa perspectiva, sugeri que os ratos são percebidos por meus interlocutores *como filhos* (Vander Velden, 2010) dos brancos. Apesar de serem considerados comensais indesejados, são os não indígenas que os criam – no duplo sentido que as relações de criação evocam nos mundos ameríndios (cf. Vander Velden, 2010; Garcia, 2015) – provendo sua alimentação (mesmo que de modo indireto e comensal) e fazendo/produzindo seus corpos sujos (*vaikue*) por meio do convívio nas grandes cidades.

Nesse mesmo sentido, a afirmação feita por Natalício de que “cedro é nosso pai” pode ser entendida por meio das analogias entre “pai” (*Nhanderu*) e “dono” (*Nhandejara*), as quais articulam aspectos fundamentais da produção da pessoa guarani. Segundo Pereira (2016),

[a]o que parece, aquele que é posto numa posição *mymba* o é justamente enquanto potencial *motivador* para as ações alheias, sendo alvo de cuidados (alimentares, xamânicos etc.), de afetos (alegria, amor etc.), de ordens (“vá buscar lenha”, “vá capinar” etc.) e de ação sexual (namorar, casar, engravidar, etc.). Haveria, neste sentido, uma potência *motivante* na posição *mymba* que faria dela alvo de cuidados, de ordens e fonte de

prazeres. A agência desta posição, diríamos, é justamente mobilizar os que estão na posição de donos (Pereira, 2016:744).

Desse modo, a expressão o “cedro é nosso pai” trata de colocar os Guarani na posição de filhos ou criações (*mymba*) das divindades. Se, como disse um interlocutor de Pierri (2013a:221), “há muita maldade nesse mundo”, o modo com que os Guarani tratam de superar as condições precárias dessa terra é se posicionando cuidadosamente sob os cuidados e proteção de donos/mestres, nesse caso, as divindades. Ao fazerem-se cuidados e protegidos pelas divindades, os Guarani neutralizam (ou *purificam*) o pano de fundo virtual do *socius* regido por relações de predação, no qual a condição humana é vulnerável às agressões predatórias de espíritos donos que causam doenças e transformações *-jepota*.

Nesse contexto, o cedro é o meio de transmissão no qual o espírito flui desde as moradas celestes até os corpos guarani, fazendo coincidir alma e corpo em uma condição humana constituída como *mymba* das divindades. Em minha análise sobre as relações entre os Guarani-Mbya e seus cães (Santos, 2017), argumento que, do mesmo modo que os indígenas fazem-se cuidados pelas divindades, os cães elicitam os cuidados humanos por meio da afecção *dó*. A partir dos cuidados cotidianos direcionados a esses animais, também demonstrei como as relações entre humanos e cães atualizam a *alegria* que modula o ponto de vista que define a condição humana enquanto *filho* ou *criação* das divindades (Santos, 2017).

No que diz respeito às árvores *ywyrá nhe'ëry* (“árvores do fluxo da palavra-alma”), não é o “dono da árvore” (*yvyra'ja*) que estabelece relações de maestria com os Guarani, mas sim as divindades – que são concebidos como “pais” ou “donos” dos Guarani. Nesse caso, árvores como o cedro atuam como operadores xamânicos em relações de maestria. Em outros contextos, quando são os donos das árvores (*yvyra'ja*) agindo sobre os corpos Guarani, ao invés de neutralizá-las, esses donos passam a agenciar potências predatórias que efetuam desconexões entre o espírito (*nhe'ë*) e o corpo, e entre a pessoa e as divindades – como descrito por Pierri (2014) sobre as agressões xamânicas do dono da figueira (*ajuy'ja*)⁴⁵.

Nos termos de Natalício, o cedro é “nosso pai” pois é a árvore que faz fluir o espírito desde as moradas celestes onde habita *Nhandejara* (“Nosso Dono”). Por outro

45 Essa agressividade de certos espíritos donos de árvores, como também é o caso do dono do ipê (*tajy'ja*) (Cadogan, 1971), ressoa na descrição de Cabral de Oliveira (2012) entre os Wajãpi. Segundo a autora, seus interlocutores listam um conjunto de árvores conhecidas como *yvyrapaje*, cujos espíritos donos têm pajé e, por isso, apresentam um alto grau de periculosidade para os Wajãpi.

lado, em diversas declarações a reportagens jornalísticas e falas públicas, Sônia refere-se às árvores, de um modo geral, como *irmãs*. Ao serem consideradas *irmãs*, enfatiza-se menos o fluxo dos espíritos e a assimetria entre deuses e humanos e mais o fundo espiritual comum compartilhado virtualmente com todos os seres e coisas – princípio agentivo que Sônia descreve com a categoria *alma*. Por isso, fizeram-se necessárias as cerimônias de *luto* para as árvores mortas pela Construtora Tenda, afinal tratavam-se de irmãs dos Guarani no Jaraguá.

Se a necessidade de realização dos rituais de *luto* foi argumento e motivo para a ocupação do terreno onde ocorreu o corte das árvores, a subjetivação das árvores por meio da noção de alma estende os significados relativos ao fluxo de afecções e princípios agentivos entre pontos de vista assimétricos (deuses e humanos) em direção a um discurso que destaca a continuidade entre pessoas e árvores – uma vez que ambas compartilham o mesmo princípio subjetivo. Tanto a descrição dos cedros como “pai”, quanto a das árvores como “irmãs”, ganham a simpatia dos ambientalistas e aliam-se aos discursos ambientais que pregam a harmonia entre os povos indígenas e a natureza, contexto em que esses termos de parentesco podem ser entendidos como metáforas da continuidade entre os Guarani e a Natureza e, assim, do imperativo da conservação socioambiental.

Contudo, tanto a continuidade subjetiva entre *irmãs*, quanto o fluxo assimétrico entre *pais* e *criações*, excedem as analogias da ontologia naturalista na qual a ideia de preservação da Natureza “remete ao pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada” (Albert, 2002:257). Desse modo, a realização dos rituais de *luto* em nome das árvores mortas evidenciou que, onde a Construtora imaginava haver um terreno a ser urbanizado, para os Guarani tratou-se de uma paisagem onde indígenas e árvores passaram a *resistir* conjuntamente à invasão urbana no Jaraguá. Dessa perspectiva, a continuidade subjetiva e o fluxo de afecções entre vegetais, humanos e divindades não tratam de relações de parentesco metafóricas entre humanos e árvores que indicariam a continuidade entre os indígenas e a Natureza. Diferentemente, argumento que, nesses discursos, meus interlocutores evidenciam traduções dos processos de constituição da pessoa guarani agenciados por eles durante a mobilização política.

Em Cadogan (1971), o “fluxo da palavra alma” é descrito a partir do papel que algumas árvores, especialmente o cedro, desempenham nessa circulação: são as *ywyrane’ëry*, “árvore da palavra-alma” (Cadogan, 1971:26). Em uma conversa recente

realizada entre grandes intelectuais indígenas (Krenak, Ailton; Papá, Carlos e Takuá, Cristine, 2021), o conceito de *nhe'ẽry* é descrito como o termo em guarani para referir-se à paisagem que os *jurua* chamam de bioma Mata Atlântica. Segundo Carlos Papá, reconhecida liderança política e espiritual guarani, seus ancestrais definiram o *nhe'ẽry* como

um lugar muito sagrado. (...) Somente os rezadores, somente pessoas iluminadas podem chegar na beira da praia ou na beira do mar para receber iluminações de elevações espirituais para alcançar o *yvy marae'y*, que é o mundo perfeito. Então, é o lugar em que se banhava para se despedir do corpo imperfeito. É um lugar muito sagrado. Por isso que eu perguntei a eles por que diziam *nhe'ẽry*, essa palavra em guarani que significa “onde a alma se banha” (Krenak, Ailton; Papá, Carlos e Takuá, Cristine, 2021:4)

Assim como os rituais em que a tintura das cascas do cedro (*ywyra dhe'ẽry*) banha as almas guarani, *purificando-as* com afecções celestes, a *nhe'ẽry* refere-se a paisagem como meio de circulação dos fluxos vitais entre esse plano e os planos das divindades – fluxo fundamental na constituição dos seres na cosmologia guarani. Em outra conversa organizada por Ailton Krenak e Carlos Papá (Krenak & Papá, 2021)⁴⁶, Saulo Guarani, educador e liderança Guarani-Mbya, explica que

O cosmo é isso, ela [a alma] passa do nosso corpo, a flora, os animais, o ar, daí ela vai para a morada do sol. Daí tem essa camada que é *nhe'ẽry*: é a camada onde *nhe'ẽ*, ela [a alma] vêm da nossa mata, através dela, ela vem pro nosso corpo. Porque sem mata, sem árvore, não temos vida.

Delineia-se, assim, a paisagem (Tsing, 2019:248) como reunião de distintos modos de ser (*corpo, a flora, os animais, ao ar*) enquanto circulações e fluxos de princípios vitais (*nhe'ẽ*), situando a *nhe'ẽry* como uma camada da “cartografia cósmica” (Macedo & Sztutman, 2014) na qual é possível ser afetado por um devir-deus. A *nhe'ẽry* é a paisagem por meio da qual *Nhanderu* faz *pulsar* (*tyty*) a vitalidade que caracteriza os viventes e que os mantêm vivos. Segundo Carlos Papá, esse *pulsar* “é o *Nhanderu*, e através do *Nhanderu*, esse ambiente que é o *nhe'ẽry*. Esse aroma, esse úmido. Isso é o meio de fortalecer, manter vivo, manter esse ambiente vivo” (Krenak & Papá, 2021).

46 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eXN76up87cc>. Acesso em 23 jul. 2021.

Tais relações e fluxos não cabem, evidentemente, nos discursos ambientalistas, uma vez que, como observa Carlos Papá, a *nhe'ëry* é um outro modo de reconhecer e estar na paisagem. Segundo ele,

“a Mata Atlântica não é Mata Atlântica. ‘Atlântica’ é o nome do mar que o *jurua* criou, o ‘Atlântico’. Para nós, o mar é o mar. Seja lá onde for, mar é mar. Pode até estar em um lugar diferente, mas é salgado, é um corpo só.” (Krenak, Ailton; Papá, Carlos e Takuá, Cristine, 2021:4).

A partir disso, sugiro que, ao se autodenominarem *guardiões da floresta*, meus interlocutores mobilizam categorias como *vida*, *natureza*, *floresta*, *mata* e *árvore* como imagens de um discurso político sobre os fluxos vitais que caracterizam a *nhe'ëry*, tal qual definida acima. Nesse sentido, a mata que crescia no terreno em que seria construído o condomínio no Jaraguá não é apenas um fragmento de Mata Atlântica, mas também *nhe'ëry*, uma paisagem “onde as almas se banham” (Krenak & Papá, 2021), e o próprio fluxo vital entre camadas celestes e terrenas. Assim como a *nhe'ëry* não se reduz à Mata Atlântica, as aldeias Guarani no Jaraguá recusam-se a serem reduzidas a condição de aldeias urbanas, como expressa Sônia em fala citada anteriormente.

Se a *luta* Guarani no Jaraguá fez-se na ocupação do canteiro de obras de um empreendimento imobiliário, a reivindicação da Mata Atlântica como *nhe'ëry* ocupa, virtualmente, a cidade de São Paulo inteira – uma vez que o *pulsar* dessa paisagem *resiste* no território urbano tal qual os Guarani *resistem* no Jaraguá. Ocupar a cidade, ou “vivê-la de cabeça para baixo”, como sugere Denilson Baniwa em sua obra “Tyty – memórias de um beija-flor”⁴⁷, é um movimento de recompor a paisagem urbana a partir do ponto de vista indígena. Nos termos de Carlos Papá,

Eu sinto que toda a sociedade devia estar envolvida com a questão do *nheery* e compreender onde está. Se tá no Ibirapuera, ou que tá na tamandateí, ou se que está numa rua que chama tupã, ou numa avenida que chama em tupi-guarani jabaquara. As pessoas que está nesse lugar, nesse momento, compreender que esse lugar, que *já foi nhe'ëry*, mas ainda pulsa o *nhe'ëry*, pulsa ainda. É uma maneira de compreender e viver naquele momento. (Krenak & Papá, 2021).

A seguir, apresento como essa cartografia guarani da cidade e da Mata Atlântica foi mobilizada para significar alguns fenômenos naturais que ocorreram durante o período de mobilização contra o empreendimento imobiliário. Sugiro que, desde a perspectiva

47 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BkPOSeES31A>. Acesso em 26 jul. 2021.

Guarani, esses fenômenos, tidos por nós ocidentais como (da) Natureza, evidenciaram como os seres não humanos que se engajam nos fluxos da *nhe'ẽry* também compuseram *resistência* (Política/Cultura) com os Guarani contra o empreendimento imobiliário.



Figura 10: Visão da entrada do terreno ao final da operação de reintegração de posse, quando a ocupação transferiu-se para a parte externa do lote. Créditos: Toni Pires, 2020.

2.3. Desastres naturais e a *punição da natureza por vir*

Durante a realização das cerimônias de luto pelas árvores mortas, também deu-se início à elaboração da ideia de que, naquele local, poderia ser construído algo como um cemitério de árvores, ideia inspirada em um sonho de David. Em respeito aos cedros e demais árvores mortas, foi tornando-se consenso que no local, em vez de um condomínio, deveria ser erguido um memorial em homenagem a essas árvores e um parque ecológico: o “Centro Ecológico Yary Ty” (em que *yary ty* significa “floresta de cedros”). Segundo Thiago, nesse Centro Ecológico, os Guarani poderiam *ensinar para as crianças do jurua que as árvores têm espírito, a respeitar o meio ambiente*. Além disso, a ideia de que ali seja um memorial alinha-se com a concepção de cemitério (*yvyra rupa*, “leito das árvores”) para os Guarani. Nos termos de Thiago, o *yvyra rupa* é *um lugar onde a gente guarda o corpo, o espírito já foi embora. É um lugar de muito respeito, mas não é um lugar de tristeza como no jurua*.

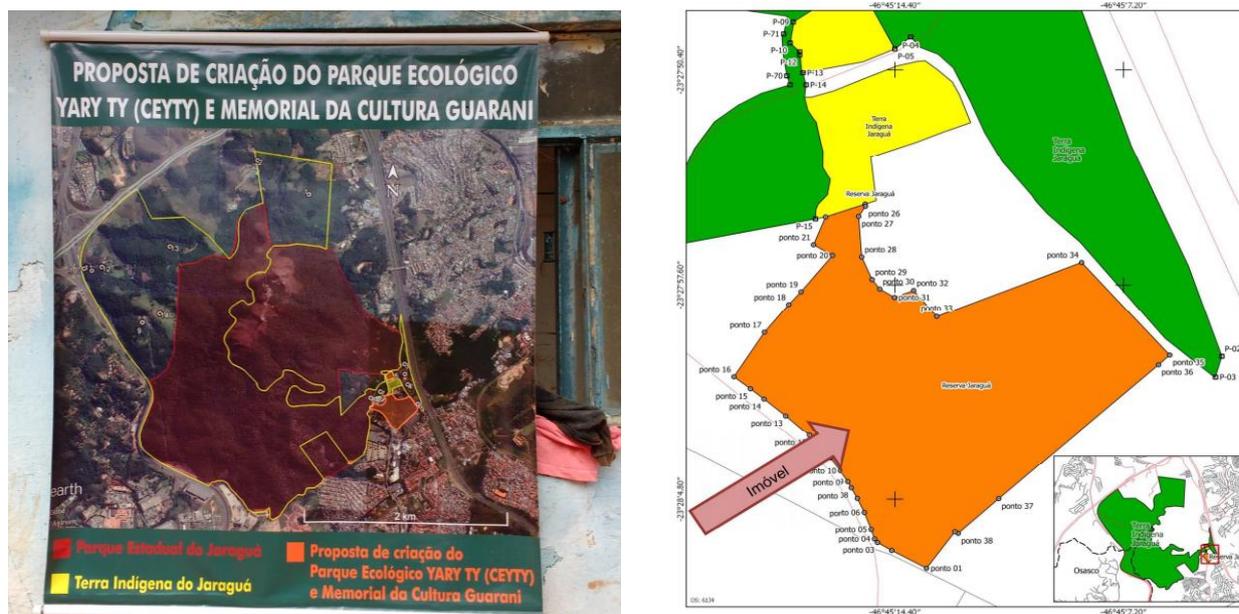


Figura 11 e 12: À esquerda, *banner* exposto durante a ocupação, evidenciando a contiguidade entre a T.I. (delimitada e destacada em amarelo) e a área do empreendimento imobiliário (em laranja). À direita, mapa disponibilizado na ação de reintegração de posse, no qual a área do empreendimento aparece em laranja e a área da T.I. é representada em verde e amarelo. Fonte: Arquivo pessoal, 2020 e Agência Pública de Jornalismo, 2020

Nos termos de Márcio, em fala dirigida aos demais ativistas indígenas mobilizados na ocupação, a pauta de criação de um Centro Ecológico foi motivada pela intenção Guarani de *educar o jurua kuery, tornar o jurua gente novamente*. Ele completa: *nós estamos tentando educar, mas se eles não aprenderem sofrerão com as consequências*. Na explicação de Márcio, tais consequências fazem referência àquilo que nomeamos *desequilíbrio ambiental*. Para os Guarani, era essencial que os rituais funerários fossem realizados, pois, segundo Márcio, *isso que o jurua chama de desequilíbrio ambiental é porque os espíritos mortos das árvores e da natureza ficam rondando a terra, e pesam sobre a terra causando esses desequilíbrios. Isso acontece porque o jurua não faz ritual e cerimônia fúnebre*. Em uma reportagem, Natalício faz uma fala no mesmo sentido da explicação de Márcio.

Sentado sobre uma árvore cortada, Natalício aponta para o toco de um cedro e diz que o espírito continua neste mundo, perdido, quando a morte é brusca. Afirma que isso provoca desequilíbrio porque o “excesso de espíritos tristes pesa e pode furar”, causando o que nós entendemos como desastres naturais ou mudanças climáticas.⁴⁸

48 Excerto extraído de <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/indios-guaranis-lutam-contra-construtora-de-obra-do-minha-casa-minha-vida/#page3>. Acesso em 31 out. 2020.

A ideia de *educar os jurua* para torná-los *gente novamente* pode ser entendida a partir do que foi exposto no primeiro capítulo. Em suas percepções sobre a vida nas grandes cidades, meus interlocutores enfatizam que os corpos dos brancos caracterizam-se por afecções *vaikue* – associadas à sujeira e à poluição urbano-industrial. Os *jurua* precisariam ser educados pois eles são um tipo diferente de humanidade, seus corpos – e, por conseguinte, suas afecções – são outros, de forma que seu modo de vida destruidor e predatório remonta à própria narrativa sobre a origem dos brancos. Segundo registra Pierri (2013a:83), diferentemente dos Guarani, que vieram dos deuses, os brancos vieram das lagartas originárias (*mbi'i*) que atacaram a árvore imperecível criada na Primeira Terra por *Nhanderu*. A pedido de *Nhanderu*, os Guarani cuidaram dessas lagartas até elas entrarem em seus casulos e, dali, transformarem-se nos brancos, pretos e amarelos. Posteriormente, essas diferentes humanidades foram levadas para ilhas diferentes, separando-as dos Guarani.

Entre os Wajãpi, Gallois (2007) descreve que, a pedido de um demiurgo, também coube aos indígenas cuidarem dessas humanidades residuais – nesse caso, nascidas de pedras caídas do céu durante uma chuva torrencial (por isso também diz-se que os brancos são “filhos da chuva”). O que a narrativa Wajãpi (Gallois, 2007) enfatiza é que não foi possível educar as crianças nascidas dessas pedras – pois, quando tornaram-se adultas, começaram a casar entre si sem observar os resguardos prescritos para os indígenas. Essa tentativa de criação frustrada dos brancos pelos Wajãpi é análoga à separação de indígenas e brancos em diferentes ilhas (que hoje são o continente americano e a Europa) narradas nos mitos Guarani (Pierri, 2013a). Em ambos os casos (Guarani e Wajãpi), os brancos aparecem sob o signo da multiplicidade e da destruição – são lagartas ou “filhos da chuva”, tão numerosos quando as gotas d’água em uma chuva torrencial ou uma infestação de lagartas.

Os Guarani continuam tentando educar os *jurua*, pois até hoje seu modo de vida reproduz o comportamento destrutivo das lagartas. Como me disse um interlocutor, os *jurua* são como lagartas, pois, da mesma forma que os brancos exploram e destroem o Planeta Terra, as lagartas devoram as folhas das plantas até não restar nada. Tendo isso em vista, meus interlocutores argumentam que a criação de um Centro Ecológico no terreno do empreendimento imobiliário teria como objetivo, tal como já citado acima, *ensinar as crianças do jurua que as árvores têm espírito, a respeitar o meio ambiente*. Nas falas de Márcio e Natalício, a ação dos brancos desencadeia desastres naturais e

mudanças climáticas pois os *jurua* não realizam os rituais necessários para quando derruba-se uma árvore, muitos menos reconhecem o princípio vital (*nhe'ë*) que todos os seres compartilham com os humanos.

A ignorância dos brancos sobre a *nhe'ëry*, uma paisagem de fluxos vitais, faz com que os espíritos das árvores mortas fiquem *rondando a terra*, tal qual a parte dos espíritos *ãgue*, os quais se desconectam da pessoa após a morte e ficam vagando pela terra. De modo análogo ao que Macedo (2019) descreve sobre a categoria “alimento morto” – cujo potencial patogênico deriva de sua desconexão com os potenciais agentivos que constituem a pessoa guarani – os espíritos das árvores mortas pelos brancos rondam a Terra pois os *jurua* não realizam os rituais que conduzem os fluxos desses espíritos entre os patamares terrestres e celestes. Se, na alimentação guarani, é a comensalidade entre parentes que neutraliza o potencial patogênico dos “alimentos mortos”, no caso das árvores, os Guarani alertam que o não reconhecimento do fluxo vital dos espíritos, bem como a continuidade subjetiva entre pessoas e árvores, acarreta efeitos catastróficos de escala global.

Esses rituais de luto de que falam Márcio e Natalício ocorreram nos primeiros dias da ocupação, quando, debaixo de uma tenda feita com lonas, cordas e as madeiras das árvores cortadas pela construtora, os Guarani rezaram, cantaram e dançaram por dias e noites. Diariamente, ao fim das rezas, nessa mesma estrutura, eram organizados colchões, cobertas e fogueiras para aqueles que ali passariam a noite. Nem mesmo as chuvas torrenciais – que durante dias encharcaram o chão, cobertores e colchões, destruindo boa parte das lonas – conseguiram desmobilizar a ocupação. Pelo contrário, os Guarani interpretavam essas chuvas como sendo o indicativo que os rituais e a ocupação estavam alinhados com as agências de seres outros-que-humanos habitantes das moradas celestes. Do ponto de vista guarani, as chuvas que alagaram e paralisaram a cidade de São Paulo eram os *tupã kuery* (“gentes de Tupã”)⁴⁹ carregando as almas das árvores mortas que ficaram vagando pelo terreno e *purificando* a terra.

Deve-se notar que, nesse contexto, a noção de *purificar* foi empregada em um sentido ligeiramente distinto daquele usado por Jurandir para descrever os efeitos da tintura das cascas do cedro sobre a pessoa durante os *nhemongarai*. A chuva limpou a terra de parte dos espíritos daquelas árvores mortas que ficaram rondando a Terra.

49 Segundo Pierri (2013a:203), os “tupã kuery têm importância destacada para curar grande parte das doenças enviadas pelos ‘espíritos-donos’”. Além disso, também podem enviar raios que acalmam os espíritos-donos mais agressivos. No contexto das chuvas no Jaraguá, coube a esses seres lidarem com as afecções telúricas liberadas pelo corte desrespeitoso das árvores.

Diferentemente, a tintura do cedro *purifica* aproximando o espírito do corpo, quando são potencializadas as afecções celestes (*puras*) em cada pessoa – aumentando, assim, a concentração (*-japyxaka*) necessária para rezas e danças. No primeiro contexto, a água da chuva *purifica* subtraindo a presença de espíritos telúricos; já no segundo, a tintura vermelha do cedro *purifica* os corpos Guarani adicionando-lhes afecções celestes. No entanto, em ambos os casos, a noção de *purificar* remete ao fluxo de espíritos e afecções entre os planos terrestres e celestes – seja por meio dos cedros e da *nhe'ëry*, ou por meio dos agenciamentos xamânicos cujo índice, naquele momento, foram as chuvas.

Note-se que as chuvas que causaram alagamentos e desabamentos em São Paulo no início de fevereiro de 2020⁵⁰ eram fenômenos que, do ponto de vista Guarani, foram causados pela inconsequência e o desrespeito dos *jurua* pela natureza. Ao mesmo tempo, essas chuvas, ao caírem no Jaraguá, constituíram-se em ações dos *tupã kuery* *purificando* a terra da presença dos espíritos mortos das árvores e concluindo os ritos funerários que vinham sendo realizados. Nessas afirmações, meus interlocutores reconhecem a intencionalidade e subjetividade de fenômenos naturais – isto é, acontecimento definidos na ontologia naturalista como exteriores a qualquer relação social e irredutíveis à ação humana. Em outros termos, pode-se dizer que meus interlocutores “xamanizam a meteorologia” ao perceberem as chuvas como índice da ação dos *tupã kuery*.

Além disso, os efeitos dessa agência xamânica apresentam-se de modo diferente a depender da perspectiva adotada. Para os Guarani, cujos rituais alinharam-se com as agências xamânicas dos *tupã kuery*, a chuva conclui os rituais de luto – reparando parte dos danos causados pela derrubada das árvores. No entanto, para os *jurua* que estavam na cidade de São Paulo, a chuva apresentou-se como punição das divindades (enchentes, alagamentos e desabamentos) devido às ações destrutivas dos brancos⁵¹. Nesse sentido, as diferenças entre a chuva que cai nas aldeias e aquela que escorre pelas cidades não é da ordem da representação ou crença, uma vez que esses discursos evidenciam como os *jurua* e os Guarani experienciam mundos distintos a partir de seus corpos distintos (Viveiros de Castro, 1996).

50 Fonte: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/02/01/chuva-coloca-sp-em-estado-de-atencao-para-alagamentos-neste-sabado.ghtml>. Acesso em 10 out. 2020.

51 Izadora Acypreste (no prelo) descreve como as enchentes de um rio (fenômenos que nas cidades são vistos como “desastres naturais”), para os povos quilombolas que vivem *na beira* do rio São Francisco, são fenômenos centrais na produção da vida de humanos e não humanos.

Essa elaboração etnográfica, feita a partir do contexto do Jaraguá, é análoga à expressão enigmática “choveu pra mim” discutida por Lima (1996) em sua etnografia com os Yudjá no alto Xingu. Em ambos os casos, tratam-se, de cosmologias em que a noção de “ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém. Mais precisamente, seja um ser ou um acontecimento [...] — o que existe, existe para alguém. Não há realidade independentemente de um sujeito” (Lima 1996:31). No capítulo três, a partir do conceito de “cosmopolítica” (Stengers, 2018b), apresento como a diferença entre o ponto de vista dos Guarani e o ponto de vista dos brancos expressou-se no campo político durante a *luta* indígena contra o empreendimento imobiliário.

Nos termos de Thiago Martim, durante os primeiros dias da ocupação choveu tanto que *o céu caiu* sobre São Paulo⁵² – *queda do céu* que, ao mesmo tempo que deu sentido ao luto dos Guarani pelas árvores mortas e fortaleceu a luta contra a construção do condomínio, apresentou-se como um presságio dos desastres naturais futuros que acontecerão no planeta devido às ações irresponsáveis dos *jurua*. *A queda do céu* sobre a cabeça dos *jurua* é causada pelos *tupã kuery* como consequência do modo de vida destrutivo levado pelos não indígenas.

Certamente Thiago utilizou a expressão *o céu caiu* tendo como referência a repercussão do pensamento e da obra de David Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015), a quem ele já havia citado em outros discursos. A crítica xamânica de Kopenawa ao mundo da mercadoria, na qual a catástrofe da exploração de ouro em terras yanomami é descrita pelos olhos dos *xapiri*, ancestrais animais ou espíritos xamânicos que os xamãs yanomami fazem dançar incessantemente para proteger o céu das fumaças patogênicas liberadas pela ação predatória dos brancos (Kopenawa & Albert, 2015) – assim evitando que ele caia e destrua o mundo inteiro. Como Viveiros de Castro (2006) destaca, a narrativa de Kopenawa articula e desenvolve ideias que podem ser encontradas entre muitos outros povos ameríndios. A comparação acurada entre a “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert, 2002), feita por Kopenawa, e os discursos de intelectuais e lideranças Guarani, como as reflexões dos meus interlocutores aqui apresentadas, certamente é uma tarefa analítica que muito contribuiria para o entendimento da crítica guarani aos *jurua*. No entanto, a reflexão pretendida nesta dissertação não alcança esse esforço comparativo – tarefa que deixo para desenvolvimentos futuros deste trabalho.

52 Fonte: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-02-10/maior-chuva-de-fevereiro-em-37-anos-paralisa-sao-paulo.html>. Acesso em 10 out. 2020.

Para os Guarani, o mundo sempre foi um lugar perigoso de se viver, uma vez que é repleto de “donos” – “subjetividades capazes de capturar o desejo, a percepção e a perspectiva humana, acarretando transformações corporais” (Pereira, 2014:219). No entanto, a ignorância e o descuido dos *jurua* para com as subjetividades que povoam o mundo “natural” acarretam em efeitos catastróficos de escala global. Tendo como referência o desmatamento para construção de um condomínio, Márcio explica que, quando os Guarani pretendem construir uma casa na mata, é sabido que não se pode derrubar qualquer árvore, e que, caso seja preciso derrubar alguma, antes de fazê-lo deve-se pedir permissão para o espírito dono que cuida daquele ser. Além disso, ele explica que as casas Guarani não podem ser feitas em qualquer lugar, pois *tem lugar no mato que não pode mexer, por ali tem doença que fica adormecida; e os Guarani sabem disso*. Em contraste com essa ética Guarani, ele critica o modo de vida não indígena.

agora o *jurua* não, o *jurua* destrói e quer ganhar dinheiro com tudo. Não se preocupa com a punição que pode vir da natureza, mas essa punição já está chegando e muitos já estão morrendo. E quando essa punição vier, vai vir pra todo mundo, não importa região, país, se é índio ou não.

A mobilização contra a construção do condomínio deu-se no contexto em que o novo coronavírus difundia-se globalmente, de modo que esses discursos sobre as ações destrutivas dos não indígenas faziam referência tanto às ações da Construtora Tenda quanto às transformações ambientais mundiais relacionadas a emergência de novas doenças infecciosas. Nesse sentido, os discursos voltados aos efeitos destrutivos locais das ações da Construtora Tenda transformam-se em uma ampla crítica aos efeitos globais da ação predatória dos brancos. Essas conexões são análogas àquelas que Vander Velden (2012) descreve a partir das percepções dos Karitiana acerca da invasão norte-americana do Iraque em 2003 – quando, de acordo com este grupo indígena, somando-se à fumaça patogênica produzida diariamente pela queima de combustíveis fósseis, a fumaça das bombas e das explosões de campos de petróleo espalharam o *cheiro de sangue coalhado* por todo planeta (Vander Velden, 2012). Em ambos os discursos, as reflexões indígenas retratam os efeitos locais, diretos e indiretos, de processos, ações e transformações globais – descrevendo por meio de teorias etiológicas e escatológicas nativas como o “local” e o “global” constituem-se como instâncias que se afetam mutuamente.

Desde crimes e desastres ambientais, como o rompimento da barragem de rejeitos da Companhia Vale em Brumadinho/MG, até a emergência de doenças, são acontecimentos citados por Márcio como exemplos de resultados das ações do *jurua*. Seguindo esse argumento, ele conclui que o novo coronavírus surgiu na China, pois trata-se de um país exemplar para se verificar o modo de vida dos não indígenas: grandes cidades, alta densidade populacional⁵³, altos níveis de poluição atmosférica e das águas. Em resumo, os Guarani referem-se a um caso paradigmático de *destruição da natureza*, no qual trata-se menos do país em que a nova doença emergiu e mais dos efeitos do capitalismo em escala global⁵⁴.

É importante ter em mente que essa crítica Guarani ao modo de vida *jurua*, sobretudo ao seu aspecto destrutivo, não partilha dos mesmos pressupostos do discurso conservacionista ocidental. Apesar de, aparentemente, ambos ressoarem a mesma reivindicação pela proteção e conservação contra o avanço da exploração econômica dos bens naturais, tratam-se de elaborações ontologicamente distintas. Na cosmologia Guarani não há, como na ontologia naturalista (Descola, 1996), a concepção de um domínio natural dado, anterior e apartado das relações sociais a ser preservado. Como visto, a recusa dos Guarani frente ao empreendimento imobiliário da Tenda pautou-se justamente, por exemplo, nas relações que engendram a vida de cedros e pessoas em uma existência compartilhada – de modo que, após o corte dessas árvores, aos Guarani coube o *luto* pelas *irmãs* mortas.

Além disso, explicações como a de Márcio sobre doenças que ficam *adormecidas* em certos locais da floresta são parte de uma cosmologia mais ampla em que lugares, objetos e fenômenos meteorológicos (p. ex., chuvas, raios e ventos) apresentam um potencial patogênico caso as pessoas não saibam relacionarem-se adequadamente com eles. Essa explicação pode ser mobilizada na crítica Guarani aos efeitos patogênicos do modo de vida não indígena, como a emergência de novas doenças infecciosas; no entanto, ela não diz respeito à questão epidemiológica da circulação de micro-organismos em ambientes naturais e antrópicos. Ler essa crítica Guarani como uma “hipótese de

53 Macedo (2009) demonstra como a existência dos brancos é apreendida pelo Guarani sob o signo da multiplicidade. Segundo ela, na casa de reza um dos termos utilizados para referi-se aos *jurua* é *hetava'e kuery* (“os muitos”) ou, ainda, *mbiikue* (“os que vieram das lagartas”). Esse último termo faz referência ao mito já explanado que narra como os brancos originaram-se de pequenas lagartas (*mbii*), seres que, assim como os *jurua*, devoram tudo e proliferam como pragas.

54 Nesse sentido, essa relação entre a China e a Covid-19 feita por meus interlocutores nada ressoa das hipóteses que atribuem a epidemia da doença a um acidente (ou complô) laboratorial ou aos mercados úmidos chineses – as quais são hipóteses simplistas sobre o complexo processo de emergência de novas doenças em escala global.

conhecimento nativo” (Lynteris, 2016) sobre a emergência de novas doenças desconsidera, em prol do raciocínio epidemiológico ocidental, as agências outras que humanas que preocupam e afligem os Guarani. A ameaça escondida, ou invisível, de que falam os Guarani não são, evidentemente, patógenos microscópicos, mas sim agências outras “daqueles que não vemos” (Pereira, 2014).

Para os Guarani, no limite, todos os lugares são *loci* potenciais para ações de seres outros-que-humanos. Na aldeia Yvy Porã, por exemplo, os moradores relatam que seus sonhos e sua saúde são influenciados negativamente por um tipo particular de espírito dono conhecido como *itaja* (“dono da pedra”). A área da aldeia, por ser próxima ao pico do Jaraguá, um pico marcado por afloramentos rochosos, está sob influência desse tipo de entidade não humana, a qual *cuida do pico*, como explica Marilene – que reclama de ter noites de insônia e pesadelos devido à agência desse dono. Sendo assim, são limitadas as comparações entre a crítica Guarani ao modo de vida não indígena com seus efeitos patogênicos e os raciocínios conservacionistas e epidemiológicos ocidentais. *Doenças adormecidas* não são doenças a emergir ou doenças emergentes, de modo que o foco da crítica guarani recai sobre a falta de sabedoria do *jurua* em não levar em consideração os efeitos negativos de suas ações destrutivas.

O alinhamento entre eventos tais quais a pandemia de Covid-19, crimes ambientais, alagamentos e enchentes, parece articular-se nos discursos de meus interlocutores como presságios do fim do mundo. Um fim que, como veremos no capítulo três, apresenta-se de forma particular aos Guarani. O corte das árvores pela Construtora Tenda soma-se aos demais atos destrutivos dos *jurua*, os quais, dizem os Guarani, sofrerão com as consequências de seus próprios atos no futuro. Nesse sentido, coube aos Guarani realizar os rituais funerários para amenizar os efeitos dessa destruição, garantindo que as almas das árvores mortas não ficassem *rondando* pela Terra, podendo causar desequilíbrios e desastres. No entanto, ao longo da ocupação, esse *luto* pelas *irmãs* mortas transformou-se em *luta* pela manutenção da existência da comunidade Guarani-Mbya no Jaraguá, gravemente ameaçada diante da construção do empreendimento imobiliário.

As palavras de ordem *nosso luto virou luta! Somos a resistência!* que, nas últimas semanas da ocupação era afirmada em todos os discursos dos ativistas guarani, sintetiza como o corte das árvores, somado ao projeto de um grande condomínio, apresentou-se como uma investida radical do *jurua* contra a existência Guarani. Se os rituais de luto tomavam parte em agenciamentos com espíritos, divindades e árvores, a *luta* era

igualmente composta por agências outras-que-humanas – convidadas com cantos, rezas e danças. Sobretudo, a *luta* apresentou-se nos discursos e práticas de meus interlocutores a partir da necessidade e urgência de ser *resistência com* espíritos, divindades e árvores – para que esses seres pudessem continuar compondo as relações vitais tais quais concebem os Mbya. Era preciso que os cedros, as árvores de *Nhamandu*, ficassem de pé para que os espíritos continuassem a fluir (*nhe'ëry*) entre as moradas celestes originárias e a Terra.

Se, do ponto de vista Guarani, o corte das árvores no Jaraguá era uma ação que condenava os *jurua* a uma *punição* futura, no entanto, para os próprios Guarani, o *fim do mundo* era a possibilidade de construção de um grande condomínio ao lado das aldeias. Geni, importante figura de liderança feminina no Jaraguá, explica esse sentido da *luta* Guarani aos apoiadores não indígenas e jornalistas que estavam presentes em reunião convocada após o fim da ocupação. Segundo ela,

o vento no início da terra era mais árvore. Porque o vento da árvore espanta os males que existem. Agora vocês vão entender a nossa luta. Se a gente não tem a natureza, as árvores, a gente não tem defesa [contra doenças] nenhuma. Porque a gente respira a fumaça, a sujeira. (...) Se todos têm vida, estamos lutando pela nossa vida.

A expressão *o vento da árvore* pode ser entendida a partir da interpretação que Anthony fez quando lhe perguntei sobre a tradução de “vento” para a língua guarani. Segundo ele, vento, em guarani, *yvytu*, é uma palavra composta por *yvy* (“terra”) e *tu* (“respiração”). Desse modo *yvytu*, caso traduzido literalmente, significa “a respiração da terra”. Além disso, o radical *-tu* compõe palavras como “sopro/assoprar” (*-pytu*) (Dooley, 2006). A expressão de Geni, *o vento da árvore*, portanto, remete a esse conceito Guarani de *vento* como *respiração* – nesse caso, a respiração das próprias árvores.

É elucidativo o fato de que, nas vésperas do início das medidas de isolamento social para conter a dispersão da Covid-19, Geni destaque a centralidade das *árvores* e do *vento* na *defesa* contra as doenças carregadas pela *fumaça* e *sujeira*. No contexto em que há uma ameaça às vidas dessas árvores e, logo, às vidas dos próprios Guarani, a *luta* Guarani fez-se para que essas relações vitais pudessem continuar sustentando-se em seu fluxo (*nhe'ëry*). No curta-metragem “Sonho de Fogo”⁵⁵, produzido pelo cineasta

55 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8cBaKVNxr1w>>. Acesso em 25 out. 2020.

guarani Alberto Alvares, um *xeramõi* elabora a seguinte explicação sobre essa relação entre a fumaça (*ataxi*), árvores e doenças.

Na mata tem tudo, as plantas medicinais que respiram a fumaça. Na mata tem o remédio que nós chamamos cedro, ipê (*tajy*), que nós chamamos *peterewy*. Assim chamamos o remédio natural que respira a fumaça na mata, essas plantas que seguram as doenças ruins que estão vindo. De muito longe a doença ruim, ao se misturar com a respiração da fumaça da planta, já acaba aí mesmo (trecho das legendas do curta-metragem).

Os discursos acima apontam para o papel ativo das árvores na ação contra agências patogênicas carregadas pela *fumaça*. Como observa Vander Velden (2012), a ideia de que o ar e o vento transportam potenciais patogênicos é de ampla recorrência entre os povos ameríndios. No entanto, não estou certo de que potencial maléfico de tal *fumaça* referida pelo *xeramõi* no documentário citado relacione-se com a poluição urbano-industrial – tal qual a “fumaça do metal” analisada por Albert (2002). De todo modo, a *fumaça* patogênica que está em questão aqui associa-se com a potência xamânica da fumaça do tabaco soprada pelos *petýgua* (“cachimbo”), que pode tanto lançar doenças e feitiços no corpo das vítimas quanto curar e remover essas mesmas doenças (Pereira, 2019).

No discurso de Geni transcrito acima, os efeitos do corte das árvores pela Construtora Tenda são entendidos em relação ao papel do *vento da árvore* como *defesa* contra essa *fumaça* patogênica, a qual, no contexto da crítica de meus interlocutores, pode ser entendida como a poluição atmosférica produzida nas grandes cidades. No capítulo anterior, descrevi como afecções e regimes alimentares são centrais na crítica, ou ponto de vista, guarani em relação à sociedade urbano-industrial – caracterizada pela sujeira e poluição das grandes cidades. O potencial patogênico da poluição produzida pelo modo de vida dos brancos não afeta os *jurua* do mesmo modo que afeta os Guarani. O fato é que os brancos acostumaram-se a beber *água suja* e respirar *ar poluído* – uma vez que, seus corpos originados de lagartas míticas têm na existência *vaikue* (“suja”, “ruim” e “feia”) o signo de seu modo de vida.

Grande parte do esforço dessa dissertação é entender a profunda crítica dos Guarani ao modo de vida dos brancos. Durante a mobilização contra a invasão do capital imobiliário no Jaraguá, meus interlocutores explicitaram que a alteridade dos brancos é caracterizada pelos aspectos destrutivos e patogênicos da vida nas grandes zonas metropolitanas. Nesse sentido, as relações entre os *jurua* e os ratos, que descrevo no

primeiro capítulo, demonstram como esses seres constituem-se em relações e afecções outras daquelas que fazem os corpos guarani. Como sugeri, a associação comensal entre *ratos da cidade* e os brancos, destacada pelos Guarani, pode ser entendida como uma crítica ao modo como humanos e animais associam-se na invasão dos territórios indígenas, caracterizando a infraestrutura urbana a partir das categorias de “poluição” e “sujeira”.



Figura 13: Mapa de parte da bacia do Ribeirão Vermelho, indicando os cursos d'água e áreas alagáveis ou represadas (em azul) nas proximidades de quatro aldeias. A área menor destacada em amarelo, onde lê-se “bosque heterogêneo”, abrange a maior parte do terreno do empreendimento da Tenda. Fonte: Mapa Digital da Cidade de São Paulo.

A partir da mobilização contra o empreendimento imobiliário da Construtora Tenda, aqui entendido como uma invasão colonial do território Guarani, o meio urbano apareceu como emblema de todos os aspectos negativos da alteridade dos brancos. Ratos, sujeira, lixo, esgoto e poluição proliferam nas grandes cidades e invadem as aldeias no Jaraguá – e é isso que vai, provavelmente, ser potencializado caso os edifícios planejados pela Tenda sejam erguidos e ocupados. Ao ser indagada sobre os ratos que vivem nas aldeias, uma interlocutora observa que são criaturas trazidas pelas águas poluídas do córrego que

desce de bairros a montante (Figura 12) – transportando consigo lixo, esgoto e ratos. *É algo que as vezes nem vem da aldeia*, ela conclui.

Ao enfatizar a descontinuidade entre as aldeias e a cidade, diferenciadas pelo modo como humanos e animais relacionam-se e constituem-se em cada espaço, não tenho em mente produzir uma imagem estática das relações interétnicas entre os Guarani e os brancos. A alteridade patogênica dos *jurua*, caracterizada por sua associação com a sujeira, e o potencial destrutivo de seu modo de vida agenciado pela invasão imobiliária no Jaraguá, aparece nesse texto como aspecto central das relações entre os Guarani e os não indígenas. No entanto, em outros contextos é fato que as relações entre os povos indígenas, os brancos, as cidades e os bens manufaturados assumem outros significados (cf. Vilaça, 2000) – inclusive no que diz respeito ao modo como os animais associados aos brancos são adotados e incorporados na vida cotidiana das aldeias indígenas⁵⁶.

2.4. Invasão, exotividade e natividade

É amplamente reconhecida a centralidade dos processos de incorporação de potências externas ao grupo local para constituição do *socius* entre os povos ameríndios (Viveiros de Castro, 2002). Carlos Fausto (2000) demonstra como o modelo definido por ele como *predação familiarizante* é um esquema generalizado de relação nas sociedades ameríndias, incluindo relações entre mestres e xerimbabos (Fausto, 2008). As relações e percepções dos povos indígenas sobre as cidades, o modo de vida dos brancos, seus objetos, técnicas e criaturas são temas debatidos por diversos antropólogos há tempos.

Geraldo Andrello (2004) descreve extensamente o processo pelo qual os povos indígenas na região do Alto Rio Negro experimentaram e perceberam as transformações sociais da região desde a colonização. A partir de uma etnografia do povoado multiétnico de Iauaretê (Amazonas), Andrello (2004) elabora uma complexa descrição sobre como a incorporação de alguns aspectos da “civilização dos brancos” ao cotidiano dos bairros indígenas, ao mesmo tempo em contrasta com a “cultura dos antigos” também afirma e

56 As relações interétnicas entre povos indígenas e brancos nas cidades poderiam ser analisadas a partir de diversas outras temáticas relevantes na atualidade. Tendo em vista que, para além do grande número de indígenas vivendo em cidades e de aldeias situadas em áreas urbanas e periurbanas, é crescente o trânsito de indivíduos e famílias nas cidades visando a comercialização de artesanatos, plantas, arrecadação de doações e esmolas. Muitas vezes, essas famílias instalam acampamentos em praças e parques, locais que passam a servir de abrigo e ponto de comercialização dos itens trazidos das aldeias. Tal qual eu argumento a partir da análise das relações entre humanos e animais no Jaraguá, é provável que nesses contextos as diferentes perspectivas indígenas e não indígenas sobre a sujeira (seja ela dos acampamentos e modos de vida indígenas ou das ruas e modo de vida urbano) também emergem como um marcador de alteridade nas relações interétnicas.

constitui os significados e práticas objetivadas pelos povos no Alto Rio Negro como “cultura indígena”. Nesse sentido, o autor argumenta que a substituição de técnicas, conhecimentos e objetos indígenas por itens da “civilização dos brancos” não efetua uma perda da condição de indígena, mas, pelo contrário, trata-se “de assimilar as capacidades há muito monopolizadas pelos brancos para incrementar as suas próprias”.

No que diz respeito à criação de animais, sejam os animais originados da floresta ou da cidade, a criação desses seres nos pátios das aldeias ou no interior das casas vêm sendo lida pela bibliografia etnológica como uma estratégia de interiorização controlada de potências agentivas externas ao *socius*. Entre os Guarani no Jaraguá, os animais criados nas aldeias, sejam criaturas nativas ou introduzidas, são todos chamados de *bichinhos de estimação*. O mesmo passa-se entre os Karitiana, que chamam *pets* exóticos e nativos de *animais de criação* (Vander Velden, 2010).

A adoção e criação de cachorros domésticos são um excelente exemplo do processo de extração de capacidades agentivas do mundo dos brancos (cf. Vander Velden, 2008; 2010; Garcia, 2010; Villar, 2005; Kohn, 2007; entre outros). Entre os Ávila-Runa, na Amazônia equatoriana, Eduardo Kohn (2007) demonstra, a partir do caso dos cachorros domésticos, como as aldeias situam-se no ponto médio de um contínuo, que tem a cidade e a floresta como pontos opostos simétricos, e dos quais diferentes capacidades agentivas e de poder são extraídas por esse grupo indígena. Vander Velden (2010:201-2) descreve algo semelhante entre os Karitiana, para quem os animais de criação, obtidos nas matas e nas cidades, são elementos que ligam, paralelamente, as aldeias com a floresta e com o universo dos brancos. Em ambos os casos, vindos da floresta ou das cidades, é a origem exógena que confere valor aos animais e parece despertar o interesse dos Karitiana por sua criação.

Se o interesse ameríndio pela criação de animais faz das aldeias espaços em que abundam “animais demais” (Erikson, 2012), o que se pode inferir acerca da presença – seja ela sorradeira ou sibilante – dos ratos na vida cotidiana dos povos indígenas? Ao contrário dos animais familiarizados, nas aldeias Guarani no Jaraguá os ratos podem até conviver no interior das casas, no entanto, sua companhia é indesejada ou, no máximo, tolerada. Para os meus interlocutores, os *ratos da cidade* são criaturas que parecem incorporar tudo o que há de pior do mundo dos brancos: a poluição, sujeira e podridão.

São animais que vêm de fora da aldeia, muitas vezes junto com o esgoto e resíduos exógenos, e apesar de proliferarem, não são adotados e nem criados intencionalmente. Entre os Karitiana, Vander Velden (2010:276) descreve que os ratos da

cidade são chamados na língua local *opoko mejebyn* – que, segundo o autor, pode ser traduzido como “rato do branco”. Além disso, os Karitiana, assim como os Guarani, não se alimentam da carne desses seres, pois eles “comem de qualquer jeito, lama, bosta, lixo, ficam doentes, e se pessoa comer daí fica doente” (citado em Vander Velden, 2010:276). No capítulo anterior sugeri que os hábitos alimentares dos ratos são tidos pelos Guarani como análogos aos dos brancos – uma vez que ambos partilham das afecções sujas e poluídas das grandes cidades.

Diferentemente do modo como as etnias no povoado de Iauaretê (Andrello, 2004), os Ávila-Runa (Kohn, 2007) e os Karitiana (Vander Velden, 2010) avaliam a exterioridade das cidades quando o que está em questão é extrair capacidades agentivas dos brancos, as descrições dos Guarani sobre os *ratos da cidade* realocam a relação entre floresta, aldeia e cidade. Entre meus interlocutores no Jaraguá, o que a existência dos ratos evidencia não é um *continuum* cidade/aldeia/floresta, mas sim uma oposição do par aldeia/floresta com a cidade. Nessa oposição, a cidade condensa todos aspectos destrutivos e predatórios característicos do modo de vida dos brancos: a poluição do ar e da água, o cheiro ruim dos esgotos, a escassez de árvores e a profusão de lixo pelas ruas.

Por outro lado, aldeia e floresta constituem um par interdependente, uma vez que as matas e riquezas naturais (nascentes de água, árvores frutíferas e animais de caça) são elementos centrais na composição ideal de um *tekoa* – o lugar em que é possível realizar o modo de ser Guarani (Ladeira, 1992). No próximo capítulo, descrevo como o empreendimento da Construtora Tenda representou uma grave ameaça a essa composição aldeia/floresta, de modo que o corte das árvores pela empresa foi denunciado pelos Mbya como o *fim do mundo* para indígenas e outros-que-humanos que vivem no Jaraguá. Diante dessa ameaça, foi justamente a partir dessas relações entre aldeia e floresta, humanos e outros-que-humanos, que os Guarani fundamentaram suas reivindicações e discursos durante a mobilização contra a construção do condomínio.

A comparação entre o material Ávila-Runa e Karitiana com a etnografia sobre os Guarani é, evidentemente mais complexa. Kohn (2007) e Vander Velden (2012) também descrevem como esses povos indígenas elaboram críticas potentes ao mundo dos brancos. Do modo análogo, a cidade e os brancos também apresentam-se, em outros contextos, como fonte de capacidades agentivas para os Guarani – como pode ser interpretado a partir das análises de Pereira (2017) e Macedo (2019), por exemplo. No que diz respeito à associação entre o potencial predatório dos brancos e os

comportamentos das criaturas associadas a eles, Sanchez (2020) descreve uma situação similar ao que os Guarani dizem sobre os ratos e os *jurua* no Jaraguá.

Segundo Sanchez (2020), os Kujubim queixam-se da presença dos pirarucus (*Arapaima gigas*) nos rios da bacia do rio Guaporé. Trata-se de um dos maiores peixes de água doce do mundo e que habita toda a bacia amazônica, mas que, segundo os Kujubim, não eram encontrados nos rios de sua região até pouco tempo atrás. Segundo os interlocutores de Sanchez (2020), a invasão do pirarucu é responsável pela diminuição das populações de peixes antes pescados em abundância. A potência predatória dessas criaturas relaciona-se com os comportamentos e afecções dos não indígenas (*eré*), tidos como responsáveis pela introdução do pirarucu na região por meio da criação de peixes em fazendas da região.

No primeiro capítulo argumentei que, para os Guarani, os brancos podem ser considerados “donos” dos *ratos da cidade*, uma vez que os *anguja vaikue* existem a partir das condições propiciadas pelos efeitos destrutivos da urbanização – de modo que os ratos são criados nas relações de comensalidade com os brancos no ambiente poluído das grandes cidades. Nesse mesmo sentido, Sanchez (2020) argumenta que

o ‘tal do pirarucu’ ocupa uma posição equivalente em relação aos *eré* por duas razões. Estes últimos criam e são *donos* dos primeiros, e pelo fato de *andarem juntos*, eles acabam se co-constituindo mediante suas relações. Em consequência dessa maestria, eles constituem uma *qualidade* de *gente* que apresenta uma agência equivalente, isto é, ambos são potencialmente deletérios, predatórios e destruidores que estão “acabando com o rio, acabando com nossos peixes” (Sanchez, 2020:60).

Como o autor ressalta em relação à “invasão do pirarucu” na bacia do rio Guaporé, afirmar que a presença dos *ratos da cidade* nas aldeias no Jaraguá pode ser pensada a partir da invasão da cidade sobre o território indígena não implica a sobreposição da noção de invasão com as categorias de exótico, introduzido ou doméstico. O que está em questão aqui é como essas criaturas associam-se de diversas formas às dinâmicas de invasão colonial que, nos exemplos citados, é levada a cabo pelo capital imobiliário no Jaraguá e pelo agronegócio (piscicultura) na bacia do rio Guaporé (Rondônia). Desse modo, a associação desses seres com o potencial predatório dos brancos passa pelas percepções indígenas sobre os comportamentos e afecções dos animais, suas interações com o ambiente e suas relações com o modo de vida dos brancos.

A partir do contexto etnográfico referente a diferentes grupos aborígenes australianos, Bruce Trigger (2008) descreve que a distinção entre animais nativos e

animais introduzidos é baseada no modo como esses povos percebem as relações de cada espécie com o ambiente e demais seres (humanos e não humanos) – percepção que não necessariamente corresponde aos discursos ecológicos e históricos acerca da introdução de espécies exóticas (Trigger, 2008:630-1). A convivência rotineira com espécies introduzidas, como búfalos, gatos e coelhos, possibilita a certos grupos australianos o desenvolvimento de um “senso de proximidade” (Trigger, 2008:633) com tais seres exóticos, que são incorporados na vida ritual e cosmologias nativas.

No entanto, o mesmo não se passa com outros seres exógenos. Ao contrário das criaturas que podem ser classificadas juntamente aos seres nativos do território australiano, o sapo-cururu (*Rhinella marina*) é considerado um invasor pelo grupo aborígine Yanyuwa, uma vez que a introdução e posterior dispersão desse anfíbio sul-americano pela costa australiana é responsável por um rastro de envenenamentos e mortes de outros animais (Seton & Bradley, 2004). Como descreve Fabiola Jara (2002), os sistemas de classificações zoológicas indígenas baseiam-se nas inter-relações entre os diferentes seres, de modo que é compreensível o fato de uma criatura como o sapo-cururu ser considerada uma invasora pelos grupos aborígenes – vistos seus impactos mortais nos ecossistemas locais.

Entre os Guarani no Jaraguá, já argumentei longamente sobre o caráter invasor dos *ratos da cidade*, cuja denominação *anguja vaikue* destaca suas conexões com a alteridade predatória dos brancos. Por outro lado, os pequenos roedores silvestres conhecidos como *anguja ka'aguy*, ou *ratos do mato*, engajam-se em relações muito distintas com os Guarani. Conforme discuti no primeiro capítulo, alguns desses ratinhos fazem parte da mesma matriz relacional em que capacidades e potências divinas/celestes produzem o ponto de vista da pessoa guarani, assim como outros ratos enredam-se em transformações interespecíficas imaginadas a partir do complexo xamânico guarani. Nesse sentido, diferentemente dos invasores *anguja vaikue*, os *ratos do mato* são considerados pelos meus interlocutores ratos da *nossa cultura*.

Essas percepções guarani sobre natividade ou exotividade dos ratos do mato e da cidade, caso descritas fora da abordagem relacional e contextual de meu argumento, poderiam ser lidas como interpretações nativas da distinção ecológica e histórica entre animais silvestres/nativos e exóticos/introduzidos. No entanto, essa aparente consonância entre os conhecimentos e práticas guarani e as categorias biológicas, ecológicas e históricas não ocorre quando outras criaturas e seres estão em questão. Por exemplo, durante a ocupação do terreno do empreendimento, meus interlocutores não faziam

nenhuma distinção entre árvores classificadas como exóticas ou nativas – para eles, eram todas *irmãs* a serem protegidas.

Na entrada do terreno havia gigantes exemplares de eucalipto-vermelho (*Eucalyptus camaldulensis*), os quais foram cortados pelas motosserras da Construtora Tenda. Em outros territórios Guarani, seu caráter invasor e de rápido crescimento é visto como prejudicial às florestas; além disso, muitas aldeias Guarani sofrem com pressões por parte dos interesses do agronegócio associados à monocultura florestal para produção de celulose e carvão⁵⁷. No entanto, se a natividade ou exotividade de animais e plantas são pensadas no contexto das relações pelas quais os povos indígenas percebem e interagem com esses seres (Trigger, 2008)⁵⁸, os eucaliptos cortados para dar lugar ao empreendimento imobiliário em nada assemelham-se aos eucaliptos cultivados pelo agronegócio⁵⁹.

Os Guarani sabem que os eucaliptos (*Eucalyptus* sp.) não são originados do território sul-americano; alguns interlocutores até referem-se à sua origem australiana. No entanto, não é a origem da espécie que está em questão, mas como os colossais espécimes que cresciam no terreno ao lado das aldeias compunham uma paisagem florestal contínua às aldeias e ao Parque Estadual do Jaraguá. Segundo meus interlocutores, as árvores relacionavam-se e compunham relações vitais com os diversos seres vivos que circulam pelas aldeias e pelas matas da região, como pássaros, macacos, quatis e abelhas. Davi enfatiza que as abelhas sem ferrão, criadas na Tekoa Ytu, tinham a florada daquelas árvores como fonte de alimento e seus troncos como abrigo para novos enxames – fato verificado pelos diversos ninhos de jataí, tubuna e uruçu-amarela encontrados nos troncos das árvores cortadas. Além disso, a coloração avermelhada da casca dos eucaliptos vermelhos era comparada com a cor das cascas do cedro – árvore de grande importância cosmológica para os Guarani, como descrevi anteriormente.

57 Como exemplificado no histórico de demarcação da T.I. Tupinikim no Espírito Santo. Fonte: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/es-povos-tupinikim-e-guarani-depois-de-expostos-a-verdadeiro-genocidio-expulsos-e-humilhados-ainda-lutam-contra-a-burocracia-para-ter-seus-direitos-garantidos/>>. Acesso em 26 jul. 2021.

58 Helmreich (2005) descreve que, nas ciências biológicas, os critérios de classificação de criaturas exóticas e nativas também dependem dos parâmetros adotados e dos contextos de significados das análises científicas.

59 Até mesmo o parecer técnico do Ministério Público Estadual (MPSP, 2020:23) reconhece que “apesar de exótica e do estigma sobre a espécie, convém realçar que esses eucaliptos monumentais desempenhavam funções relevantes na proteção contra a erosão e no amortecimento das cheias, sendo fundamentais a manutenção dos exemplares que escaparam ao corte e permanecem tanto na floresta remanescente quanto na área devastada”.

No que tange às abelhas, há um importante projeto de criação de abelhas sem ferrão (ASF) nativas nas aldeias da T.I. Jaraguá, que é conduzido em parceria com coletivos e organizações não indígenas que trabalham com educação ambiental em São Paulo. Márcio é o principal responsável pelos cuidados das quase cem caixas de ASF mantidas no meliponário da Tekoa Ytu. Além de tubunas, jataís e mirins, as principais espécies criadas ali são a urucu-amarela (*Melipona mondury*) e a mandaçaia (*Melipona quadrifasciata anthidioides*). Dessas duas últimas, Márcio coleta mel para alimento e preparo de xaropes medicinais, e cera para a confecção de velas utilizadas nas cerimônias *nhemongarai* (rituais de nomeação).

O primeiro *nhemongarai* que presenciei foi na Yvy Porã, ainda no início de meu trabalho de campo. Nessa oportunidade, as velas do ritual foram confeccionadas partir da cera coletada por Márcio nos enxames de urucu-amarela (em guarani, *eiraviju*) criados por ele em caixas racionais⁶⁰ na Tekoa Ytu. Esse fato foi motivo de muito orgulho para Márcio, uma vez que, segundo ele, esse era o material utilizado pelos seus avós em tempos passados – quando as aldeias ainda eram cercadas por matas onde podiam coletar mel e cera de abelhas nativas. Tenho a impressão que essa ocasião foi uma exceção entre os *nhemongarai* realizados na T.I. Jaraguá, nos quais as velas rituais são, com maior frequência, confeccionadas com cera produzida pelas abelhas de origem europeia do gênero *Apis* – que é comercializada em lojas especializadas na forma de lâminas de cera alveolada. Essas velas, segundo Macedo (2009:231),

são fundamentais por ocasião da morte de alguém, sendo elas que iluminam e guiam o caminho do *nhe'ẽ* até *nhanderu amba* ["morada, lugar de Nhanderu]. Do mesmo modo [...], as velas também são indispensáveis no *nhemongarai*, guiando os caminhos dos *nhe'ẽ* recém-chegado à terra.

Durante a revelação do nome das crianças batizadas, a luz da vela é que guia as almas em direção à terra, tornando possível a revelação de seus nomes pelo *xeramõĩ*. Tanto na confecção de velas com cera de ASF quanto com cera de *Apis*, o que me parece estar em questão são os agenciamentos que a luz dessas velas realizam durante o batizado, iluminando e guiando os caminhos para as almas que transitam entre as moradas celestes e a camada terrestre. Além da cera, em variações desse ritual descritas por Cebolla Badie (2009), o mel de jataí tem papel central na purificação dos corpos

60 Modelo de caixa desenvolvido pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) para facilitar o manejo, criação e multiplicação de enxames de ASF.

durante o batizado. Os Guarani em São Paulo também realizam variações do *nhemongarai* em que estão presentes o mel; no entanto, não presenciei tal ritual no Jaraguá.

A partir disso, é possível inferir que há uma homologia entre os produtos das abelhas (cera e mel), sejam elas nativas (ASF) ou exóticas (*Apis sp.*), uma vez que diferentes materiais inserem-se nos mesmos usos e agenciamentos rituais. No entanto, quando se trata do comportamento desses seres, os Guarani-Mbya diferenciam radicalmente as abelhas sem ferrão e as abelhas de origem europeia. Marilyn Cebolla Badie (2009), em sua etnografia sobre o mel na cultura Guarani-Mbya, descreve que as abelhas do gênero *Apis*, também conhecidas popularmente como abelha-europa, são denominadas *ei ropa* – no qual *ei* significa mel e é um termo presente na maior parte dos nomes guarani para as abelhas.

A introdução e dispersão dessas abelhas na América do Sul representa uma grave ameaça às espécies de abelhas silvestres, uma vez que elas passam a ocupar os nichos ecológicos de outras espécies – o que, associado ao desmatamento, diminui drasticamente a disponibilidade de alimento e locais de abrigo das abelhas nativas. Segundo Cebolla Badie (2009), os Guarani-Mbya na região argentina de Misiones reconhecem a presença da *ei ropa* (*Apis sp.*) como parâmetro indicador das mudanças e da degradação dos ecossistemas locais. Como observa um de seus interlocutores, “agora quase não há mais mata, agora tudo é colônia. A mata acabou, existem apenas *ei ropa*” (Cebolla Badie, 2009:76, minha tradução).

Na cosmologia guarani, as abelhas nativas possuem diversas histórias míticas (Cebolla Badie, 2009). Algumas narram como certas abelhas foram criadas por demiurgos ainda nos primórdios da *Yvy Tenondé* (“Primeira Terra”), já outras descrevem os processos de especiação ocorridos durante a destruição da Primeira Terra e que vieram a definir a forma e o comportamento de algumas abelhas atuais. Diferentemente, as *ei ropa* não fazem parte dessas narrativas, são criaturas *sem história* (Vander Velden, 2010), como dizem os Karitiana sobre os seres que, ao invés de criados pelos demiurgos, foram introduzidos *pela mão dos brancos*. A grande velocidade com que os enxames de *ei ropa* colonizaram as matas é visto pelos Guarani como semelhante à invasão dos brancos na região (Cebolla Badie, 2009). Assim como escrevi que meus interlocutores associam os *ratos da cidade* ao modo de vida dos brancos, Cebolla Badie (2009) apresenta uma descrição análoga para o caso das *Apis*, consideradas por seus interlocutores uma criatura

“muy trabajadora” y que “no tiene horarios, ni domingos ni Viernes Santo” en clara alusión a su origen blanco y al estereotipo del colono entre los indígenas, que podría resumirse como una persona que desarrolla permanentemente una gran actividad destinada al beneficio económico y a la acumulación, constituyendo esto la prioridad en su vida (Cebolla Badie, 2009:77).

Paralelo à utilização da cera e mel de *Apis* nos rituais de nominação, o que também foi observado por Cebolla Badie (2009) nas aldeias em que trabalhou, os Guarani não deixam de explicitar as diferenças de comportamento entre abelhas nativas e introduzidas. Acumuladoras e invasoras tal qual os colonizadores, as abelhas europeias representam uma ameaça às abelhas nativas assim como os brancos são para os indígenas. No entanto, em um contexto em que não é mais possível coletar cera e mel de ASF nas matas, como no Jaraguá, os Guarani não abrem mão do uso dos produtos das abelhas em seus rituais de nominação – utilizando cera e mel de abelha-europa.

Entendo que a utilização da cera e mel de *Apis* pelos Guarani em seus rituais é análoga ao que Macedo (2019) descreve em relação à alimentação. Se alimentos produzidos pelos brancos são “mortos”, pois seu consumo efetua a desconexão com os potenciais agentivos que constituem a pessoa guarani, a comensalidade entre parentes pode neutralizar o potencial patogênico desses alimentos (Macedo, 2019). De modo semelhante, o mel e a cera produzidos pelas abelhas do gênero *Apis*, cujo potencial predatório e invasor é associado aos brancos, podem agenciar fluxos entre os corpos guarani e os domínios celestes – desde que utilizados ritualmente do mesmo modo como seriam os produtos das abelhas nativas.

O que busco salientar com esse material é que, tanto no exemplo do eucalipto, citado acima, quanto no caso das abelhas, as noções sobre natividade e exotividade entre os Guarani tratam das relações entre humanos e não humanos em variados contextos. Como descrevi, árvores exóticas como o eucalipto, cujo plantio comercial devasta territórios indígenas, podem compor paisagens *nhe'ěry* no Jaraguá; ou, ainda, animais associados à invasão colonial, como ratos e abelhas-europeias, podem ser *menos sujos* (como a hipótese de Jurandir sobre os *anguja vaikue* vivendo nas matas), ou até mesmo fazer parte de rituais (como a cera de *Apis* utilizada no Jaraguá). Nesse sentido, menos do que saber a origem, história de introdução ou classificação taxonômicas dos seres, as percepções e práticas guarani apontam que as discussões antropológicas sobre natividade e exotividade devem atentar-se para as relações nas quais animais e vegetais

engajam-se com humanos e não humanos, compondo, assim, distintas paisagens multiespecíficas.

Neste segundo capítulo, busquei descrever como a *luta* dos Guarani contra um empreendimento imobiliário reúne e alia-se às agências não humanas em uma paisagem que *resiste* à invasão colonial cujo vetor no Jaraguá é o capital imobiliário. Tanto o material que mobilizo no primeiro capítulo, no qual discuto sobre ratos e relações de comensalidade, quanto a proposta desse segundo capítulo parecem emergir e articular-se a partir da crítica Guarani-Mbya ao modo de vida dos brancos. No próximo e último capítulo, apresento como a colonialidade das relações entre humanos e animais (Cultura/Natureza) fundamentam representações racializadas que associam os povos indígenas à sujeira e doenças.

Destaco, sobretudo, como a crítica Guarani desloca e questiona, ao mesmo tempo, as relações entre Natureza e Cultura que fundamentam tanto a epidemiologia quanto a política moderna. Descrevo como meus interlocutores rejeitam a racialização de seus corpos como “sujos”, questionando as representações de “sujeira” e “doença” que fundamentam a epidemiologia das zoonoses (Lynteris, 2017). Do mesmo modo, sugiro que a mobilização Guarani contra o empreendimento imobiliário indaga o conceito moderno de política, desacelerando consensos tácitos sobre o que se trata a política, quem pode ser um agente ou sujeito político e quais questões podem ser consideradas políticas (de la Cadena, 2010:343).

Capítulo 3

Os ratos e a crítica Mbya ao modo de vida dos brancos

3.1 Prólogo

São três horas da tarde de uma quarta-feira. Depois de uma hora de viagem do Jaraguá até a Avenida Paulista, no centro de São Paulo, cerca de 40 guaranis concentram-se nas escadarias do Fórum da Justiça Federal, enquanto, lá dentro, três ativistas⁶¹ guarani participam de uma audiência de conciliação convocada por uma juíza federal. Naquele dia, os Guarani-Mbya esperavam que fosse suspensa a ordem de reintegração de posse emitida pela Justiça de Estado de São Paulo em favor da Construtora Tenda, a qual colocava em risco a vida de dezenas de famílias que estavam mobilizadas na ocupação de um terreno vizinho às aldeias – onde a empresa pretende construir, contra a vontade dos Guarani, 11 torres com mais de 800 apartamentos. Nesse dia, não levaram – como é costume em suas manifestações – bordunas e arcos e flechas, pois, segundo Thiago, não se tratava de guerra, mas do início de um diálogo, até então inexistente, entre a Construtora e a comunidade indígena. Thiago, que, atualmente, é um dos principais ativistas indígenas no Jaraguá, costuma fazer discursos políticos provocativos e de enfrentamento. No entanto, para essa reunião, ele enfatiza que apenas *mbaraka* (“violão”), *mbaraka mirim* (“maracás”) e as rezas fortaleceriam os ativistas para que a palavra guarani, verdadeira e direta, fosse ouvida por políticos, advogados, promotores e juízas.

Durante as mais de três horas de reunião, a comunidade guarani permaneceu rezando, cantando e dançando em frente ao Fórum na Avenida Paulista. Ao fim da reunião, a comunidade recebeu a notícia de que a Construtora não estava interessada em dialogar e a ordem de reintegração de posse seria mantida. Logo no início da concentração, Richard Wera Mirim, jovem ativista e fotógrafo guarani, que sempre está de prontidão com sua câmera a registrar as mobilizações, pede para eu segurar seu celular – que estava transmitindo o ato ao vivo pelo Instagram. Muitas pessoas passam pela calçada da avenida e observam aquela movimentação por alguns minutos e, então, seguem seu caminho. Eu e Richard estávamos conversando sobre a transmissão ao vivo, quando ouço atrás de nós duas jovens comentando entre si, ao observar os Guarani fazendo rezas nas escadarias do Fórum:

— Olha como eles estão sujos, parecem mendigos.

A outra garota complementa:

61 Utilizo o termo “ativista”, e não “liderança”, pois essa era a categoria preferida por meus interlocutores para se referirem a si mesmos no contexto das mobilizações políticas. Ao utilizarem esse termo, buscavam descentralizar e despersonalizar o papel que alguns deles assumiram ao longo da mobilização contra a construção do condomínio.

— Acho que eles vieram assim, cheios de terra, direto da aldeia.

Elas, então, continuam andando pela calçada da Avenida Paulista. Eu logo olho para Richard e lhe pergunto se ele havia escutado aqueles comentários. É claro que ele também ouviu, respondendo-me com um sorriso irônico, ao repetir as falas das garotas. A partir de sua reação, imaginei que situações como aquela são frequentes na vida dos Guarani-Mbya no Jaraguá, e que ironizá-las ou ignorá-las é, muitas vezes, a forma mais inteligente de lidar com a situação. No entanto, minha indignação com essas falas permaneceu até a noite.



Figura 14: Lideranças Guarani e políticos apoiadores após a audiência de conciliação com a Construtora Tenda. Da esquerda para a direita: David, Eduardo Suplicy (PT), Gilberto Natalini (PV) e Thiago. Ao centro, de costas e com cocar nos ombros, Natalício acompanha a fala de Suplicy. Créditos: Lucca Meola, 2020.

Ao chegar na Tekoa Yvy Porã, comento sobre o episódio com Jurandir, que indigna-se com meu relato. Sobre a sujeira reparada pela jovem nas roupas e corpos indígenas, ele comenta enfaticamente: *sujo é a cidade! Com esgoto, lixo, enchente e poluição. A terra da aldeia não é sujeira, é terra!* Mais tarde, compartilho esse mesmo fato com Wellyngton, um jovem morador da Tekoa Yvy Porã. Ele rapidamente responde:

Sujeira é cidade! O esgoto enche, vem a enchente e sobe tudo. É cheio de rato, lixo, poluição. Na cidade as pessoas estão bebendo água suja de esgoto e respirando ar poluído sem nem perceber. Por isso mesmo, eu prefiro morar no mato – beber água limpa e respirar ar sem poluição.

Como essas falas de Wellyngton e Jurandir sugerem, a terra da aldeia nas roupas e corpos guaranis, percebida pelo olhar racializado de não indígenas, não é sujeira desde o ponto de vista guarani. Pelo contrário, a terra das aldeias é contrastada com a sujeira característica das grandes cidades, que não é vista pelos brancos como tal, uma vez que eles já se acostumaram a viver em meio a ratos, lixo, esgoto e poluição. Nesse ponto, a reação de meus interlocutores ao olhar racializado sobre seus corpos emerge a partir da crítica ao modo de vida dos brancos descrita nos dois capítulos anteriores.

Como argumentei, ao reivindicarem-se *guardiões da floresta* na oposição ao empreendimento imobiliário, os Guarani não restringem seu discurso e prática ao imaginário naturalista que concebem as populações indígenas em continuidade harmônica com uma natureza reificada. Ao mesmo tempo em que se endereçam aos discursos conservacionistas de proteção da natureza, aliando-se com não indígenas sensíveis às questões ambientais, meus interlocutores também explicitam as incomensurabilidades das traduções das relações cosmológicas para o vocabulário naturalista – como argumenta Carlos Papá em relação ao bioma da Mata Atlântica e os fluxos da *nhe'ëry*. Nesse contexto, tratei de evidenciar a distância entre as práticas e conhecimentos guarani da imagem do “índio naturalista” (Albert, 2002:256) e a ideia da Natureza como o domínio exterior às relações sociais.

Por outro lado, os comentários racistas relatados acima evidenciam o outro lado da imagem da Natureza como um domínio ontologicamente separado da Cultura. Se, para o discurso conservacionista, a Natureza apareceria como domínio inato a ser preservado da ação humana, o duplo negativo dessa Natureza reificada é a objetificação do natural como recurso a ser apropriado pela Cultura – no qual o selvagem deve ser domesticado e os povos não modernos integrados à civilização. Nesse sentido, a sujeira que o olhar de não indígenas imputou aos corpos guarani na Avenida Paulista, ao invés de signo de sua suposta harmonia com a Natureza, racializa a alteridade indígena como atraso, inferioridade e falta de higiene⁶².

⁶² Segundo Haraway (1998), a ambiguidade dessas representações sobre os corpos indígenas também pode ser entendida a partir do conceito biomédico de “sistema imunológico”, que é considerado por ela um ícone chave da teoria da pessoa na contemporaneidade. Para a autora, a expansão do discurso médico em contextos coloniais foi marcada pela obsessão científica em torno da noção de “contágio” e

O objetivo desse capítulo é, assim, apresentar como a crítica Guarani ao modo de vida dos brancos desloca, em diversos sentidos, as oposições entre Natureza e Cultura tais quais concebidas no Ocidente. Na primeira seção, descrevo as concepções guarani sobre ratos e doenças buscando evidenciar como meus interlocutores questionam e desestabilizam o conceito epidemiológico de zoonose. Na segunda seção, apresento como as assimetrias e conflitos evidenciados ao longo desse texto podem ser entendidas como questões ontológicas e cosmopolíticas (Stengers, 2018b). Por fim, esboço uma breve reflexão sobre como as categorias cosmológicas de *sujo* e *podre* que, segundo os Guarani, caracterizam os *ratos da cidade*, podem ser analisadas como signo da “cultura” dos brancos.

3.2. Divergências zoonóticas: crítica nativa à epidemiologia das zoonoses

Os comentários racistas sobre a sujeira nos corpos indígenas somam-se à longa lista de notícias da imprensa local e nacional que representam a T.I. Jaraguá a partir de descrições e fotografias enfatizando as precárias condições sanitárias e de moradia das aldeias. Essas notícias retratam a imagem de aldeias cheias de lixo e entulho, com esgoto correndo a céu aberto e povoadas por uma multidão de cachorros, cuja maior parte, como já dito anteriormente, foi abandonada pela população da metrópole. Uma reportagem do jornal o Estado de São Paulo (25/09/2017) resume essas descrições jornalísticas com a seguinte manchete: “Em luta por terra, as aldeias no Jaraguá convivem com sujeira e doenças”⁶³ (figura 15).

Como argumentei acima, meus interlocutores respondem a essas representações racializadas desde a sua crítica ao modo de vida dos brancos: a sujeira, ao invés de ser parte da existência indígena, é uma característica fundamental das grandes cidades. Se, para os Guarani, brancos e ratos constituem-se mutuamente em relações de comensalidade, as quais são muito diferentes daquelas que produzem os corpos guarani, talvez as doenças que circulam pelos corpos desses outros ratos e outros humanos também sejam diferentes das enfermidades que afetam os Guarani. Nesse sentido, eu sugiro que, ao contestar as concepções racializadas de “sujeira” e “doença”, meus

“invasão” do corpo saudável do colonizador pelas doenças, infecções e emanções originadas dos corpos e modos de vida dos nativos. No vocabulário sobre o sistema imunológico, a imagem da ameaça de “invasão” pelo Outro é significada nas interseções entre a medicina e a guerra, dois domínios centrais para se pensar doença, sujeira e invasão no Jaraguá.

63 Disponível em: <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,em-luta-por-terra-aldeias-do-jaragua-convivem-com-sujeira-e-doencas,70002014566>. Acesso em 27 jul. 2021.

interlocutores estão ampliando a sua crítica ao modo de vida dos brancos a partir do questionamento das definições epidemiológicas de zoonoses.



Figura 15: Manchete e imagem que sintetizam grande parte das representações veiculadas em reportagens jornalísticas sobre a T.I. Jaraguá. Fonte: Jornal Estado de São Paulo, 2017.

A presente seção volta-se a investigar como a perspectiva guarani das relações entre humanos e animais desloca as concepções epidemiológicas sobre as zoonoses: doenças causadas por micro-organismos cujo ciclo de reprodução envolve humanos e animais vertebrados (Keck & Lynteris, 2018). Tanto os comentários racializados sobre a sujeira nos corpos indígenas, quanto as representações jornalísticas citadas, ecoam os discursos epidemiológicos que enquadram a alteridade étnica dos modos de vida indígenas como um intenso e perigosamente íntimo contato com animais e as doenças transmitidas por eles. Essas representações racializadas das zoonoses e das relações de povos nativos com os animais estão na base do raciocínio epidemiológico moderno e contemporâneo, como argumenta Lynteris (2017) ao discutir representações visuais do ebola. Segundo o autor, a proximidade entre povos nativos e os animais é representada nesse contexto

as nothing other than the lack of sufficient progress (or a resistance to it) – read largely in terms of animal-human or nature-culture separation or distance. It is no accident, then, that, within the context of contemporary

epidemiology, zoonotic infection is racialized as part of what are assumed to be primitive or underdeveloped forms of social and economic life (Lynteris, 2017:477).

Trabalhos antropológicos sobre o contexto da Terceira Epidemia de Peste Bubônica (1894–1959), período de emergência do conceito de zoonose, evidenciam como a descrição epidemiológica das relações entre humanos e ratos articulou-se com as hierarquias raciais e sociais existentes em diversos contextos coloniais – seja na produção de conhecimento científico sobre as zoonoses ou nas práticas estatais de controle epidemiológico. No Índia colonial, Evans (2018) descreve que a descoberta da agência dos ratos na transmissão da peste implicou em uma política sanitária que reforçava as hierarquias raciais e sociais operantes no contexto do Império Britânico. Em Bombaim, por exemplo, o autor (Evans, 2018) argumenta que as epidemias de peste passaram a ser vistas como um resultado dos costumes nativos e suas relações com os ratos, de modo que, em nenhum momento da epidemia, a agência dos ratos ameaçou a explicação moral da peste mobilizada amplamente pelas autoridades coloniais.

Michael Vann (2003), ao analisar a caça aos ratos empreendida pela administração colonial francesa em Hanoi (Vietnam), demonstra como a descoberta do papel de ratos e pulgas no ciclo da peste evidenciou as desigualdades raciais da urbanização colonial francesa. Se, da perspectiva dos franceses, a proliferação de ratos e da peste era um sintoma da falta de modernidade vietnamita e uma justificativa da missão colonizadora, o autor descreve como a população branca ficou aterrorizada ao descobrir que as grandes tubulações de esgoto exclusivas dos bairros coloniais eram habitadas por uma multidão de ratos. A resposta da administração colonial diante dos surtos de peste foi contratar vietnamitas para percorrer os esgotos capturando e matando ratos. Segundo Vann (2003), o odor e a visão dos vietnamitas caçando de ratos nas vizinhanças de suas casas logo incomodou a população branca – fazendo surgir analogias racistas que associavam nativos e ratos como pestes invasoras dos bairros coloniais de Hanoi.

Segundo Lynteris (2017), o fundamento dessa noção emergente de zoonose baseia-se no projeto humano moderno de domínio (em inglês, “mastery”) sobre as relações entre os humanos e a Natureza. Desse modo, na medida em que as zoonoses são definidas como pertencentes ao reino natural (do qual a humanidade deveria ser ontologicamente separada), cabe às políticas sanitaristas e epidemiológicas romper com os contatos infecciosos entre humanos e animais – projeto executado, no caso dos ratos, por meio do extermínio com venenos e armadilhas (Lynteris, 2020). Essa separação

ontológica entre “Natureza” e “Cultura” fundamenta o conceito de zoonose e suas representações racializadas, nas quais o potencial patogênico da Natureza e o conceito de reservatórios de doenças⁶⁴ engloba tanto os animais quanto grupos sociais e sociedades que não compartilham dos valores e pressupostos modernos.

Diferentemente da separação ontológica entre “Natureza” e “Cultura” que fundamenta definições e práticas relativas às zoonoses e o conceito de animais como reservatórios de doenças, é sabido que, entre os coletivos ameríndios, o mundo “natural” é povoado por múltiplas subjetividades – com as quais os humanos compartilham a condição de pessoa e uma interioridade (alma, espírito ou cultura) comum (cf. Viveiros de Castro, 1996). Como descrevi nos capítulos anteriores, nas cosmologias ameríndias os seres constituem-se e transformam-se a partir das afecções que circulam entre seus corpos por meio da partilha de substâncias corporais, sexuais e alimentares. Na lógica transformacional operante nesse “campo anímico basal” (Viveiros de Castro, 2006), as relações entre humanos e animais podem, de fato, causar doenças – e até mesmo a morte. No entanto, o que está em questão nesses contextos é muito mais o deslocamento entre pontos de vistas por meio dos agenciamentos de animais ou espíritos, do que o contágio e a transmissão de micro-organismos patogênicos.

Desse modo, quando indaguei *xeramõi* Natalício sobre a comestibilidade dos *ratos da cidade*, ele me disse que são animais de carne muito forte, *pois ele é bicho que não pode ver lixo e já vai mexendo e comendo. Tem rato que não é de comer não, eles são carniceiro, comem o que vêm*. Segundo ele, a carne dos ratos da cidade, caso ingerida, traz doença: *gripe forte, febre, estômago que não consegue comer, dor de cabeça, tontura*. Aqui, a incomestibilidade dos *anguja vaikue* parece associar-se ao seu habitat (lixo e esgoto) e à sua dieta alimentar composta por cadáveres.

Nesse contexto, o adoecimento causado pela ingestão da carne dos ratos da cidade parece-me estar relacionado com as interdições alimentares e enfermidades relativas à carne de certos animais considerados “sujos” e “impuros” – opostos aos alimentos *porã*, “limpos” e “bons” (Cebolla Badie, 2013:215-6). Restrições alimentares que baseiam-se nas percepções indígenas sobre os regimes alimentares dos animais também são observadas em outros contextos etnográficos, como no caso dos Qom (Medrano,

64 A noção de animais como reservatórios de doenças é complexa, mas, de modo geral, diz respeito à circulação de micro-organismos em populações de animais vertebrados, os quais podem ou não apresentar sintomas ou mortalidade decorrente da infecção. A infecção zoonótica é o momento em que um humano contamina-se com esses micro-organismos e desenvolve sintomas infecciosos, e para essa transmissão ocorrer pode ser necessário a mediação de um vetor ou não (Lynteris, 2020).

2014) e dos Karitiana (Vander Velden, 2010) – entre os quais é interdito o consumo da carne de tatu-canastra, animal que, nos dois contextos, é reputado por viver em cemitérios e alimentar-se de cadáveres humanos.

Essas restrições alimentares e teorias de contágio baseadas na oposição entre alimentos “sujos” e “limpos” não devem ser entendidas como versões nativas de teorias médicas, as quais, como argumentou Mary Douglas (1991), reduzem complexos rituais e simbólicos de cosmologias nativas às formas de conhecimento proto-sanitárias. Desse modo, sugiro que os sintomas e enfermidades que Natalício descreveu acerca do consumo da carne dos *ratos da cidade* são parte de um complexo xamânico, no qual os regimes alimentares são veículos de contaminação por afecções relacionadas aos animais ou aos processos de preparo de sua carne. Nesse sentido, imagino que o estado de adoecimento de que fala Natalício não faz referência aos ciclos zoonóticos descritos, entre outros, por Lynteris (2017; 2020).

Ao contrário, defendo que os meus interlocutores elaboram uma complexa crítica às relações entre humanos e animais que articulam à racionalidade epidemiológica das infecções zoonóticas. Em uma conversa fora do contexto das interdições alimentares sobre certas carnes, pergunto novamente a Natalício sobre a possibilidade de ratos transmitirem doenças para os humanos – desta vez, enfatizo que me referia às zoonoses. Ele é claro em sua resposta: *olha, pra ser humano eu nunca vi pegando doença de animais não. Eu não sei pro jurua kuery (“brancos”), agora pra nós, não.*

Um evento que marcou parte da minha experiência etnográfica com os Guarani – e que, mais tarde, veio a despertar meu interesse pelos ratos – foi ter presenciado o funeral de uma criança que faleceu em decorrência de leptospirose⁶⁵ no início de 2017. Dias antes do óbito, uma moradora da Tekoa Pyau, depois de me dizer que os cães não transmitiam doenças aos humanos, trata de trazer os roedores para a conversa: *rato traz doença pro jurua. Jurua fala que Guarani estava pegando essa doença, mas eu não acredito, não.*

65 A leptospirose é uma doença infecciosa cujo os sintomas vão desde dor de cabeça, febre e vômitos, em quadros leves, até insuficiência renal e hemorragia pulmonar, em fases tardias da infecção (Brasil, 2014). Os agentes causais da Leptospirose são bactérias pertencentes ao gênero *Leptospira*. Nas cidades, o principal reservatório desse tipo de bactérias são os pequenos roedores (Brasil, 2014; WHO, 2003). Esses animais, quando infectados, não desenvolvem a doença, sendo portadores, hospedando a leptospira nos rins e, posteriormente, eliminando-a no ambiente – contaminando, então, água, solo e alimentos. Nos humanos, o contágio ocorre por meio do contato da pele e mucosas com tais materiais contaminados pelas bactérias.

Do mesmo modo, quando indagada sobre a possibilidade dos ratos que vivem nas aldeias passarem doenças para os Guarani, *Xejaryi* Virgínia é ainda mais crítica em relação ao modelo de infecção zoonótica:

Eu não sei, não acredito. *Jurua* é muito mentiroso, diz que tem doença de rato, tem doença de ave, suíno. Tudo isso tem. Falam, mas eu não acredito. Eu acredito primeiramente em *Nhanderu*, se *Nhanderu* dizer que tem isso ou aquilo, é verdade. Agora, o *jurua* não sabe nada.

Essas afirmações alinham-se com as falas que os Guarani fazem sobre as possíveis doenças transmitidas pelas centenas de cães que, depois de abandonados pelos não indígenas nas proximidades das aldeias, são cuidados e criados pelos moradores da T.I.. Em minha pesquisa de iniciação científica (cf. Santos, 2017), já referenciada aqui, percebi que as zoonoses caninas são mobilizadas pelos moradores do Jaraguá em falas e entrevistas, de modo a expor aos *jurua* o grave problema do abandono de cães nas aldeias e seus perigos para a saúde humana, sobretudo para as crianças. No entanto, em outros contextos, os Guarani eram afirmativos sobre o fato de não concordarem com a ideia de que os cães podem transmitir doenças para os humanos – o que cada interlocutor atestava a partir de sua própria convivência íntima com os cachorros. Ou seja: por um lado, a questão das zoonoses e da saúde pública são externalizadas para os *jurua* como argumentos contra o abandono de animais; no entanto, por outro lado, no cotidiano das aldeias, o afeto na convivência com os cães de estimação é a questão principal – obliterando, nesse contexto, os supostos problemas das zoonoses e de saúde pública.

Como descrevi, é possível afirmar com clareza que os *ratos da cidade* não são companhias que agradam meus interlocutores no Jaraguá. Afinal, como me disse uma jovem guarani, os ratos fazem *muita bagunça, roem as paredes, sobem no teto, às vezes dá até medo fica lá* [em casa]. *Xejaryi* Virgínia também reclamou indignada: *até a madeira eles estão roendo [...]. Eu fico brava, ontem à noite estavam roendo, daqui a pouco vai derrubar até minha casa*. Em outras conversas, alguns interlocutores dizem em tom de brincadeira que, em breve, suas casas vão cair dentro das tocas que as ratazanas fazem embaixo das casas.

A despeito do incômodo e dos danos causados pelos ratos, não há prática ou plano de controle da população de ratos nas aldeias no Jaraguá. Cada família parece lidar com essas companhias ao seu modo, empregando ratoeiras, venenos e gatos – ou, simplesmente, aproveitando oportunidades em que essas criaturas são vistas e as

matando com o que estiver ao alcance das mãos. Porém, não presenciei nenhuma dessas ações ou métodos enquanto estive em campo. Essa tolerância dos Guarani com a população de ratos nas aldeias em nada assemelha-se à racionalidade epidemiológica relativa às zoonoses. Lynteris (2017; 2020) descreve como, no contexto da Terceira Epidemia de Peste Bubônica, criou-se no Ocidente uma concepção, até então inexistente, da relação entre humanos e animais atravessada por questões de saúde humana: as infecções zoonóticas. Naquela conjuntura, os animais passaram a ser vistos como seres indistintos dos micro-organismos patogênicos que potencialmente carregam, sendo automaticamente atrelados às doenças que esses micróbios podem causar em humanos (Lynteris, 2020:53) e estando sujeitos, desta forma, a serem também definidos como “pragas” ou “pestes”.

As interações diárias entre humanos e roedores são tidas como centrais na epidemiologia das infecções transmitidas por roedores (Maciel et al., 2008)⁶⁶. Na Antropologia Médica, alguns autores (Bonwitt et al., 2016, 2017; Kelly & Sáez, 2018) vêm argumentando que descrições etnográficas dos ambientes domésticos podem fornecer “ideias chave sobre os riscos de infecção e a viabilidade de medidas preventivas” (Kelly & Sáez, 2018:41, minha tradução). Nesse sentido, escalar os tetos, roer alimentos, fazer ninhos em tocas sob as casas, brigar com animais de estimação, ser capturado ou perseguido por humanos, são alguns aspectos das interações entre humanos e ratos que poderiam ser investigados como potenciais caminhos de transmissão zoonótica nas aldeias Guarani no Jaraguá.

No entanto, para entender o papel do ambiente doméstico como local de contato e contágio, deve-se pensar “para além da significância dessas atividades para a transmissão” (Kelly & Sáez, 2018:37). Levar etnograficamente a sério as cosmologias, ontologias e modos de vida indígenas implica em compreender saúde e doença como processos heterogêneos que se constituem nas relações práticas e contextuais entre humanos e não humanos (Hinchliffe, 2015). Por exemplo, a emergência das zoonoses como discurso científico no início do século XX fomentou ideias da infecção zoonótica como resultado do “contato” e “proximidade” entre humanos e animais (Lynteris, 2017). No entanto, recentemente, essa ideia do contato humano-animal como operador zoonótico tem sido problematizada por investigações antropológicas acerca da

⁶⁶ No contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil, com a adoção de medidas de isolamento social para a diminuição da circulação do vírus, foi observado um aumento na atividade dos ratos nas cidades – o que, consequentemente, acarreta maiores riscos de transmissão zoonótica (Neves Souza et al., 2021).

emergência de doenças infecciosas (Narat et al., 2017; Porter, 2013), que examinam as complexidades materiais das condições sociais, bióticas, institucionais e infraestruturais que criam oportunidades para a transmissão de micro-organismos (Narat et al., 2017).

Em diversas situações etnográficas, a associação feita pelos discursos epidemiológicos entre ratos e doenças tem sido questionada. Por exemplo, antropólogos trabalhando em diferentes países e contextos da África descreveram as complexidades e particularidades das interações entre humanos e roedores, assim como a multiplicidade das compreensões locais sobre infecções transmitidas por ratos. Abordagens interdisciplinares conduzidas por Jesse Bonwitt e colaboradores (Bonwitt et al., 2016; 2017), que investigaram a transmissão de febre de Lassa em assentamentos rurais em Serra Leoa, fornecem dados comparativos interessantes para pensar o contexto das aldeias Guarani-Mbya.

A febre de Lassa é uma doença viral cujo reservatório são os ratos comensais *Mastomys natalensis* – que povoam os espaços domésticos e peridomésticos da zona rural do país do oeste africano. Nesse contexto, Bonwitt et al. (2016; 2017) argumentam que as classificações nativas dos roedores, a convivialidade doméstica, as práticas de caça e as percepções locais sobre ratos e zoonoses sugerem que as interações entre humanos e ratos são parte de contextos socioculturais mais amplos – nos quais, como argumentado por Kelly & Sáez (2018:25), “humanos e não humanos negociam os riscos da vida juntos” (minha tradução). Esses perigos são múltiplos, e nem sempre as pessoas percebem as populações de ratos e seu manejo como uma questão de risco zoonótico e saúde pública. Nesse mesmo sentido, Natasha Constant e colaboradores (2020) resumem dados quantitativos comparando percepções associadas ao controle de roedores em três regiões rurais distintas em Madagascar. Nessa pesquisa quantitativa, a maior parte dos agricultores associaram diretamente os ratos com perdas nas colheitas e danos ao gado – uma associação que não foi tão clara e consensual quando o assunto era os impactos causados por roedores na saúde pública.

Para além dessas abordagens sobre infecções transmitidas por ratos, Natalie Porter (2013) descreve que as políticas estatais de manejo da Gripe Aviária no Vietnã provocaram tensões acerca do modo apropriado de se engajar com os animais. Enquanto os discursos oficiais sobre a influenza enfatizavam o risco patogênico das interações entre humanos e aves em granjas, os fazendeiros vietnamitas usavam dessas mesmas interações para destacar sua própria vitalidade em oposição aos estrangeiros. “Vocês americanos que inventaram esse problema da gripe aviária, isso não nos afeta!” (Porter,

2013:138, minha tradução) – afirmou um fazendeiro vietnamita em discordância com os padrões de biossegurança e as intervenções oficiais na criação de aves.

Nesse mesmo sentido, Túllio Maia (2018), em uma etnografia junto aos moradores de uma Unidade de Conservação na caatinga sergipana, evidencia que, no cotidiano sertanejo, o incômodo gerado pelas picadas e zureios dos mosquitos emerge com maior significância do que a preocupação com os patógenos que esses insetos podem carregar. A dissociação entre doenças e mosquitos pelos sertanejos é contrastada pelo autor (Maia, 2018) com a abordagem da “ecologia de vetores”, que reduz a existência desses insetos à condição de vetores de doenças. Aliando-se com os deslocamentos que a concepção nativa de que “não há *doença de mosquito* na roça”, Maia (2018:146) propõe pensar uma ecologia desses insetos para além das preocupações epidemiológicas que pautam a produção do conhecimento científico e as políticas públicas de saúde.

Nos Estudos Ameríndios, as conexões entre as relações interétnicas e as questões de saúde e doença estão presentes nos trabalhos de autoras como Dominique Buchillet (2002) e Dominique Gallois (1991), entre muitas outras e muitos outros, que escreveram extensamente sobre como enfermidades e doenças desconhecidas antes do contato com os brancos são incorporadas nas cosmologias e práticas de cura indígenas. Nesses trabalhos, a principal questão é descrever os sistemas etiológicos indígenas e as classificações nosológicas a fim de compreender como essas definições mudam ou adaptam-se frente às “doenças de branco” – doenças estritamente associadas ao contato interétnico e a invasão colonial dos territórios indígenas (Gallois, 1991).

Entre os Desana, grupo da família linguística tukano e habitante na região do Alto Rio Negro (Amazonas), Buchillet (2002) demonstra que o caráter infeccioso (rápida dispersão e alta mortalidade) das doenças associadas aos brancos, como sarampo e gripe, é compreendido pelos indígenas a partir da diferença radical do tipo de humanidade que constitui os brancos. Essa diferença entre brancos e índios é inscrita no mito de origem da humanidade: os brancos descendem do ancestral mítico que escolheu a espingarda e adquiriu dos demiurgos o poder de produzir objetos manufaturados e a habilidade de multiplicar-se rapidamente e viver muito (Buchillet, 2002). A autora contrasta que, “ao contrário da população indígena da região, condenada a uma vida breve e a um perpétuo declínio demográfico, os brancos gozam de uma extrema capacidade de reprodução, análoga à de seus objetos e também à de suas doenças” (Buchillet, 2002:130). Entre os Wajãpi, Gallois (1991) argumenta que o poder patogênico e

contagioso atribuído aos brancos deve ser entendido como parte de uma teoria mais ampla da contaminação e transmissão de substâncias – de modo que sua análise constitui-se em uma interpretação nativa (ou xamanização) das chamadas “doenças de branco”.

Como argumentei, para os Guarani-Mbya no Jaraguá, os brancos também podem ser entendidos como outro tipo de humanidade, pois foram originados a partir de lagartas e, atualmente, vivem em meio à sujeira e ratos nas grandes cidades. Nesse contexto, a alteridade dos brancos igualmente é reconhecida por seu potencial patogênico e destrutivo, como descrevi nos dois capítulos anteriores. No entanto, o que os discursos de meus interlocutores evidenciam não é a maior vulnerabilidade dos indígenas às doenças infecciosas dos brancos; pelo contrário, em sua crítica ao modo de vida urbano-industrial, os Guarani parecem argumentar que as zoonoses são doenças exclusivas dos brancos. Sendo assim, eu sugiro que as concepções Guarani-Mbya sobre as zoonoses não articulam-se com as compreensões nativas sobre as “doenças de branco”, uma vez que meus interlocutores não estão interessados em descrever as causas, modos de transmissão ou práticas de cura relativas às doenças transmitidas por ratos, que são, ao que parece, problemas dos brancos, pelo menos do ponto de vista etiológico.

De outro modo, os Guarani buscam elaborar uma ampla crítica nativa às próprias concepções de “doença” dos brancos. Como argumentei, o convívio cotidiano com cães na aldeia e no interior das casas não costuma ser percebido por meus interlocutores como um risco zoonótico. Mesmo não sendo animais cuja companhia alegra os Guarani, como é o caso dos cães, a convivência doméstica com ratos também não é vista como uma ameaça à saúde indígena, pois, como me disse uma interlocutora, *rato traz doença pro jurua. Jurua fala que Guarani estava pegando essa doença, mas eu não acredito, não!* Nesse sentido, a crítica à etiologia elaborada pelos *jurua* insere-se em uma complexa reflexão dos Guarani sobre o modo de vida, valores e objetos dos brancos, abrangendo uma crítica ao cristianismo (Pierri, 2013b), ao comportamento (Pereira, 2017) e à relação com os animais e bens que denominamos “naturais” – discussão que persigo na última seção desse capítulo.

Em contraste com a descrição epidemiológica das zoonoses, as enfermidades conhecidas como *doenças espirituais* acometem exclusivamente os corpos Guarani. Segundo Jurandir, as *doenças guaranis são mais espirituais (mba'eaxy)*, as quais devem ser tratadas pelos *xeramõi* e *xejaryi* – afinal, são doenças que o “médico não descobre” (Macedo, 2009:240). A categoria *mba'eaxy*, traduzido por Dooley (2006) como “doença”

(do radical *-axy*, “dor”/“doença”), é o termo utilizado por meus interlocutores para fazer referência às doenças de modo geral.

Nesse sentido, *mbae’axy*, a depender do contexto, pode se referir tanto às *doenças espirituais* quanto às demais doenças que acometem os Guarani⁶⁷ – incluindo as “doenças de branco” de que fala Gallois (1991). Nas conversas com meus interlocutores, não registrei o uso dessa categoria, como fez Macedo (2009:240) entre seus interlocutores. Neste texto, utilizo a categoria “doença de branco” para evidenciar alguns dos significados que as noções Mbya sobre as doenças podem assumir em variados contextos.

A amplitude de doenças que a categoria *mba’eaxy* descreve, agrupando as *doenças espirituais* e as “doenças de branco” (Gallois, 1991), pode ser interpretada a partir da categoria *tekoaxy* (“sofrimento”, “doença”). Daniel Pierri (2013a) descreve como a condição *tekoaxy* da vida nessa terra é propiciada pela agência de animais, espíritos donos e brancos – os quais dificultam a construção de uma condição de maturação corporal (*aguyje*). Segundo Macedo (2009), *mba’eaxy* é o idioma dos agenciamentos espirituais, que referem-se “a uma retaliação ou um desequilíbrio entre um sujeito e um determinado domínio da alteridade cosmológica e/ou sociopolítica” (Macedo, 2009:242). Dessa forma, as duas categorias de doença são agrupadas como *mba’eaxy*, pois ambas agenciam nos corpos Guarani afecções outras indesejadas – sejam de alteridades humanas (brancos) ou não humanas (animais e espíritos donos).

Portanto, deve-se atentar para as nuances de cada contexto em que as noções de “doença” e *mba’eaxy* são utilizadas pelos Guarani – sobretudo, tendo em vista suas críticas às explicações epidemiológicas das zoonoses. A partir dessa crítica, talvez, os Guarani estejam descrevendo uma terceira categoria de doença. Há as *doenças espirituais*, que escapam ao conhecimento médico e só podem ser diagnosticadas e tratadas pelos xamãs durante os rituais nas casas de reza, e as “doenças de branco” (Gallois, 1991), geralmente, associadas à degradação das condições de vida devido às restrições impostas pelos *jurua*. Somadas às *doenças espirituais* e às “doenças de branco”, as falas descritas acima apontam para a existência de doenças que acometem apenas os não indígenas: “doenças dos brancos”, como seria o caso da leptospirose⁶⁸.

67 Segundo a gerente da Unidade Básica de Saúde (UBS), localizada na Tekoa Ytu e que atende toda a T.I. Jaraguá, a principal causa de mortalidade infantil nas aldeias são doenças respiratórias – como pneumonias e bronquites.

68 Também ouvi de um interlocutor a observação de que os Guarani não são acometidos pela dengue, tal qual sofrem os *jurua*, mesmo vivendo em uma terra indígena no interior de uma metrópole com grande

Esse argumento não nega o risco de infecção zoonótica associado às interações entre humanos e ratos no Jaraguá; ao invés disso, eu sugiro que descrições etnográficas sobre a saúde humano-animal entre os povos ameríndios possam exceder as concepções médicas e epidemiológicas das zoonoses. Como disse provocativamente *xejarayi* Virgínia, *o jurua não sabe nada*, pois suas concepções epidemiológicas ignoram o fato que corpos indígenas e não indígenas são distintamente engajados e constituídos nas relações com não humanos. Como venho argumentando até aqui, a crítica Guarani-Mbya sobre o papel dos animais como reservatórios de doenças desloca a própria ideia do contato entre humanos e animais como momento de transmissão zoonótica nas aldeias. Como conclui Natalício, *olha, pra ser humano eu nunca vi pegando doença de animais não. Eu não sei pro jurua kuery* (“brancos”), *agora pra nós, não*.

As zoonoses seriam, portanto, doenças características do modo de vida que os brancos levam no ambiente sujo e poluído das grandes cidades, onde, como argumento no primeiro capítulo, seus corpos são constituídos pelas afecções *vaikue* que circulam nas relações de comensalidade com os ratos. Dessa perspectiva, as percepções Guarani sugerem que são as “proximidades materiais e históricas” (Brown & Kelly, 2014) entre não indígenas e ratos nas paisagens criadas pelo modo de vida dos brancos que propiciam as condições de emergência e transmissão das zoonoses. Em termos políticos, entendo esses discursos como uma crítica ameríndia – e, por isso, nômade e selvagem (Clastres, 2013) – à epidemiologia que emerge associada às condições materiais, sociais e ecológicas dos processos domesticação de plantas e animais (Scott, 2017).

James Scott (2017) argumenta que as zoonoses configuram-se como doenças que surgem com a sedentarização de populações humanas e com a aglomeração de humanos, animais e plantas decorrentes das práticas de domesticação e do processo de urbanização – os quais constituem o modelo ecológico associado à centralização política dos primeiros Estados e civilizações agropastoris. Nos termos do autor,

The Neolithic was not only an unprecedented gathering of people but, at the same time, a wholly unprecedented gathering of sheep, goats, cattle, pigs, dogs, cats, chickens, ducks, geese. To the degree that they were already "herd" or "flock" animals, they would have carried some species-specific pathogens of crowding. Assembled for the first time around the *domus*, in close and continuous contact, they quickly came to share a wide range of

incidência da doença. Além disso, diante da chegada da Covid-19 no início de março no Brasil, alguns interlocutores questionavam-se sobre a possibilidade de os Guarani contraírem ou não a doença. Questionamento que passou a ser desencorajado e deslegitimado pelas lideranças por meio das redes sociais, que alertavam seus parentes para seguir as recomendações de isolamento social.

infective organisms. (...) What was occurring was the first massive surge of pathogens across the species barrier, establishing an entirely new epidemiological order (Scott, 2017:103-4).

Há um amplo debate na Etnologia Ameríndia sobre como as cosmologias nativas sul-americanas recusam o *domus* como modelo de relação política (centralização estatal) e ecológica (domesticação) (cf. Sztutman, 2012; Descola, 1996; 2002). Porém, as indagações sobre as zoonoses levantadas pelos Guarani evidenciam que há também uma recusa selvagem à epidemiologia que emerge associada ao modelo político-ecológico estatal. Nesse sentido, sugiro que a crítica Guarani à epidemiologia das zoonoses possa ser entendida em referência à “tempestade epidemiológica” (Scott, 2017:93) desencadeada pelo adensamento populacional de humanos e não humanos ao redor do *domus*. Trata-se, aqui, de destacar, com a crítica indígena, a continuidade entre esse contexto descrito por Scott (2017) e a invasão colonial – processos que podem ser entendidos, segundo Tsing (2019), como escalas variadas para se observar as transformações de longa duração da paisagem descritas pelo conceito de Antropoceno.

De modo geral, trata-se de um conceito elaborado por geólogos para dar conta de como os efeitos das ações humanas alcançaram uma escala geológica (Lewis & Maslin, 2015). No entanto, seus desdobramentos e usos analíticos ainda são um debate aberto e em disputa (cf. Haraway, 2015). Apesar de seus efeitos serem planetários, o “antropo” do Antropoceno diz respeito à formas sociais particulares, as quais dedicadamente engajaram-se para produzir os processos de destruição de outras paisagens e ecologias (Tsing, 2015). Nesse cenário, a composição multiespecífica da *resistência* dos Guarani contra a invasão urbana de seu território e a sua crítica ao modo de vida dos brancos evidencia que o Antropoceno não deve ser entendido como um “fato teleológico, implicando todos os humanos como igualmente culpados pelo atual estado socioeconômico, ecológico e político do mundo” (Todd, 2015:252).

Contrariando os comentários e reportagens jornalísticas com representações racializadas que foram citadas no início desse capítulo, descrevi que não são os Guarani-Mbya que convivem com sujeira e doença em suas aldeias e corpos, mas sim os brancos que moram na metrópole circundante. Nesse sentido, a mobilização política exposta no capítulo dois pode ser entendida através dessa crítica à epidemiologia das zoonoses. Meus interlocutores são contra a construção de um grande complexo residencial ao lado de suas aldeias pois, entre vários outros impactos, esse empreendimento imobiliário traria

para ainda mais perto das aldeias as condições urbanas nas quais ratos e brancos florescem. Condições de existência as quais os Guarani recusam-se a se acostumar.

Sendo assim, o que busquei nessa seção foi compreender como os engajamentos zoonóticos entre humanos, animais e micro-organismos são questionados e deslocados pelos Guarani como parte de sua ampla crítica aos efeitos destrutivos e predatórios do modo de vida dos brancos nas grandes cidades. Se o conceito de Antropoceno busca descrever, em escala global, esses efeitos potencialmente catastróficos da ação humana no planeta, para os povos ameríndios o fim do mundo já aconteceu e vem reproduzindo-se em diferentes escalas desde a invasão colonial das Américas pelos europeus (Viveiros de Castro & Danowski, 2018). A seguir, apresento como os Guarani *resistem* a mais uma ameaça de fim de mundo – que, nesse caso, foi operada pelo capital imobiliário em seu território.

3.3. Fim do mundo e cosmopolítica

Na fala de muitos dos meus interlocutores, o corte das árvores feito pela Construtora Tenda, somado à possibilidade de construção de 880 apartamentos ao lado de suas aldeias, significa o *fim do mundo*. Nas palavras de Thiago, os Guarani ocuparam o terreno da Construtora com o objetivo de

fazer um cemitério de árvores aqui, para que ali do lado, na Tekoa Ytu, não se torne o cemitério da família do Seu Joaquim e da Dona Jandira. Se esse condomínio for construído, é o fim de uma linhagem. E toda essa pressão da sociedade jurua, a gente já vem vendo de agora.

Thiago cresceu na Tekoa Ytu e é neto de Joaquim e Jandira, casal guarani que se estabeleceu no Jaraguá na década de 60 e que deu início à ocupação indígena recente da região. Ao fazer essa analogia entre a aldeia e o cemitério de árvores, Thiago enfatiza a ameaça à existência de todos aqueles parentes, afins e consanguíneos, de Jandira e Joaquim que atualmente vivem no Jaraguá – em sua maioria morando na Tekoa Ytu.

A Tekoa Ytu era frequentemente citada nesses discursos como sendo a aldeia mais ameaçada pelo empreendimento, pois, além de ser praticamente contígua ao terreno da Tenda, é uma aldeia que *já sofre com a pressão do jurua*. A *pressão* que preocupa Thiago são os frequentes atos de preconceito e discriminação que atormentam os moradores da Tekoa Ytu, os quais relatam sofrer tanto com episódios de discriminação pelo fato de serem indígenas quanto questionamentos sobre sua “indianidade” não se

enquadrar no estereótipo físico e estético de “índio”⁶⁹. No entanto, o fato de muitos serem filhos de relações entre indígenas e não indígenas, não impede os parentes de Joaquim e Jandira sejam figuras-chave na *luta* no Jaraguá contra os interesses destrutivos dos *jurua*.

A principal preocupação de Thiago, explicitada em seus discursos durante a mobilização, era que o empreendimento da Tenda pudesse representar o *fim do nhandereko nas futuras gerações*. Ele especula que *talvez meus netos não saberão o que é um petỹgua, o que é uma casa de reza e nem a língua guarani*. Sônia, moradora da Tekoa Ytu, também elabora um discurso nesse sentido. Segundo ela,

se um empreendimento dessa estrutura for feito aqui, toda a população do entorno vai ser prejudicada. A violência vai aumentar, a polícia vai ser mais violenta e a gente que é indígena vai ser mais alvo de preconceito do que já somos. Olha o tanto de gente que mora ao nosso redor e a gente continua resistindo com nossa cultura, nossos instrumentos musicais, nossos artesanatos. (...) Não estamos mais aguentando tanta pressão, por isso esse condomínio não pode ser construído (...) A Tekoa Ytu é a que mais vai sofrer impacto, é a que vai ser exterminada. A nossa cultura vai ser exterminada. E a nossa cultura é essa, é preservar, é plantar, mexer com a terra, cuidar dos animais.

Jurandir é ainda mais enfático sobre a dimensão da ameaça que esse empreendimento significa nas vidas indígenas.

Eu vi aí o pessoal falando nessa mobilização, e essa mobilização virou internacional porque estavam falando em adiar o fim do mundo. (...) E isso aí virou história. Aí você pensa, um pedacinho de terra lá e que virou todo esse negócio aí. Os caras estão falando de fim de mundo?! Aqui perto da gente não tem muita gente morando, já pensou vem 880 famílias morar aí. Como ficaríamos em uma situação de pandemia como essa? É o fim do mundo mesmo, cara!

⁶⁹ Em certos comentários sobre as diferenças existentes entre cada aldeia da T.I. Jaraguá, alguns interlocutores apontavam que, devido os casamentos interétnicos e o desconhecimento da língua Guarani, os moradores da Tekoa Ytu não mais poderiam ser considerados Guarani – uma vez que já *viraram jurua*. As divisões e conflitos internos entre lideranças e famílias na T.I. Jaraguá é um tema complexo e sensível que não cabe no espaço desta dissertação. Porém, deve-se observar que guaranis de outras T.I.'s direcionam essa mesma crítica à proximidade excessiva com o mundo não indígena aos Guarani no Jaraguá de modo geral. Como argumenta Macedo (2019), tais perspectivas sobre o que é ser ou não indígena em contextos de intenso contato com o mundo branco dizem respeito ao desafio inerente da condição de sujeito e pessoa Guarani nessa terra. Segundo a autora, para os Guarani ser sujeito é também ser agenciado pelas afecções de outros. Desse modo, apesar das dificuldades singulares experienciadas por meus interlocutores – como as questões abordadas aqui sobre os cachorros, ratos, lixo e esgoto – talvez os Guarani no Jaraguá sejam aqueles que “experimentem de modo mais intenso algo não muito diferente do que vivem os guarani que moram ou moraram nas regiões mais remotas do mundo *jurua*” (Macedo, 2019:623).

Esses discursos sobre o *fim do mundo* podem ser desdobrados desde duas abordagens teóricas, cada qual fazendo emergir questões que qualificam o que é, para os Guarani no Jaraguá, o *fim*, bem como, o que é, para meus interlocutores, o *mundo* que está sob ameaça. Em primeiro lugar, sugiro que tais discursos dizem respeito a uma questão “cosmopolítica” (Stengers, 2018b), em que mundos estão em “guerra ontológica” (Almeida, 2013) e a existência mesma de cedros, ventos e pessoas mbya está sob risco. Para os Guarani, não estavam em debate as compensações socioambientais exigidas em licenciamento ambiental pela Prefeitura de São Paulo. Ao contrário, a permanência da ocupação durante quarenta dias deu-se justamente a partir da afirmação do valor inerente e inegociável das vidas humanas e não humanas que têm a T.I. Jaraguá e seu entorno como o seu *lugar de poder viver*, ou seja, seu *tekoa*. No que diz respeito ao *fim do mundo* para os Guarani no Jaraguá, a questão que emerge aqui é: o que é, para os Guarani, esse mundo que está sob ameaça?

Desde outros desdobramentos, pode-se ler esses discursos sobre o *fim do mundo* a partir da literatura sobre a chamada “cataclismologia” Guarani, temática tornada clássica por Nimuendaju (1987[1914]). O que tenho em mente é que, do ponto de vista Guarani, a “guerra ontológica” movida pelos *jurua* provoca reações nas demais forças geradoras e destruidoras do cosmo. Os Guarani contam que a terra e a humanidade já foram destruídas e recriadas algumas vezes (Ladeira, 1992) – de modo que a atual escalada de degradação ambiental e ataque às existências dos povos indígenas certamente virá acompanhada de uma *punição da natureza* que, na explicação de Márcio, *vai vir pra todo mundo, não importa região, país, se é índio ou não*. Desse modo, desde essa segunda abordagem, a questão colocada diante do *fim do mundo* é: o que é, para os Guarani, o fim?

Em primeiro lugar, detenho-me na questão elicitada pelo conceito de “cosmopolítica” (Stengers, 2018a): o que é o mundo que está sob ameaça? Abordo essa questão a partir do conceito de *resistência* mobilizado pelos Guarani durante a ocupação contra o condomínio. As considerações de Vieira (2018) sobre o uso da noção de resistência para descrever lutas políticas quilombolas são interessantes para descrever o sentido dado pelos Guarani à *resistência*. Para a autora, trazer para a descrição etnográfica

a noção de “resistência” é fazer a guerra estabelecendo uma aliança com saberes até então desqualificados pela política e pela hierarquização científica do conhecimento. E, através dessa aliança, reagir contra as

totalizações conceituais. Resistência é, portanto, tomada aqui como uma palavra provisória para liberar um movimento de criação política, lidar com a singularidade e com as divergências. Por trás dessa imagem de saber ingênuo que imobiliza essas outras formas de pensar as relações sociais e a política, há muitas divergências que, a princípio, não nos são imediatamente inteligíveis (Vieira, 2018:340).

Como levar a sério o alerta dos Guarani sobre os efeitos destrutivos do empreendimento imobiliário sem que a sua *resistência* seja reduzida a mera reação à destruição levada a cabo pelo *jurua*? Em outras palavras, como dar conta da dimensão criativa de uma *resistência* que se faz *com* e *por* uma multidão de humanos e outros-que-humanos? Nesse sentido, *ser resistência*, palavra de ordem durante a ocupação, não é um processo que se faz como efeito das políticas e empreendimentos de destruição. O *luto* que se transforma em *luta* é um movimento que se dirige ao Estado na forma de uma reivindicação de que direitos previamente assegurados sejam efetivamente cumpridos. No entanto, ao engajar-se com cedros, espíritos, ventos e chuvas, a *resistência* faz-se como uma “política ontológica” (Stengers, 2018a), a qual coloca em evidência existências e interesses outros-que-humanos que não eram e não são previstos ou levados em consideração na arena política.



Figura 16 e 17: Natalício (à esquerda) e Hortêncio (à direita) em momentos de concentração com o *pety'gua* durante a operação de reintegração de posse. Créditos: Rafael Stédile (esquerda) e João Gold (direita). 2020.

No final de semana anterior à reintegração de posse foi organizado um grande evento na ocupação, quando ativistas políticos e artistas paulistanos estiveram presentes em apoio à causa Guarani. Em fala direcionada às pessoas que compareceram nesse

evento, Anthony demonstra a confiança de que, enquanto puderem pisar sobre a terra, os Guarani existirão em resistência. Segundo ele,

somos um povo de resistência, resistimos há 520 anos, e não vai ser essa construtora que vai chegar aqui e enterrar um povo indígena; não é uma construtora que vai chegar pra acabar com nossa cultura, acabar com nosso modo tradicional de ser Guarani. Porque somos a própria terra, somos a própria resistência. Existe povo Guarani em São Paulo! Existe povo indígena! Existe, e ele luta todos os dias para poder salvar o planeta!

A partir disso, sugiro, que *luto* e *luta* são variações de uma *resistência* que é constante – seja em batizados nas aldeias, rezas em uma ocupação ou falas em reuniões. Desse modo, busco destacar que não se trata de uma descrição na qual os rituais de luto – em que rezas, cantos e danças movimentam corpos aptos a agenciamentos com entes outros-que-humanos – são qualitativamente diferenciados de mobilizações políticas – quando as questões propriamente humanas (logo, políticas) entram em cena. Tenho em mente que afirmar tal distinção entre *luto* e *luta*, ou, nos termos antropológicos, ritual e política, replicaria a antítese ocidental entre “Natureza/Cultura” e pouco contribuiria para entender o que dizem e fazem os Guarani no Jaraguá.

Marisol de la Cadena (2010) sintetiza o argumento latouriano sobre como a política moderna constitui-se com base na distinção ontológica entre coisas e humanos, de modo que coube à ciência moderna representar as coisas, ficando a cargo da política representar os humanos. Somando-se a essa antítese, há a distinção, interna à humanidade, entre “civilizados” e “não-civilizados”, de modo que os “não civilizados” seriam todos aqueles povos que não reconhecem a distinção dita universal entre “Natureza” e “Cultura”. Nos termos da autora,

The political field we currently recognize as such was shaped not only by distinguishing friends from enemies among humans but also by the antithetical separation of “Humanity” and “Nature.” Together these two antitheses — between humanity and nature, and between allegedly superior and inferior humans — declared the gradual extinction of other-than-human beings and the worlds in which they existed (de la Cadena, 2010:345).

Assim como a crítica guarani à epidemiologia das zoonoses questiona as representações racializadas de povos indígenas que fundamentam o raciocínio epidemiológico moderno, sugiro que a mobilização Guarani contra o empreendimento imobiliário desestabiliza o campo político moderno, desacelerando consensos tácitos sobre o que se trata a política, quem pode ser um agente ou sujeito político e quais

questões podem ser consideradas políticas (de la Cadena, 2010:343). Estrategicamente, os Guarani fizeram “presença” (Stengers, 2018b) como aqueles que serão afetados pela questão, constringendo de modo muito eficaz a tentativa da Construtora Tenda de empreender um condomínio a despeito dos humanos e não humanos que vivem naquele território.

Em um ato conjunto com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a Frente de Luta por Moradia, os Guarani levaram até o escritório da Tenda parte do que restou da floresta desmatada pela empresa. No escritório, entre os anúncios do “futuro apê” prometido a cada cliente, os Guarani se fizeram ouvir com seus cantos, enquanto as toras de quase dois metros de comprimento trazidas do Jaraguá eram pintadas com tinta vermelha – representando o sangue de árvores e indígenas que ainda poderia ser derramado no dia seguinte, quando estava marcada execução da ordem de reintegração de posse. Sobre o balcão do “cafezinho” oferecido aos clientes, os Guarani deixaram parte das árvores mortas – cujas vidas pareciam não ser relevantes antes de a palavra guarani fazer-se ouvida.



Figura 18: As toras trazidas desde o Jaraguá em ônibus fretado forma carregadas pelo centro de São Paulo durante um ato conjunto com movimentos sociais. Fonte: Arquivo pessoal, 2020.

Com as toras pintadas de sangue sobre o balcão do escritório da Construtora Tenda no centro da imagem (figura 19), destaco um aspecto relevante da *resistência* mbya: a de que os Guarani permaneceriam no terreno até que houvesse a garantia de

que, nos termos de Geni, *nenhuma outra arvorezinha fosse cortada*. Nos discursos durante a ocupação não havia espaço para se negociar esse ponto; não estavam interessados em compensações, reflorestamentos ou redução de impactos. A questão é que as vidas cortadas pelas motosserras não poderiam ser recompensadas, apenas respeitadas e lembradas – e, nesse sentido, criou-se a proposta do Centro Ecológico Yary Ty.

Até mesmo as centenas de árvores plantadas pelos Guarani e apoiadores não indígenas durante a ocupação não substituem as árvores já derrubadas, pois, como me disse Márcio, de uma muda de cedro não se retira casca. A possibilidade de destruição de lugares e seres vivos em troca de uma compensação socioambiental baseia-se em uma política da representatividade, na qual conceitos abstratos (como as noções de espécie ou bioma) fundamentam a permutabilidade dos seres emancipados das relações que os constituem. Opondo-se a essa ecologia política da representatividade, meus interlocutores sustentam uma “política ecológica das diferenças” (Hinchliffe et al., 2005), na qual, por exemplo, os espécimes grandiosos de cedros e eucaliptos que existiam no terreno da ocupação engajavam-se em relações que não podem ser reconstituídas com outros exemplares de suas espécies. Os seres individuais não são intercambiáveis.



Figura 19: Sobre o balcão do “cafezinho” do escritório da Tenda, os Guarani deixaram as toras trazidas do Jaraguá. Fonte: Arquivo pessoal, 2020.

Logo na primeira reunião entre os Guarani e os advogados da Construtora, a Tenda ofereceu-se para doar metade do terreno para a comunidade no Jaraguá, para que,

em troca, a ocupação chegasse ao fim e o empreendimento pudesse continuar. A oferta foi prontamente recusada pelos ativistas presentes na reunião, reafirmando que a ocupação do terreno não reivindicava que aquele território se tornasse parte de T.I. Jaraguá, mas sim, que não houvesse mais desmatamento e, muito menos, fosse construído um condomínio no local. A contraproposta elaborada pelos Guarani era de que no local fosse criado o Centro Ecológico Yary Ty e que a Prefeitura de São Paulo, por meio da “Transferência do Direito de Construir”⁷⁰, doasse um outro terreno para a Tenda seguir com seus negócios.

Em seus discursos, os ativistas mbya enfatizavam frequentemente que a ocupação do terreno não buscava fazer daquele território uma *tekoa*, mas que, também, não estavam dispostos a aceitar os impactos negativos da construção do condomínio na vida das *tekoa* já existentes no Jaraguá. Como resumiu Mario Blaser (2013:14) acerca dos conflitos ambientais envolvendo povos indígenas no Canadá, os Guarani não reivindicam sobre aquele terreno “access to and control over resources; they are defending complex webs of relations between humans and nonhumans, relations that, for them, are better expressed in the language of kinship than in the language of property.”

O condomínio não devia ser construído, e sobre isso não havia negociação. Afinal, para que sejam negociadas compensações é preciso que, antes, defina-se quais impactos serão mitigados. Como visto, para a Tenda e para Prefeitura de São Paulo (responsável pelo licenciamento da obra), a questão dos impactos do empreendimento sobre a população da T.I. Jaraguá não chegou sequer a ser levada em consideração. Nesse sentido, os Guarani descreveram a dimensão dos impactos que a construção de 880 apartamentos pode causar no Jaraguá, qualificando de forma precisa como o empreendimento acarretaria a destruição das relações entre pessoas humanas e outras-que-humanas que sustentam o modo de vida Guarani-Mbya.

Durante a ocupação, todos os dias, por volta das 19 horas, aqueles que estavam engajados nas atividades da mobilização reuniam-se na casa que, antes da ocupação, servia de guarita aos seguranças terceirizados que guardavam o terreno. Ali eram repassados informes, debatidas questões sobre a mobilização, resolvidas questões cotidianas da ocupação e compartilhados sentimentos e percepções sobre a *resistência*

70 Instrumento de política urbana previsto no Plano Diretor de São Paulo, que consiste na permissão dada ao proprietário de um imóvel urbano de transferir seu potencial construtivo não utilizado a outro imóvel que possa receber esse potencial – o que pode ser feito sem ou com a doação do imóvel que receberá o potencial construtivo. A inspiração dessa proposta veio do processo de mobilização em torno da criação do Parque Augusta, que utilizou o instrumento para a criação de um parque na região central de São Paulo e que era frequentemente citado como exemplo pelos ativistas guarani.

na qual estávamos engajados. Geralmente, algum *xeramõi* ou rezador comparecia para conduzir as rezas após essa reunião diária.

Como em uma casa de rezas, ao fim da reunião diária, todas as janelas e portas eram fechadas e um pequeno *amba'i* (“altar”) era organizado com cocares, arcos e flechas e bordunas na parede leste da construção. Os *petýgua*, que já estavam acesos desde a reunião, passavam a ser utilizados para soprar fumaça (*-moataxi*) na cabeça de *xondaros* e *xondarias* presentes e para se concentrar (*-japyxaka*), defumando os objetos posicionados no *amba'i*. As rezas, cantos e danças que seguiam podiam durar de alguns minutos até mais de uma hora. Por fim, dependendo da energia e disposição dos presentes, por vezes eram feitos os exercícios e testes físicos da dança do *xondaro* – que poderiam estender-se até por volta das dez horas da noite.

Em uma noite como essa, Thiago fez um longo discurso sobre a necessidade da ocupação, apesar do cansaço e desgaste dos envolvidos, manter-se fortalecida. Ao refletir sobre a possibilidade de encerrar a ocupação do terreno e direcionar a mobilização no sentido de pressionar negociações de mitigações do impacto e compensações socioambientais, Thiago pergunta a si mesmo: *como se pode fazer compensação do fim de uma linhagem? Como se pode fazer compensação sobre o fim de um povo?*



Figura 20: *Amba'i* (“altar”) montado diariamente na ocupação ao anoitecer. Fonte: Arquivo pessoal, 2020.

O questionamento de Thiago articula-se com o que diversas lideranças indígenas vêm denunciando por todo Brasil: que empreendimentos imobiliários, energéticos, logísticos, agropecuários e de mineração são vetores de morte que põem em risco a vida e condições de existência de coletividades indígenas. O questionamento de Thiago ressoa na pergunta, destacada por Thaís Mantovanelli (2020), feita por uma moradora da Volta Grande do Xingu diante dos cálculos de impacto e medidas de compensação relativas ao licenciamento socioambiental da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: “Quanto vale a vida?”

O que a questão de Thiago explicita é que, somado à morte das árvores e seus efeitos destrutivos nas relações que os Guarani tinham com elas, o empreendimento imobiliário efetua-se como uma ameaça genocida para os Guarani no Jaraguá. A categoria de genocídio, como sugere Luisa Molina (2020), pode ser mobilizada analiticamente desde que esteja atenta “ao que buscam expressar aqueles que sofrem os *efeitos* do genocídio” (Molina, 2020:182). Nessa reflexão, interesse-me pela categoria de genocídio para nominar a destruição de *uma linhagem* ou de *um povo* como um processo que também passa pela destruição das relações desses coletivos com os seres não humanos que habitam em seus territórios e vizinhanças.

O *luto* Guarani pelas árvores cortadas pela Tenda sugere que o desmatamento daquela área, se levarmos a sério a teoria guarani da pessoa, foi um genocídio⁷¹. O corte dos cedros acarretou, como descrito acima, que espíritos não poderão mais fluir entre a terra e os domínios celestes como fluíam antes, e que corpos não poderão mais ser *purificados* pela tintura vermelha das cascas dessas árvores. Nesse sentido, como me disse Jurandir, a mobilização Guarani em torno de um empreendimento imobiliário foi uma *luta para adiar o fim do mundo*, porque foi uma *luta* para que a *nhe'ẽry* e as composições árvores-pessoas pudessem continuar existindo.

No entanto, parece-me que essa ideia de *adiar o fim do mundo* posiciona o cataclismo em algum lugar no futuro, como uma possibilidade que permanece em aberto mesmo que, no contexto do Jaraguá, a agência destrutiva do empreendimento seja controlada. Nesse ponto, sugiro que esses discursos também podem ser compreendidos a partir das questões que emergem nas narrativas de criação e destruição do mundo registradas na literatura etnológica (Nimuendaju, 1987[1914]; Cadogan, 1959a; Ladeira, 1992; Pierri, 2013b). Anteriormente, busquei descrever o que é o *mundo* que está sob

⁷¹ Ver Butler (2016) sobre a potência política e ontológica do luto.

ameaça de *fim* no contexto de luta contra interesses imobiliários, e também o que é a *resistência* Guarani diante dessa ameaça. Por outro lado, a partir dessas narrativas de criação e destruição do mundo pode ser possível qualificar como o *fim* apresenta-se para os Guarani.

Transcrevo, a seguir, uma narrativa Xiripá (Cadogan, 1959b) sobre como o mundo é refeito após sua destruição, que, segundo essa versão, foi levada a cabo pelo fogo.

Destruído el mundo, Kuaray envió al ave Piritáu para ver si aún habia restos de tierra; encontró entre lo que sobraba de la tierra quemada, una planta de *ka'a ete*, llamada *arachichú* en guaraní paraguayo (*Solanum nigrum*). Creció, floreció y se cubrió, de frutitas, de las que comió Piritáu durante los tres días que permaneció en la tierra. Entre raíces de *ka'á ete* se ensanchó (*oñemoñá* = crió, procreó) la tierra; de las semillas de *ka'á ete* contenidas en el excremento de Piritáu surgió *Kurundi'y* (*Trema micrantha*), y ya hubo asiento para nuestros piés: *ñane pyrú âguã*; al fructificar *Kurundi'y* y caer las semillas, germinó *Ygary*, el cedro (*Cedrela fissilis*); y al surgir *Ygary*, la tierra ya servía para habitación del hombre, pues de las semillas del *Ygary* germinaron todas clases de árboles para uso de la humanidad (Cadogan, 1959b:79).

Nessa narrativa, toda a crosta terrestre (*yvyrupa*) é queimada, e cabe aos arbustos e às árvores regenerá-la. Das sementes de cedro surgem todos os tipos de árvores, tornando a terra habitável para a humanidade novamente. Cebolla Badie (2009) transcreve uma narrativa Guarani-Mbya análoga a essa registrada por Cadogan (1959). Segundo a autora, após a destruição da *Yvy Tenonde* (“Primeira Terra”) por um grande dilúvio, um grupo de divindades começa a recriá-la a partir de três árvores, dentre elas, o cedro⁷².

En *Yvy Tenondé*, *Kuaray*, *Pa Pa Mirĩ* e *Pa Pa Tenondegua*, igualmente vinieron a verificar la tierra. El primer árbol... de un gajito plantó el *ygary* para que se haga árbol, em segundo lugar, *ajuy atâ'i* y después *ajuy chi*, son tres palos no más que levanto *Ñande Ru Pa Pa Tenonde*. Y de la flor de estor tres árboles se produce el monte. Estos eran los que *Ñande Ru Tenonde* levantó por primera vez (Cebolla Badie, 2009:84).

A partir dessas narrativas Xiripá e Mbya, sugiro que a *resistência* dos Guarani no Jaraguá diante do *fim do mundo* constitui-se em aliança com essa potência criadora e regeneradora dos cedros. Das sementes desse cedro originário surgiram todas as árvores que compõem a paisagem *nhe'ëry*, por onde atualmente os espíritos guarani podem

72 Cabral de Oliveira (2012) transcreve um mito Wajãpi em que as folhas secas da samaúma originária, após ser estrangulada e morta por uma figueira, caem sobre a terra e dão origem a todas as árvores da floresta. Como se vê, a gênese das árvores e da floresta atribuída às sementes do cedro nos mitos guarani é desempenhada, nos mitos wajãpi, pelas folhas secas da samaúma originária.

circular entre as camadas terrestre e celeste. Tendo em vista que o desmatamento realizado pela Tenda fez com que, segundo David, muitos animais *perdessem o seu lugar de poder viver*, a aliança dos Mbya com as árvores objetiva, justamente, tornar aquele terreno habitável novamente, refazer a floresta de cedros por meio da criação do Centro Ecológico Yary Ty (“floresta de cedros”). Desse modo, os Guarani poderão tentar, nos termos de Márcio, *educar o jurua kuery, tornar o jurua gente novamente* – e assim, talvez, frear a destruição acionada e acelerada pelo modo de vida não indígena ou, nos termos de Jurandir, *adiar o fim do mundo*.

A reflexão de Jura sobre a dimensão ontológica da *resistência* Guarani no Jaraguá faz ecoar, evidentemente, as ideias que Ailton Krenak vem desenvolvendo em suas falas, entrevistas e publicações. No âmbito deste texto, imagino que as práticas e reflexões guarani articulam-se com as provocações de Krenak na medida em que ambas questionam, cada uma ao seu modo, a ideia de que há um mundo comum (Natureza objetificada e inerte) a ser apropriado por uma humanidade homogeneizada. As ideias de Krenak (2019) para “adiar o fim do mundo” partem de uma rejeição subjetiva e coletiva em integrar essa categoria de humanidade abstrata, a qual é definida a partir de seu descolamento da terra – tornando, assim, montanhas, rios, pedras, árvores e animais em recursos a serem apropriados pela atividade industrial e extrativista.

Rejeitando ser parte dessa humanidade, Krenak reivindica-se integrante de uma “sub-humanidade”, pois, segundo ele, “tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra”⁷³ (Krenak, 2019:11). Nesse sentido, entendo que *adiar o fim do mundo* passa por se inspirar e compor resistência com essas coletividades que, como os Guarani, têm árvores, montanhas e rios como parentes. Ao longo desta seção, busquei descrever como os Guarani no Jaraguá também insistem em *adiar o fim do mundo* afirmando que, assim como Krenak, seus corpos e almas não compartilham com os *jurua* a mesma humanidade destruidora e inconsequente descrita pelo radical “antropo-” no conceito de Antropoceno. Ao contrário, como as sementes do cedro da narrativa Xiripá, “envoltos na terra”, os Guarani-Mbya lutam para que essa terra permaneça habitável e que seus espíritos continuem fluindo desde as moradas celestes.

73 Destaco que, para os Guarani, essa distinção é inversa. Os brancos é que são uma sub-humanidade, e os Mbya são gente verdadeira – os filhos caçulas de *Nhanderu*.

Na descrição que abre essa dissertação destaquei que, diante da operação de reintegração de posse realizada pela Polícia Militar no terreno ocupado pela mobilização contra o empreendimento imobiliário, os Guarani enfatizaram que sua principal arma contra a força policial era a *espiritualidade*. Nesta seção, sugeri que a ideia de *espiritualidade* pode ser entendida como relações a partir das quais divindades, animais, árvores, vento e chuva foram convidados a compor a *resistência* Guarani contra o empreendimento imobiliário. Trata-se da principal arma Guarani pois, como descrevi ao longo deste capítulo, foi a partir dos fluxos de capacidade agentivas e afecções que humanos e outros-que-humanos desaceleraram (Stengers, 2018a) a destruição do mundo que estava em curso. Diante do *fim do mundo*, é significativa a mobilização dos Guarani para recriar a floresta de cedros (*yary ty*) que crescia no terreno vizinho às aldeias. Desse modo, mesmo que o mundo acabe, depois do fim, os espíritos guarani poderão retornar para tomar assento novamente na terra – como os mitos narram que já aconteceu no passado.

3.4. Sujo e podre: as categorias de Natureza e Cultura

Como descrevi nos dois capítulos anteriores, o potencial predatório do modo de vida dos brancos é descrito pelos meus interlocutores por meio da categoria *vaikue* – a qual refere-se à sujeira, poluição, esgoto e lixo que caracterizam as grandes cidades. Argumentei também que o potencial patogênico que a alteridade dos brancos representa para os Guarani não se refere às infecções zoonóticas descritas pela epidemiologia, mas sim à lógica de “transferência de afectos” (Pierri, 2013a:181), evidenciada anteriormente através da sujeira dos *ratos da cidade* ou da *purificação* feita pelos cedros. Conforme discorri, os sintomas e enfermidades que Natalício descreveu acerca do consumo da carne dos *anguja vaikue (ratos da cidade)* são parte de um complexo xamânico em que regimes alimentares são veículos de contaminação por afecções relacionadas aos animais ou aos processos de preparo de sua carne. No caso dos ratos, é a coabitação e a comensalidade com os brancos no ambiente degradado das cidades que tornam esses animais *sujos*. Como *xejaryi* Virgínia observa, *Esses [ratos] que tá por aqui estão muito feios. Coisas podres que aparecem por aí, eles comem, e aí a gente não pode comer.*

Tendo esse contexto em mente, perguntei para Jurandir se há algum outro tipo de doença relacionado à sujeira – como no caso dos sintomas que Natalício descreve como decorrentes da ingestão da carne de *anguja vaikue*. Jura logo respondeu afirmativamente:

é claro! Tem a história do *ojepota hevo'i guaxu*, o *minhocuçu*. A partir de minhas anotações no diário de campo, reproduzo a narrativa abaixo.

— “É uma estória de um cara que vivia sujo, não tomava banho, não trabalhava e não ajudava com nada – só saía de casa pra fazer as necessidades. Seus parentes, que já desconfiavam que o rapaz era um *ojepota*, um dia ficaram esperando ele sair para entrarem na casa dele. Quando entraram na casa, eles foram direto para o quarto e tiraram as cobertas da cama. Deitada na cama, encontram uma minhoca (*hevo'i*) com a vagina aberta; o que quer dizer, já estava esperando o homem voltar pra casa. Eles então colocam fogo na casa e o rapaz retorna gritando para não matarem sua esposa”.

Ele segue interpretando esse caso de *-jepota*: *Daí você vê toda higiene dos povos indígenas no geral; por isso a aldeia tem que estar rastelada, sem madeiras, folhas, plásticos, galhos – pois é aí onde cria a minhoca e verme. A minhoca é suja pra gente, apesar de que pra planta e pra terra ela é boa.*

Ao comentar com Virgínia sobre essa história do *ojepota hevo'i guaxu*, ela dirige-se em guarani aos seus parentes que acompanhavam a conversa. Mais tarde, pergunto para Anthony o que sua tia disse naquele momento, e ele então me explica, em português, do que se tratava. Virgínia relatou um fato acontecido em sua casa, que, segundo Anthony, é como uma pequena casa de reza, pois ali diversas pessoas, inclusive ele, são tratados e curados por ela. Virgínia conta sobre uma menina que foi ser tratada por ela e que, quando começou a soprar fumaça do tabaco (*moataxi*) no corpo da jovem, a menina começou a se contorcer com uma força descomunal – precisando ser segurada por outras pessoas para que o *moataxi* continuasse. Logo após a garota ser *derrubada no cachimbo*⁷⁴, caindo desmaiada no chão, as pessoas ali presentes viram uma minhoca gigante saindo pela porta da casa.

Anthony me explica que os seres *tipo minhoca, morcego, rato, não são ruins, mas sim por causa das coisas que se alimentam, onde vivem e o que fazem os tornam animais que trazem coisas ruins. Xeramõi Hortêncio descreve que, quando a metamorfose do ojepota hevo'i guaxu completa-se, você vai hevo'i, vai embaixo da terra junto com tua mulher. Vai pela terra né, mas eu não vou!* Diferente da história contada por Jurandir, em que os parentes percebem o comportamento estranho do rapaz e interrompem a

74 Essa expressão em português é muito usual entre os Guarani no Jaraguá. *Derrubar no cachimbo* ou *pegar pra derrubar no cachimbo* parece ser uma medida corretiva e curativa para indivíduos que apresentam mau comportamento ou doenças em estágios avançados – como no caso da jovem relatado acima. Em casos de mau comportamento, trata-se de uma técnica de punição/correção utilizada, por exemplo, em indivíduos com histórico de alcoolismo ou que cometeram furtos na aldeia.

transformação, a fala de Hortêncio demonstra que a marca final da transformação é quando a pessoa seduzida deixa a aldeia – indo embora, assim como um *hevo'i guaxu*, por baixo da terra acompanhado de sua nova esposa.

Dooley (2006) traduz *hevo'i guaxu* como “cobra-cega”, *evo'i* como “minhoca” e *evo'i guaxu* como “minhocão”. Além disso, há *hevoi pe* (“lesma”), e que segundo *xeramõi* Hortêncio, também podem causar *-jepota*. A partir da diferença entre as traduções de Dooley (2006) e Jurandir sobre a criatura *hevo'i guaxu*, cobra-cega e minhocuçu, é interessante notar como a classificação Guarani agrupa animais que, para a taxonomia ocidental, ocupam filós distintos. Na classe *hevo'i/evo'i* são agrupados cobras-cegas (anfíbios, filo Cordados), minhocas e minhocuços (filo Anelídeos), e lesmas (filo Moluscos). Independentemente das diferenças entre essas criaturas descritas pela taxonomia científica, para os Guarani todos esses animais são *vermes* que vivem na terra e na *sujeira*.

A afecção *sujeira* que orienta as percepções e classificações desses seres associa-se ao potencial patogênico relativo ao solo. Como Pierri (2013a:159) resume, o solo é o local por excelência da putrefação – estágio avançado da perecibilidade que caracteriza a existência *tekoaxy* nessa terra. Em contraste, nas moradas celestes todas as plantas cultivadas pelas divindades crescem fora do solo e as divindades não precisam pisar no chão. Na Tekoa Yvy Porã, uma das principais atividades de cuidado coletivo era rastelar os caminhos e espaços da aldeia. Ao pedir que eu e Wellyngton rastelássemos a aldeia, Vovó I comenta: *tem que rastelar se não fica parecendo aldeia abandonada, que não mora ninguém*. Além disso, sempre que alguém rastelava a aldeia, Vovó I e Mari comentavam sobre como a aldeia ficava mais bonita sem as folhas espalhadas pelo chão. Na Yvy Porã, as folhas rasteladas eram acumuladas na borda da mata para que ali pudessem se decompor longe dos caminhos, mas, em outras aldeias, com menos espaço e sem mata, as folhas e resíduos rastelados eram amontoados e queimados.

Como visto, minha pergunta sobre doenças causada pela sujeira é respondida com uma estória de *-jepota*, o que evidencia as analogias entre *mba'eaxy* (“doenças”) e *-jepota*. O que está em questão, no caso do consumo da carne de rato, é o contato com as afecções relativas à sujeira e à podridão que caracterizam os hábitos desses animais. Já na estória do *hevo'i guaxu*, a mudança nos hábitos de higiene do rapaz indica a sedução e captura de seu espírito por uma agência não-humana. Tanto no caso da doença causada pelas afecções sujas da carne de *ratos da cidade*, quanto na conjunção/desejo

sexual⁷⁵ entre humano e animal, o que ocorre é o distanciamento do *nhe'ẽ* do corpo da pessoa. Macedo (2009:240) adiciona que “quando o *nhe'ẽ* vai embora de vez a pessoa morre, seu corpo apodrece e o *ãgue* vaga pela terra, ou então ela *ojepota* e o corpo ganha forma e ou afeto (afecção) animal.”

O relato de *xejarayi* Virgínia e a posterior explicação de Anthony sobre a cura de uma garota, cuja *doença espiritual* materializou-se na forma de uma *hevo'i guaxu*, podem ser entendidos no contexto das agressões, vinganças e retaliações que fazem parte do que Pierri (2013b) e Macedo (2011) descrevem como “xamanismo horizontal” na cosmologia Guarani-Mbya. Apesar de haver diferenças entre as agressões e doenças causadas pelos *ija kuery* (“donos”) e a metamorfose do *-jepota*, ambos evidenciam os perigos de transformação e predação pela alteridade de espíritos e animais. No relato acima, a imagem de uma minhoca saindo pela porta da casa após um intenso trabalho xamânico ressoa as descrições em que os xamãs ameríndios – ao lidarem com as alteridades não humanas que estão afetando o corpo do/a paciente – retiram a doença do corpo enfermo na forma de pequenas pedras, insetos, gravetos (Pierri, 2013b).

As relações entre a materialização da doença na forma de uma minhoca, a perecibilidade associada ao solo e as agressões dos espíritos donos podem ser entendidas a partir de uma narrativa mítica registrada por Cadogan (1959). Segundo a narrativa traduzida pelo autor (Cadogan, 1959a:64), após a destruição da primeira terra, a divindade *Jakaira Ru Ete* deixou a *evo'i guaxu* (“cobra-cega”) para a dona da terra (*yvyja*). Imagino que a potência patogênica da *hevo'i guaxu*, além de ser explicada pelos hábitos desse animal descritos por meus interlocutores, relaciona-se com as agressões causadas pelos *ija kuery* (“donos”). Nesse caso, a partir do registro de Cadogan (1959) é possível sugerir uma relação entre a dona da terra (*yvyja*) e a *hevo'i guaxu* – criatura que foi deixada por um demiurgo sob seu cuidado/domínio. Assim como o interlocutor de Pierri (2014:275) aponta que um macaco bugio que era sempre visto em cima de uma figueira era considerado o espírito dono daquela árvore, a *hevo'i guaxu*, no contexto das agressões xamânicas, poderia ser entendida como índice da agência da dona da terra.

No caso de *-jepota* com *hevo'i guaxu*, a sujeira associada aos animais que vivem no solo (como as minhocas, lesmas e cobra-cegas) replica-se no comportamento anormal que caracteriza o distanciamento do espírito em relação ao corpo, processo que, caso não sofra interferência de um xamã, pode acarretar na perda da condição de humanidade

75 Egon Schaden (1954:84) já chamava a atenção para o idioma da sexualidade presente nas narrativas sobre o *-jepota* ao traduzir a situação daquele que *ojepota* como “vítima de encantamento sexual”.

e morte. A pessoa, então, passaria a perceber o animal como parente e a estranhar o convívio com os humanos. Como conclui *xeramõi* Hortêncio, a pessoa que *ojepota vai embaixo da terra junto com tua mulher*.

Nesse caso, os hábitos higiênicos e a mudança de percepção sobre o que é ou não sujeira são o índice da transformação. Em outras transformações, *xeramõi* Hortêncio destaca que observar certos códigos alimentares é importante para se evitar o *-jepota*. Por exemplo, segundo ele, não se deve comer carne à noite, e jamais comer carne crua: *quem come carne crua já vai no xivi* (“onça”), transformando-se em onça – ele completa. Essas mesmas restrições também são apontadas por Helena Clastres (1978) para evitar o processo semelhante ao *-jepota* registrado por ela como *tupichua*, que é o “espírito vital da carne” e desencadeia a transformação do humano em onça.

Diante dessas restrições alimentares relacionadas à carne, sobretudo crua, que remetem aos hábitos alimentares das onças, o que pode ser analisado a partir da alimentação dos *ratos da cidade*, que comem, reputedamente, lixo, corpos mortos e coisas podres? Como descrito acima, os Guarani-Mbya no Jaraguá percebem a existência desses roedores a partir de seu convívio com os brancos. Como analisar essa relação entre cru, sujeira e podridão elicitada pelos hábitos de ratos, onças e brancos, sobretudo no que diz respeito às afecções e transformações corporais? Como essas categorias sensíveis operam nas relações entre indígenas, não indígenas e animais?

Na lógica transformacional da cosmologia guarani, nem todo contato com espécies animais é perigoso – de modo que algumas partes e substâncias animais podem ser adicionadas ao corpo e a objetos para proteção, fortalecimento e purificação. Dentre esses animais, destaco as abelhas nativas sem ferrão (ASF). Márcio, criador de ASF na Tekoa Ytu, conta que, antigamente, durante a puberdade de rapazes e moças, as pessoas tinham seus corpos pintados com tinta preta produzida a partir da cera de jataí (*jate’i*) queimada. Era uma pintura simples, composta de riscos finos nos calcanhares, panturrilhas, braços e rosto. Segundo Márcio, a puberdade é uma fase da vida muito perigosa, em que os jovens estão expostos aos *maus espíritos* e podem ter seus corpos *possuídos* e ficarem doentes. A pintura com cera de *jate’i* das partas baixas, médias e altas do corpo buscava proteger a pessoa dos *espíritos* vindos de cada região do ambiente: *espíritos da terra, do ar e de cima*⁷⁶.

76 Nas aldeias Guarani na região argentina de Misiones, Cebolla Badie (2009) também encontra usos e significados muito similares em relação ao uso de resinas produzidos pelas jataís na pintura corporal –

Além da pintura dos corpos de adolescentes com cera de *jate'i* queimada, Anthony adiciona que, quando ocorre o nascimento de uma criança, o pai deve tomar banho com cinzas para que os espíritos não fiquem *olhando* para ele. Cebolla Badie (2015a) descreve que o banho com cinzas também é utilizado nas meninas durante o período de reclusão que se segue após a menarca – segundo a autora, utilizado para diminuir o cheiro forte expelido pelo corpo da garota, evitando que seu aroma atraia espíritos que podem lhe assediar.

Somando-se à relação entre o cru e o podre sugerida acima a partir das diferenças entre as onças e ratos, o que essas medidas de proteção ao *ojepota* apontam é a importância do fogo (no caso da cera de abelha queimada) e das cinzas da madeira e do tabaco – elementos mais-que-cozidos (Lévi-Strauss, 2006[1968]:432). Entre os Guarani-Mbya, a cura xamânica por meio do tabaco e dos cantos e danças na *opy'i* baseia-se, basicamente, no código quente/frio – elementos analisados com mais atenção em Pereira (2019) e em Cebolla Badie (2015a).

É evidente a ressonância do triângulo culinário cru/cozido/podre analisado longamente por Lévi-Strauss (2010[1964]). Além disso, destaco a abrangência apontada por esse autor acerca da origem do fogo entre diversos grupos tupi, que narram episódios em que os heróis míticos da humanidade enganam os urubus para roubar-lhes o fogo. Na versão Guarani-Mbya registrada por Cadogan (1959:63-6), aqueles que se tornariam os urubus tentam assar *Papa Mirĩ*, herói cultural filho de *Nhanderu Tenondé* (“Nosso Pai Primeiro”), durante uma emboscada preparada pelo próprio herói para roubar-lhes o fogo.

Após tentarem sem sucesso assar *Papa Mirĩ* e perderem o fogo, que foi roubado pelo herói com a ajuda de um sapo, os urubus retornam para junto de *Nhanderu Tenondé*. O demiurgo, sabendo dos feitos daqueles que se tornariam urubus, os condena: “você não tornar-se seres que não respeitam a coisa grande (‘cadáver’)” (minha tradução). Então, “os urubus choraram, porque de maneira alguma eles alcançarão a vida perfeita (*aguyje*), eles choraram” (Cadogan, 1959a:66, minha tradução). Antes, detentores do fogo e comedores de carne assada, desde então, os urubus perderam o fogo e passaram a se alimentar apenas de cadáveres (carnes podres). Choraram, pois, sem o fogo, não poderão mais tomar parte no complexo xamânico guarani voltado a perfeição e maturação corporal (*aguyje*).

que é denominada *ychy* e utilizada para proteção e prevenção dos ataques de doenças em períodos como a couvade e a puberdade.

Nenhum de meus interlocutores relacionou os urubus com os *anguja vaikue*, e eu também não objetivo comparar a percepção mbya dos *ratos da cidade* com o lugar ocupado por essas aves nativas no complexo mitológico tupi⁷⁷. O que busco sugerir com a narrativa acima é a relevância do podre alimentício na classificação e percepção das criaturas para os Guarani-Mbya. Sem o fogo, os urubus passam a comer apenas carnes podres (cadáveres), o mesmo comportamento atribuído pelos Mbya aos *ratos da cidade*, cuja carne é imprópria ao consumo humano. Além disso, a narrativa ainda destaca a relação negativa entre o podre e a busca pelo estado de maturação corporal *aguyje*.

O destino dos urubus é passar do cozido ao podre, em razão de terem sovinado o fogo – diferente dos mitos em que as onças são as donas do fogo, nos quais, após sua perda, passam a comer apenas carne crua. Como nota Lévi-Strauss (2006[1968]:431), nos mitos ameríndios o podre é pensado como uma transformação natural do cru (um “cozido natural”). Tanto na relação entre onças e o cru, quanto entre urubus e o podre, o que está em questão são variações das distâncias diferenciais entre Natureza e Cultura, de modo que os mitos narram como os povos ameríndios concebem as múltiplas passagens possíveis entre esses domínios ontológicos.

A narrativa mbya sobre o roubo do fogo conta uma condição cosmológica em que humanidade e não-humanidade (Natureza e Cultura) ainda eram indiscerníveis e funcionavam como forma e fundo potenciais uma para a outra (Viveiros de Castro, 2006:323). Os urubus são aqueles que deixaram de ser humanos, confinados na forma de uma ave comedora de podre e condenada a perecer nessa terra – uma vez que não mais poderiam tomar parte no devir-divino *aguyje*. Os humanos, por sua vez, foram aqueles que permaneceram iguais a si mesmos (Viveiros de Castro, 1996).

Esse processo de especiação de humanos em animais faz parte de um tema de grande difusão nas narrativas míticas ameríndias: a relação entre uma má escolha e a perda da imortalidade (ou origem da vida breve) (Lévi-Strauss, 2010 [1964]). Nos mitos Guarani, os urubus tornaram-se animais pois fizeram uma escolha errada ao tentar assar o herói filho de um demiurgo, sendo punidos com a perda da capacidade *aguyje*. Tal

77 A associação entre ratos e urubus certamente soa familiar a nós (ocidentais habituados aos centros urbanos), tendo em vista que relegamos essas criaturas às posições de sujos, carneiros, lixeiros e indesejáveis. Thom van Dooren (2011) descreve a catástrofe ambiental e ecológica ocorrida na Índia após a morte em massa de uma espécie local de abutre, cuja população vinha sendo contaminada pelas altas doses de diclofenaco contidas nas carcaças de bois e vacas devido o uso indiscriminado pelos humanos na criação de gado. Na Índia, cadáveres que eram rapidamente processados pela dieta dos abutres passaram a apodrecer e contaminar o solo e mananciais de água após a diminuição da população dessas aves. Uma provocação que me parece interessante é: o que seria das grandes cidades caso os ratos deixassem de existir em associação aos nossos resíduos e dejetos?

narrativa sobre os processos de especiação pós-humana é análoga às narrativas de origem dos brancos e de seus animais de criação.

Como descrevi no capítulo anterior, os brancos originaram-se quando os Guarani, criados por *Nhanderu*, já existiam na Primeira Terra. As diferentes versões do mito de origem dos brancos narram que eles vieram das lagartas originárias (*mbi'i*) que atacaram a árvore imperecível criada na Primeira Terra por *Nhanderu*. A pedido de *Nhanderu*, os Guarani cuidaram dessas lagartas até elas entrarem em seus casulos e, dali, transformaram-se nos brancos, pretos e amarelos. Além de serem um tipo de humanidade residual que não foi criada diretamente pelas divindades, as diferenças entre brancos e indígenas também são descritas a partir das escolhas erradas que os não indígenas fizeram no tempo mítico. Nesse sentido, Pierri (2013a:85-6) sintetiza que

Nas narrativas Guarani a oportunidade de escolha da tecnologia a ser usada foi dada por *Nhanderu* tanto aos índios quanto aos *jurua*. Os brancos, sendo ignorantes e inferiores, escolheram tecnologias destruidoras, enquanto os sábios índios escolheram tecnologias com as quais conseguiam se sustentar sem destruir a natureza.

Assim como Gallois (1991) narra que, no tempo mítico, os Wajãpi tentaram educar sem sucesso a humanidade que surgiu das pedras que caíram com a chuva e originaram os brancos, Pierri (2013a) registra uma narrativa em que os demiurgos guarani também tentaram civilizar os brancos para que eles entendessem o modo correto de agir na Terra. O mesmo autor (Pierri, 2013a:203) apresenta narrativas em que *Tupã* envia à terra seu filho, *Tupã'ya* (literalmente, “filho de *Tupã*”, associado a Jesus), com o objetivo de “domesticar os brancos” através dos ensinamentos do modo de vida Guarani. No entanto, tal tarefa não é bem-sucedida, uma vez que os brancos perseguiram e mataram *Tupã'ya*.

Nesse período mítico, os animais domésticos dos brancos – os cachorros, os patos, as vacas e os porcos – eram “filhos de *jurua* ('brancos') e ainda falavam como humanos” (Pierri, 2013a:60). Esses animais perderam a capacidade e os atributos culturais da fala humana após a má escolha dos brancos de perseguir e matar *Tupã'ya*. O autor (Pierri, 2013a:86) conclui que esse comportamento narrado no mito explica a crítica ecológica mbya ao modo destrutivo e materialista dos *jurua* em relação à natureza e aos animais.

Nas narrativas traduzidas e transcritas pelo autor (Pierri, 2013a), não há menção aos *ratos da cidade* como animais cuja especiação deriva dessa má escolha dos brancos.

De toda forma, espero ter demonstrado, no primeiro capítulo, como, a partir da comensalidade, os *anguja vaikue* podem ser considerados animais de criação dos brancos nas grandes cidades. Além disso, a partir da noção de invasão mobilizada no segundo capítulo, sugeri que há uma continuidade entre a presença desses animais nas aldeias e os aspectos destrutivos do modo de vida dos brancos – cujo potencial predatório é explicado no mito de origem da avidez destruidora dos não índios. Nessas narrativas, enquanto os Mbya buscavam seguir os ensinamentos dos seus demiurgos para alcançarem o *aguyje*, os brancos, ao matarem *Tupãra'y*

confirmavam o destino que lhes tinha sido reservado. Pois nunca poderiam superar sua condição *tekoaxy*, nunca poderiam tornar seus corpos imperecíveis. Pelo contrário, “os brancos morrem, todo ano morrem, cada noite, cada manhã, estão morrendo” (...) A escolha dos brancos pela tecnologia está intrinsecamente associada à sua má escolha em assassinar o demiurgo e à sua vulnerabilidade diante da morte. Já os Guarani, cujos ancestrais tiveram escolhas valorizadas na origem dos tempos, têm uma vida longa, como demonstrou Pissolato (2007) e mais ainda, tem a possibilidade de terem seu corpo tornado imperecível (Pierri, 2013a:130).

No contexto da análise das categorias cosmológicas Mbya, o material etnográfico sobre os ratos e os distintos modos com que eles relacionam-se com indígenas e não indígenas – seja como alimento, transmissor de zoonoses ou comensais dos brancos – delineia uma reflexão sobre o lugar dos brancos e suas criaturas na cosmologia Guarani. No primeiro capítulo, a partir de uma reflexão sobre as classificações guarani dos ratos, destaquei a centralidade da categoria *vaikue* para se compreender a alteridade dos brancos e dos ratos nas cidades. Nesse sentido, os não indígenas e os ratos compartilham a perecibilidade engendrada pelas más escolhas dos ancestrais dos brancos, as quais são atualizadas diariamente pelo modo de vida predatório dos *jurua*.

O esforço de parte da bibliografia contemporânea sobre os Guarani-Mbya é descrever como a condição Mbya nessa terra é marcada por agressões predatórias de seres que causam doenças, transformações *-jepota*, e impedem a construção de uma corporalidade imperecível (*aguyje*) (Macedo, 2009; Pierri, 2013a; Pereira, 2014). O que a reflexão em torno da existência dos *anguja vaikue* evidencia é que a sujeira e o podre também são categorias importantes para compreensão da atual existência humana imperfeita e ruim (*tekoaxy*). O destaque para os hábitos de ratos e brancos associados à podridão, à sujeira, ao lixo e ao esgoto deixa explícito como categoriais cosmológicas e

temas míticos ameríndios estendem seus significados em uma profunda crítica ao modo de vida dos brancos nos grandes centros urbanos.

Nesse contexto, argumentei que as relações entre brancos e ratos nas metrópoles podem ser entendidas a partir da transferência de afecções *vaikue* por meio da comensalidade, evidenciando, assim, o que seria um olhar guarani sobre as relações ecológicas de comensalismo (ou uma “xamanização do comensalismo”). Nesse ponto, sugeri que, aquilo que nós objetificamos como uma relação ecológica (Natureza) entre humanos e animais, os Guarani reconhecem como relações cosmológicas (Cultura) nas quais afecções ligadas à sujeira e podridão circulam entre corpos humanos e animais. Por outro lado, essas relações de diferença entre pessoas também podem ser reificadas em alguns contextos, como, por exemplo, quando Natalício traduz essas relações cosmológicas pela ideia de que os *ratos do mato são da nossa cultura*. Nessa tradução, a ideia de cultura pode significar a natividade dos ratos a partir da valorização e construção do que é “tradicional” ou “local” em um contexto de movimentações políticas e identitárias.

No entanto, essa objetificação da ideia de cultura como um patrimônio de práticas, objetos, criaturas e representações que marcam as distinções entre os Guarani e os brancos também tem seu viés diferenciante – explicitado pela mobilização contra o empreendimento imobiliário. Ao explicar porque temia os efeitos catastróficos do empreendimento, Sônia sintetiza o caráter relacional do conceito de cultura operante na mobilização. Segundo ela, “*a nossa cultura é essa, é preservar, é plantar, mexer com a terra, cuidar dos animais.*” No contexto da *luta* contra o empreendimento imobiliário, como argumentei na seção anterior, a ação política guarani é construída em continuidade com as relações cosmológicas pelas quais circulam capacidades agentivas entre humanos e não humanos – como exemplificado a partir dos cedros e dos fluxos vitais que circulam pela *nhe’ëry*. Como argumenta Carlos Papá (Krenak, Papá, Takuá, 2021), onde os *jurua* enxergam a Mata Atlântica (Natureza) os Guarani fazem (cosmo)política em aliança com os espíritos dos cedros e a *nhe’ëry* (Stengers, 2018b).

Segundo Macedo (2009), essas reversões entre as ordens do dado (Natureza) e construído (Cultura) explicitam um “estilo de criatividade” guarani (cf. Wagner, 2012) no qual

a “cultura” via de regra corresponde à objetificação de um conjunto de práticas e representações que singularizam um coletivo. A esse conjunto os *jurua* também podem vir a chamar de patrimônio cultural, ou tradição, seja em referência a produtos e técnicas ou a processos cognitivos-

criativos. A seu turno, *nhandereko*, a tradução guarani para “cultura”, corresponde a um modo de vida guarani ideal, mas também pode ser entendido como um conjunto aberto de dádivas de *nhanderu kuéry*, “aquilo que deus deixou pra nós”: a capacidade de cultivar ou extrair e consumir plantas, a sabedoria para escolher que bicho comer, os cantos, a língua, o *petyngua* etc (Macedo, 2009:297)

Nesse sentido, para meus interlocutores, *ratos do mato*, cedros, árvores, ventos, pedras, chuvas, abelhas-sem-ferrão são *da cultura* pois são elementos que singularizam os Guarani como um coletivo, configurando uma “estratégia social e cultural de produção de uma imagem de si, representando uma forma ativa de resistência” (Gallois, 2002:222). Ao mesmo tempo em que essa invenção reifica e convencionaliza a cultura como patrimônio, ela o faz englobando a Natureza, que, ao invés de ser um domínio “dado” a ser conservado ou apropriado como recurso, passa a ser material da simbolização diferenciante guarani. Como sugeri, o xamanismo guarani, “diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (Viveiros de Castro, 2006:320), tem suas analogias estendidas na medida em que meus interlocutores passam a referir-se aos contextos que, do ponto de vista dos brancos, constituem domínios distintos – como a taxonomia, a política, a ecologia, a meteorologia e a epidemiologia.

Do interior das relações que constituem o *nhandereko* Guarani – que pode ser resumido, a título de análise, como um modo de vida ideal pautado nas conexões diferenciantes entre humanos e divindades – os brancos não têm cultura⁷⁸. Os *jurua* são um outro tipo de gente, pois originaram-se de lagartas e seus ancestrais míticos fizeram uma série de más escolhas que diferenciaram seus corpos em afecções sujas e podres. Uma vez que eles têm corpos diferentes, os não indígenas não são capazes de enxergar e engajar-se com a *nhe’ëry* e os fluxos de espíritos; pelo contrário, os *jurua* veem nos remanescentes de Mata Atlântica do Jaraguá um recurso a ser convertido em capital imobiliário. Por esses motivos, eles precisariam ser educados, tornados *gente*, como pretendem fazer os Guarani a partir da criação de um Centro Ecológico no local onde estaria o projeto imobiliário.

No entanto, se as percepções de meus interlocutores podem ser consideradas uma “crítica xamânica a economia política da natureza” (Albert, 2002), sugiro que os discursos guarani sobre a alteridade dos brancos, ao mesmo tempo em que atestam a

78 Na epígrafe que abre essa dissertação, Denilson Baniwa resume com belas imagens as ausências da vida dos brancos nas cidades: “onde prédios são grandes colmeias sem abelhas, cobras-canoa de metal carregadas de gente sem identidade própria”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BkPOSeES31A>. Acesso em 26 jul. 2021.

“falta de cultura” dos brancos, podem ser compreendidos como uma descrição da cultura dos *jurua* como se ela fosse um “*nhandereko* natural”. Imagino isso pois, assim como o podre é um cozido natural, ou o cru elaborado sem a mediação do fogo (Lévi-Strauss, 2006[1968]), o *nhandereko* dos brancos nas grandes cidades constituir-se-ia como a imagem por excelência de uma existência confinada nessa terra perecível.

A perecibilidade (*tekoaxy*), isto é, a precariedade de uma vida breve e vulnerável aos agenciamentos não humanos, é a ordem do “dado” a partir da qual os Guarani singularizam seus corpos em um *nhandereko* que produz conexões com as potências e afecções imperecíveis das divindades. Por outro lado, pode-se dizer que o *nhandereko* dos brancos instala-se justamente em continuidade com esse fundo “dado”/“natural” de perecibilidade. De modo que a má escolha narrada nos mitos e o comportamento predatório dos *jurua* podem ser interpretadas como uma recusa deliberada em fazer-se “gente”. Se os Guarani singularizam a condição de pessoa através, por exemplo, do uso do *petygua* (“cachimbo”) e das práticas xamânicas – as quais produzem “um corpo de gente através da fumaça e também dos cantos e danças tendo como pano de fundo a doença como transformação em animal ou em morto” (Pereira, 2019:333) – os brancos, com seu modo de vida associado à poluição, sujeira, lixo e podridão, não se diferenciam do potencial patogênico e perecível da camada terrestre; pelo contrário, eles o potencializam.

No início desse capítulo, argumentei que a associação da existência guarani à sujeira e às doenças racializa a alteridade indígena como uma “Natureza” a ser civilizada/higienizada/domesticada – tratando-se da imagem invertida do “índio naturalista” que opera geralmente nos discursos ambientalistas. Em ambos os casos, cabe aos Guarani o lugar do Outro inscrito na Natureza, seja em virtude da continuidade de seu modo de vida com o meio ambiente, seja devido a sua falta de Cultura e atraso. Por outro lado, se imaginarmos, desde a perspectiva guarani, o *jurua* como um “Outro do Outro” (Viveiro de Castro, 2018), a alteridade dos brancos seria igualmente inscrita na Natureza – e seu modo de vida, como sugeri, representaria algo tal qual um “*nhandereko* natural”.

Dessa perspectiva, a questão foi explicitar que a Natureza que define o *nhandereko* dos brancos não é a mesma que racializa o “índio naturalista”. Do ponto de vista Guarani, a alteridade ontológica dos brancos, pensada sob os signos da perecibilidade, sujeira e putrefação, trata das diferenças inscritas em corpos constituídos como feixes de afecções (Viveiros de Castro, 1996) – e não de diferenças metafísicas/morais entre sociedades modernas e não modernas. Como argumentei, se do

interior da epidemiologia moderna os contatos infecciosos entre humanos e animais descritos pelas zoonoses podem ser interpretados como uma intrusão da Natureza na Cultura (cf. Lynteris, 2017), por outro lado, na cosmologia guarani “a sociedade (ou a cultura) é concebida como espaço precário na dobra entre a animalidade e a divindade” (Macedo, 2009:283). Nesse contexto, minha descrição da crítica guarani à epidemiologia moderna sugere que as relações de diferença entre as *doenças espirituais* e as zoonoses, que afligem exclusivamente indígenas ou não indígenas, podem ser entendidas como uma tradução etiológica da descontinuidade ontológica entre os corpos dos *juruá* e dos Guarani-Mbya.



Figura 21: Projeção à *laser* feita na ocupação na noite anterior à operação de reintegração de posse. Em primeiro plano, é possível ver parte da pequena represa existente no terreno e, ao fundo, observa-se o Pico Jaraguá. Fonte: Reprodução Facebook, 2020.

Sendo assim, o caráter destrutivo do modo de vida dos brancos apresenta-se de modo ainda mais paradoxal pois, confinados nessa terra, o que seu modo de vida faz é potencializar sua perecibilidade e encurtar sua vida já breve – desencadeando desastres e catástrofes ambientais. Como argumentei no capítulo anterior, segundo os Guarani, as más escolhas dos *juruá* e seu comportamento intransigente motivam a punição das divindades, as quais enviam novas doenças, desastres naturais e crises ambientais.

O modo de vida dos brancos nas cidades, apesar de parecer civilizado, descontrola e potencializa a degradação da camada terrestre, fazendo proliferar lixo, sujeira, poluição e podridão. Seus corpos, ao invés de aparentarem-se com as divindades

(como fazem os Guarani por meio do xamanismo), são constituídos em relações de comensalidade com criaturas sujas em um ambiente urbano poluído – condições nas quais o raciocínio zoonótico é apenas mais um dos equívocos dos brancos. Os *jurua* apenas parecem ser superiores, mas na verdade são “deuses do nada” (Macedo, 2009:263), ou como me disse Virgínia em sua crítica à epidemiologia das zoonoses, o *jurua não sabe nada*.

Considerações Finais

As ideias que apresento nesta dissertação de mestrado, longe de esgotarem as possibilidades de análises do material etnográfico aqui mobilizado, procuram antes imaginar caminhos e conexões possíveis entre as discussões da antropologia contemporânea e algumas questões que emergem das reflexões e práticas guarani com as quais me engajei no Jaraguá. Abro este texto com a cena de um pequeno beija-flor sobrevoando meus interlocutores e interlocutoras enquanto faziam frente aos escudos pretos da Polícia Militar, pois trata-se de uma imagem que inspira e afeta, em diversos sentidos, a reflexão antropológica que busquei elaborar ao longo desta dissertação. Em primeiro lugar, procurei desenvolver reflexões que possam compreender como a *resistência* guarani no Jaraguá é feita em composição com beija-flores, cedros, ventos, chuvas, e também *ratos do mato*.

Nesse sentido, o horizonte deste trabalho foi elaborar uma descrição que pudesse compor aliança com a *resistência* guarani, alinhando a análise antropológica com a profunda crítica ao modo de vida dos brancos feita pelos meus interlocutores. Seja na análise de classificações zoológicas dos ratos ou na descrição sobre a importância dos cedros na *luta* contra a Construtora, busquei desenvolver reflexões que fizessem sentido à luz de um olhar guarani sobre a cidade, os brancos e seu modo de vida. Se eu imaginava que, a partir de uma investigação sobre as relações entre os Guarani e os ratos, eu poderia elaborar uma descrição sobre as cidades e os brancos, essa intenção fez-se muito mais significativa e urgente a partir do momento em que meus interlocutores precisaram empenhar-se em uma intensa mobilização contra a invasão imobiliária no Jaraguá.

Nesse contexto, a temática acerca dos ratos, assim como as relações entre humanos e animais em geral, ganha especial relevo na medida que passam a articular-se com o contexto mais amplo da crítica cosmológica e mobilização política guarani. Diante da urgência da *luta* guarani contra os efeitos genocidas que o empreendimento da Construtora Tenda desencadearia em suas vidas, uma pesquisa antropológica sobre as relações entre indígenas e ratos poderia parecer etnograficamente insignificante ou, até mesmo, interpretada como futilidade acadêmica e intelectual – justificável, talvez, apenas a partir do papel dos ratos nos ciclos das zoonoses. Afinal, se há algo que antropólogos, ambientalistas e os Guarani parecem compartilhar é o pouco interesse pelos ratos.

Desinteresse que, no caso dos Guarani, é apenas aparente; pois, como espero ter evidenciado, a existência desses seres e suas relações com indígenas, não indígenas e não humanos são foco de complexas reflexões e práticas por parte de meus

interlocutores. A partir da existência desses pequenos roedores comensais – pragas cujo extermínio não desperta a sensibilidade moderna em sua defesa – sugiro que, na insignificância e ordinariedade de sua existência encontra-se uma potente perspectiva crítica sobre o modelo político-ecológico que vem imprimindo, em escala geológica, seu rastro de destruição. Afinal, como argumentei a partir da estética Guarani – que pode ser exemplificada pela imagem do pequeno beija-flor frente ao aparato policial – são as criaturas e artefatos de menor tamanho (*mirĩ*) os mais poderosos operadores xamânicos do ponto de vista celeste nos corpos guarani, configurando-se, assim, como grandes aliados na neutralização do potencial predatório (*tekoaxy*) dos brancos.



Figura 22: Cena do curta-metragem “Happiness”, de Steve Cutts. Nessa obra, a partir da analogia entre humanos e ratos, o artista sugere uma crítica ácida ao modo de vida urbano-industrial pautado no consumo. Disponível em: <https://youtu.be/e9dZQeIULDk>

A partir do questionamento e da desconfiança de meus interlocutores em relação às zoonoses e às representações racializadas da epidemiologia, demonstrei a potência reversiva (e subversiva) dos discursos e práticas guarani – que podem ser entendidos como uma crítica nômade e selvagem à civilização ocidental. Nessa crítica, as margens e resíduos da sociedade urbano-industrial, como os ratos, o lixo e o esgoto, ganham lugar central na perspectiva guarani sobre o modo de vida dos brancos. Curiosamente, a crítica ao capitalismo tecnocientífico, partindo das representações associadas aos ratos, não é algo exclusivo dos discursos indígenas descritos nessa dissertação. A imagem de uma existência marginal e indomesticável vinculada a esses pequenos comensais inspira desde os devires da filosofia de Deleuze & Guattari (1997), até a literatura nacional e

internacional (Machado, 2004; Grass, 2002 [1986]; Alvez, 2017), passando pelos movimentos e coletivos anticapitalistas urbanos (vide a iconografia *punk*). Porém, esses já são outros ratos e estão fora dos limites dessa dissertação.

De todo modo, ao longo desse texto, busquei compreender como os Guarani, ao mesmo tempo em que se endereçam às questões ambientais e políticas que estão em pauta nas grandes cidades do Brasil e do mundo, deixam muito claro que *resistem* à urbanização e que não compartilham dos corpos e afecções sujos que caracterizam os humanos e não humanos citadinos. Em certos momentos, delineio algumas possibilidades de conexão entre a crítica ao modo de vida dos brancos que descrevo desde a T.I. Jaraguá e as reflexões de intelectuais indígenas como Ailton Krenak, David Kopenawa e Carlos Papá. Certamente, essa dissertação não alcança o fôlego necessário para a realização desse exercício comparativo com a preciosidade que ele requer. Além disso, tratam-se de conexões e diálogos que já vêm sendo conduzidos por esses próprios intelectuais indígenas – de quem a antropologia e os antropólogos têm muito a escutar e aprender.



Figura 23: Escritório da Construtora Tenda ocupado pelos Guarani em ato conjunto com o MST. Na parede esquerda, observa-se a faixa com a expressão “SP Terra Indígena” cobrindo os banners de divulgação dos empreendimentos imobiliários da Construtora. Fonte: Arquivo Pessoal, 2020.

No contexto da mobilização guarani contra o desmatamento realizado pelo projeto imobiliário, evidenciei como as árvores, sobretudo os cedros, ocuparam um lugar central

nos discursos e práticas de meus interlocutores – articulando desde rituais de nomeação até a crítica ao potencial predatório dos brancos. No entanto, reconheço que a reflexão aqui apresentada não se aprofunda nas potentes conexões entre a temática vegetal no interior da cosmologia guarani e as discussões antropológicas e filosóficas que vêm destacando a importância das relações entre humanos e plantas para a compreensão da vida social (Coccia, 2018; Maizza, 2017; Cabral de Oliveira, 2020). Neste trabalho, contento-me em apresentar o material etnográfico e algumas reflexões iniciais sobre o tema – onde, menos que fornecer análises conclusivas, delinheiro algumas questões a serem desenvolvidas.

Posso dizer que esta dissertação foi, sobretudo, um exercício de tentar imaginar “a cidade de cabeça pra baixo” – seguindo a sugestão de Denilson Baniwa em sua obra “Tyty – memórias de um beija-flor”, com a qual abro o texto. Como sugeri, a inversão de perspectivas, significados e relações parece ser uma das principais estratégias pelas quais os Guarani no Jaraguá *resistem* à invasão colonial da cidade sobre o seu território e modo de vida. Nesse sentido, entendo que inverter o ponto de vista sobre a cartografia urbana de ruas, monumentos e estátuas erguidas com base no genocídio de populações indígenas significa levar a sério a expressão “O Jaraguá é Guarani” – palavras de ordem que há alguns anos ressoam nas lutas políticas dos Guarani-Mbya no Jaraguá e que nos direcionam rumo a uma cartografia cósmica da cidade. Do mesmo modo, Carlos Papá (Krenak & Papá, 2021) argumenta que o ambiente urbano ainda guarda o pulsar (*tyty*) das florestas que um dia ali cresceram.

Partindo desse pulsar, podemos entender o porquê se reivindica que a cidade de São Paulo inteira (assim como o Brasil) é terra indígena, pois, sob o concreto e poluição, ainda *pulsa* (*tyty*) a vitalidade indígena que *resiste e persiste* “ao desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam Antropoceno” (Krenak, 2019:34). Como descrevi, em sua *luta* contra o capital imobiliário no Jaraguá, os Guarani fizeram *resistência* diante de mais uma escala do *fim do mundo*. Engajando-se em uma aliança com a potência vital da *nhe'ëry* que fluía, sobretudo, por meio cedros que ficaram de pé no terreno desmatado, os Guarani persistiram contra o potencial predatório e perecível da urbanização. Afinal, como diz o poema de Denilson Baniwa citado acima, “o outdoor é passageiro, efêmero”; e diante da condição *tekoaxy* deste mundo, os Guarani tratam de elaborar incessantemente uma existência/resistência sustentada por raízes que, assim como as raízes das árvores (cf. Coccia, 2018), levantam seus corpos nessa terra

perceível a partir dos fluxos vitais que circulam desde os planos celestes onde habitam as divindades.

Referências Bibliográficas

- Acypreste, Izadora Pereira. Entre a terra e o céu: os fluxos, os fluídos e as forças da vida na *beira* do rio. No prelo.
- Albert, Bruce. (2002). “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: Albert, B., & Ramos, A. R. (Orgs.) *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (1a. ed). Editora UNESP: Imprensa Oficial SP: IRD, Institut de recherche pour le développement. p. 239-276.
- Albert, Bruce & Ramos, Alcida R. (Orgs.). (2002). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (1a. ed). Editora UNESP: Imprensa Oficial SP: IRD, Institut de recherche pour le développement. p. 239-276.
- Almeida, Mauro W. Barbosa de. (2013). “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5: 7-28.
- Alvares, Alberto; Flória, Cristina. (2021). *Kunhangue Anrandu: a sabedoria das mulheres*. Documentário.
- Alvez, Michael Carreri. (2017). *Uma breve investigação antropológica da relação entre homens e ratos na sociedade contemporânea*. Monografia de conclusão de curso. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- Anderson, Virginia D. (2004). *Creatures of Empire: How domestic animals transformed early America*. Oxford University Press.
- Andrello, Geraldo L. (2004). *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese (doutorado em ciências sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas.
- Aplin, Ken P., Hitoshi Suzuki, Alejandro A. Chinen, R. Terry Chesser, José ten Have, Stephen C. Donnellan, Jeremy Austin, et al. (2011). Multiple Geographic Origins of Commensalism and Complex Dispersal History of Black Rats. Edited by M. Thomas P. Gilbert. *PLoS ONE* 6 (11): e26357. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0026357>.
- Aprobato Filho, Néelson. (2006). *O Couro e o Aço: sob a mira do moderno: a “aventura” dos animais pelos “jardins” da Paulicéia, final do século XIX/início do século XX*. Tese. Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo.
- Benites, Sandra (Ara Rete). (2015). *Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. Monografia de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Blaser, Mario. (2013). “Notes Towards a Political Ontology of ‘Environmental’ Conflicts.” In: GREEN, Lesley (org). *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*, 13–27. Cape Town: hsrc Press.
- Bonvicino, Cibele. R. (2008). *Guia dos roedores do Brasil, com chaves para gêneros baseados em caracteres externos*. Cibele R. Bonvicino; João A. Oliveira & Pailo S. D’Andrea. - Rio de Janeiro: Centro Pan-Americano de Febre Aftosa - OPAS/OMS.
- Bonwitt, Jesse; Kelly, Ann H.; Ansumana, Rashid; Agbla, Schadrac; Sahr, Foday; Saez, Almudena M.; Borchert, Matthias; Kock, Richard & Fichet-Calvet, Elisabeth. (2016). Rat-atouille: A Mixed Method Study to Characterize Rodent Hunting and Consumption in the Context of Lassa Fever. *EcoHealth*, 13(2): 234–247. <https://doi.org/10.1007/s10393-016-1098-8>
- Bonwitt, Jesse; Sáez, Almudena M.; Lamin, Josep; Ansumana, Rashid; Dawson, Michael; Buanie, Jacob; Lamin, Joyce; Sondufu, Diana; Borchert, Matthias; Sahr, Foday; Fichet-Calvet, Elisabeth & Brown, Hannah. (2017). At Home with Mastomys and Rattus: Human–Rodent Interactions and Potential for Primary Transmission of

- Lassa Virus in Domestic Spaces. *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 16–0675. <https://doi.org/10.4269/ajtmh.16-0675>
- Brasil. (2002). *Manual de controle de roedores*. Fundação Nacional de Saúde. Brasília.
- _____. (2006). Instrução Normativa n. 141, de 19 de dezembro de 2006. Regulamenta o manejo e controle da fauna sinantrópica nativa. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, IBAMA.
- _____. (2014). *Leptospirose: diagnóstico e manejo clínico*. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde Departamento de Vigilância das Doenças Transmissíveis. Brasília.
- Brown, Hannah; Kelly, Ann H. (2014). Material Proximities and Hotspots: Toward an Anthropology of Viral Hemorrhagic Fevers. *Medical Anthropology Quarterly*, 28(2): 280–303.
- Bubandt, Nils & Tsing, Anna. (2018). Feral Dynamics of Post-Industrial Ruin: An Introduction. *Journal of Ethnobiology*, 38(1): 1-7. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-38.1.001>
- Buchillet, Dominique. (2002). “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’”. *Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana no Alto Rio Negro*. In: Albert, Bruce e Ramos, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado. p. 113-142.
- Butler, Judith. (2016). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Radical Thinkers. London New York: Verso.
- Cabral de Oliveira, Joana. (2012). *Entre Plantas e Palavras Modos de Constituição de Saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de São Paulo, USP. São Paulo.
- _____. (2020). Temporalidades Vegetais: Ciclo de vida, maturação e morte em uma etnografia ameríndia. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17.
- Cadogan, León. (1959a). *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Universidade de São Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim nº227, Antropologia nº5.
- _____. (1959b). "Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual", *Revista de Antropologia*, São Paulo, 7 (2): 79-82.
- _____. (1966). “Animal and plants cults in Guarani Lore.” *Revista de Antropologia*, 14: 105-124.
- _____. (1971). *Ywyrá Ñe'ery. Fluye Del Árbol La Palabra*. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos.
- Cebolla Badie, Marilyn. (2009). *Una etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- _____. (2013). *Cosmología y naturaleza Mbya-Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia. Universitat de Barcelona.
- _____. (2015a). “Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-Guarani”. *Mana*. n. 21(1): 7-34.
- _____. (2015b). La importancia del pecari labiado o kochi em la sociedad mbya-Guarani. *R@U*, 7 (1): 150-169.
- Cesarino, Pedro de Niemeyer. (2010). Donos e Duplos: Relações de Conhecimento, Propriedade e Autoria Entre Marubo. *Revista de Antropologia*, 147–97.
- Clastres, Hélène. (1978). *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- Clastres, Pierre. (2013). *A sociedade contra o estado: Pesquisas de antropologia política* (1º ed). Cosac & Naify.

- Coccia, Emanuele. (2018). *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Editora Cultura e Barbárie.
- Comissão Pro-Índio de São Paulo (CPISP), (2013). *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. 1ª edição, São Paulo.
- Constant, Natasha L., Lourens H. Swanepoel, Samuel T. Williams, Voahangy Soarimalala, Steven M. Goodman, Apia T. Massawe, Loth S. Mulungu, et al. (2020). "Comparative Assessment on Rodent Impacts and Cultural Perceptions of Ecologically Based Rodent Management in 3 Afro-Malagasy Farming Regions." *Integrative Zoology* 15 (6): 578–94. <https://doi.org/10.1111/1749-4877.12447>.
- Crosby, Alfred W. (2000). "Ecological imperialism: the overseas migration of western Europeans as a biological phenomenon". In Mancall, P. & Merrell, J. (eds.), *American encounters: natives and newcomers from european contact to Indian removal, 1500-1850*, London/New York, Routledge, pp. 55-67
- _____. (2003). *The Columbian exchange: Biological and cultural consequences of 1492* (30th anniversary ed). Praeger.
- de la Cadena, Marisol. (2010). "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond 'Politicis'". *Cultural Anthropology*, 25(2): 334–370.
- _____. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997). *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2 (vol.4)*. São Paulo: Editora 34.
- Descola, Philippe. (1994). *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1996). "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". In: P. Descola & G. Pálsson (ed.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, 82-102.
- _____. (2002) "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 8(18):93-112.
- Dooley, Robert. (2006). *Léxico Guarani: Dialeto Mbya*. In: <http://www.sil.org/americas/brasil/publcnns/dictgram/GNDicLex.pdf>.
- Douglas, Mary. (1991). *Pureza e perigo*. Edições 70.
- Erikson, Philippe. (2012). Animais demais...: os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37(2), 15–32.
- Evans, Nicholas H. A. (2018). "Blaming the rat? Accounting for plague in colonial Indian medicine". *Medicine Anthropology Theory*, 5 (3):15–42.
- Faria, Camila Salles. (2015). *A luta guarani pela terra na metrópole paulista: contradições entre propriedade privada capitalista e a apropriação indígena*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Foucault, Michel. (2016 [1966]). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins fontes, 10.ed., São Paulo.
- Gallois, Dominique. (1991). "A categoria 'doença de branco': ruptura ou de um modelo etiológico indígena". In: Buchillet, Dominique (org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*; Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. p. 175-206.
- _____. (2002). "'Nossas falas duras' Discurso político e autorrepresentação Waiãpi". In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.
- _____. (2007) Gênese waiãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 50(1).

- Garcia, Uirá Felipe. (2010). *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo.
- _____. (2015). "Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá". *Mana* 21(1): 91-122.
- Ginn, Franklin; Beisel, Uli; Barua Maan. (2014). Flourishing with Awkward Creatures: Togetherness, Vulnerability, Killing. *Environmental Humanities*, 4(1): 113-123.
- Giraldo Herrera, César E. (2018) *Microbes and Other Shamanic Beings*. Palgrave Mcmillian.
- Goldman, Marcio. (2008). Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. *Ponto Urbe* 3, <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1750>
- Grass, Günter (2002 [1986]). *A ratazana*. Editora Record.
- Haraway, Donna. (1998). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Reprinted. London: FAB, Free Association Books.
- _____. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6:159-165.
- Helmreich, Stefan. (2005). How scientists think; about "natives", for example. A problem of taxonomy among biologists of alien species in Hawaii. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(1):107–128. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00228.x>
- Hinchliffe, Steve. (2015). More than one world, more than one health: Re-configuring interspecies health. *Social Science & Medicine*, 129:28–35. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.07.007>
- Hinchliffe, Steve; Kearnes, Matthew B.; Degen, Monica & Whatmore, Sarah. (2005). Urban Wild Things: A Cosmopolitical Experiment. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(5), 643–658. <https://doi.org/10.1068/d351t>
- Hulme-Beaman, Ardern; Dobney, Keith; Cucchi, Thomas; Searle, Jeremy B. (2016). An Ecological and Evolutionary Framework for Commensalism in Anthropogenic Environments. *Trends in Ecology & Evolution*, 31(8):633-645, S0169534716300441–.doi:10.1016/j.tree.2016.05.001
- Jara, Fabiola. (2002). "The meaning of nominal animal categories among the Caribs of the Guianas". *Anthropos*, 97 (1): 117-126.
- Keck, Frédéric & Lynteris, Christos. (2018). Zoonosis. *Medicine Anthropology Theory*, 5(3):1-14 <https://doi.org/10.17157/mat.5.3.372>
- Kelly, Ann H. & Sáez, Almudena M. (2018). Shadowlands and dark corners. *Medicine Anthropology Theory*, 5(3). <https://doi.org/10.17157/mat.5.3.382>
- Kirksey, S. Eben & Helmreich Stefan. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 4, pp. 545–576.
- Kohn, Eduardo. (2007). "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies". *American Ethnologist*, Washington, 34(1): 3-24.
- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Krenak, Ailton; Papá, Carlos e Takuá, Cristine. (2021). Nhe'ëry, rec tyty e outros pulsares. (Transcrição da conversa realizada no dia 7 de abril de 2021). *Cadernos Selvagem*, Dantes Editora.
- Krenak, Ailton & Papá, Carlos. (2021). Conversa Nheery, Festival Rec tyty. Ailton Krenak, Carlos Papá, Saulo Guarani e Sergio Macena. (Evento virtual). Disponível em: <https://youtu.be/eXN76up87cc>. Acesso em 23 jul. 2021.

- Ladeira, Maria Inês. (1992). *O caminhar sobre a luz: o território mbyá à beira do oceano*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Lévi-Strauss, Claude. (2005 [1962]). *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro, 8ª ed: Papyrus.
- _____. (2005 [1966]). *Do mel as cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2006 [1968]). *Origem dos modos à mesa*. São Paulo, Cosac Naify.
- _____. (2010 [1964]). *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify.
- Lewis, Simon L. & Maslin, Mark A. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519(7542), 171–180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- Lima, Tânia Stolze. (1996). “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. *Mana*, 2(2):21-47.
- _____. (2002) O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 22(1): 9-20.
- Lynteris, Christos. (2016). *Ethnographic Plague: Configuring Disease on the Chinese-Russian Frontier*. Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-59685-7>
- _____. (2017). “Zoonotic diagrams: mastering and unsettling human-animal relations.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, 463-485.
- _____. (Org.). (2019). *Framing Animals as Epidemic Villains - Histories of Non-Human Disease Vectors*. Palgrave Macmillan. 247 p.
- _____. (2020). *Human extinction and the pandemic imaginary*. New York (NY), Routledge.
- Macedo, Valéria. (2009). *Nexos Da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. USP.
- _____. (2011). “Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani”. *Tellus* 11(21): 25-52.
- _____. 2019. “Alimento morto” e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo. *Etnográfica*, 23 (3): 605:625
- Macedo, Valéria & Sztutman, Renato. (2014). A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, 23(23), 287. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p287-302>
- Machado, Dyonélio (2004). *Os ratos*. Editora Planeta.
- Maciel, Elvies A. P.; de Carvalho, Ana Luiza F.; Nascimento, Simone F.; de Matos, Rosana B.; Gouveia, Edilane L.; Reis, Mitermayer G. & Ko, Albert I. (2008). Household Transmission of Leptospira Infection in Urban Slum Communities. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 2(1), e154. <https://doi.org/10.1371/journal.pntd.0000154>
- Maia, Túllio D. S. (2018). *Cada um com sua luta: uma etnografia da relação entre sertanejos e mosquitos no alto sertão sergipano*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Maizza, Fabiana (2017). "Persuasive Kinship: Human–Plant Relations in Southwest Amazonia," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 15(2): 206-220.
- Mantovanelli, Thaís. (2020). “‘Quanto vale a vida?’ Os Mëbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnicoempresariais da hidrelétrica de Belo Monte” In: VIEIRA, Suzane A.; VILLELA, Jorge M. (org.) *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.
- Maymone, Cristiana. (2017). *Tradição como Transformação: Práticas e Conhecimentos sobre Alimentação entre os Guarani na Tekoa Pyau (São Paulo/SP)*. Tese (mestrado em Nutrição) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São

Paulo, São Paulo.

- Medrano, Celeste. (2014). Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Societé des Americanistes*, 100: 225-257.
- _____. (2019a). De Tigres, Zorros y Posiciones Taxonómico-Relacionales en la Zoología delos Indígenas qom Del Gran Chaco. *Mediações*, 24 (3):12-27.
- _____. (2019b). Taxonomías relaciones o de que se valen los qom y los animales para clasificarse. *Tabula Rasa*, [S. l.], v. 31, p. 161-18
- Mello, Flávia Cristina de. (2006). *Aetchá Nhaderukuery karai retarã: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Mendes Júnior, Rafael F. (2009). *Os animais são muito mais do que somente algo bom para comer*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Ministério Público do Estado de São Paulo (MPSP). (2020). Inquérito Civil nº 59/2020, 2ª Promotoria de Justiça do Meio Ambiente da Capital. Centro de Apoio Operacional à Execução, São Paulo.
- Molina, Luísa P. (2020). “A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas”. In: VIEIRA, Suzane A.; VILLELA, Jorge M. (Org.) *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.
- Moreno, Sarah F. (2019). As múltiplas maneiras de ser dos pombos e seus afetos: como pombos e outras aves cativam os seres humanos. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, 24(3): 72-83.
- Narat, Victor; Alcayna-Stevens, Lys; Rupp, Stephanie; Giles-Vernick, Tamara (2017). Rethinking Human–Nonhuman Primate Contact and Pathogenic Disease Spillover. *EcoHealth*, Springer Verlag.
- Neves Souza, Fábio; Awoniyi, Adedayo M.; Palma, Fabiana A. G.; Begon, Mike & Costa, Federico. (2021). Increased Rat Sightings in Urban Slums During the COVID-19 Pandemic and the Risk for Rat-Borne Zoonoses. *Vector-Borne and Zoonotic Diseases*, 21(3): 160–161. <https://doi.org/10.1089/vbz.2020.2686>
- Nimuendaju, Curt. (1987[1914]). *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-guarani*. São Paulo, Editora Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo.
- Nogueira da Silva, Fabio de O. (2008). *Elementos de etnografia Mbyá: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá/SP)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Nordenskiöld, Erland. (1922). *Deductions suggested by the geographical distribution of some post-columbian words used by the Indians of South America*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Comparative Ethnographical Studies, 5).
- Overing, Joanna. (1991). “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*, 34(1):7-33.
- _____. (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1):81-107.
- O’Gorman, Emily & van Dooren, Thom. (2017). The Promises of Pests: Wildlife in Agricultural Landscapes. *Australian Zoologist*, 39(1): 81–84. <https://doi.org/10.7882/AZ.2016.023>
- Osório, Andréa. (2013). A cidade e os animais: da modernização à posse responsável.

- Revista Teoria & Sociedade, 21(1):143-176.
- Pereira, Vicente Cretton. (2014). *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- _____. (2016) Nosso pai, Nosso Dono: relações de maestria entre os Mbya-Guarani. *Mana*. 22(3): 737-764.
- _____. (2017). Nos transformamos em brancos: notas sobre a cosmopolítica Mbya Guarani. *Revista Nanduty*, 5(6):53:79.
- _____. (2019). “O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani.” *Revista de Antropologia*, São Paulo, 62(2): 323-349.
- Pierri, Daniel Calazans. (2013a). *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação, USP. São Paulo.
- _____. (2013b). “Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú.” *Tellus*, 13(24): 159-188.
- _____. (2014). “O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*, 57(1):265-301.
- Pissolato, Elizabeth de Paula. (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Unesp. São Paulo.
- _____. (2008). Dimensões do bonito: o cotidiano e arte vocal Mbya-Guarani. *Espaço Ameríndio*, 2(2):35-51.
- Pissolato, Elizabeth & Mendes Júnior, Rafael. (2016). Saber sobre pássaros, saber com pássaros: introdução a um estudo sobre formas de interação e modos de conhecimento na experiência de pessoas Guarani. *Teoria e Cultura*, 11(2):37-51.
- Porter, Natalie. (2013) Birdflu biopower Strategies for multispecies coexistence in Viet Nam. *American Ethnologist*, 40(1): 132–148.
- Rivière, Peter. (1995). AAE na Amazônia. *Revista De Antropologia*, 38(1): 191-203. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1995.111445>
- Rolnik, Raquel; Pereira, Alvaro L. dos S.; Moreira, Fernanda A.; Royer, Luciana de O.; Iacovini, Rodrigo F. G. & Nisida, Vitor C. (2015). “O Programa Minha Casa Minha Vida nas regiões metropolitanas de São Paulo e Campinas: aspectos socioespaciais e segregação”. *Cadernos Metrópole*, São Paulo, 17(33): 127-154.
- Rose, Deborah Bird & van Dooren, Thom (org.). (2011). *Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions*. Australian Humanities Review, 50, Australian National University.
- Sanchez, Gabriel. (2019). Os Kujubim e os bichos-de-pena: uma etnografia multiespecífica das relações entre humanos e não-humanos no vale do Guaporé, Rondônia. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- _____. (2020). Os Eré e ‘o Tal do Pirarucu’: Equívocos epistemológicos e ontológicos a respeito de suas agências predatórias entre os Kujubim (Rondônia). *Revista Antropológicas*, 1(1). <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2020.245319>
- Santos, Bruno Silva. (2017) Dó e alegria: relações entre os Guarani-Mbya e seus cães no Jaraguá/SP. *Revista Ambivalências*, 5(10):49 – 81.
- _____. (2018). “Aqui tem mais cachorro do que índio”: relações humano-animal entre os MbyaGuarani no Jaraguá (São Paulo/SP). Monografia de conclusão de curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais e Departamento de Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Sayer, Karen. (2019). Vermin Landscapes: Suffolk, England, Shaped by Plague, Rat and Flea (1906–1920) Lynteris, Christos (Org.). *Framing Animals as Epidemic Villains - Histories of Non-Human Disease Vectors*. Palgrave Macmillan. 247 p.

- Schaden, Egon. (1954). *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo, Difel.
- Scott, James C. (2017). *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University Press.
- Segata, Jean. (2020) Pestes e pets: histórias conturbadas entre humanos e ratos. Comunicação apresentada no seminário *Reimaginando la coexistencia: relaciones multi-especies y nuevos escenarios virales en Iberoamérica* (não publicado).
- Seton, Kathryn A. & Bradley, John. (2004). 'When you have no law you are nothing': Cane toads, social consequences and management issues. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 5(3):205-225.
- Silva, Matheus Alves Duarte Da. (2016). "O Novo Comércio Oswáldico": Circulação de Conhecimento e o Controle da Peste Bubônica no Rio de Janeiro e em São Paulo (1894-1910). *Revista Brasileira de História Da Ciência* 9 (2): 189–202.
- Sordi, Caetano. (2017). *Presenças ferais: invasão biológica, javalis asselvajados (Sus scrofa) e seus contextos no Brasil Meridional em perspectiva antropológica*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Sodikoff, Genese Marie. (2019). Zoonotic Semiotics: Plague Narratives and Vanishing Signs in Madagascar. *Medical Anthropology Quarterly*, 33(1): 42-59.
- Stengers, Isabelle. (2018a). "The challenge of ontological politics". In: de la Cadena, Marisol & Blaser, Mario. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.
- _____. (2018b) "A proposição cosmopolítica". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, 69(1): 442-464.
- Sztutman, Renato. (2012). *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Edusp: FAPESP.
- Todd, Zoe. (2015). Indigenizing the Anthropocene. In: Davis, H. & Turpin, E. (eds.) *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics and Epistemologies*. London: Open Humanities Press, 241–254.
- Tsing, Anna L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- Tsing, Anna L., Deger, Jennifer; Saxena, Alder K. & Zhou, Feifei. (2020). *Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.21627/2020fa>
- Trigger, David S. (2008). "Indigeneity, ferality, and what 'belongs' in the Australian bush: Aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (3): 628-646.
- Vander Velden, Felipe F. (2008). "Sobre cães e índios. Domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana na Amazônia." *IX Congresso Argentino de Antropología Social*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.
- _____. (2010). *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- _____. (2012). O cheiro doentio do contato: Doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia ocidental. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 17(1): 85-120. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p85>
- _____. (2016a). Pequenos espíritos vampiros: mosquitos, malária e índios em Rondônia. In: Bevilaqua, Ciméa B.; Vander Velden, Felipe. (Orgs.). *Parentes, Vítimas, Sujeitos: Perspectivas Antropológicas Sobre Relação Entre Humanos E*

Animais. São Carlos: Edufscar.

- _____. (2016b). "Village ornaments: familiarization and pets as art(ifacts) in Amazonia". *Vibrant*, 13, 58-77.
- _____. (2020). O que Anunciam os Chifres dos Bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil. *Revista Antropológicas*, 1(1):67-104
- van Dooren, Thom. (2011). Vultures and their People in India: Equity and Entanglement in a Time of Extinctions. In: Rose, Deborah Bird; van Dooren, Thom (Org.). *Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions*. Australian Humanities Review, 50, Australian National University.
- _____. (2016) The Unwelcome Crows, *Angelaki*, 21(2):193-212.
- Vann, Michael. G. (2003). Of rats, rice, and race: The great Hanoi rat massacre, an episode in French colonial history. *French Colonial History*, 4(1): 191-203.
- Vieira, Suzane de Alencar. (2018) Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta. *Revista Fevereiro - Política, Teoria, Cultura*, 10: 340-357.
- Vilaça, Aparecida. (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44). <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>
- Villar, Diego. (2005). "Índios, blancos y perros". *Anthropos*, 100 (2): 495-506.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). "Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2):115-144.
- _____. (2002). "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 403-458.
- _____. (2006). "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, São Paulo, 14/15:319-338.
- _____. (2018). "A Antropologia Perspectiva e o Método de Equivocação Controlada." *Aceno-Revista de Antropologia Do Centro-Oeste* 5 (10): 247-264.
- Viveiros de Castro, Eduardo & Danowski, Déborah. (2018). Humans and Terrains in the Gaia War. In: Cadena, Marisol de la, Blaser, Mario, (eds.). *A world of many worlds*. Durham, Duke University Press.
- Wagner, Roy. (2012). *A invenção da cultura*. CosacNaify.
- World Health Organization (WHO). (2003). *Human leptospirosis: guidance for diagnosis, surveillance and control*. Malta, World Health Organization.