UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR HUMANIDADES,
DIREITOS E OUTRAS LEGITIMIDADES

EDUARDO SALES DE LIMA

Nhanderu disse em sonho: a aliança Guarani-jurua

(Versão corrigida)

SÃO PAULO
2022

EDUARDO SALES DE LIMA

Nhanderu disse em sonho: a aliança Guarani-jurua

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciências.
(VERSÃO CORRIGIDA)

Orientadora: Profª Drª Silvana de Souza Nascimento

São Paulo
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S163n

Sales de Lima, Eduardo
Nhanderu disse em sonho: a aliança Guarani-jurua / Eduardo Sales de Lima; orientadora Silvana Nascimento - São Paulo, 2022.
239 f.

Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo. Área de concentração: Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades.

1. Guarani. 2. Ciências humanas. 3. Antropologia . 4. Sociologia . 5. Mudança social . I. Nascimento , Silvana , orient. II. Título.

Entrega do exemplar corrigido da tese

Termo de ciência e concordância da orientadora

Nome do aluno: Eduardo Sales de Lima
Data da defesa: 14/10/2022
Nome da professora orientadora: Silvana de Souza Nascimento

Nos termos da legislação vigente, declaro estar ciente do conteúdo deste exemplar corrigido elaborado em atenções às sugestões dos membros da Comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me plenamente favorável ao seu encaminhamento e publicação no Portal Digital de Teses da USP.

São Paulo, 02 de dezembro de 2022.

Assinatura da orientadora

SALES DE LIMA, E. **Nhanderu disse em sonho:** a aliança Guarani-jurua. Tese (Doutorado) apresentado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Ciências.

Aprovado em: 14/10/2022

Banca Examinadora:

Presidente:

Profª Drª Silvana de Souza Nascimento
Instituição: Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

Comissão julgadora:

Profº Drº Jean François Germain Tible
Instituição Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

Profª Drª Valéria Mendonça de Macedo
Instituição: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Profº.Drº Sérgio Bairon Blanco Sant'Anna
Instituição: Universidade de São Paulo (ECA/USP)

Dedico às pessoas que insistem em equilibrar
as coisas para que haja vida
para muito mais.
À Maria.

AGRADECIMENTOS

De início, agradeço a Maria *(in memoriam*) e Hilário, meus pais, por desde sempre me concederem as condições de fazer aquilo que sempre gostei: aprender sobre o mundo, aprender sobre mim.

Ao programa PPGHDL/Diversitas, por se apresentar como um espaço fértil para o debate; agradeço por ter me apresentado novas maneiras de fazer ciência, privilegiando a escuta e a coragem.

A minha orientadora, Silvana de Souza Nascimento, por ter acreditado no proposto de meu projeto; pelas incontáveis trocas que ajudaram a balizar o horizonte deste estudo; pelo seu esforço hercúleo de, mesmo sob uma pandemia, ter continuado a fazer a roda da ciência girar, com carinho, atenção e paciência.

Ao professor Renato Sztutman que no processo de qualificação, indicou-me caminhos teóricos fundamentais, sem os quais não haveria um resultado condizente com aquilo que eu almejava ao ingressar no PPGHDL/Diversitas.

Ao professor Sérgio Bairon que, além de ter auxiliado na indicação bibliográfica na qualificação, colocou-me em contato com a professora Bárbara Glowczewski que, por sua vez, e com todo o carinho, indicou-me ao grupo de pesquisa Erraphis, da Universidade de Toulouse - Jean Jaurès, para a realização de meu estágio doutoral.

Ao meu querido coorientador Jean-Christophe Goddard e a minha querida colega, Hourya Bentouhami, que me acolheram no Grupo de pesquisa Erraphis com todo o cuidado e atenção para um estágio doutoral em plena pandemia, tornando o processo de estadia em Toulouse leve e saboroso; organizando a troca de ideias entre membros de vários países e colaborando sobremaneira com o meu trabalho.

Ao grupo de pesquisa Cóccix, formado por graduandes e pós-graduandes na área da antropologia e que, sob a batuta da professora Silvana de Souza Nascimento, auxiliaram-me com a crítica acadêmica, agindo com afeto e rigor.

A Bárbara, que com seu carinho e sua escuta fez-me atentar à beleza da pesquisa, da coragem e do movimento.

Aos amigos Felipe e Leonard, pelas conversas e trocas que, grosso modo, em nada se relacionavam com os meus estudos, mas que contribuíram sobremaneira para eles.

Agradeço à TI Jaraguá.

A Thiago Djekupe, por me dar o privilégio de escutá-lo e por me escutar. Agradeço por ter me mostrado caminhos da ciência e da política do povo Guarani *mbya*; que pintaram com novas cores o meu pensamento.

A Sônia Ara Mirim, por mostrar a força do instante, e que o tempo de uma Terra Indígena é outro; assim como pode ser outro o tempo da vida no planeta.

A Milena Uyeta, que, ao narrar sua ancestralidade de Okinawa, fez-me aprofundar sobre mais uma cultura, a qual também me influenciou e moldou-me por meio da prática do Karatê.

A Anthony, o jovem mestre xondaro que me mostrou, ao lado de outras guerreiras e guerreiros, a força do autocontrole, da estratégia e da espiritualidade Guarani mbya em momentos de tensão, inspirando também as linhas deste trabalho.

Xiao, Thiago Carvalho, Tamikuã, Mateus, Pedro Macena, Caboclo, Daniel, David, Ana, Irene, Adriano, Richard, Isaque, e tantos outros interlocutores que se tornaram próximos; alguns, amigos para o que vier.

Aos donos sagrados da Mata Atlântica. Agradeço por nos afetar sob diversos modos e intensidades.

Esta pesquisa contou com o financiamento da Capes, sem o qual este trabalho não teria sido possível.

Aqui, o espírito jurua cresce.
Anthony Karai Poty, TI Jaraguá

RESUMO

SALES DE LIMA, E. **Nhanderu disse em sonho:** a aliança Guarani-jurua. 2022. 239f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

O objetivo desta tese é demonstrar como o modo de vida e as práticas cosmopolíticas dos Guarani *Mbya* a partir da TI Jaraguá "tocam" e conectam pessoas e coletivos não indígenas que se somam aos processos de luta social liderados pelos indígenas. Neste viés, por meio da observação participante, vivenciamos dinâmicas no interior da comunidade, como mutirões e cerimônias nas *Opy*; assim como em eventos exteriores a ela, a saber, manifestações de rua, ocupações, apresentações musicais e cursos. Os itinerários deste método, portanto, nos guiaram para tomar a constituição da ação política a partir do corpo - que se afeta e se movimenta. Por meio do diálogo com a multitude e, especificamente, com a vizinhança, o corpo indígena reverbera práticas de espaço sintonizadas com a preservação da natureza e de sua cultura. Ao mesmo tempo, junto ao não indígena parceiro, esboça a constituição de um circuito de afetos forjado em uma relacionalidade que se abre à contingência sem se deixar capturar pela máquina sobrecodificante estatal. Sob uma modulação de afecções constituída na escuta e na prática, Guarani e *jurua* se unem em formas convencionais e não convencionais de práxis cosmopolítica, conectando sonhos, espiritualidade, fortalecimento coletivo e ação.

Palavras-chave: Guarani *mbya*, não indígena, TI Jaraguá, corpo, ação política.

ABSTRACT

SALES DE LIMA, E. **Nhanderu said in a dream:** the Guarani-jurua alliance. 2022. 239f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

The objective of this thesis is to demonstrate how the way of life and cosmopolitical practices of the Guarani *Mbya* from the TI Jaraguá "touch" and connect non indigenous people and collectives that add to the processes of social struggle led by indigenous people. In this bias, through participant observation, we experience dynamics within the community, such as task forces and ceremonies in the Opy; as well as in events outside of it, namely, street demonstrations, occupations, musical performances and courses. The itineraries of this method, therefore, guided us to take the constitution of political action from the body - which affects and moves. Through dialogue with the multitude and, specifically, with the neighborhood, the indigenous body reverberates space practices in tune with the preservation of nature and its culture. At the same time, together with the non indigenous partner, the indigenous body outlines the constitution of a circuit of affections forged in a relationality that is open to contingency without letting itself be captured by the state overcoding machine. Under a modulation of affections constituted in listening and in practice, Guarani and *jurua* come together in conventional and unconventional forms of cosmopolitical praxis, connecting dreams, spirituality, collective empowerment and action.

Keywords: Guarani *mbya*, non indigenous, TI Jaraguá, body, political action.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Lista de Mapas:

Mapa 1: Delimitação territorial da Terra Indígena Jaraguá.

Mapa 2: Localização das TI's Guarani na região metropolitana de São Paulo.

Lista de fotografias:

Fotografia 1: Vista do Pico do Jaraguá a partir da Ocupação *Yari Ty*.
Fotografia 2: Thiago Djekupe em manifestação na avenida Paulista, em 2019.
Fotografia 3: Barreamento da *Opy* da tekoa *Yvy porã*.
Fotografia 4: Carlos Henrique ao lado de uma parceira *jurua* durante um mutirão.
Fotografia 5: *Xeramõi* Isaque ao lado da recém construída *Opy*.
Fotografia 6: Jovem *mbya* no centro de São Paulo.
Fotografia 7: Ocupação do Monumento às bandeiras, em 2013.
Fotografia 8: Manifestação sobre o monumento das bandeiras em setembro de 2013.
Fotografia 9: Daniel Wera, na *tekoa Itakupe*.
Fotografia 10: Grafite com tema indígena localizado no bairro do Jaraguá, em uma passagem abaixo da rodovia Bandeirantes.
Fotografia 11: Caboclo e Daniel na aldeia *Itakupe*.
Fotografia 12: Visitante, Caboclo e Daniel.
Fotografia 13: Pelas trilhas da TI Jaraguá, a confecção de teias.
Fotografia 14: Presença da TI Jaraguá no IP/USP.
Fotografia 15: Xiao, ao centro, em um mutirão na tekoa *Yvy porã*.
Fotografia 16: Carlos e Milena, em um mutirão.
Fotografia 17: Casa de Irene, construída em mutirão.
Fotografia 18: Construção de uma *ojerê*.
Fotografia 19: Jovem Tupã, que nos presenteou com algumas fotografias.
Fotografia 20: Preparação do barro; foto tirada pelo jovem Tupã.
Fotografia 21: Mutirão para a construção da *ojerê*, em 2019.
Fotografia 22: *Jurua* na construção da *ojerê*.
Fotografia 23: Nos mutirões, os não indígenas geralmente dormiam em barracas.

Fotografia 24: Grafite sob a rodovia dos Bandeirantes.
Fotografia 25: Ana Flávia e David Karai na avenida Paulista, em 2019.
Fotografia 26: Apoio do cantor Criolo e outros artistas *jurua* à causa indígena.
Fotografia 27: Sônia em um carro de som em manifestação de 2019, na avenida Paulista.
Fotografia 28: Nossa panfletagem em frente ao metrô Higienópolis-Mackenzie.
Fotografia 29: Indígenas utilizam vídeos e redes sociais como estratégia de luta.
Fotografia 30: Grupo *xondaro* em frente à prefeitura de São Paulo.
Fotografia 31: Pôr do sol em *Yari ty.*
Fotografia 32: Presença de músicos como Curumin na Ocupação *Yari ty*.
Fotografia 33: Ana Flávia, em performance, junto às mulheres Guarani.
Fotografia 34: No dia anterior à reintegração, jovens *mbya* analisavam a melhor maneira de se posicionar sobre as árvores para resistir.
Fotografia 35: Em oficina de arte na ocupação, os *mbya* chamam para a luta.
Fotografia 36: Arte e luta na ocupação.
Fotografia 37: Após a reintegração de posse, os indígenas e não indígenas permanecem em frente ao terreno.
Fotografia 38: Diversidade de credos no apoio à ocupação.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AUPI - Aliança Universidade Povos Indígenas.

Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

CDHU - Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano.

CGY - Comissão Guarani *Yvyrupa*.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista.

Cóccix - Coletivo de estudos corpo-cidade.

Each - Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP.

Erraphis - Equipe de Pesquisa sobre Racionalidades Filosóficas e Saberes.

FAU/USP - Faculdade de Arquitetura da USP.

IBGE - Instituto brasileiro de geografia e estatísticas.

IGC - Instituto Geográfico e Cartográfico de São Paulo.

IP/USP - Instituto de Psicologia da USP.

LGBTQI+ - Lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, *queer*, intersexo, assexual, pansexual.

PEC - Projeto de Emenda Constitucional.

PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios.

ProAc - Programa de Ação Cultural de São Paulo.

ProMuSPp - Programa de Pós-graduação em Mudança Social e Participação política.

PPGHDL -Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades.

Sesai - Secretaria Especial de Saúde Indígena.

UBS -Unidade básica de saúde.

TI - Terra indígena.

Transmis - Transversalidades críticas e saberes minoritários.

TAZ - Zonas Autônomas Temporárias.

USP - Universidade de São Paulo.

UT2J - Université Toulouse - Jean Jaurès.

SUMÁRIO

1. O SONHO DA OPY, 28
1.1.A RETOMADA, 31
1.2.SONHAR É (COSMO)POLÍTICO, 43

2. O CORPO POSSÍVEL, 54
2.1.(DES)CONTÍNUOS, 55
2.2.CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CORPO CLIVADO, 65
2.3.EM BUSCA DO ENCONTRO, 74

3. A CONJURAÇÃO DO "UM", 82
3.1.ARTESANIA MBYA, 83
3.2.MULTITUDE E APROPRIAÇÃO, 91
3.3.DEVIR JARAGUÁ, 101

4. O SOPRO DO NHANDEREKO, 120
4.1.O PODER É UM SOPRO, 126
4.2.ÍNTIMAS ALTERIDADES, 133
4.3.CONSTRUIR JUNTO E EM REDE, 152
4.3.1. [Não] escuta, 160
4.4. A CURA E O COLETIVO, 162

5. ALIANÇA, 170
5.1.PRÁXIS [COSMO]POLÍTICA, 171
5.2.MODULANDO GUARDIÕES, 187
5.2.1.Yari Ty, 195

CONCLUSÃO, 214

REFERÊNCIAS, 218

GLOSSÁRIO, 234

Introdução

CAMINHOS PELO COLETIVO

O objetivo desta tese é demonstrar como o modo de vida e as práticas cosmopolíticas dos Guarani *Mbya* a partir da TI Jaraguá “tocam” e conectam pessoas e coletivos não indígenas que se somam aos processos de luta social liderados pelos indígenas. Através de descrições a partir do território - e em movimento - compartilharemos encontros e alianças guiados pela autodeterminação ontológica de pessoas e coletivos que, de abril de 2018 a março de 2022, temos testemunhado.

Antes de prosseguir, pontua-se que a elaboração das linhas desta tese de doutorado desenvolvida no PPGHDL/*Diversitas* surgiu a partir da constituição de um olhar sobre o caminho que venho percorrendo.

Oriundo do Jardim Pedro José Nunes, localizado no bairro de São Miguel Paulista, município de São Paulo, desde meados dos anos 1980 tenho comungado e testemunhado realizações pessoais e coletivas, desenvolvendo, assim, concepções marcadas pela importância do pertencimento à comunidade.

Tal perspectiva se perfaz a partir da vivência de um cotidiano pulsante, tecido por laços de amizades, conflitos locais e solidariedade entre a vizinhança. Esta conjuga densas redes familiares com um espaço no qual é preciso respeitar regras específicas de procedimento. Para viver em harmonia em uma “vila” é preciso, sobretudo, agir com respeito entre os seus, respeitando códigos diversos.

Na adolescência, ao participar de maneira ativa na igreja católica, observei a materialização de uma consciência comunitária fechada em si mesma. Um corpo de comando que dificilmente olhava para além de seus muros eclesiais e que, quando o fazia, era com intenções evangelizadoras, preocupado exclusivamente em arrebanhar fiéis. Tratava-se de um período de transição entre a forte influência dos preceitos da Teologia da Libertação para a disseminação do discurso neopentecostal nas comunidades católicas da periferia de São Paulo.

Em meio à escalada da violência durante os anos 1990, testemunhei colegas e conhecidos adentrarem no mercado informal do tráfico de drogas e, com o passar dos anos, vi muitos daqueles que não foram assassinados permanecerem com sequelas psíquicas e físicas desde aquele período. Formava-se em mim a percepção de que o Estado havia se ausentado do

território. Ao lado dos serviços públicos de péssima qualidade voltados à população pobre, a ação autoritária, e por vezes assassina dos agentes de segurança que tratavam muitos moradores do bairro como inimigos, desvelaram-me uma nova concepção acerca das relações de poder na cidade e no país: a de que a segregação espacial e a precarização da vida dos pobres (submetidos a uma inclusão precária) respondia a um projeto de país.

Jovem adulto, tornei-me repórter especializado em movimentos sociais e "descrevi" experiências de emancipação individual e coletiva ao longo de oito anos (2006-2014) por meio do exercício profissional como repórter e editor no jornal Brasil de Fato. Constituído por um conselho político de notáveis como Leonardo Boff, José Saramago, Sebastião Salgado, Aleida Guevara e João Pedro Stédile, o periódico foi inaugurado no Fórum Social Mundial em Porto Alegre (RS), em 2003. Obedecendo a uma linha editorial da então denominada "esquerda social", inscrevi-me em questões relacionadas à resistência coletiva da população diante de grandes corporações transnacionais, do latifúndio improdutivo, dos efeitos da construção de grandes barragens hidrelétricas e da especulação imobiliária.

Trabalhando junto a movimentos sociais, fui descobrindo que a teoria nas ciências humanas molda e se deixa moldar, podendo ser tratada como "a consciência cartográfica do caminho que vai sendo percorrido pelas lutas políticas sociais e culturais que ela influencia tanto quanto é influenciada por elas"(SANTOS, 2000, p.37). Assim, percebi que, após a experiência do exercício jornalístico no campo popular, tornava-se premente em minha trajetória compreender como a pesquisa acadêmica poderia contribuir à luta social das camadas populares.

Não por coincidência, meu encontro com um programa de pós-graduação interdisciplinar ocorreu no próprio espaço "periférico" (no bairro de Ermelino Matarazzo), na Each/USP. O ProMuSPp foi o primeiro programa de pós-graduação da Each/USP constituído em vista da promoção do desenvolvimento local. Neste espaço, consolidava-se uma busca permanente pela ampliação do debate acerca de mudanças sociais concretas através de um olhar mais livre, ávido por conexões e em escalas distintas.

Ao construir uma ponte do jornalismo junto à pesquisa, comecei por comparar os sujeitos inseridos em movimentos sociais a uma outra parcela da população, uma parte "desorganizada" e que vive na periferia. Então, questionei-me: O que aconteceu com a ideia do uso político da condição dos moradores de bairros populares construída a partir dos anos 1980? E os mais vulneráveis socialmente, como os bolsistas de programas de transferência de renda?

Como essas pessoas estão se fortalecendo no seu espaço cotidiano?

Em 2016, como mestrando pelo ProMuSPp/Each/USP, por meio de uma ação extensionista com a função de monitor no projeto *Fortalecimento comunitário: construção, tensões e ações coletivas na zona leste da cidade de São Paulo*, tive o contato com militantes da saúde, educação e moradia dos bairros de Itaquera, São Mateus, São Miguel Paulista, Itaim Paulista, Ermelino Matarazzo e Artur Alvim. No mesmo ano, defendi a dissertação intitulada *As interfaces entre o Bolsa Família e identidade periférica à luz do fortalecimento comunitário*, onde realizei vinte e sete entrevistas com bolsistas do programa federal residentes no bairro de São Miguel Paulista. Experiências essenciais para "pensar a ciência", que busca somar outras epistemologias ao escutar vozes não hegemônicas.

No trabalho de campo do mestrado (realizado no ano de 2014), notei que, apesar de alguns participantes dissimularem respostas que os afetavam individual e coletivamente, talvez por causa de uma política de silenciamento, dessa interdição à expressão política (FRASER, 1997), existiam aspirações não proferíveis, sinais que reforçaram a necessidade de trabalhar uma arqueologia do dito e do não-dito e toda a potencialidade quanto à construção de outros corpos.

Ainda neste período, observei a força de afetos-chave para a manutenção da saúde e do bom convívio coletivo. Vítor, 47 anos, paulistano, bolsista do programa Bolsa Família e morador de um albergue, encontrou na "Colônia do sertão" (assim alcunhava o bairro de São Miguel Paulista), a solidariedade que tanto lhe foi recusada por outros territórios do município, por exemplo.

Notei, assim, que a ação política nos espaços mais vulneráveis da periferia ganha contornos de intimidade e comunitarismo, sempre respeitando códigos de conduta locais. Foi o que me ensinou Rodrigo, 29 anos, negro, "morador de favela" assumido (Jardim Lapenna), entregador de botijão de gás e companheiro de uma bolsista. Dizia-me que o convívio em seu território "é um fortalecendo o outro no que puder". Nesta linha de raciocínio, fortalecer-se em comunidade, para alagoana Gerina, dona de casa, negra, 57 anos e moradora do Jardim Vila Nova, significava agir em prol de uma amiga em condições de vulnerabilidade. No caso, tratava-se de uma jovem vizinha que precisava de ajuda para cuidar sozinha do filho recém-nascido.

As inúmeras narrativas de solidariedade entre vizinhos e a construção de alternativas no cotidiano da periferia indicava-me que o enfrentamento a um sistema de biopoder estatal,

patriarcal e branco, pode ocorrer de diversos modos, “indo de lutas de oposição radicais plenamente conscientes - tanto no nível do grupo quanto do indivíduo - até o inconsciente, no qual a resistência ocorre através de impulsos e desejos emocionais e não precisa necessariamente ser reconhecida ou enunciada pelo sujeito como resistência”(MELO, 2003, p.27-28).

Essa narrativa/testemunho conduz-me, como pesquisador, a aprofundar a investigação acerca de outras ontologias possíveis das relações de poder e da prática política a partir de um cotidiano popular. E ir um pouco mais além. Em meio a atual crise institucional faz-se necessário ultrapassar estereótipos nacionalistas saturados e auspiciar uma era pós-neoliberal que possa recuperar o saber local, no qual as próprias comunidades apresentam soluções criativas para problemas coletivos, e projetar tal saber para processos político-organizativos maiores.

Trata-se de conectar o significado da força de dinâmicas locais com redes mais amplas e potencializá-lo em outras escalas. Por isso, seguimos no doutoramento ainda no âmbito do cotidiano da vizinhança da periferia (experiência do mestrado), mas agora à procura das interfaces entre a criação (e imaginação) política gerada a partir das ações do povo Guarani *Mbya* que vive na TI Jaraguá, localizada na zona norte do município de São Paulo.

Essa escolha dialoga com a experiência da tomada das ruas, especificamente nos meses de maio e junho de 2013, quando sentidos de autonomia organizativa e de solidariedade e cumplicidade entre diversas identidades e bandeiras de lutas puderem ser notados. Assim como as vozes daquele acontecimento multitudinário questionavam as bases de dominação do Estado capitalista, elas também potencializaram a ação e o fortalecimento de coletivos autônomos urbanos, como é o caso das ocupações por moradia, dos estudantes secundaristas, e dos indígenas em contexto urbano[1].

Não há dúvidas, todavia, que a chegada da extrema direita ao poder central do país também remonta aos desdobramentos do processo de 2013. Parece-nos, contudo, que isso não significa a conclusão de um ciclo. Usufruindo a oportunidade de cobrir jornalisticamente aquelas manifestações, compreendemos que a pauta relacionada ao aumento dos vinte centavos no transporte público serviu sobretudo como um catalisador para uma série de questionamentos

[1] O IBGE realizou em 2000 o Censo PNAD, o censo da população brasileira. Nos resultados desse censo constatou-se o total de 734 mil indígenas, sendo que 383.298 destas vivem em cidades. Aquele censo já apontava que 52,21% da população indígena encontrava-se nas regiões urbanas, sendo que dos vinte municípios com maior número de habitantes indígenas, dez eram as capitais.

e cobranças acerca do próprio conceito do Estado burguês capitalista. Assim, a despeito do derretimento do sistema democrático na atual conjuntura política, ainda é possível constatar a força de vozes autônomas coletivas e dissonantes da lógica institucional - por vezes ocupando e subvertendo a mesma, como veremos ao longo deste estudo.

Fotografia 1: Vista do Pico do Jaraguá a partir da Ocupação Yari Ty (acervo pessoal)

Mapa 1: Delimitação territorial da Terra Indígena Jaraguá (fonte: CTI)

Mapa 2: Localização das TI's Guarani na região metropolitana de São Paulo (fonte: CTI)

Ao acompanhar, portanto, nossos amigos da TI Jaraguá de abril de 2018 a março de 2022[2], fomos gradualmente tomando ciência das minúcias e grandiosidades que envolvem sua resistência, sua luta. Além de enfrentarem problemas locais e internos, como a insuficiente implementação de políticas públicas, reverberando, por exemplo, na grande quantidade de

[2] Temos acompanhado a TI Jaraguá a partir da prática jornalística e, posteriormente, da pesquisa, desde 2013.

crianças que sofrem subnutrição nas aldeias, os indígenas juntam forças para encarar o retrocesso do processo de demarcação de suas terras[3].

Neste contexto, diversas parcerias têm sido desenvolvidas com pessoas e coletivos não indígenas, no âmbito da institucionalidade ou não. Um exemplo tem sido a aproximação da Each/USP. A instituição propôs uma aliança com os Guarani de modo que seus estudantes pudessem auxiliá-los, mas também aprender com os indígenas.

Foi por meio de um desses eventos promovidos pelos Guarani e a Each/USP que pudemos, como pesquisador, adentrar nas aldeias indígenas. Deste modo, a extensão universitária indicou-nos qual seria a melhor forma de nos apresentar diante dos amigos *Mbya*. E seria por meio da participação, do trabalho; do encontro entre corpos na busca por uma construção comum. Significa que não bastava, como pesquisador, ir a um lugar, mas de ter a ciência de que estava modificando o espaço e o espaço nos modificando. Estava sendo, mesmo como representante da universidade e de uma proposta acadêmica, agente e testemunha de trocas afetivas.

Assim, o encontro da "abertura guarani" com o desejo do não indígena de buscar (auto)conhecimento ancestral, ou uma nova espiritualidade - dentre tantas outras possibilidades - vem produzindo uma dinâmica que conduz os envolvidos à criação de redes, reverberando para além das aldeias um "sopro" de uma socialidade outra, sintonizada a partir da preservação da natureza e da cultura, base do modo de vida indígena.

A "presunção" de descrever um período e um espaço responde a um desejo de promover o encontro entre a prática cotidiana e o rigor científico. Debruçamo-nos, portanto, em uma descrição de modo a cocriar algo novo mas que, na realidade, só estava à espera de ser desvelado, notado. Muito conhecimento "tem dormido" - ou forçado a dormir - no chamado do sul global. Neste prisma, nada mais científico que confrontar o *status quo* social e acadêmico a práticas e sabedorias imemoriáveis que possuem imensa força de subvertê-lo.

É por este caminho, bordando antigas em novas narrativas, tramando ações científicas em políticas, que nos encontramos. Nele, situamos o texto antropológico aproximando-se mais de um ensaio com a interpretação do pesquisador, dentre tantas outras possíveis análises, inclusive a dos próprios interlocutores (GEERTZ, 2003); um texto que remonta a uma

[3] À época do governo de Dilma Roussef, o então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, havia estabelecido a expansão do território demarcado de 1,6 para 572 hectares. Entretanto, o trajeto burocrático entre a assinatura do ministro e da presidenta foi interrompido pelo golpe parlamentar implementado contra a então mandatária, em 2016.

experiência específica e particular que diz respeito à interação com outras ontologias, sistematizando ou delineando epistemes possíveis.

O múltiplo recusa totalidades e hierarquias baseadas na proposta universal de uma ontologia unívoca. O *Nhandereko*[4] Guarani *mbya* na TI Jaraguá e sua interação com os não indígenas nos revela isso. Ensina-nos significados primordiais acerca de termos como "cura"; "saúde"; ou mesmo sobre entes da natureza, como as "árvores" e os "rios", e nos motiva a destacar emergência de uma "ontologia prática"(JENSEN, 2004), onde o dispositivo autorreferencial de produção de conceitos, de símbolos, representam a si mesmos"(VIVEIROS DE CASTRO; 2016, p.229).

Sob esta "preparação" conceitual, incorpora-se um subentendido em todas as situações nas quais estive presente junto aos indígenas: uma espécie de pacto etnográfico à semelhança do qual delineia Bruce Albert em sua relação com os *yanomami* para elaborar seus escritos. Um pacto no qual o sentido político e o científico se coincide através de uma interlocução "estética e filosófica radicalmente 'horizontal'", afastando qualquer movimento de "um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denuncismo desesperado", como também nos adverte Albert, em seu balanço de estudos na obra *A Queda do céu*, elaborada em parceria com o povo *yanomami*, especificamente com o xamã Davi Kopenawa.

A pesquisa de campo nos lembra de forma recorrente o quanto a singularidade das relações interpessoais interfere, enriquece e mesmo redireciona o processo investigativo. Abre novos caminhos, desestabiliza ou mesmo interdita experiências. Falar de uma pesquisa participativa é lembrar de um "maravilhamento" de mundos, de se surpreender com outras formas de enxergar a existência, mas também de obstáculos que se formam no decorrer do tempo; de não conseguir fazer aquilo que se pretendia, como entrevistar uma determinada pessoa ou participar de mais encontros, por exemplo.

Desse modo, o itinerário de um método nos tem guiado desde o início deste estudo: tomar a constituição da ação política a partir do corpo - que se movimenta e se afeta[5]. Por se tratar de uma pesquisa que parte da TI Jaraguá e suas conexões, produzindo sentidos a partir do encontro de corpos, parece-nos relevante sublinhar, como pontua Gallois (2005), a busca pela

---

[4] Nosso modo de vida.

[5] Segundo os preceitos do filósofo Bento Espinosa. Em sua análise da Parte III da Ética, intitulada "A origem e a natureza dos afetos", ele nota que a partir das afecções, que são as modificações que um modo sofre quando se encontra com outro, ocorrem os afetos, que são variações da potência de existir desse modo.

superação do recorte localista e a limitação do estudo das relações no interior de uma suposta "etnia" quando falamos de etnologia indígena. A concepção de território composto pelos *Mbya*, fluído e amplo, com espaços em constante criação, é um convite para a constituição de um olhar antropológico: que supere recortes geográficos (id.). Dessa forma, o objetivo aqui é estudar essas relações intercomunitárias por meio de abordagens multilocais, e verificar, em nosso caso específico como essa interface indígena/não indígena se conduz a partir do encontro de esquemas cosmológicos, sociais e políticos distintos impressos nos corpos.

"Emulando", portanto, o caminhar cosmológico dos Guarani por *Yvyrupa*[6], este estudo também foi realizado em movimento; através da observação; de conversas espontâneas; ou por meio de entrevistas não sistematizadas. Com o objetivo de observar "de perto e de dentro"(MAGNANI, 2002) a produção de corporalidades, assim como a ação política direta geradas a partir da TI Jaraguá, lançamos mão - de abril de 2018 a março de 2020 e de agosto de 2021 a março de 2022[7] - da técnica da observação participante como meio de inserção: seja em espaços de vivência mútua no interior da comunidade[8], como mutirões, projetos pontuais e cerimônias nas *Opy*; seja em eventos exteriores ao território, como presença apresentações musicais, aulas em universidades[9], manifestações de rua, ocupações[10], encontros culinários e etc.

Identificamos, por este método, movimentos e fluxos de atores específicos que, por sua vez, nos auxiliaram na "compreensão dos comportamentos articulados a outras instâncias e domínios da vida social, mais amplos"(MAGNANI; 1996, p.17), e, consequentemente, na

---

[6] Dimensão terrestre por onde circulam sujeitos humanos e não-humanos; onde os Guarani cultivam experiênciasque permitem a comunicação com a dimensão celeste e seus habitantes.

[7] Durante o primeiro semestre de 2021 participei de atividades relacionadas a meu doutorado-sanduíche na Universidade de Toulouse 2 - Jean Jaurès (UT2J), com o apoio financeiro da Capes e sob a supervisão de Jean-Cristophe Goddard. Apesar de a crise sanitária ter imposto dificuldades no processo mais pleno de intercâmbio, devido aos recorrentes processos de confinamento, consegui me aprofundar no arcabouço teórico através de atividades científicas como membro convidado da equipe de pesquisa "Transversalidades críticas e saberes minoritários" (Transmis), dirigido por Hourya Bentouhami e atrelado à Equipe de Pesquisa sobre Racionalidades Filosóficas e Saberes (Erraphis), na UT2J, sob minha responsabilidade. Durante este período de troca com colegas de outros países, pudemos compartilhar uma diversidade de experiências epistemológicas e teórico-metodólogicas no âmbito interdisplinar das ciências humanas. No dia 31 de março de 2021, apresentei parte de minha pesquisa de modo mais estruturado, versando sobre o tema: "A atualização cosmopolítica por meio do encontro".

[8] Estivemos presentes na TI com maior frequência entre os meses de abril de 2018 a março de 2020 e, já sob a pandemia da *Covid-19*, entre agosto de 2021 e março de 2022, quando os eventos foram chamados pela comunidade e tivemos todas as precauções para a proteção da TI, como uso de máscaras e vacinação completa.

[9] A Aupi agiu como facilitadora do curso de língua Guarani ocorrida na USP no segundo semestre de 2019, ministrada por jovens indígenas da TI Jaraguá.

[10] Tivemos, por exemplo, a ocupação *Yari Ty*, que aconteceu entre fevereiro e março de 2020. Ela se deu contra a ação de derrubada de árvores da empreiteira Tenda em terreno contíguo à TI Jaraguá.

demonstração de práticas do encontro e da aliança Guarani/*jurua*. Dos moradores da TI Jaraguá temos a participação principal de Thiago Djekupe Karai, Isaque Augusto Martim, Sônia Ara Mirim, David Karai Popygua, Tamikuã Txihi, Anthony Veríssimo e Daniel Wera. Entre os não indígenas,[11] contamos, sobretudo, com Carlos Henrique Almeida Ferreira, Xiao Lei, Milena Uyeta, Adriano Sampaio, Ana Flávia Carvalho, Thiago Carvalho Wera'i e Caboclo[12].

Thiago é uma jovem liderança *xondaro*[13] que, além de se colocar como interface entre a TI Jaraguá e os *jurua*, também tem sido um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento de parcerias e projetos, sobretudo na aldeia *Yvy porã* - constituída no ano de 2018 na esteira do processo de retomada do território. Destacamos Thiago como um "interlocutor-guia" desse estudo ao passo que incorpora fundamentalmente o que chamamos de aliança Guarani/*jurua*. Não à toa, há três momentos-chave de sua presença em nossa observação: no início (em entrevista de setembro de 2018), no meio (sob a ocupação *Yari Ty*, em março de 2020), e concluindo o ciclo, em uma conversa realizada em março de 2022.

Sônia e David, sobretudo após as manifestações multitudinárias de 2013, têm-se apresentado como importantes vozes da comunidade da TI Jaraguá junto à sociedade. O indígena vem trabalhando como professor nas aldeias desde 2008. Já Sônia, da etnia *xucuru kariri*, foi acolhida pelos *Mbya* em 1992 e, hoje, além de exercer diversas funções dentro das *tekoa*, realiza a interface com o mundo *jurua* por meio de uma variedade de projetos.

Isaque é líder espiritual da aldeia *Yvy porã*, responsável por sua Casa de Reza, a *Opy*. Ele também é chamado de *xeramõi*[14]. O mestre *xondaro* Anthony Veríssimo, oriundo da TI *Tenonde Porã*, ao sul do município de São Paulo, morador da *tekoa Itu*, foi um importante interlocutor a nos elucidar o modo *xondaro* de pensar e agir.

Da *tekoa Itakupe*, tivemos maior contato com Tamikuã Txihi[15], jovem *pataxó*, artista e ativista do feminismo comunitário de *Abya Yala*; e Daniel Wera, não indígena em devir Guarani[16] - como fez questão de nos apresentar. Ele atua como tatuador e que mora no núcleo desde 2018.

---

[11] Nossos amigos interlocutores não indígenas não se apresentaram como indigenistas, e sim amigos. A constituiçãode pessoalidade é um dos vetores deste estudo.

[12] Todas essas pessoas representam um universo de maior proximidade com a nossa pesquisa. Pontua-se, contudo, que esta tese foi elaborada através da escuta de dezenas de outras pessoas, indígenas e não indígenas.

[13] Guerreiro.

[14] Meu avô.

[15] Estrela nativa, na língua pataxó. Em Guarani, seu nome é Kerexu Eté, que significa mulher forte, mãe de todos.

[16] Hoje, Daniel é um indígena autodeclarado.

Entre os não indígenas citados, temos o agora gestor ambiental Carlos Henrique, jovem oriundo do bairro da Brasilândia - norte do município de São Paulo -, desde 2014 frequentador da TI Rio Silveiras (Bertioga/SP) e, posteriormente, da TI Jaraguá. Em 2018, Carlos, Xiao Lei e Milena Uyeta apresentaram-se como pontes entre os Guarani *mbya* e outros não-indígenas, sobretudo universitários. Xiao, sino-brasileira, turismóloga, chegou ao Brasil ainda criança. Ela desenvolve projetos comunitários desde meados de 2018 em diversas aldeias Guarani *mbya*, para além da TI Jaraguá. Temos ainda, Milena. Arquiteta que antes de participar dos mutirões na aldeia *Yvy porã*, aprofundou-se no aprendizado de processos de permacultura e de bioconstrução. Os três integraram o então coletivo de desenvolvimento de projetos junto a povos indígenas, denominado Aupi[17].

De forma mais independente, sem se atrelar tanto a coletivos, Adriano Sampaio e Ana Flávia Freire vêm-se apresentando como grandes amigos dos *Mbya*. Adriano, morador do bairro do Jaraguá, trabalha desde 2015 junto às aldeias, sobretudo no âmbito da preservação de nascentes e lagoas. Ana Flávia é amiga da comunidade e tem-se destacado principalmente em momentos de ação direta, como manifestações de rua e ocupações, auxiliando na organização e na comunicação dos indígenas com a sociedade civil.

Contamos ainda com Thiago Carvalho e Caboclo, moradores do bairro e membros do coletivo *Salve Kebrada*. Thiago vive no bairro do Jaraguá há 25 anos e começou a frequentar as aldeias em 2014, quando realizou um documentário em conjunto com a comunidade como trabalho de conclusão do curso de jornalismo[18]. Caboclo[19]é psicopedagogo e profissional de Educação Física e vem exercendo um trabalho mais contínuo na produção de vídeos ao lado de Sônia Ara Mirim.

Os encontros os quais reportaremos - a despeito de potencializar a criação de alguns circuitos[20]-, consistem sobretudo em modos de fazer e desfazer; seja um mutirão, seja uma ocupação, por exemplo. Ressalta-se, contudo, que esses modos têm sido antes signos de força

---

17 Coletivo originado na Each/USP.

18 Atrás da Pedra - Resistência Tekoa Guarani, de 2015.

19 Jonathas prefere ser chamado de Caboclo como uma crítica à colonialidade.

20 Uma breve digressão teórico-metodológica. Parecia-nos, até certo ponto, que a categoria de circuitos, formulada por Magnani (2002), apresentava razoável aplicabilidade na abordagem do caráter multilocal junto a nosso processo metodológico. Existe, contudo, um caráter dinâmico das frentes de luta, além de um trânsito permanente de não indígenas entre os Guarani; uns mais, outros menos orgânicos nas aldeias. Talvez uma ideia de “permanência” no conceito de circuitos impeça que o utilizemos neste trabalho, sobretudo quando que não observamos nem “constância” e nem “regularidade entre espaços, agentes ou trajetos”, como desenvolve Magnani (2002).

do que de fragilidade. No contexto deste estudo, portanto, pensamos menos em termos de corpos que estabelecem itinerários e mais na singularidade estratégica incorporada, que subverte as concepções confinantes do movimento dentro da metrópole capitalista.

Nossa escrita, assim, apresenta dois caminhos paralelos que buscam se complementar e, em diversos momentos, se entrecruzar: o primeiro se refere à atualização de um movimento cosmopolítico dos *mbya* da TI Jaraguá; o outro, ao aumento da potência de agir dos corpos. Ambos, a despeito de pertencerem a uma tradição de abordagens diferentes nas ciências humanas - antropologia e filosofia - conectam-se como causa e consequência. Retroalimentam-se. Pois, qual atualização cosmopolítica pode ser pensada fora da busca do "bom encontro"? Aquele que aumenta a potência do agir?

No primeiro capítulo - e eis o objeto heurístico deste estudo - descrevemos a construção de uma *Opy*, o coração da aldeia, através da participação de não indígenas; algo novo entre os Guarani *mbya*, visto que até há pouco tempo era proibida a entrada dos *jurua* em diversas Casas de Reza Guarani. Aqui, descrevemos a *Opy* como espaço privilegiado onde se fortalecem a palavra e o corpo[21].

O segundo capítulo constitui-se como uma base teórica para a reflexão do corpo como "feixe de afetos". Aprofundamos alguns conceitos - *jurua* e indígenas - que delineiam a "descontinuidade" cosmológica entre ambos. Destacamos concepções da formação do corpo ocidental que o limitam em relação à imaginação política. A partir daí, mergulhamos em uma reflexão sobre alteridades possíveis; encontros possíveis; uma aliança possível.

O terceiro capítulo constitui-se sob a conjuração da identidade estabelecida pelo "Um" do Estado capitalista; o confinamento que este causa. Neste sentido, o corpo da TI Jaraguá, a partir do diálogo com a multitude e, especificamente, com a vizinhança do bairro, reverbera novas práticas de espaço, sintonizadas com a preservação da natureza e da cultura; sempre em movimento e em busca do "outro".

No quarto capítulo interpretamos os prolegômenos da constituição de um "circuito de afetos" a partir das relações criadas sobretudo na área da TI, como mutirões e cerimônias. No bojo das incidências, implica-se uma escuta incessante da reelaboração de processos de afecção; refazendo-se e desfazendo-se constantemente a partir da ascese, curas, amizades e

[21] De início, dentre uma vasta literatura etnográfica à disposição, valemo-nos do auxílio de interpretações mais recentes relacionadas à etnografia dos *mbya* do litoral do Estado de São Paulo, de Valéria Macedo, assim como a ampla revisão bibliográfica lançada por Renato Sztutman sobre os Tupi-Guarani. Não obstante, optamos por aprofundar suas reflexões posteriormente ao dialogarem com outros autores.

tensionamentos internos.

No quinto e último capítulo, sob uma rede de proteção e ação a partir da TI Jaraguá, delineiam-se práticas repensadas continuamente, que se abrem à contingência, mas que não se deixam capturar pela máquina estatal. Ao contrário, capturam-na. Sob a modulação da afecção *xondaria*, Guarani e *jurua* se unem em formas convencionais e não convencionais de práxis cosmopolítica.

Sonhos, profecias, mutirões, enfrentamento. Fazer ciência escutando conexões. Eis o horizonte deste estudo.

1. O Sonho da Opy

Noutro “instante”, a *Opy* já estava erguida; no tempo de outro plano, ao menos. Anunciada em sonho ao cacique Thiago Henrique Karai Djekupe, a execução da construção da Casa Reza estabelecia ao jovem Guarani o compromisso de angariar o apoio coletivo externo para a captação de matéria-prima e dos recursos financeiros, que tão logo chegariam. “Quando *Nhanderu*[22] mostra pra gente no sonho, então ele vai realizar aquilo”, narra o *mbya*[23] da TI Jaraguá[24]. Surge então o “grupo da USP” e “umas meninas que vieram na aldeia” e que tiveram a ideia de fazer o financiamento coletivo para a construção da *Opy*.

Thiago é uma jovem liderança indígena de 27 anos que tem se destacado, ao lado de outros Guarani, por encabeçar diversos projetos em parceria com não indígenas na TI Jaraguá, como criação de abelhas e organização de mutirões, além de ser uma referência quanto à comunicação da aldeia junto à sociedade não indígena. Ele e a comunidade selecionaram um espaço geográfico estratégico para construir a *tekoa*[25] *Yvy porã*[26]. Este espaço, apesar de pertencer aos 572 hectares a serem demarcados, está fora dos 1,7 hectares pertencentes legalmente ao território Guarani. Trata-se de um movimento de retomada ancestral das terras Guarani.

---

22 Divindade guarani. Andar junto com *Nhanderu*, “juntar-se ao seu costume”, por assim dizer, é a caminhada para compor o seu “corpo de parentes” (RAMO y AFFONSO, 2018, p.151).

23 Segundo a publicação Mapa guarani continental (2016), os Guarani totalizam aproximadamente 280 mil indivíduos, dispersos entre Brasil (85 mil), Bolívia (83 mil), Paraguai (61 mil) e Argentina (54 mil). A literatura tem classificado esse contingente populacional, a partir de Egon Schaden, em três principais e distintos subgrupos: *Kaiowa* (ou *Pai-tavyterã*), *Mbya* e *Nhandeva* (ou *Xirip*a, ou ainda Ava Guarani), além de subgrupos “andinos” presentes na Bolívia e na Argentina. Contudo, tais classificações não refletem as formas próprias de autoidentificação empregadas pelos grupos locais que formam esse vasto contingente populacional, e que são relacionais e fluidas, como afirma Pierre (2018b). Alguns estudos apontam a parcialidade *Mbya* como um agrupamento mais hermético (ao menos na região sul do Brasil e até meados do século XX) e que se manteve mais afastado dos não-indígenas em comparação com outros grupos como *Pai/Kaiowa* e os *Ava/Chiripa* (OLIVEIRA, 2018).

24 Em tupi, traduz-se como senhor dos vales.

25 Núcleo, aldeia. A semântica do tekoha corre menos pelo lado da produção econômica que pelo lado do modo de produção de cultura”(MELIÀ, 1986). Como lembra ainda Melià, *Teko* é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu *Tesoro de la lengua guarani* (1639: f. 363), "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição. Costume”. A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. "O tekoha significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas,, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani"(MELIÀ, 1986, p.105). É "o lugar onde vivemos segundo nossos costumes"(id.,p.104).

26 Terra Sagrada, bela, traduzido do Guarani.

Fotografia 2: Thiago Djekupe em manifestação na avenida Paulista, em 2019 (acervo pessoal)

A *tekoa Yvy porã* é uma das aldeias mais novas do Jaraguá. Fundada no movimento de retomada territorial que ocorre naquela Terra Indígena desde 2015. A área, onde hoje residem oito famílias, foi por anos um terreno abandonado, tratado como lixão à beira da estrada por quem passava por lá: lixo doméstico, remédios e até corpos de animais eram comumente descartados no local. Em meados de 2018, a comunidade, em ação conjunta com os *jurua* parceiros, limpou e recuperou a área antes de se estabelecer. Por sua proximidade e sobreposição com o Parque Estadual, a *Yvy porã* também tem um grande potencial para projetos de ecoturismo e etnoturismo, justamente o que os Guarani pretendem implementar em um futuro próximo.

A ideia dos *Mbya* da TI Jaraguá é mostrar para o poder público e para a sociedade que quem demarca o território deles é o próprio povo, por mais que existam as "leis *jurua*[27]". É no território ancestral que eles sabem onde se pode morar e onde é melhor para plantar, e é também sobre isso que *Nhanderu* mostra quais os caminhos que o povo deve seguir. Assim, diferentemente de outras cinco aldeias localizadas no entorno do Parque do Jaraguá, a *tekoa Yvy porã* foi a primeira construção dentro da área de preservação ambiental nos limites da reserva, ou seja, em uma área de sobreposição.

A nova aldeia apresenta sentidos, contudo, que ultrapassam o papel de residência e

[27] Homem branco; em guarani traduz-se "boca com cabelo".

vivência somente indígena. Trata-se, a nosso ver, de um espaço de interface entre indígenas e não indígenas em uma relação de troca preconizando o modo de vida do Guarani. Por sinal, a nova ocupação proporcionou que animais deixassem de ser atropelados na estrada, assim como a caça predatória realizada por moradores não indígenas do bairro do Jaraguá e região foi inibida, e as pessoas cessaram de jogar lixo na área onde hoje se encontra a aldeia.

O contexto de uma retomada em aliança com os não indígenas na TI Jaraguá movimenta, sobretudo e também, preceitos de um profetismo tupi-guarani modulador de uma filosofia sócio-política que recusa a fixidez e o sedentarismo, não apenas de corpos, mas da própria tradição, a qual cita Hélène Clastres (1975), em *La Terre sans Mal*. Neste sentido, sonhos e visões são primordiais na legitimação da ação cosmopolítica. A decisão de onde construir uma aldeia, por exemplo, além de materializar uma estratégia política, obedece sobremaneira ao sagrado dessa tradição de/em movimento. Os dois movimentos implicam-se em um só. Eis o movimento do corpo e a atualização cosmopolítica Guarani.

Retornamos à Casa de Reza. Como ouvimos na *tekoa Yvy porã*, "todo lugar é pensado em sonhos" ou "fumado" por meio do *petyngua*[28], inclusive e sobretudo o "coração da *tekoa*", a *Opy*. Trata-se do "lugar" voltado para a manutenção do "equilíbrio das energias para que a pessoa não adoeça; não fique triste, eufórica, brava ou grosseira demais", como nos explicava Thiago.

No templo onde os guaranis fumam e assopram a fumaça do *petyngua*, eles cantam, rezam e meditam. Aí se encontra o altar, o *amba*. Como explica Thiago, "ali é uma madeira, mas a nossa fé nos dá a oportunidade de entrar em um outro mundo". O *amba* é o altar que promove a comunicação entre os homens e as divindades Guarani. Como pontua Ladeira (2007), o altar está na base da formação de um grupo local, fortemente associado à fertilidade. Em linhas gerais, o *amba* é o lugar onde os deuses - ou forças divinas - se concentram e se manifestam aos xamãs ou líderes espirituais[29].

Existe a língua guarani utilizada diariamente e aquela corrente dentro da *Opy*, com termos e construções bem diferentes e de difícil compreensão até mesmo para os jovens indígenas. De acordo com Pissolato (2018) a comunicação através da reza permite conectar, por meio do *nhe'e*[30]de cada indivíduo, pessoas e acontecimentos em diferentes lugares. Segundo

---

[28] Cachimbo sagrado.

[29] Também chamados *Yvyraija*.

[30] Alma-palavra, enviada de algum lugar específico do cosmos para a criança Guarani. Esse movimento ocorre desde a gestação; o batismo conhece a proveniência celeste e suas potências, a partir da reza do "*xeramõi*",

ela, ainda, é “possível sugerir que a reza nas *Opy mbya* é efetivamente feita para produzir o que poderíamos chamar de um estado afetivo, um saber incorporado do que é 'bonito' e 'bom'”(id.,p.166). Além dos mais, aqui é onde todos cantam e dançam juntos; onde a convergência da ação relaciona-se à afecção na qual forças do sujeito e do outro têm o mesmo vetor, compondo um corpo mais potente, produzindo o *-mombaraete*, “ser fortalecido” (MACEDO, 2013). A *Opy* é o “coração da aldeia” pois todos se fortalecem mutuamente neste espaço.

E como os *jurua* se inserem no mundo da Casa de Reza? Até a quinze, vinte anos atrás, não era permitida a entrada de não indígenas nas *Opy* em geral. Isso porque, segundo destaca Valéria Macedo (2011), os brancos, na configuração de agências, são associados ao princípio *vai*. “Seu *nhe’e* faz dos *jurua* confinados e confinantes. A comida *jurua* deixa o corpo pesado, o pensamento *jurua* é preso ao *kuaxia* (papel), as cercas *jurua* restringem cada vez mais a possibilidade de formação de novas aldeias, entre outras afecções (MACEDO; 2011, p.50)”.

Verificamos, entretanto, que se o encontro com o *jurua* pode resultar em “doença espiritual”, é possível também haver uma confluência na qual os corpos, em suas distintas bases de afecções, sejam fortalecidos. Foi o que ocorreu, de certa forma, a partir das manifestações de 2013, desencadeando inúmeros outros processos de aproximação. Assim, a participação do não indígena na construção do “coração” de uma aldeia insere-se estrategicamente na atualização de uma cosmopolítica que tem como um de seus objetivos práticos e a curto prazo, a ação de retomada do território Guarani do Pico do Jaraguá. E a construção da *Opy* sonhada por Thiago Djekupe, e implementada em parceria com o *jurua*, está inserida nesse processo.

1.1. A retomada

O primeiro passo do “encontro” foi dado pela TI Jaraguá. Na última década, a comunidade se abre ao não indígena, e a construção conjunta da Casa de Reza da *tekoa Yvy porã* torna-se um grande um marco disso. A *Opy* é o lugar privilegiado do “bom encontro”. É o lugar primeiro que potencializa o agir. A sua abertura, e mais que isso, a sua construção em aliança é um marco para devires impensáveis. O seu processo de construção impulsionou a intuição heurística fundante deste estudo.

---

xamã da aldeia.

Como mencionado, a constituição do núcleo *Yvy porã*, em 2018, faz parte de um processo de autodemarcação, de retomada territorial, dos 572 hectares da TI Jaraguá "des-demarcados" pelo então governo de Michel Temer, em 2017, que expediu uma portaria cancelando a demarcação, ato que se encontra sub judice, tornando este processo ainda mais complexo. O então mandatário aproveitou-se da lacuna no trajeto burocrático entre a assinatura do então ministro da Justiça José Eduardo Cardozo e da então presidenta Dilma Roussef após o golpe parlamentar implementado contra a mandatária. Os Guarani, assim, ainda não detêm posse plena dessas áreas, e isso depende do avanço das fases subsequentes do processo de regularização.

Por meio de um financiamento coletivo organizado pelos *mbya* e por colaboradores foi levantada uma quantia em dinheiro para a compra de madeira e outros materiais para a construção da *Opy* após o estabelecimento de três a quatro famílias na nova aldeia. A partir dessa mobilização, ocorrida sobretudo via *web*, surgiram os mutirões voltados a sua construção. Do início de junho até meados de agosto de 2018 dezenas de não indígenas adentraram no território por meio do projeto extensionista AUPI/Each/USP[31].

Ao passo que o coletivo que organizava o projeto realizava as chamadas públicas via redes sociais para a execução da obra; além da participação dos estudantes de diversas áreas disciplinares, os mutirões ganhavam cada vez mais a presença de pessoas independentes ou ligadas a coletivos autônomos, decididas a aceitar o chamado da TI Jaraguá.

Com uma média de 30 participantes por encontro, já contabilizando os cerca de oito moradores Guarani do núcleo naquele período, notamos a presença de parceiros ligados à permacultura, arquitetura, turismo, obstetrícia, música, engenharia, setor audiovisual e fotografia, dentre outros.

Os eventos ocorriam durante todo o final de semana, permitindo que a maior parte dos participantes acampasse na aldeia. No início, os mutirões ocorriam a cada 15 dias. Contudo, tão logo se aproximava a conclusão e a inauguração da *Opy*, os intervalos se estendiam devida à insistência das chuvas e da falta de material para concluir a obra. Contudo, em meio a estes intervalos, moradores de aldeias vizinhas auxiliaram na construção da *Opy*.

Como pesquisador em meio a mutirões e visitas recorrentes, notamos fortemente que o

[31] Projeto iniciado e capitaneado por alunos de diversos cursos da Each/USP, com destaque para Carlos Henrique, do curso de Gestão Ambiental, e orientados pelo professor Jorge Machado. O Grupo, multidisciplinar, atua junto às comunidades indígenas do município de São Paulo com ênfase na circularidade dos saberes, vivências de imersão, permacultura, pesquisa e extensão.

transcurso diário da vida na aldeia baseava-se - e baseia-se - em dois períodos distintos: dia e noite. Dessa forma, no âmbito dessa circularidade ou alternância, os afazeres eram organizados em um alinhamento menos ajustado com horários estritos. O tempo Guarani se atém a ciclos, mas não somente. Na prática do cotidiano existe uma multiplicidade de fatores que influenciam em qual momento se deve fazer algo. As vivências demonstraram-nos, portanto, o respeito à disposição do corpo, assim como as circunstâncias favoráveis que envolvem o próprio coletivo envolvido na transformação de determinado espaço. E esses fatores sempre levam em conta uma comunicação junto elementos não-humanos, como entidades relacionadas a árvores, aos animais, ao rio, aos trovões; como veremos ao longo deste estudo.

Ao adentrar o mundo *mbya* começávamos a notar, portanto, alguns códigos relacionados à concepção de tempo e de espaço, e de que a noção desses termos também se submete à singularidade de cada indivíduo, e à interdependência entre os corpos e afecções metafísicas que os envolvem. Assim, o suor laboral e o comungar de ideias de pessoas singulares - indígenas e não indígenas - demonstrava como estes ingredientes poderiam servir de inspiração para a própria tradição Guarani *mbya*. A mensagem enviada por *Nhanderu* para uma prática de aliança de mundos supostamente tão diferentes se fortalecia no plano do trabalho coletivo, da construção da *Opy*.

Fotografia 3: Barreamento da Opy da tekoa Yvy porã (acervo pessoal)

Durante os cerca de seis encontros, os mutirões eram “supervisionados” pelos *Mbya* que exemplificavam o *modus operandi* do serviço por meio da atividade do próprio corpo junto às mulheres e homens não indígenas presentes. Era de praxe aos sábados, após o dia de labor,

todos irem à Casa de Reza no núcleo vizinho à *Yvy porã*, a aldeia *Itu*; o que significava descanso mas também uma novidade singular, pois se tratava notadamente do início da experiência espiritual e coletiva indígena para a maioria das pessoas, inclusive para mim.

Uma das minhas primeiras impressões dentro do ambiente de uma *Opy* foi a de que a fé em *Nhanderu* era a chave para toda a resistência política dos *Mbya* no Jaraguá. Nossas primeiras práticas dentro de uma *Opy* nos sintonizavam em uma frequência diferente daquela inspirada pela matriz cristã[32].

Na Casa de Reza, a língua, especificamente dos *xeramõi*, é outra. Não apenas o tom de voz muda, mas o seu próprio timbre. Ela sai de outro lugar, é mais baixa. É falada com o coração; tenta-se trazer a força do peito. Com a força da fumaça do *petyngua*, a batida dos maracás e do violão, e, sobretudo, com a potência de cânticos agudos e profundos, notadamente das mulheres e crianças *Mbya*, abala-se uma matriz de pensamento ocidental e, consequentemente, ganha protagonismo uma certa leveza do corpo; circunstância que modifica, ao menos por um período, os cinco sentidos primários do corpo.

Se nesta experiência específica dos mutirões meu modo de fazer a pesquisa se baseava na observação e na interação por meio de meu corpo, além trabalhar, comer e dormir na Terra Indígena, sentia muito a necessidade de mergulhar na experiência espiritual, digamos. A mim, chamava-me a atenção um modo de imersão de meu corpo dentro daquele espaço tradicional feito de pau-a-pique. A mistura de diversas sensações fazia, de certa forma, silenciar meus pensamentos e expandir meu corpo ao espaço e à experiência coletiva, mas também motivava minha consciência a querer visitar outros lugares. Experienciar isso tudo seria essencial para compreender como a ascese diária nas *tekoa* faz pulsar o próprio modo de vida Guarani *mbya*.

Após as rezas, muitos se banhavam em chuveiros oferecidos pelos próprios moradores da aldeia *Itu* e, ao final da noite, o jantar acontecia ao redor de uma fogueira na *tekoa Yvy porã*. A refeição incluía produtos industrializados, mas também batata-doce na brasa, mate e *xipa*, alimentos típicos Guarani. Nestas ocasiões discutia-se assuntos dos mais variados, que iam desde de as relações dos indígenas com a vizinhança da TI Jaraguá até termos relacionados à mitologia Guarani.

Ao longo dos mutirões, um terreno de cerca de 60 metros quadrados foi capinado e nivelado e dezenas de vigas de madeira foram levantadas para que, em cerca de quatro meses,

---

[32] Muitos *mbya* recusam a cruz do altar como indício da influência cristã. Para estes, o objeto sinaliza as direções das moradas celestes.

a Casa de Reza fosse barreada no dia de sua inauguração, 18 de agosto de 2018. Na data ficamos encarregados de levar os equipamentos que serviriam para uma apresentação do grupo rap Oz Guarani[33].

O barreamento final da *Opy* foi realizado por jovens e crianças Guarani, moradores do bairro, e por cerca de quarenta pessoas, sobretudo alunos da Each/Usp. Na execução, as pessoas se divertiram "enlameando" umas às outras. Ao final do dia, a liderança do TI Jaraguá e moradora da aldeia *Itu*[34], Sônia Ara Mirim, emocionada, agradeceu a participação de todos, principalmente da "ponte" Carlos Henrique Almeida Ferreira, então estudante de Gestão Ambiental. Segundo ela "um anjo enviado de *Nhanderu*" por encabeçar, ao lado de Thiago Djekupe, a ação de converter em realidade o sonho da construção da *Opy* na *tekoa Yvy porã*.

A partir de 2014, o "anjo" segundo Sônia, percebendo-se elo, notava que muitas pessoas desejavam fortalecer as comunidades indígenas, unir-se a elas dentro de um caráter autônomo. De forma independente e, posteriormente, por meio de sua ação extensionista, vem agindo em prol do estreitamento das relações entre diferentes realidades, transgredindo supostas fronteiras e disseminando o que denomina de "luta conjunta". O estudante desenvolveu, ao lado de Jorge Machado, professor do curso de Gestão de Políticas Públicas da Each/USP, o projeto já citado da AUPI.

Fotografia 4: Carlos Henrique ao lado de uma parceira jurua durante um mutirão (acervo pessoal)

33 Grupo formado por três jovens Guarani *Mbya* da TI Jaraguá.
34 Em tupi-guarani traduz-se como salto, cachoeira.

Antes da elaboração das vivências, os primeiros contatos de Carlos com indígenas ocorreram por intermédio das medicinas da floresta. Por volta de 2010, ele teve contato com a bebida vegetal *ayahuasca,* utilizada em cultos sagrados indígenas, mas também oferecida por pessoas não indígenas. Decorridos quatro anos, o jovem desfrutava de maior domínio no trato com essa e outras medicinas, proporcionando-lhe que um amigo lhe convidasse a auxiliar na cura do pajé Levez, na TI Rio Silveira, em Bertioga (SP).

Uma inflamação grave no ouvido incomodava o líder espiritual desde a infância e nenhuma forma de remédio amenizava sua dor. Carlos adentra nesse contexto por meio da *ayhuasca* e algumas outras medicinas naturais, como o *kombucha*, o *kambô* do sapo e o rapé, lançando mão de diferentes formas de tratamento para alcançar a cura da enfermidade. "Foi o meu primeiro contato com os guaranis, e tupis também […]. E aí, pouco depois disso, eu entrei aqui na Universidade de São Paulo e nos primeiros dias encontrei um parceiro e professor aqui dentro que tinha muito querer em trabalhar assim com as questões indígenas", narra Carlos, mencionando o professor Jorge Machado.

Referência entre indígenas e não indígenas, o então estudante, proveniente do bairro da Brasilândia, zona norte do município de São Paulo, afirmou-nos que "os dispostos se atraem, como lembra a canção do grupo musical Teatro Mágico", e reforçou que o campus Leste da USP é formado por uma grande parte de estudantes oriundos das periferias e que essa característica influencia substancialmente o êxito dessa parceria entre universidade e povos indígenas.

Carlos enfatiza, nessa perspectiva, que o campus, composto "por pessoas pobres, muitas vezes pretas, que recebem agressões durante sua história inteira", desejam, além de uma oportunidade na vida, promover o bem-estar social. "Quando a gente pega esse cenário e leva pra dentro de um outro, que também vibra no mesmo sentido, que é a luta indígena, a gente une essas duas forças, esses dois cenários, esses dois grupos, tudo vibra de uma forma muito mais intensa também", conclui o estudante e um dos coordenadores do projeto de extensão AUPI.

De volta à *Opy*. Dias após sua inauguração, Thiago nos revelava que durante muito tempo, muitos Guarani estavam desatentos às "duas forças" - indígenas e não indígenas - citadas por Carlos, e insistiam em "copiar" o erro do "*jurua*" de generalizar. Salientava portanto que nem todos os "*jurua*" eram maus e preconceituosos em relação aos indígenas. Havia, pelo contrário, muita gente disposta a colaborar.

> Desta vez *Nhanderu* mostrou que a gente tem que se unir mais. Não só a comunidade aqui que trabalhou uma semana inteira pra construir a *Opy*, mas as pessoas que vieram, cada uma contribuiu de um jeito; seja espiritualmente, seja barreando, planando o espaço. Foi um trabalho que foi difícil, mas que todo mundo saiu fortalecido [Thiago Djekupe, 14 de setembro de 2018].

Mbaraete - que os Guarani traduzem como 'fortalecimento espiritual', ou simplesmente 'força'"-, aliás, é uma das principais concepções relacionadas a uma Casa de Reza. O termo será corrente ao longo deste estudo. No âmbito deste processo individual e coletivo de "fortalecimento", as rezas na *Opy* fazem sentir esfriar "más" ou "feias" disposições que se manifestam no cotidiano, como as que costumam produzir *akate'y* (ciúme), raiva, antipatia, por exemplo. Como afirma Pissolato (2018, p.166),"disputas em torno do acesso a alimentos e outros recursos, demandas por postos de trabalho, por reconhecimento e atenção da parte de outras pessoas, tudo isso que "esquenta" a convivência seria, então, abrandado no clima acolhedor da *Opy* quando cai a tarde".

Em muitas ocasiões, é na *Opy* onde ocorrem os discursos orais denominados *mongeta*, cuja tradução é aconselhar (CARVALHO, GODOY; 2011). Nesta dimensão, em todas as aldeias acontecem falas e reuniões prolongadas, realizadas com frequência com a finalidade de ensinar a coletividade no exercício do modo de vida Guarani, o *Nhandereko*. À semelhança dessa prática, Clastres (1979) lembra que acerca das "sociedades sem Estado", a palavra é o dever do poder. "Falar é para o chefe uma obrigação imperativa, a tribo quer ouvi-lo: um chefe silencioso não é mais um chefe"(id.,p.151).

Thiago refuta a ideia de ser cacique ou chefe, mas ao mesmo tempo é um exemplo do que descreve Haibara (2018), em que "muitas vezes o empenho dedicado a atividades na *Opy*, incluindo sua construção, rezas e longos discursos, vai refletir em quem será essa pessoa num contexto mais amplo da comunidade. Neste sentido, interpretamos as ações de Thiago plainando no espectro do conceito de *cacique-xondaro*, como descreve Macedo (2011), com demandas internas de seu núcleo, mas também como o porta-voz de sua aldeia, uma vez que está em maior contato com o não indígena. Isso também porque, quando os Guarani de hoje descrevem os *xondaro*[35], há uma ênfase menor no combate do que no papel de "guardiões" e "mensageiros" - *tembiguai* -, assim como na habilidade de se esquivar - *jeavy uka* - de onça, de

[35] Guerreiro, na tradução Guarani.

bala, de flecha”(MACEDO, 2011; p.36) e “tornar-se invisível”. Como salienta Macedo, é significativo que a posição de *xondaro* seja extremamente associada à de *tembiguai*, “mensageiro”, pois eram os *xondaro* que faziam a mediação entre o mundo da *Opy* (ou o mundo do *tamõi*) e o mundo de fora, ou dos outros - tal como os *caciques-xondaro* de hoje (ibid.,p.41).

Hoje”, os *caciques-xondaros, chefes* ou *lideranças* da TI Jaraguá, apesar de buscar o “acesso limitado à linguagem dos imortais, *nhe’e porã* (bela fala ou linguagem) ou *ayvu rapyta* (palavras primordiais)”(id.,p.41), precisam dominar, muito mais do que a língua portuguesa, a retórica da “cultura” - no sentido atribuído ao termo por Carneiro da Cunha (2009), como um metadiscurso. Veremos ao longo deste estudo, todavia, que o próprio Thiago refuta o termo cacique, pois, segundo ele, seria algo que os próprios *jurua* teriam imposto ao Guarani como uma maneira de controlá-los. Mais uma vez aqui, a tradição, o contato com o não indígena e a atualização das lutas Guarani reelaboram os termos em moto-contínuo.

De volta à inauguração da Casa de Reza. Em meio à celebração, após pular e cantar bastante, o *xondaro* “mensageiro” desfalecera. Thiago contava-nos depois que aquele fato não se relacionava com o cansaço do corpo, mas com sua limpeza, após o alinhamento do espírito, alma e corpo. “Um *yvyrajá*, um guardião que se aproximou de mim ali, na hora da reza, e eu, pulando, soltei muita coisa, sabe”, descreve Thiago. Além de sonhos e visões, leveza do corpo e força nos cânticos são fundamentais para o aprimoramento da espiritualidade dos *Mbya*. Como se tratava da primeira celebração naquele ambiente, notamos uma intensidade maior nas vozes e nos movimentos dos Guarani, além de um envolvimento mais profundo por parte dos não indígenas presentes, nas danças e na meditação. As afecções relacionadas a este e a outros episódios de aliança serão melhor delineadas a partir do próximo capítulo.

No clímax da dança ritual de Thiago suas pernas pararam de lhe obedecer e seu corpo paralisou. Permanecera desacordado por alguns minutos. Seu desfalecimento, contudo, não se relacionava com o cansaço do corpo. “Naquele momento ali eu estava recebendo todas as energias ao mesmo tempo ali, me limpando”, narra o jovem.

Neste contexto, é muito significativo que tenha sido no corpo de Thiago, liderança da aldeia *Yvy porã*, a realização de uma das primeiras curas dentro da nova *Opy*. Antes deste processo, o jovem dizia estar “cheio de poluição dentro do corpo”, “umas tristezas, umas angústias”. “O *jurua* tem uma doença que não conhece muitas vezes, que é a '*ansiosidade*', porque vive numa correria, e eu fiquei assim, muito parecido assim; ficava querendo fazer as coisas e correndo prum lado e pro outro. E não descansava, não dava atenção muito ao filho”,

descreve.

A cura na Casa de Reza fez com que a liderança *xondaro* equilibrasse suas energias, sentisse-se mais sereno e com maior plenitude. Dias depois, tendo a clareza acerca de sua condição de liderança local, o sentido dessa cura amplia a importância do espaço espiritual para o jovem:"Foi a Casa de Reza que me ajudou a me fortalecer de novo, como uma liderança, de você falar melhor de novo". Neste momento, parece-nos fundamental pensar, junto com Thiago, os sentidos de "fortalecer-se enquanto liderança" e "falar melhor de novo". Para além expressar um desejo notório de ser uma liderança melhor para seu povo, sua enunciação retoma e lança mão das prerrogativas da cultura, e o que mais nos interessa neste estudo, da cosmopolítica Guarani no contexto de aliança com o não indígena.

A princípio, o indício que Thiago traz ao "falar melhor de novo" após o seu contato com o plano celeste pode sugerir, a quem desconhece a cosmologia Guarani, uma visão utilitarista da linguagem quando, de fato, a preocupação da liderança está também em "celebrar a linguagem, mais do que servir-se dela", como já indicou Clastres em *A sociedade contra o Estado*, pois se refere a uma relação interior que é própria da aliança com o sagrado.

Compreender o amálgama da palavra (cosmologia) com a terra (local onde se realiza o *nhandereko*, modo de existir do povo) é captar a "forma" da abertura Guarani junto ao *jurua*. A "palavra guarani" enfeita a "terra guarani" e a "terra guarani" sustenta a palavra; uma não se dá sem a outra, pois é na "terra guarani" que a palavra pode ser trocada com o outro"(CARVALHO; GODOY; 2011, p.141). Assim, a "palavra" conecta o guarani ao divino e ao mundo; "não há uma dicotomia divindade-natureza, como no pensamento religioso católico, pois todos os seres vivos possuem sua palavra, enfim, sua história" (ibid.,p.142).

Thiago, o líder *xondaro*, fez seu corpo cantar, dançar e fumar o petyngua; ou seja, entrou em contato com os espíritos sagrados dentro do espaço da *Opy* para que sua "palavra" fosse potencializada e pudesse ser um melhor porta-voz de sua aldeia. Nesta linha, Macedo (2013) defende que as afecções experimentadas na Casa de Reza efetuam o que Espinosa chamou de "bons encontros", investindo os corpos de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*). Seus interlocutores *Mbya* da TI Rio Silveiras associam tais afecções a um despojamento da sujeira do corpo, que provocam *tekoaxy*, a condição de perecibilidade. Por isso, segundo a interpretação de Macedo, a leveza é o oposto do sujo, fazendo com que um corpo não definhe. Ou seja, na *Opy* busca-se a leveza, atributo intrinsecamente conectado à busca constante por alegria por parte dos Mbya, -*vya*; "sendo *o'vya* o estado de quem dança e

canta nos rituais da casa de reza”(SZTUTMAN; 2005, p. 335). E como lembra o exame de Pissolato (2004; 2018), a vigilância sobre os estados físico-psicológicos-emocionais no cotidiano das aldeias, as conversas e as práticas terapêutico-rituais “atestam a centralidade do problema e a forma que assume: a vida entre os *Mbya* é uma busca incessante de permanência na terra”(id.,p.240).

Para que qualquer pessoa receba a limpeza e busque leveza, retroalimentando o estado e o ser de alegria, é necessária a presença do líder espiritual da aldeia, responsável pela *Opy*. Isaque Karay Augusto é o *xeramõi* da aldeia *Yvy porã*. Após o desfalecimento de Thiago na celebração de inauguração da *Opy*, foi ele o responsável por concluir a “limpeza” no corpo do *xondaro*. O *xeramõi* ou *tamõi*[36], mais conhecido no mundo ocidental como pajé e que no domínio do parentesco significa “avô”, é também líder do grupo local. Como relata Macedo (2011; p. 29),“ser reconhecido e se reconhecer como pajé costuma envolver experiências de adoecimento e adversidades a serem enfrentadas de modo a se adquirir *Mbaraete*, que, como citamos, os Guarani traduzem como 'fortalecimento espiritual', ou simplesmente 'força'”.

Como delineia Sztutman (2005), os xamãs emergem como agentes de uma cosmopolítica por dispor de certas capacidades de ação e transformação, potencializadas pelas relações que eles mantêm com os agentes - não humanos, invisíveis - do cosmos. As atribuições xamânicas do *xeramõi* portanto referem-se ao exercício de uma comunicação necessária, pois “dela depende a apropriação de agência para a produção de pessoas e coletivos”(id.,p.379).

Meses após a inauguração da *Opy*, em uma manhã de fevereiro de 2019, em harmonia com os sons da mata, um tilintar de violão reverberava a partir da Casa de Reza da *tekoa Yvy porã*. Ao lado de um *ipad* com vídeos que indicavam notas de cânticos Guarani, uma jovem *mbya* ensaiava sob a “supervisão” do *xeramõi* Isaque. Em um clima bastante “brincalhão”, os dois conversavam e cantavam juntos. Após o ensaio, Isaque iniciou um processo de cura sobre uma jovem não indígena, também presente na Casa de Reza. A moça sofria com dores no pescoço e nas costas. Isaque me diria depois que aquilo não se tratava de um problema espiritual tão simples e que não era a primeira vez que a moça vivenciava aquele ritual. Passados vinte minutos, após as rezas e muito sopro da fumaça do *petyngua* sobre o corpo da jovem, a moça parecia ainda mais leve e tranquila, comparando-se ao início do ritual; ao passo que Isaque transformara-se uma outra pessoa, com aspecto bastante abatido, cansado, rosto avermelhado e

[36] *Tamõi* também é uma tradução para “avô”.

cabelo arrepiado.

Fotografia 5: Xeramõi Isaque ao lado da recém construída Opy (acervo pessoal)

A doação de Isaque através do arriscado processo xamânico, na "limpeza" espiritual, tanto de Thiago como da garota não indígena, implica, segundo nossa interpretação, sentimentos diferentes, mas que se complementam na atualização cosmopolítica Guarani. Quando Isaque auxilia Thiago, soa como um dever intrínseco à organização sociopolítica da aldeia; no caso da garota, o envolvimento, o afeto que o liga a ela se aproximaria da gratidão. De certo modo, a moça representava para Isaque a presença de outros jovens não indígenas que se doaram na construção da *Opy* na aldeia *Yvy porã*. Todos que estavam presentes nos mutirões significariam, para ele, sua própria família.

Portanto, o "falar melhor", citado por Thiago, e a serenidade da garota não indígena após a ação xamânica dentro da Casa de Reza, além de ilustrarem todo o ciclo da aliança entre indígena e não indígena em torno da *Opy* (que vai desde a construção até a busca por processos de cura), remetem a uma concepção fundamental para a cultura *Mbya*: mais uma vez, o *Mbaraete*.

> É o começo do nosso dia. Todo dia de manhã, eu venho aqui, fumo *petyngua*, e depois eu vou fazer o que tem que ser feito. Você tem que ir pra cidade; você tem que ficar aqui; tem que entrar na mata; eu vou ter que ir pra uma reunião de escola lá fora [...] Ou se eu vou ter que conversar com autoridade branca, né [...] Então, assim, meu papel eu já fiz. Esse negócio do *Mbaraete*, a gente vai lá, a gente vai pitar nosso *petyngua* […] Cachimbo, pedindo, né, proteção, pra que deus, pra Tupã, que ele seja o primeiro, lá no lugar onde nós vamos. Que a palavra de quem for falar seja falada por ele, e pela gente. Ele vai usar a gente apenas por intermédio pra conversar com as autoridades brancas, pra conversar com uma outra liderança indígena, outra liderança Guarani [Isaque, 14 de setembro de 2018].

A antropóloga Valéria Macedo menciona enunciações semelhantes na *Opy* da TI Rio Silveiras (vizinha ao município de Bertioga) que versavam sobre o *Mbaraete*, "fortalecer", ou -*Mombaraete*, "ser fortalecido". Naquele espaço, os Guarani explicaram-lhe que o fortalecimento do corpo é o que se busca por meio de práticas como cantar, dançar, falar, fumar e soprar, atestando em linhas gerais o que nos demonstrou Isaque.

Desse modo, diante da influência da multiplicidade de potências que causam o "bom" e "mal" encontro, o fortalecimento espiritual do corpo e do grupo é primordial no âmbito da cosmopolítica Guarani *mbya;* agora também junto aos colaboradores *jurua*. E, como temos insistido, este fortalecimento apresenta uma relação direta com a palavra, pois, como pontuou o *xeramõi* da aldeia *Yvy porã*: "que a palavra de quem for falar seja falada por ele e pela gente".

Portanto, o processo de cura de Thiago e da garota não indígena delineiam-se, sobretudo e também, como a alegoria de um fortalecimento de um grupo maior a partir de uma atualização cosmopolítica proveniente da palavra xamânica do sonho, mas também de estratégias políticas pensadas coletivamente. Um movimento complementa o outro. Explicitam a relação prática com a "cosmologia em movimento"; seja em torno da *Opy*; seja dentro da *Opy*, espaço privilegiado da tradição Guarani, "coração da *tekoa*".

Não falamos aqui de mudança de costumes e hábitos primordiais do *Nhandereko*, mas de um diálogo da tradição com a necessidade de resistência política do menor território indígena demarcado do mundo e as consequências nefastas disso. Como pondera Sztutman (2005,p.440),"os mitos não seriam, assim, máquinas anti-históricas mas, ao contrário, máquinas de pensar e produzir história, produzir fatos e ações". O que interessa ao antropólogo como a nós "não é a falseabilidade dos modelos, mas a sua verificabilidade, isto é, a sua capacidade de tomar corpo e alterar o sistema"(id.).

O testemunho da materialização da *Opy* da aldeia *Yvy porã* desvelou-nos que palavra,

corpo, existência e resistência transmutam-se entre si, evidenciando-se que o sentido se transforma na prática e se realiza no ato. Parece-nos que a polissemia e o caráter prático das palavras Guarani se atualizam com a conexão entre os corpos e o contexto específico no qual eles se comunicam. E isso é o que veremos nos próximos capítulos. Portanto, e eis o ponto, à semelhança do que descreve Michel de Certeau (1998) sobre o poder do relato, a cosmologia em movimento abre a possibilidade de criar o que denomina "teatro de legitimidade" no mundo ocidental "a ações efetivas, criando um campo que autoriza práticas sociais arriscadas e contingentes"(id.,p.210). O sonho, a visão acerca da construção da *Opy* em aliança que o *xondaro* mensageiro Thiago recebeu de *Nhanderu* é fruto dessa palavra coletiva da cosmologia que a põe em movimento. É simbólico e ao mesmo tempo performativo a construção da Casa de Reza por "corpos/mundos" tão diferentes. Espaço para engendrar potentes "alma-palavras" às quais o fluxo do dizer e a ação apontam para um significado contingencial, pois se conformará a partir da demanda, no desafio político do porvir.

1.2. Sonhar é (cosmo)político

Se cultura é viva e dinâmica, "não se pode colocá-la em uma caixa de vidro como muitos pensam em relação aos indígenas". Ouvimos essa frase de uma liderança da TI Jaraguá. E a floresta precisa estar viva para comunicar e movimentar a cosmologia Guarani. No sonho de Thiago, *Nhanderu* propõe a construção do coração da *tekoa* através de corpos Guarani e não Guarani. E mais que isso: uma parceria que quebre com o paradigma capitalista devastador de florestas e pessoas: uma aliança.

Viveiros (2015) destaca, por exemplo, que o cosmos mitológico ameríndio, sobretudo amazônico, privilegia imagens de aliança intensiva, entre seres de natureza diferentes, tais como homens e deuses, ou humanos e animais, diferentemente das mitologias africanas, que prezariam pelo valor da descendência e pela ideia de ancestralidade. Compreendemos, neste estudo, assim, uma "aliança intensiva" entre indígenas e não indígenas. Uma aliança contra o Estado, como pontua Viveiros. Mesmo que se embrenhe por suas vísceras.

Neste movimento cosmopolítico, uma "transmissão de mensagens sobre acontecimentos previsíveis na terra, através das premonições e das revelações em sonhos - cuja veiculação é intrínseca a esses estados - é realizada pelas divindades"(LADEIRA; 2018, p.273),

o que impõe que a comunicação seja feita, a *priori*, com o seu respectivo *Nhe'e ru ete* (o pai do nome-alma, o guardião da alma e da pessoa). Porém, como ouvimos, nem todos conseguem o contato direto com *Nhanderu* para receber suas mensagens, nem decifrar seus "códigos", daí a necessidade de cuidar do corpo e de uma ascese diária.

Como não há a separabilidade ontológica entre o natural e o sobrenatural entre os *mbya*, todo o fluxo de mensagens - de seres humanos e não humanos - é respeitado, e sua importância vai depender de como uma determinada informação dialoga com as aspirações da pessoa ou do grupo. Ladeira (2018) pontua que poderia ser argumentado que os desígnios de comunicação são diferentes a depender dos meios e dos veículos utilizados - por exemplo: a internet e o celular, conquistado da sociedade envolvente *versus* os sonhos, as visitas e premonições, meios concedidos originalmente por *Nhanderu*; "mas o que se observa nas conversas e nos discursos é que são domínios permeáveis e não excludentes"(id.,p.274).

Sob nossa escuta, o sonho traduz-se não apenas como uma revelação, mas como uma tecnologia de comunicação da natureza, uma tecnologia cosmopolítica. Essa, em todo o seu aprimoramento, necessita que seus entes envolvidos - humanos e não humanos -, respeitem-se mutuamente. Aqui, o que seria sobrenatural na ótica do *jurua* é natural para o indígena.

> […] Pra mim, conseguir ouvir a natureza eu tenho que ser natureza; eu me conecto com a terra, eu busco caminhar com respeito, pedindo licença pra todos os espíritos de cada vida que tem; de cada árvore, de cada água […] e peço pra que eles peçam licença pra mim também, porque do mesmo jeito que eu respeito, eles devem me respeitar porque é nesse entendimento de sermos todos nós natureza. […] Nós podemos sentir os espíritos, podemos ouvir eles, nós podemos tocar neles. Mas a gente não pode ter a compreensão do que aquele espírito quer realmente. E esses espíritos não conseguem ter a compreensão do que a gente realmente quer também. Porque nosso sentimento [vem] da alma. […] A espiritualidade da mata tem contato com a nossa espiritualidade, mas nós estamos em frequências diferentes; porque nós estamos na vida material. E aí, se a gente não provocar muito, esses espíritos não vão entrar em nossa frequência para nos fazer mal. E aí, quando a gente faz isso, né, a gente pede na reza pra que *Nhanderu* se comunique. Não é sobrenatural, porque isso pra nós não é sobrenatural, isso é natural pra nós. Sobrenatural para aqueles que perderam esse contato. Mas é muito difícil falar isso porque o *jurua* tem uma dificuldade entender, no geral... Eu sei que você tem, mas as pessoas que vão ouvir ou ler, às vezes não estejam tão aberta [Thiago Djekupe, março, de 2022].

Thiago nos descreve que o sonho também ensina o caminho da espiritualidade, o "caminho de frequência"."A energia tem que estar em um certo equilíbrio pra estar em contato", revela. De acordo com o líder *xondaro*, "quando você consegue dormir bem, quando você se alimenta bem, quando você tá feliz, quando você tá bem, então o seu descanso ele vai ser amplo.

E esse descanso ele vai ter deixar numa frequência que a natureza ela vai se comunicar com você. Toda a natureza".

Nos sonhos pode-se falar com esses espíritos da mata; receber mensagens mais difíceis e buscar sua tradução junto a um *xeramõi*, ou mesmo receber contatos mais diretos e nítidos. Cuidando do corpo para buscar de forma recorrente a boa frequência para se comunicar com os espíritos da natureza, sejam os da mata, seja as divindades dos patamares celestes, Thiago nos conta que sonhou não somente com a *Opy*, mas também com o surgimento da *tekoa Yvy porã*, e toda a produção de mel, dos catetos - para alimentação tradicional -, e toda a diversidade de plantas e árvores introduzidas no território.

> E eu não sonho muito. […] Mas às vezes os sonhos vêm muito forte. E quando o sonho vem muito forte, trazendo algo, revelando algo, eu procuro seguir aquilo. E tudo o que eu sonhei vem se colocando. Então, eu não tenho dúvida dos meus sonhos porque eu sonhei aqui, eu sonhei ali, eu sonhei com coisas que ainda não aconteceu mas eu sei que vai acontecer. Eu sei as dificuldades que estão pra vir. Eu sei as possibilidades que vêm pelo caminho; só que aí, isso é uma coisa minha. Aí o *xeramõi* ensina, e no próprio sonho a gente aprende que nem tudo se abre[37][Thiago Djekupe, março de 2022].

E o sonho de Thiago se abriu. Espaço privilegiado para o reforço e a construção de novos significados, uma *Opy*, além de espaço de reza, configura-se como um centro educacional e pedagógico da cultura Guarani *mbya*. No caso específico da aldeia *Yvy porã*, a interpretamos como a materialização de um espaço de aliança para o fortalecimento individual e coletivo dos Guarani e de seus apoiadores não indígenas. Ou seja, é também um espaço de diálogo. Uma experiência que materializa e projeta a abertura aos *jurua* e atualiza a cosmopolítica Guarani na medida em que até a alguns anos atrás, o "homem branco" estava proibido de adentrar em uma Casa de Reza.

Aílton Krenak (2019, p.51) aponta o sonho como uma "instituição" que auxilia na busca dos cantos, da cura, da inspiração, do autoconhecimento sobre a vida e mesmo da resolução de questões práticas que não [se] consegue discernir, "essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos"(id.).

---

[37] Como ensina a glosa de Cadogan, as expressões *-jera*, *mbo-jera* e *guero-jera*, utilizadas para expressar o surgimento de novas divindades, devem ser compreendidas enquanto ação de fazer algo se abrir. Derivam do radical - *ra*, linguagem corrente para designar o brotar das flores (*ojera yvoty*). Cadogan extrai daí um conceito *mbya* de criação, o que significa "não o criar do Nada, mas sim fazer com que ([as coisas] se desenvolvam, se abram, surjam"(1959; p.17). Deste modo,"o modelo sensível implicado nesse conceito de criação é o de uma transformação: aquela do botão em flor"(SZTUTMAN; 2018, p.218).

Dentre esses povos, temos os *yanomami* que, quando sonham, o "*pei utupë*"[38] se desprende e pode viajar por lugares que o sonhador percorreu durante o dia ou por lugares distantes e desconhecidos (LIMULJA, 2019). De acordo com a antropóloga, "independente de onde se vai ou de quem se encontra, é sempre a imagem da pessoa que vivencia essas experiências no tempo do sonho (*mari tëhë*)[39]"(id.,p.44). De fato, "tudo o que se passa no sonho é considerado algo que de fato aconteceu ou que irá acontecer. E, dependendo do conteúdo onírico, isso pode afetar a vida de quem sonhou ou mesmo de toda a comunidade"(ibid.).

Como narra Limulja, quando o *utupë* de uma pessoa se desloca por lugares que ela nunca frequentou de dia, isso possibilita a ela o acesso a experiências que de outra forma não aconteceriam durante a vigília. Assim, "durante seus sonhos, os *yanomami* podem entrar em contato com parentes que estão afastados espacialmente ou até mesmo com os mortos"(ibid.,p.51). Duas realidades se complementam: o tempo do sonho e o tempo da vigília.

> Não se trata, portanto, de duas realidades paralelas, mas antes de duas formas de acessar um mundo que só pode ser plenamente compreendido a partir dessas duas perspectivas, a saber, a do corpo durante o dia e a da imagem durante a noite. Essas perspectivas, longe de se oporem, na verdade se complementam e possibilitam que os *Yanomami* possam ter um conhecimento do mundo que vai muito além daquele que experimentam durante a vigília. Nesse sentido, tanto as experiências que ocorrem durante o sonho quanto as que se passam durante a vigília se desenrolam à maneira de uma fita de *möbius*, de modo que o que acontece de um lado vai parar do outro sem interrupção. O que aparenta ter dois lados na verdade tem apenas um, e a única fronteira que existe é a da linguagem (LIMULJA, 2019, p.51).

O sonho *yanomani* é "esse não lugar onde todas as imagens se encontram e onde se está mais acessível a esses tantos outros e, sobretudo, a suas intenções[40]"(LIMULJA, 2019, p.80). Isso porque a floresta está sempre povoada pelos outros, sejam esses outros um animal, um

---

38 Uma espécie de imagem vital.

39 *Mari tëhë* se refere ao tempo do sonho. Ou seja, todas as experiências que o *utupë* vive enquanto a pessoa dorme acontecem no *mari tëhë*. "Mas, antes de se constituir como um tempo, seria mais apropriado referir-se a uma dimensão em que o tempo não ocorre de maneira linear, podendo ser acessado e transformado continuamente" (LIMULJA, 2019, p.54). Como explica a antropóloga, *Mari tëhë* se refere a um tempo, mas também pressupõe um espaço; e, portanto, talvez possa ser traduzido como um espaço-tempo que está sempre em constante movimento. "Nesse contexto a distinção entre passado, presente e futuro não é relevante, pois, o sonho coloca em ação eventos que já aconteceram, que poderão acontecer ou que estão acontecendo. Aquilo que se passa no mari tëhë, no tempo-espaço do sonho, pode influenciar a vida da pessoa que sonha ou de toda a comunidade"(ibid.).

40 "Quando alguém sonha com cobra, não é ao desejo da cobra que a pessoa sucumbe, mas ao desejo de um outro, provavelmente um inimigo" (LIMULJA, 2019, p.89). O sonho, portanto, é fruto dos desejos e intenções dos outros, e por isso, "ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo recalcado de quem sonha, no caso dos *Yanomami* o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal (id.).

xapiri[41] ou os inimigos *oka pë*[42]. Em uma linha de pensamento semelhante, segundo Jera Poty Miri (2018; p.78), quando o Guarani sonha com animaizinhos significa que vão ter filho; quando sonha com mel é gripe. “Fogo é gripe mais grave. Cobra é sinal que alguém está com raiva de você”(id.).

Os sonhos, assim, são fundamentais também para o modo de vida Guarani. Não são raras as vezes em que seus sonhos são compartilhados ao preparar um chimarrão[43], ao redor da fogueira. “Apesar de o sonho ser um momento em que o indivíduo estabelece uma relação com alteridades diversas, ele pode ser usado pela pessoa mais velha[44], que o interpreta, para tomar uma decisão sobre algo do cotidiano do grupo que lidera, e assim, por exemplo, contraindicar a saída da aldeia naquele dia”(NOGUEIRA DA SILVA; 2018, p.181).

Outro exemplo da confluência dos sonhos na vida Guarani é que o *xeramõi* pode receber por meio deles os nomes Guarani que serão dados aos bebês, indicando a região celeste de onde vem o espírito daquela pessoa.“Também os cantos realizados na *opy* muitas vezes chegam por meio dos sonhos, algumas vezes inclusive sonhados por crianças”(HAIBARA; 2018, p.98).

O sonho como base para grandes ações concretas é fundamental para os Guarani quando nos referimos ao local de moradia. Pedro Macena, *xeramõi* da *tekoa Itakupe*, por exemplo, revela que se mudou da aldeia *Tenondé Porã* para a TI Jaraguá no início dos anos 2000 motivado por um sonho (NOGUEIRA DA SILVA, 2018). Estava casado e com três filhos. Sentia falta das orientações espirituais de Karai Poty, um dos principais líderes espirituais da TI Jaraguá. “Aí no sonho, um dia eu sonhei - nem conhecia aqui - onde ele estava. Aí no meu sonho eu vi esse lugar aqui. E no sonho eu cheguei aqui, e eu estava correndo aqui, com a minha família”(id.,p.70).

À semelhança do narra Macena na busca em busca de uma nova *tekoa* para viver, os *tataipy*[45] também são mostrados pelas divindades aos *xeramõi* por meio de sonhos ou de visões. De acordo com Nogueira da Silva (2018), o lugar no qual o sonho apontar a existência de um

---

41 Espíritos que habitam a casas espirituais dos xamãs *yanomami*.

42 Esses inimigos sempre atacam suas vítimas quando se encontram sozinhas na floresta.

43 Erva-mate em Guarani se denomina *Ka'a*.

44 O xamanismo não é atividade exclusiva de alguns indivíduos, e a comunicação com não humanos. *Opora'i va'e* (o que canta/reza) e *opita'i va'e* (o que fuma), por exemplo, não se referem a pessoas detentoras de cargos com esses nomes, são atividades xamânicas que qualquer um pode realizar. O mesmo se dá em relação aos sonhos, pois, ainda que qualquer um sonhe, a interpretação é melhor desenvolvida por pessoas mais velhas e mais experientes.

45 “Lugar do fogo”: Tata; fogo, py; em; remete à comensalidade e ao fogo doméstico de uma residência ou de um núcleo de residências.

tataipy reúne as condições nas quais os Guarani consideram necessárias para viver uma vida dedicada à comunicação com os seres celestes. Ele cita Ladeira (2001), que lembra que "a direção que tomam ao procurar pelo *tataipy* leva-os, por vezes, à Serra do Mar, que é identificada na cosmografia do coletivo como a borda do mundo, *Yvy apy"*(id.,p.133), a partir da qual podem seguir para a morada do deus criador. Portanto, "o local deve, inicialmente, ser identificado por sua paisagem, em comparação com o que foi sonhado. Contudo, a certeza de que aquele é o *tataipy* mostrado pela divindade só vem com o tempo, a partir das relações que se estabelecem principalmente com agências não humanas, mas não apenas"(NOGUEIRA DA SILVA; 2018, p.180). Na nova morada, as pessoas não ficam doentes com frequência, não há ataques de animais peçonhentos nem são agredidos pelos *jurua* (ibid.).

A fala dos xamãs Guarani sobre os *tataipy* confirma que a *tekoa Pyau*, fundada por José Fernandes, por exemplo, é considerada um local destinado a ele e sua família pelas divindades, pois, após a sua chegada cessaram as agressões por parte de pessoas que reivindicam a propriedade de uma parte da TI (NOGUEIRA DA SILVA, 2018).

Além de todo o escopo apresentado acerca da importância de sonhos e visões, estes ainda movimentam toda uma cosmologia. Mas, apesar de primordial, o sonho é parte de um processo complexo dessa produção, desse movimento. Como aponta Limulja (2019; p.125) em seu estudo dos sonhos *yanomami*, Davi Kopenawa, em sua autobiografia[46], entrelaçou "sonhos, transes xamânicos, lembranças de sua infância, acontecimentos míticos, fatos históricos, tudo costurado sob a mesma narrativa"(id.). Dessa forma, "lembrar-se de um evento que ocorreu durante a infância, ou do momento em que *Omama*[47] pesca a filha de *Tëpërësiki*[48], corresponde igualmente a momentos vivenciados pela mesma pessoa. Aquilo que ele descreve, seja sob o efeito da *yãkoana*[49] ou através de seus sonhos, faz parte de sua experiência"(ibid.). Portanto,

---

46 O livro "*A queda do céu*", escrito em parceria com o antropólogo francês, Bruce Albert.

47 Principal divindade Yanomami.

48 Como descreve Limulja (2019), na mitologia, *Tëpërësiki* é um ser que vive no fundo das águas e é associado a uma grande cobra. É pai de *Thuëyoma*, a primeira mulher, pescada por *Omama* (o demiurgo) no início dos tempos. *Tëpërësiki* é, portanto, sogro de *Omama* e é quem lhe ensina o uso das plantas cultivadas. Trata-se de um monstro subaquático muito temido pelos Yanomami e aparece frequentemente em seus sonhos. "Como no caso de todo sonho que prevê um infortúnio ou um mau encontro, as pessoas que sonham com *Tëpërësiki* não saem de casa; e, se saem, não se aproximam dos rios de águas profundas, evitando com isso ser engolidas pelo monstro"(id., p.82)

49 A *yãkoana* é um pó alucinógeno resultado de um processo de extração, secagem e pulverização da resina da casca de uma árvore (*Virola elongata*), que pode ainda ser misturada a folhas secas e cinzas para potencializar seu efeito. Como explica Limulja (2019), possui um alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT), que desencadeia efeitos psíquicos semelhantes aos do LSD. É inalado pelos xamãs através de uma *horoma*, um tubo de aproximadamente 60 cm, feito de bambu. "De um lado se introduz o pó, que é soprado diretamente em uma narina, e depois se procede da mesma forma com a outra. Sopra-se algumas vezes. Sob o efeito da

Limulja (2019) assevera que é por meio de tais experiências que cada xamã constrói, à sua maneira, seu próprio repertório mítico.

O sonho é a experiência real da vida e, como dito, toda essa experiência movimenta a cosmologia. Foi o que Limulja (2019) apreendeu em seu trabalho etnográfico sobre os *yanomami*. Por meio do xamanismo diurno, sob o efeito da *yãkoana* e dos sonhos noturnos, "os xamãs tiram 'material' para compor suas experiências oníricas. Disso resulta que cada xamã cria seu próprio repertório de mitos, já que, cada vez que ele sonha, os mitos vão se transformando, dando origem a outras versões"(id.,p.142).

> O fato de os xamãs sempre mencionarem que o que diziam sobre os mitos haviam visto em sonho, ou de narrarem um sonho e aparecerem episódios míticos, me fez chegar à conclusão de que os mitos são sonhados e de que, portanto, num certo sentido, os mitos são sonhos. Contudo, também coloquei que essa relação não significa dizer que mito e sonho são a mesma coisa, mas que, dentro do pensamento *Yanomami*, ocupam um lugar em que são regidos sob a mesma lógica. […] Sustento que, ao dizer que sonham com os mitos, os xamãs não estão apenas falando de como pensam o sonho e o mito, mas, sobretudo, de como o sonho e o mito também se pensam neles (LIMULJA, 2019, p.142).

Assim, "porque é sonhado, em certa medida, que um mito pode ser transformado" (id., p.143). No entanto, segundo a antropóloga, essa não é a única maneira pela qual um mito se diferencia, pois as variantes surgem de diversas formas, "desde pelas diferentes formas como um mito é narrado até os deslocamentos históricos e geográficos, passando pelas relações que ligam os povos aos seus vizinhos e por aquele sentimento tão próprio de cada povo em se diferenciar" (ibid.). Contudo, pontua Limulja (2019), é importante considerar que dificilmente haja um mito que não tenha sido, em algum momento de sua trajetória, um sonho, considerando que "sonho e mito se aproximam porque ambos colocam em movimento essa dinâmica espaço temporal que faz com que o cosmos esteja sempre em um movimento de construção contínuo"(id.,p.145).

Retornemos aos Guarani *mbya* e especificamente ao recorte que faz este estudo: a aliança entre indígenas e não indígenas no âmbito da TI Jaraguá. Neste caso, observamos que a cosmologia e o conjunto de relações com o qual ela dialoga exprime que o tempo mítico "não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente"(PIERRI, 2018a; p.143). Aqui também "é justamente por

---

yãkoana, os xamãs dizem que "morrem", *nomai*, e que passam a agir como espectros, *poremu*"(id., p.122-123).

sua plasticidade e capacidade de explicar, através dos mesmos princípios, tanto esse tempo mítico como o mundo atual em que vivemos que a cosmologia guarani se atualiza”(id.). Portanto, se a liderança da aldeia *Yvy porã*, Thiago Henrique Karai Djekupe, sonhou que *Nhanderu* desejava a abertura da *tekoa* aos não indígenas, assim como a construção da *Opy*, isso demonstra um movimento cosmológico, tendo em vista o histórico relacional entre os Guarani e os não indígenas, calcado sobretudo em processos pontuais e utilitaristas, de ambos os lados.

A literatura sobre os Guarani é ampla, vasta. Assim, ponderamos que nossa escolha para este estudo aponta para alguns recortes míticos, relacionando um território específico, onde a luta cosmopolítica é também singular, a saber, a TI Jaraguá.

O movimento cosmológico de aliança com o não indígena, impulsionado pela realidade, dentro e fora do sonho, implica também em ponderar outro movimento, o de dualismo em desequilíbrio perpétuo, que aborda mesmo os contornos de uma percepção Guarani em relação ao “branco”.

Vejamos. Como pontua Pierri (2018b), “antes da criação da primeira terra, quando reinava no universo a noite originária (*pytu ymã*), a única luz que existia era o “reflexo do coração” de *Nhanderu Tenonde*, e é ela que dá origem ao primeiro Sol, *Nhamandu*”(id.,p.41). Nota-se aqui que, “mesmo se visto como um personagem único, essa unidade encerra em si mesmo uma dualidade, formulação que evoca diretamente a teoria lévi-straussiana do dualismo em desequilíbrio perpétuo”(id.). Nesta linha de raciocínio, outro mito estudado por Pierri (2018a) fala do olhar Guarani sobre a humanidade do não indígena e suas más escolhas. Os brancos são filhos de Herodes, seu Rei, que é um *Anhãruvixa*[50]. Ou seja, “do deceptor rival Anhã surge a oposição descontínua entre índios e brancos”(id.,p.93). Os Guarani, portanto, “são descendentes diretos das divindades, enquanto o Rei dos Brancos[51] era apenas sogro compulsório de *Tupã*, que fecunda sua filha caçula sem a permissão do pai[52]” (ibid.).

---

[50] Um desdobramento do *Anhã* que figurava no *par Nhanderu Tenonde/Anhã* (*Xariã*).

[51] Herodes, um *Anhãruvixa* e, portanto, um desdobramento do *Anhã* que figurava no par *Nhanderu Tenonde Anhã* (*Xariã*).

[52] De acordo com Pierri (2018a), ambos os pares - *Kuaray* e *Jaxy*, *Tupãra'y* e seu duplo morto na cruz - servem como modelo de comportamento: os primeiros, para os Guarani, os últimos, para os brancos.

> […] a escolha dos brancos em matar Jesus é o que explica a impossibilidade dos brancos em tornar-se *nhanderu miri*; e é o que explica sua condenação inevitável à vida breve. Em outras palavras, o desdobramento da diferença contínua entre *Kuaray* e *Jaxy*, na nova oposição entre *Kuaray*, "ensinador de índios", e *Tupãra'y*, "ensinador de brancos", cria duas possibilidades de associação entre a escolha das tecnologias e a perda da imortalidade: a boa escolha de *Kuaray* fundamenta a possibilidade do *aguyje* [corpo de divindade] para os Guarani, enquanto a má escolha em relação ao assassinato de *Tupãra'y* explica sua impossibilidade para os brancos (PIERRI; 2018a, p.100)

Os contornos fundamentais dessa forma de narrar a má escolha dos brancos são extremamente recorrentes nos discursos dos xamãs guarani *mbya* (PIERRI, 2018a). "Sempre é enfatizado que, desde o princípio do mundo, *Nhanderu Tenonde* havia destinado as florestas (*ka'aguy*) aos Guarani, enquanto os campos (*nhundy*) seriam destinados aos brancos, e foram criados já na primeira terra"(id.,p.98). O antropólogo lembra que para os Guarani, "o que existe nesta terra é apenas uma imagem daquilo que existe no mundo celeste" e se as divindades enviaram brancos e índios para a terra, o fizeram com propósitos diferentes: "*Kuaray* e *Jaxy* fundariam o modo de vida dos Guarani, e *Tupãra'y*, ao ter seu duplo assassinado na cruz, determinaria o modo de vida pernicioso que se tornou característico dos brancos"(id., p.143). Ou seja, *Kuaray* e *Jaxy*, *Tupãra'y* e seu duplo morto na cruz – servem como modelo de comportamento: os primeiros, para os Guarani, os últimos, para os brancos.

Mesmo assim, para os Guarani, é preciso saber seguir pelos "dois caminhos" como estratégia de sobrevivência: "é preciso apropriar-se do conhecimento dos brancos, para se defender de seus ataques, e é preciso cultivar os seus próprios conhecimentos, para não se distanciar do destino que lhes foi colocado pelas divindades"(ibid.).

Importante notar que, "o caráter 'residual' da humanidade não indígena para os Guarani já se via presente a partir da narrativa da origem distinta da dos Guarani, a partir do casulo das lagartas originárias (*mbi'i*)"(id., p.95). E como acrescenta Pierri (2018a), não só os brancos, mas todas as outras "nações" humanas, não-indígenas, foram criadas como transformações dos Guarani a partir do *mbi'i*. "É por esse motivo que os brancos são chamados *yvyipo kuery*, "aqueles que foram gerados na terra" (LADEIRA; 2008 [2002], p. 73), pois seus corpos são transformações apenas indiretas dos modelos celestes, que no caso seriam os corpos das divindades - ancestrais dos Guarani"(id.,p.112).

Mas o sonho é tecido na luta política. A cosmologia Guarani em movimento trata de "apropriar-se" do conhecimento dos não indígenas, mesmo que estes sejam "descontínuos". E,

neste sentido, falamos também de um “abrir-se” de um modo mais profundo, na amizade, no afeto; um encontro que potencializa o agir[53] e desencadeia outras formas de relação, mesmo tendo em conta que os não indígenas, ensinados por *Tupãra'y*, não apenas possuem objetos perecíveis, mas também corpos que se tornaram irreversivelmente perecíveis, mortais (PIERRI, 2018a). É a produção de afetos e do agir a partir do encontro dessas alteridades que nos interessa.

Em movimento constante, a cosmologia Guarani afeta e é afetada “pela maneira como este povo procede”; como lembra Sztutman (2018, p.211); pessoas sempre na “circulação livre”, “a gerar simultaneidade e não separações, nem entre passado e presente, tampouco entre tradição e modernidade”,(id.). Na comunhão de almas, realizando-se seja pelo meio físico, seja por meio de sonhos e visões, “a memória, enquanto conservação, síntese ou análise histórica, parece ter outro significado entre os *Mbya*, pois, tanto em termos temporais como espaciais, é revivida, partilhada e interpretada constantemente” (LADEIRA, 2018 [1992], p.270).

Assim, se “o mito existe com referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual” (VIVEIROS DE CASTRO; 2002 [1977], p.68-69), é por meio das relações intensivas e da criação de novas memórias que ele se refaz continuamente, não somente sob um dualismo, mas também sob a ideia de um platonismo em desequilíbrio perpétuo54. Por sinal, como afirma Michel de Certeau, a mobilização da memória é indissociável de uma alteração, por constituir-se “deslocável, móvel, sem lugar fixo”(1999,p.162).“Traço permanente: ela se forma (e seu “capital”) nascendo do outro (uma circunstância) e perdendo-o (agora é apenas uma lembrança). Dupla alteração, e de si mesma, que se exerce, ao ser atingida, e de seu objeto, que ela só conserva depois que desapareceu”(id.). Diante dessa linha de raciocínio, quais memórias serão constituídas a partir dessa união entre indígenas e não indígenas apoiadores? Os não indígenas também sonharão com *Nhanderu*?

Neste capítulo, com a constituição da aldeia *Yvy porã* e a construção de sua Casa de Reza sob os guias do sonho e de uma estratégia política de retomada territorial, buscamos

---

53 Como já mencionado, Macedo (2013) defende que as afecções experimentadas na Casa de Reza efetuam o que Espinosa chamou de 'bons encontros', investindo os corpos, de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*).

54 Para Pierri (2018a), o tema do imperecível e perecível no âmbito Guarani é criado não de um dualismo, mas a partir de um *platonismo em desequilíbrio perpétuo*.“Enquanto os elementos dos mundos celestes vão se multiplicando pelo desdobramento dos pares instáveis, que contêm em si novos pares, e enquanto as cidades celestes vão se renovando, criando coisas novas a cada repetição do ciclo anual, replicam-se nas moradas terrestres suas imagens perecíveis”, (id.,p.188). Portanto, apresenta-se como um desequilíbrio que, segundo o antropólogo, se desdobra simultaneamente nos dois sentidos, pois, embora surgidos a partir modelos celestes, a instabilidade dos corpos também pode fazer com que surjam novas transformações aqui na própria terra, “como ocorreu com os brancos, a cutia e o preá, gerados na terra (*yvyipo kuery*)”(ibid.).

ilustrar um “cenário de apresentação” que, segundo nossa interpretação, atesta uma forma intensiva de aliança Guarani-*jurua* a partir do próprio “coração da aldeia”. No próximo, propomos uma pausa na experiência do encontro para adentrarmos em uma reflexão teórica sobre algumas concepções de corporeidade e afecção. Assim, *a posteriori* - nos capítulos 3,4 e 5-, retomaremos mais descrições que ilustram o “aumento da potência de agir[55]” Guarani-*jurua* acrescentando outros “dispositivos” conceituais.

[55] Antecipando a ideia de Bento Espinosa (1632-1677) a ser desenvolvida nos próximos capítulos.

2. O corpo possível

No capítulo anterior, narramos a “cena” da construção de uma *Opy* realizada por indígenas e não indígenas: nosso objeto heurístico. Agora, antes de abordarmos novamente o encontro e a práxis mesma deste encontro, propomos uma reflexão acerca de algumas possibilidades do corpo, sobretudo enquanto “feixe de afecções”, que podem ou não aumentar a potência do agir.

Neste capítulo, portanto, busca-se problematizar alguns fundamentos daquilo que pode distanciar o indígena do não indígena, e vice-versa. Assim, a partir dessa reflexão, objetivamos levantar conceitos que iluminem as possibilidades do “bom encontro” espinosano e nos dê mais elementos conceituais para a leitura de novas experiências de ação conjunta entre a pessoa Guarani e a pessoa *jurua*, como veremos nos próximos capítulos.

De início, abordaremos a ideia de “corpo no mundo”, de Merleau-Ponty, e logo depois de “corpo em relação”, baseando um olhar sobre a alteridade no âmbito no processo de construção da relacionalidade; com contribuições do conceito de socialidade de Marilyn Strathern e do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro. Em seguida, versaremos, de modo teórico, sobre o tema de uma relacionalidade “descontínua” entre o corpo indígena e o não indígena.

Por conseguinte, faz-se uma reflexão do corpo ocidental, entremeando-se aspectos de corporeidade provenientes tanto da sociologia como da antropologia; da sua construção teórica moderna baseada em Descartes até as consequências práticas, sobretudo no que diz respeito ao processo de alienação de “si mesmo”.

Tal trilha nos prepara à leitura do argumento sobre o “bom encontro” entre o *Mbya* e o não indígena contra processos identitários e sociais confinantes, apontando para a constituição de corpos enquanto “feixe de afetos”, antes que presos ao histórico e cosmologias de uma relacionalidade descontínua. Nossa leitura inspira-se na abordagem da antropóloga Valéria Macedo acerca de afecções - no sentido conferido ao termo pelo filósofo Gilles Deleuze, em sua leitura de Bento Espinoza - que podem aumentar ou diminuir a potência de agir de um sujeito.

2.1. (Des) contínuos

Os corpos compõem-se. Relacionam-se em si, entre si, e com a exterioridade. Em contato com o mundo o corpo realiza a concretude do ser, não somente no sentido da forma e substância que ocupam o espaço, mas também no que se refere à dinâmica da relação com os outros corpos, humanos ou não.

Na obra *Corpo, Significado e Cura*, o antropólogo Thomas Csordas aponta, por exemplo, que no âmbito fenomenologia, Maurice Merleau-Ponty desenvolve um pensamento que parte da premissa metodológica de que "o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas é o sujeito da cultura; em outras palavras, a base existencial da cultura" (CSORDAS; 2008 [1990], p.105); e de que a percepção é fator definidor da consciência de si. Para Merleau-Ponty, a principal dualidade está no domínio da percepção, na relação sujeito-objeto (id.); o corpo é um "contexto em relação ao mundo", e a consciência é o corpo se projetando no mundo (ibid.).

Merleau-Ponty quer que nosso ponto de partida seja a experiência de "perceber" em toda a sua riqueza e indeterminação, pois, de fato, não temos quaisquer objetos anteriores à percepção (CSORDAS, 2008). Os objetos seriam um produto secundário do pensamento reflexivo. Aos olhos do antropólogo francês, no nível da percepção, não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo. Ele questiona "onde a percepção começa (se ela termina nos objetos), e a resposta é no corpo"[56](id.,p.106).

Merleau-Ponty considera que "a consciência se projeta num mundo físico e possui um corpo, enquanto ele [o corpo] se projeta num mundo cultural e possui seus hábitos: pois não pode ser consciência sem jogar com significações dadas, seja no passado absoluto da natureza ou no seu próprio passado pessoal"(MERLEAU-PONTY; 1962, p.137), mas que:

> É tão falso nos colocarmos como um objeto entre outros objetos na sociedade quanto é colocar a sociedade dentro de nós mesmos como um objeto de pensamento, e em ambos os casos o erro consiste em tratar o social como um objeto. Nós devemos retornar ao social com o qual estamos em contato pelo mero fato de existir, e que carregamos inseparavelmente conosco antes de qualquer objetificação (MERLEAU-PONTY, 1962, p.362).

[56] Csordas afirma que a fenomenologia é uma ciência descritiva dos princípios existenciais, não de produtos culturais já constituídos. "Se nossa percepção 'termina nos objetos', o objetivo de uma antropologia fenomenológica da percepção é capturar aquele momento de transcendência no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura"(CSORDAS; 2008, p.107).

A análise existencial de Merleau-Ponty colapsa a dualidade sujeito-objeto para colocar mais precisamente a questão de como os processos reflexivos do intelecto elaboram esses domínios de cultura partindo da matéria prima da percepção; e, portanto, “no nível da percepção não é legítimo distinguir mente e corpo”(CSORDAS; 2008, p.141).

Tal concepção de corpo dentro do espectro da antropologia fenomenológica ganha um forte caráter humanista, no sentindo de que não percebemos nossos próprios corpos enquanto objetos (e tampouco percebemos outros como objetos). Este legado ganha evidência quando Merleau Ponty postula que: “Uma outra pessoa é percebida como um outro 'eu mesmo', arrancando-se da simples condição de fenômeno no meu campo perceptual, apropriando meus fenômenos e conferindo-lhes a dimensão de ser intersubjetivo e oferecendo assim 'a tarefa de uma verdadeira comunicação'”(MERLEAU-PONTY; 1964b, p.18). Sob um olhar panorâmico, o filósofo fenomenólogo francês apontaria para a intencionalidade dos corpos em existência, que buscam a direção do outro, do mundo e do devir (CSORDAS, 2013).

Por conseguinte, se o corpo está “no” e “na direção” do mundo, ele também se encontra “em relação ao” mundo. Neste sentido caminha a teoria da antropóloga Marilyn Strathern, quando afirma que “se quisermos produzir teorias adequadas da realidade social, então o primeiro passo é perceber que as pessoas têm potencial para se relacionar e estão, ao mesmo tempo, sempre incorporadas em uma matriz de relações com outros”(STRATHERN; 2014, p.239).

Em seu conceito de socialidade, Strathern defende que as relações sociais são intrínsecas, e não extrínsecas, à existência humana. Assim, ao considerarmos as pessoas como objeto de estudo antropológico, não podemos concebê-las como entidades individuais. “Infelizmente, a culpada disso é a nossa própria ideia de sociedade (STRATHERN, 2014).“A consequência lamentável de termos concebido a própria sociedade como entidade foi fazer as relações parecerem secundárias e não primárias para a existência humana”(id.,p.239). Aqui, a concepção durkheimiana da sociedade como um todo que antecede as partes, que são os indivíduos, é questionada, visto que a sociedade não pode ser definida como uma instância que antecede às pessoas, pois constitui e é constituída por elas.

Para a autora, ao conceber a “sociedade” e o “individuo” como entidades que autonomamente entrariam em contato, pensa-se em relação, mas não em relacionalidade. Deste modo, pensar em “socialidade”, segundo a autora, nos permitiria expressar a maneira na qual pessoas estão em um tornar-se através das relações, as quais são feitas e refeitas constantemente;

sem relegar, contudo, as pessoas e as relações a um domínio de abstração reificada.

Strathern cita o exemplo dos *Garia*. Ao supor que os *Garia* concebessem a pessoa como um modelo para as relações, ela argumenta que em vez de tentar procurar os grupos dos quais uma pessoa é membro, consideraríamos qual modelagem de relações ela contém em si. “E, se a sociedade *garia* fosse modelada com base na unidade abrangente do ser humano singular, uma pessoa não seria, nesse sentido, parte de mais nada. Uma multidão de pessoas simplesmente ampliaria a imagem de uma pessoa”(STRATHERN; 2014, p. 247).

Goldman (1999) ao aplicar o conceito de socialidade stratherniana junto à abordagem de Clastres em sua “sociedade contra o Estado”, escreve que “não se trata de encarar os códigos a partir de sua organização interna (privilégio da sintaxe), nem de analisá-los segundo suas relações com os referentes aos quais remetem (privilégio da semântica)”; trata-se, outrossim, “de buscar os modos específicos através dos quais esses códigos são *atualizados*, jogados ou manipulados na realidade concreta de cada sociedade particular - uma espécie de ‘pragmática’, portanto”(id., p.20, grifo meu).

Até agora, convidamos, Merleau-Ponty e Marilyn Strathern para pensar o corpo em um “estar no mundo” e em um “relacionar-se nele”, respectivamente. Conectemos, então, a nosso caminho teórico-metodológico deste “relacionar-se”, o corpo sob o olhar do perspectivismo ameríndio.

Nesta trilha, direcionamos nosso olhar aos indígenas amazônicos, cocriadores e inspiração para a teoria perspectivista. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e outros etnólogos especialistas no universo amazônico desenvolvem o conceito que, parece-nos, “toca” nos vetores de agência da intencionalidade e da relacionalidade, segundo demonstrados por Merleau Ponty e Strathern, respectivamente. Conceber a agência de um corpo passa por reconhecê-lo em circunstância, em contexto; pois a inspiração desse perspectivismo vem, sobretudo, das linhas de fuga xamânicas, que estão sempre em relacionalidade.

“Variando” o princípio de incompletude que faz com que um corpo não se baste nunca a si mesmo, deve-se imaginar que sua forma é determinada pelo olhar dirigido a ele (TAYLOR & VIVEIROS DE CASTRO, 2019). “Neste caso, o corpo humano não mais ocupa um lugar único e estável no esquema do cosmos, já que sua forma é inteiramente relativa à perspectiva de um testemunho - humano ou não humano -, fornecido pelo olhar do outro, em vez de ela ser um atributo essencial de uma dada classe de seres”(id., p.766).

Desta forma, sob o perspectivismo, “nas relações entre os seres que decorre dessa

intuição [olhar do outro], só é possível ocupar, em face de outra criatura, uma destas três posições: a de predador, a de presa, e a de congênere”(TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO; 2019, p.771). Se meu corpo é suscetível de ser comido por outro, o último se “manifesta com um corpo de jaguar, de gavião real, ou de espírito canibal. Se, ao contrário, ele é uma presa para mim, eu o vejo como um pecari, ou um tatu, e tenho sobre ele o ponto de vista de um jaguar”(id.). E, por fim, se o outro corpo apresenta sentidos semelhantes ao meu, se come como eu e ao meu lado, por exemplo, eu o vejo como um corpo humano.

À priori, no universo amazônico, o corpo humano “é a materialização de uma relação de filiação ou de aparentamento, ou seja, de uma relação que não é nem de predador nem de presa”(TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). A humanidade, contudo, é o modo de percepção acessível a todos os tipos de seres, “deriva da suspensão ou da negação da predação, ela não a precede. A inimizade [...] é dada, ao passo que a humanidade é produzida: ela emerge de uma troca de intencionalidades e se revela ou cristaliza progressivamente”(id.,p.773). A saber, atribuir a uma entidade a condição de pessoa significa dizer que ela pertence a uma comunidade: “o 'humano' só pode ser algo coletivo, e a 'pessoa' representa um pedaço de sociedade antes de ser um indivíduo com destino e caráter individuais, sendo que o modelo de coletivo ao qual se deve estar filiado para ser humano é o da espécie natural, o princípio é o de quem se parece, se junta'”(ibid.,p.774).

Como dito por Taylor e Viveiros de Castro (2019), o “ser humano” está acessível a todos os seres. Diante disso, os sujeitos não humanos podem considerar o mundo segundo perspectivas diferentes e isso muda em função da identidade do testemunho que está na origem da percepção. “Para um sujeito-jaguar, por exemplo, o sangue das presas constitui (é visto como) cerveja de mandioca ou de milho, tal como essas são percebidas pelos humanos. Para as pessoas-colibri, por sua vez, é o néctar das flores que funcionará como cerveja e lhes aparecerá como tal” (id.,p.776). Em suma,“os membros de cada uma das espécies que compõem o mundo têm uma forma comum de “fazer sujeito” ou, dito de outro modo, de ser humano em face de seus congêneres” (ibid., p.777).

Nota-se: é na “posição” de congêneres onde se estabelece a humanidade. Compreende-se, desse modo, que a “alma” do queixada, do ponto de vista humano, é a forma (humana) sob a qual o queixada se apresenta a outra queixada (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Entretanto, é importante destacar que “a 'alma' de um humano é a imagem que ele oferece aos seus congêneres tal como ela seria vista por um predador de humano - espírito, animal ou, ainda,

pela 'alma' de um outro humano”(id.,p.782). A humanidade é extensa a todos os seres[57]. Assim como a subjetividade, por princípio “cultural”. Mas essa inscrição na ordem da cultura, “longe de limitar a qualidade de pessoa apenas aos membros desta ou daquela 'tribo', está no fundamento de uma distribuição de subjetividade que ultrapassa os limites da espécie humana”(ibid.,p.817)

Em suma, as entidades-sujeito têm todos os atributos da cultura, incluindo aí os corpos, que não diferem daquele dos humanos por sua organização e sua forma geral; todos os sujeitos se parecem. Enquanto sujeitos e, portanto, plenos de subjetividade, eles são idênticos, sejam animais, plantas ou espíritos (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO; 2019).

> Eles se diferenciam por sua “fisicalidade”, pelo mundo de relações que lhes oferecem os recursos de seu corpo de espécie. A metafísica dos índios da Amazônia apresenta, portanto, uma configuração inversa àquela que subjaz às nossas próprias concepções do mundo: a identidade entre humanos e não humanos não remete à natureza, como é o caso entre nós (que aceitamos ter em comum com os animais uma parte “natural” de bestialidade), ela repousa sobre o compartilhamento da mesma cultura. É exatamente por isso que o corpo indígena é diferente do nosso (id.,p.818).

Neste compartilhamento de culturas entre humanos e não humanos, os autores citam o exemplo dos *Waujá*, habitantes do Parque Nacional do Xingu, dentre os quais os espíritos se desdobram cada qual em “alma” e “corpo”. Aqui, os espíritos têm, ao mesmo tempo, 'roupas' “que lhes permitem aparecer sob tal forma a certo tipo de observadores em determinados contextos - por exemplo aos humanos, durante rituais - e um “corpo” que constitui sua forma para outros observadores - por exemplo, seus congêneres”(id.,p.783).

Neste sentido, “o fato de que uma 'alma' possa ter um corpo, ele mesmo multiplicado em um novo par de alma e de corpo, e assim por diante *ad infinitum*, mostra bem que o que está em jogo é a virtualidade sempre presente a partir de uma perspectiva outra, e não uma entidade essencialmente distinta do corpo”(ibid.,p.783). Assim, o Outro, no contexto amazônico, é pessoa, e não coisa. O valor da alteridade “estrutura” tanto os fundamentos individuais quanto coletivos[58].“O perspectivismo traduz-se em um relacionismo. Se a relação, na ótica ocidental,

---

57 Acrescenta-se que a forma humana do corpo é inteiramente produzida: ela é o resultado de uma ação intencional e coletiva (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Oferecer regularmente alimento a outrem com sinais de afeição, por exemplo, é um comportamento de congênere; é fonte de uma relação de parentesco, “que se constitui na construção mútua de uma corporeidade compartilhada, depositária de uma consciência corporal feita de uma memória de interações com os seres, os lugares e os objetos familiares”(id.,p.785-786). A “humanidade'” aqui é, portanto, “o atributo de um corpo produzido em conjunto por um coletivo de indivíduos definidos como parentes, como semelhantes ou como congêneres”(ibid.).

58 No caso da tradição canibal *Wari*' - que segundo os informantes de Vilaça (1998) resistira até meados dos

tem por objetivo compartilhar a semelhança - presentes no conceito de fraternidade -, no mundo indígena, a relação se dá por causa das diferenças”(TIBLE; 2020, p.260).

A diferença junto aos “brancos”, entretanto, parece-nos não ocorrer por continuidade. Vejamos o por quê. Para refletir sobre essa relação de alteridade, Taylor e Viveiros de Castro (2019) mencionam a referência quase “onipresente” nos escritos de Claude Lévi-Strauss em relação a uma anedota retirada de História das Índias, de Gonzalo Fernández de Oviedo: “Nas Grandes Antilhas, [...] enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação”(id.,p.817).

O episódio revela sobretudo a distância decisiva entre os europeus e os ameríndios em sua maneira de considerar a alteridade. Para os ameríndios, a diversidade dos seres se situa no nível do corpo e, para os europeus, no plano da alma.“Os ocidentais nunca tiveram dúvidas de que os índios tinham um corpo - os animais também o têm. Os índios, por seu turno, nunca duvidaram de que os brancos tinham uma alma - os animais e os espíritos a têm também”(TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO; 2019, p.817).

No mundo ameríndio, a relação entre os dois outros da humanidade, a animalidade e divindade, é totalmente diferente da concepção herdada do cristianismo, assim como os seus regimes ontológicos quanto a atribuições de corpo e de alma (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Ao passo que “a práxis europeia consiste em “fazer almas” (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza), a práxis indígena, fundamenta-se em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um *continuum* sócio-espiritual dado “desde sempre” - no mito”(id.,p.38).

Do ponto de vista ameríndio, portanto, estabelece-se que a diferença não está na alma, idêntica através das espécies, que enxerga a mesma coisa em toda a parte; ela é dada pela especificidade dos corpos. Nessa linha, “uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo” (VIVEIROS DE CASTRO; 2015, p.65), o qual:

---

século XX - sobre a impossibilidade dos parentes em comerem do morto, quando “eles relacionam a memória ao *ponto de vista*, não estão colocando os processos orgânicos em primeiro plano, mas pensando o corpo como uma espécie de *locus* intermediário entre a matéria orgânica e a fisiologia, de um lado, e a subjetividade do espírito”(id.,p.40). Possivelmente, por causa desse *locus* afirmam que germanos crianças e adultos veem o avô morto de modos diferentes; porque os mais velhos se “lembram” dele (ibid.). Os parentes só comeriam o “cadáver”(agora sob a forma animal) na conclusão do rito funerário, no qual o ente querido seria já uma presa.

> […][o corpo] não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como *feixe de afetos* e *capacidades* [grifo nosso], e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal.(id,p.66).

Para o corpo ameríndio, as representações, antes de se constituírem como modos imaginários de ver o mundo, são os mundos reais sendo vistos; soma-se a isso a ocorrência de "um estado edênico de imanência transcendente"(id.,p.91), no qual não há separabilidade do conhecer e do agir, do pensar e do sentir. Diante desse contexto, e considerando o exemplo da anedota de Gonzalo Fernández de Oviedo, a alteridade do corpo não indígena ocidental para o ameríndio se encontra mais no espectro de uma descontinuidade do que naquele de continuidade.

Não apenas devido a características fisiológicas em virtude de um modo de vida específico, mas pelo modo próprio de o "homem branco" se relacionar - com outros corpos, com a sociedade, com a natureza, enfim -, o mesmo se encontra em um domínio distinto do corpo indígena, apesar de inserido em sua cosmologia.

No caso do povo *Yanomami*, os brancos são percebidos como espíritos canibais perigosos; ligados, nas origens da humanidade, com o irmão de *Omama: Yoasi*, introdutor da morte no mundo. "As pessoas de *Yoasi*" - como relembra o líder *yanomami* Davi Kopenawa em sua própria experiência com os brancos e suas mercadorias -,"acham-se hábeis por conta da potência material, mas abrem um desejo sem limites de expansão e de maus-tratos com a floresta" (ALBERT, 2002). Diante dessa realidade, Kopenawa tenta, há décadas, que os não indígenas possam ouvir mais outras palavras, diferentes que as das mercadorias, para que não tenham o desejo de "comer a floresta com tanta voracidade".

> Davi Kopenawa opõe modos de pensar (e viver) antagônicos, pois um se liga à visão xamânica, que permite ver a imagem essencial *utupë*, o sopro *wixia* e o princípio de fertilidade *në rope* da floresta e o outro - dos brancos - se limita a um pensamento "plantado nas mercadorias". O objetivo de sua cosmopolítica é, dessa forma, o de denunciar o pensamento-prática, a ignorância dos "comedores da terra-floresta", canibais brancos sedentos por riquezas e mercadorias. Já os *Yanomami*, tradicionalmente, guiam-se pelos espíritos xamânicos, guardiões da floresta; "nosso pensamento não é fixado em outras palavras. É fixado na floresta, nos espíritos xamânicos […] os brancos não conhecem esses espíritos, nem a imagem do princípio de fertilidade da floresta. Eles acham que ela só existe à toa, por isso a destroem"(ALBERT, 1998b, 2002; TIBLE; 2015, p.249).

Os *xawarari* - seres maléficos que provocam a epidemia *xawara* - acompanham os brancos ligados à mercadoria, mantêm os olhos fixos neles e se deslocam seguindo seus rastros. É assim que conseguem nos encontrar na floresta (KOPENAWA & ALBERT; 2015). Seres maléficos ávidos de gordura humana que apenas os xamãs podem vê-los. “Os *xapiri* tentam expulsá-los assim que se aproximam de nós. Porém, quando não conseguem afugentá-los, os *xawarari* instalam suas redes nas nossas casas e vão nos devorando à vontade, sem pressa”(id.,p.309).

Se os *yanomami* apresentam uma diferença de origem com os descendentes de *Yoasi* - aprofundada pelo fascínio da mercadoria que os brancos atuais possuem -, os Guarani apresentam outra forma de distinção com os não indígenas. Pierri (2018a), valendo-se de Sztutman (2005), comenta que, se existe uma continuidade entre os Guarani e os deuses, visto que estes são “os irmãos mais velhos” e aqueles apenas a imagem do corpo dos deuses, a relação com os brancos estaria na ordem da descontinuidade, vinculada às oposições binárias (PIERRI, 2018a, p. 47).

Fato é que, ainda de acordo com Pierri (2018a), em todo o continente americano, há uma série de mitos semelhantes que explicavam a origem dos brancos por meio de bipartições. Ele destaca como Viveiros de Castro (2001) recupera essa mesma reflexão, comparando narrativas coletadas mais recentemente no âmbito de uma coletânea de “doze narrativas sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os quinhentos anos”. Em todas as narrativas analisadas por Viveiros de Castro, narradores indígenas de diferentes povos, incluindo os Guarani *mbya*, declaram que já sabiam da chegada dos brancos, mesmo antes que acontecesse, porque ela já estava prevista desde a origem do mundo. Confirmam a proposição lévi-straussiana de que “o lugar dos brancos estava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não índios”(VIVEIROS DE CASTRO; 1993).

Neste viés, a relação com os brancos é pensada sob uma dualidade, mas regida por uma diferença descontínua”(PIERRI, 2018a, p. 68). Como mencionado no capítulo anterior, em um mito fundamental Guarani *Mbya*, os brancos são provenientes da transformação do *mbi'i*, a lagarta originária, e não são, portanto, descendentes diretos dos deuses, como os Guarani”(id.). N'outro, narra-se que, assim como *Nhanderu Ete* enviou à terra um demiurgo - *Kuaray* - que “deixaria exemplos” para os índios, também houve uma divindade que enviou à outra “ilha”

um outro demiurgo para ensinar os brancos. Foi *Tupã Ru Ete* que enviou seu filho - Jesus - para que os brancos soubessem que não podiam fazer o que bem quisessem na terra (PIERRI, 2018a).

Hoje, no entanto, *Nhanderu Tenonde*, tão enraivecido com o estado de coisas, nem sequer se dá mais ao trabalho de velar pelo mundo. É apenas *Tupã* quem o faz, aquele que teve seu filho assassinado pelos brancos, quando tentou conter anteriormente seu modo de vida destruidor (id.).“É a confissão de culpa dos brancos pela morte de Jesus, que os padres tentaram universalizar através do proselitismo, que permitiu aos Guarani construírem as bases sólidas da crítica profunda que veiculam a respeito do modo de vida daqueles que se esforçam em destruir seu mundo”(ibid., p.301), associando também a escolha tecnológica dos primeiros tempos e a vida breve.

A priori, segundo profecia de um *xeramõi* Mbya ouvido pelo antropólogo Daniel Pierri, estamos numa “era-morte”. Mas, de acordo com a profecia “assim como as divindades já destruíram a terra três vezes no passado, poderão fazê-lo novamente. Mas, desta vez, já não haverá mais espaço para os brancos e seu modo de vida sujo”(PIERRI; 2018a, p.302). Diante disso, a recriação dos *Mbya*, que seriam enviados novamente à próxima terra, certamente produzirá a criação de outros não *mbya* e “o que se parece estar proclamando, entretanto, é que o caráter pernicioso do modo de vida dos brancos atingiu tal ponto que não servirá mais sequer como elemento de alteridade”(id.,p.303).

Como dito no capítulo anterior, o modo de vida dos brancos faz dos *jurua* confinados e confinantes: sua comida, seu pensamento e suas cercas restringem a troca de boas afecções com os indígenas. Por causa dessa “circunstância” *jurua*, em muitos casos o significado dessa aproximação para os Guarani significa o afastamento do *nhe'e*. Macedo (2011) descreve que o estado de não saúde - como o *mba’eaxy* - constitui um vigoroso idioma nessas configurações relacionais entre a pessoa *jurua* e a guarani. É recorrente entre os Guarani, sobretudo os jovens, essa “doença espiritual”, caracterizada por forte melancolia, ou fúria, que faz a pessoa perder a compreensão de si e do que está ao redor.

Macedo afirma que já ouviu diversas acusações de adoecimento em razão da inveja de outros Guarani por seus cargos, salários e prestígio. Entretanto, com frequência, “tais adoecimentos são diagnosticados pelos *tamõi* como associados à proximidade excessiva dos brancos, suas coisas e saberes, gerando insatisfação e afastamento do *nhe’e porã* do corpo”(MACEDO, 2011, p. 45).

> Uma importante liderança guarani na área da educação no Estado de São Paulo, por exemplo, foi acometida de uma forte doença espiritual, em que mal conseguia se levantar da cama. Ele ouviu do *tamõi* que o tratava que o trabalho na escola e nas reuniões políticas fizeram com que ele fosse se afastando tanto de *Nhanderu* que não tinha mais fumaça de tabaco alguma no corpo, por isso ficou suscetível a *mba'eaxy* (id.).

Entre os Guarani, existe um cuidado muito específico em relação à saúde, pois são suscetíveis a doenças que só atingem a eles. "Há uma série de cuidados a tomar para que não sejam vítimas dos ataques "daqueles seres que a gente não vê" (*jaexa va'e'y kuery*), ou da dominação "daqueles seres que enganam" (*imbotavya kuery*), estes também chamados *tupixua*"(PIERRI, 2018a, p.197).

A incompatibilidade do *nhe'e* dos Guarani e os *jurua* também é formulada quando comentam que aquilo que fortalece um tipo de corpo pode enfraquecer o outro (MACEDO, 2018). O *petyngua*, por exemplo, é crucial para o fortalecimento dos Guarani; "sua fumaça enreda os corpos, criando uma malha de proteção contra agentes que causam doenças, assim como abrindo caminhos para a comunicação entre aqueles que estão distantes, mas conectados, como os parentes espalhados nas aldeias guarani e os habitantes imortais das aldeias celestes" (MACEDO; 2018, p.204). Profissionais da saúde, contudo, afirmam que o cachimbo faz mal para a saúde e não sabem explicar como o efeito nos Guarani é inverso (ibid.).

Ainda como descreve Macedo, diz-se que *Nhanderu* pediu para o primeiro *jurua* e o primeiro guarani escolherem entre o *petyngua* e um saco de dinheiro. Por ter escolhido o *petyngua*, o guarani pôde desde então estar em comunicação constante com *Nhanderu*; já o *jurua* pôde possuir, consumir e acumular coisas. "Por isso os brancos são tão poderosos e numerosos nesta terra, mas seu domínio está restrito a ela, já que não tem acesso às aldeias celestes dos imortais como aqueles que escolheram o *petyngua*"(MACEDO; 2018, p.205).

Essa relação com o *petyngua* também remete a outro discurso dos mais velhos de que os Guarani foram destinados à terra para serem "pobres", viverem com poucos recursos e terem um modo de vida humilde; em oposição àquele dos brancos, presunçosos em sua política, em seu direito e em sua religião, sem conseguir fazer jus, na prática, ao que pregam no discurso (PIERRI, 2018a). "Inversamente, os Guarani devem prezar por um modo de vida humilde, sem excesso de mercadorias"(id.,p.274).

Entretanto, a despeito de uma descontinuidade cosmológica entre o corpo indígena e não-indígena - e no que tange este estudo, entre o Guarani *Mbya* e *jurua* - existe, ainda assim,

a busca de uma alteridade dialogável. Se Merleau-Ponty fala de intenção, Marilyn Strathern de relacionalidade e Viveiros de Castro aprofunda isso, abordando um corpo "feito de olhares", enquanto feixe de afetos, parece-nos que os autores nos apontam a uma interminável possibilidade de novas singularidades, devires infinitos.

Os ameríndios, de acordo com Viveiros de Castro, desejavam (desejam) o outro, o diferente. Pensando os europeus nos termos de mortos ou deuses, buscavam uma absorção do outro e alteração de si."A filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade". Nesse plano, "o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância"(VIVEIROS DE CASTRO; 2002c, p.220-221).

E hoje? Como compreender essa fome por alteridade? Se pensarmos nos *Mbya*, tal "fome" perdeu muito de seu desejo, mas existe; sobretudo a partir de nossa experiência a partir da TI Jaraguá. Para compreender os seus limites e suas possibilidades, entretanto, é preciso, antes, atentar à constituição de algumas concepções fundantes do corpo ocidental moderno.

2.2. Considerações acerca do corpo clivado

Delineamos nesta seção um olhar sobre a retroalimentação entre a teoria dualista cartesiana do corpo e a prática social ocidental. Ou seja, como ideias cristalizadas de corpo e sociedade alimentam um modo de vida influenciado pelas abstrações cartesianas. Uma das consequências dessa "retroalimentação" entre teoria e vida real tem sido a separação em relação ao próprio corpo.

Para Le Breton (2011), da Modernidade aos dias atuais, várias concepções sobre o corpo foram se constituindo; e têm sido tributadas a três esferas sociais e culturais: o acentuado individualismo[59], a emergência de um saber racional positivo e laico sobre a natureza[60], e o recuo das tradições populares e locais, dando, aos poucos, lugar à medicina.

No curso da história da civilização ocidental, as ideias do filósofo/matemático Renè Descartes (1596-1650) foram as que tiveram maior influência sobre a concepção do organismo

[59] No qual os vínculos entre as pessoas são relaxados, e a oposição entre vida privada e vida pública é valorizada.
[60] Concebendo o corpo como realidade em si mesma, dissociada do homem.

humano. Nesta lógica, somente após estabelecidas as bases de evidência é permitido aceitar a verdade, sendo que a única (singular) categoria a ser tomada como fé pelo filósofo foi a percepção intuitiva da consciência do corpo (*body-self*), expressa no ditado: Penso, logo existo.“A partir dessa consciência intuitiva do próprio ser, Descartes procedia seu argumento considerando a existência de duas classes de substância que juntas constituíam o organismo humano: corpo palpável e mente intangível”(SCHEPER-HUGES; LOCK; 1987, p.9).

Scheper-Huges e Lock lembram que no ensaio “*Passions of the Soul*,”, Descartes busca reconciliar o corpo material e a alma divina localizando a alma na glândula pineal onde ela dirige os movimentos do corpo como um cavaleiro sobre o seu cavalo. Deste modo, o filósofo, um devoto católico, estava apto a preservar a alma dentro do domínio da teologia, e a legitimar o corpo entre limites da ciência (id.). Portanto, ao invés da separação artificial entre mente e corpo, o chamado dualismo cartesiano “libertou” a biologia de perseguir um tipo de pensamento radicalmente materialista (ibid.).

O dualismo cartesiano corpo/mente está relacionado a muitas outras oposições conceituais na epistemologia ocidental, como aquelas entre natureza e cultura, paixão e razão, individual e social - dicotomias que pensadores sociais tão diferentes como Durkheim, Mauss, Marx, e Freud compreenderam como inevitáveis; categorias naturais e universais (SCHEPER-HUGES & LOCK; 1987).

No *The Elementary Forms of the Religious Life*, Durkheim escreveu que “o homem é duplo (1961[1915]:29), se referindo ao caráter biológico e o social. Ao passo que o corpo físico fornecia para a reprodução da sociedade através da sexualidade e da socialização”(SCHEPER-HUGES & LOCK; 1987, p.10). Assim, as autoras escrevem que, para Émilie Durkheim, a sociedade representava a mais alta realidade na ordem moral e intelectual; o corpo apenas se configurando como um “armazém de emoções”, os quais eram a “matéria-prima”, a “coisa”, fora da qual a solidariedade mecânica era forjada dentro dos interesses da coletividade (id.). Não à toa, Roy Wagner levantara o argumento de que os pressupostos da antropologia social consistiriam como legados de Durkheim, e que, tamanha importância do “social” na obra de Durkheim abrira caminho para que lhe acusassem de reificar a sociedade transformando-a em 'Coisa'.

Por seu lado, Freud introduzia ainda outra interpretação sobre essa configuração de oposições e propôs que os impulsos biológicos e naturais eram reprimidos com ferramentas domesticantes de caráter social. Freud aponta n'*O Mal-estar da civilização* como bastante

concebível que “tampouco o sentimento de culpa[61] produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações”(FREUD, 1969, p.42). Quando uma tendência instintiva experimenta a repressão, como pontua, “seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimento de culpa”(id.,p. 44). Neste sentido, Scheper-Huges e Lock (1987) apontam a responsabilidade do olhar científico freudiano desencadeador de uma psiquiatria “chamada a diagnosticar e tratar a doença de feridas psíquicas cujos egos não estavam sob controle do resto de suas mentes”(ibid.,p.11).

Pensemos a oposição indivíduo/natureza. Outro pilar do pensamento ocidental, Marx enxergava o mundo natural como externo, e via a realidade objetiva transformada pelo trabalho humano. “No *Capital*, Marx escreveu que o trabalho humaniza e domestica a natureza. Ele concede vida aos objetos inanimados, e retrocede a fronteira natural, deixando o carimbo humano em tudo que ele toca”(id.).

No bojo deste tema, a filósofa contemporânea estadunidense Judith Butler repensa essa divisão. No artigo *O corpo inorgânico em Marx*, Butler (2021), critica essa dimensão sobre a natureza como externa ao corpo; consistindo sobretudo como material passivo de ser transformado pelo ser humano. “O corpo não é, em seu mundo natural, uma entidade ontologicamente separada, mas um processo relacional entre termos que podem ser separados ou unificados”(id.,p.16). Para a filósofa, é errática a ideia de fronteiras entre a pessoa e a natureza exterior pois, entre outros motivos, “o corpo está dentro da natureza e pertence a ela à medida que esse processo contínuo, se interrompido ou se destruído, possa expor o corpo à precariedade, sendo um intercâmbio contínuo que requer renovação - e as condições para renovação”(ibid.).

Voltemos à oposição indivíduo/sociedade. Tal relação, baseada na percepção de oposição “natural” entre as demandas de ordem social e moral, e os impulsos egocêntricos,

---

[61] Sua agressividade seria introjetada, internalizada; enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego (FREUD, 1969). Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de 'consciência', está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos (id.). Assim, de acordo com Freud, a tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. Em suma, a civilização “consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada”(ibid.,p.35).

desejos e necessidades individuais, configura-se não somente como fundamental para a epistemologia Ocidental, como é bastante exclusiva a ela[62] (SCHEPER-HUGES & LOCK, 1987).

A concepção moderna ocidental do "eu" ou "*self*" individual é, contudo, historicamente recente. Como descrevem as antropólogas, citando Webel (1983), foi somente com a publicação em 1690 do ensaio de John Loche, *Essay Concerning Human Understanding*[63], que temos uma teoria detalhada da pessoa que identifica o "Eu" ou o self com um estado de permanente consciência exclusiva ao indivíduo e estável através do período de vida e mudanças físicas até a morte. Ao mesmo tempo, neste processo "dualista" de individuação, Scheper-Huges e Lock se valem de La Fontaine (1985) para apontar a distinção do "corpo próprio individual" da concepção social do indivíduo como "pessoa", um constructo de direitos legais e responsabilidade moral. Também retomam Mauss (1985 [1938]), para comentar como "*la personne morale"* é a noção exclusiva na qual o Ocidente vê o indivíduo como uma entidade legal, psicológica e quase-sagrada, cujos os direitos são limitados somente pelos direitos dos outros indivíduos igualmente autônomos (id.).

O sistema de saúde, ao seguir a mesma lógica, concebe o corpo e o "*self*" (eu) como entidades distintas e separáveis. Nesta visão, a doença reside ou no corpo ou na mente. É o que pontuam Manning e Fabrega (1973). Eles acrescentam ainda como as relações sociais são consideradas como "particionadas, segmentadas, e situacionais - geralmente como descontínuas com a saúde ou a doença". Por contraste, demonstram que, em muitos sistemas médicos não-ocidentais, as relações sociais são compreendidas como peça chave na influência da saúde individual e da doença. Neste caso, ele [corpo] é dependente a esse conjunto, e vulnerável a isso, aos sentimentos, desejos, e ações dos outros, incluindo espíritos mortos ancestrais. O corpo não é entendido como uma vasta e complexa máquina, mas antes como um microcosmo do universo (id.).

---

62 Sob uma perspectiva integrada e uma prática científica e cultural distinta, destacamos duas representações de pensamento holístico chinês mais comuns sobre o corpo. A primeira é a concepção "de todos harmoniosos nos quais tudo o que existe no cosmos reverbera nos órgãos individuais do corpo humano, que são compreendidos como a unidades singulares, e que é expresso nas relações entre microcosmo e macrocosmo"(SCHEPER-HUGES & LOCK; 1987, p.11). Uma segunda representação do pensamento holístico se refere a dualidades complementares (não opostas), nas quais a relação das partes com o todo é enfatizada. "O corpo humano é da mesma forma compreendido como movimentando-se para trás e para frente a partir das forças *yin* e *yang* - algumas vezes seco, algumas vezes úmido, algumas vezes corado/quente, algumas vezes gelado/frio"(id.). Neste caso, a oposição é pendular e o dualismo aparece sob outra forma e natureza.

63 Ensaio sobre a compreensão humana, em tradução livre.

Seja na prática das ciências médicas ou em diversos outros setores-chave da sociedade, predomina “a perda do senso de integridade corporal de totalidade, de continuidade e parentesco com o resto do mundo social e natural”(SCHEPER-HUGES & LOCK; 1987, p.22). Caminhamos, desse modo, para o constructo da pessoa fragmentada, clivada por dicotomias. Este “eu” fragmentado, por sua vez, cria e se retroalimenta de um processo de alienação, característica da sociedade contemporânea, ligada ao modo capitalista de produção no qual trabalhos mentais e manuais são divididos e ordenados dentro de uma hierarquia (id.).

O trabalho humano, dividido e fragmentado, é por definição Marxista “alienado”; o que reflete nas autoconcepções do corpo, como afirmam as antropólogas ao citar o historiador Edward Palmer Thompson (1967). O autor discute temas como a subversão do regime natural, tempo do corpo voltado ao relógio do trabalho e a ordem disciplinar requisitada pela industrialização; o trabalho com o tempo milimetrado.

Butler (2021), agora reforçando uma linha de raciocínio de Marx, diz que uma dimensão da alienação consiste no fracasso do trabalhador em se reconhecer como uma consciência realizada, visto que “o trabalhador atua sobre a natureza a fim de garantir sua própria subsistência, mas a organização do trabalho é tal que, quanto mais trabalha no objeto, mais o valor do seu trabalho é separado da sua subsistência e sua vida é ameaçada”(id.,p.10). Neste ponto, Butler é enfática ao afirmar como a alienação do corpo põe em risco a própria materialidade da pessoa, pois quem trabalha no capitalismo corre o risco de perder sua própria vida perseguindo seus meios de vida dentro de um sistema de trabalho que deseja e é capaz de dispensar sua vida (BUTLER, 2021). Assim, ao corpo clivado se tenta lhe roubar a percepção de estar alienado e em perigo no seu próprio processo de busca pela subsistência.

David Le Breton (2011), em sua obra *Antropologia do corpo e modernidade*, traz uma análise que se estende do início da modernidade até as experiências genéticas atuais. Sobre a dualidade cartesiana debatida até aqui, o autor corrobora a crítica, afirmando que, ao longo do tempo, vem sendo construída uma paradoxal concepção acerca do corpo. De um lado, ele é visto como o demarcador das fronteiras entre o indivíduo e o mundo; de outro, é concebido como dissociado do homem (id.). Segundo o antropólogo francês, esse paradoxo se traduz por uma tripla cisão, gestada no intervalo entre os séculos XVI e XVII. Assim, ao contrário do que se verifica na Idade Média e no Renascimento, na Modernidade ocidental observa-se a concepção do homem cindido de si mesmo (divisão entre homem e corpo), dos outros e do cosmo; o que, de certa forma, rompe com o pensamento das sociedades tradicionais, em que

não se concebia a separação entre a pessoa e o seu corpo; o homem e os outros; e as matérias constituintes do homem e as que dão consistência ao cosmo (ibid.).

No início da Era Moderna, como apontado por Le Breton (2011) - em meio a uma ética da ascensão burguesa europeia e das reformas eclesiais (protestante e católica) - houve um forte movimento de censura e ataque ao corpo a partir de sua inserção na cultura popular. Um conjunto de ações - inicialmente fragmentadas, depois orquestradas - que se utilizou da dimensão da festa como argumento para exercer o controle sobre o corpo, especificamente dos pobres.

É o que nos descreve o historiador Peter Burke, em *A cultura popular na Idade Moderna*. “As festas eram denunciadas como ocasiões de pecado, mais particularmente de embriaguez, glutoneria e luxúria, estimulando a submissão ao mundo, à carne e ao demônio - especialmente à carne”(BURKE; 2010, p.14). Nota-se que a interdição aos sentidos do corpo em meio ao ato celebrativo aparece como a prerrogativa principal dessa moral. As peças, cantigas e sobretudo as danças eram condenadas por despertar emoções perigosas e incitar à fornicação.“Phillip Stubbes, o puritano elisabetano, atacou o que ele chamava de 'o vício medonho da pestífera dança", dando aos participantes oportunidade para "apalpadelas imundas e toques impuros”, e assim funcionando como 'uma introdução à prostituição, um preparativo para a lascívia, uma provocação à impureza e um introito a todos os tipos de obscenidades'”(id.,p.14).

A ética dos reformadores religiosos (gérmen de uma ética pequeno-burguesa) se fundava em termos como “decência, diligência, gravidade, modéstia, ordem, prudência, razão, autocontrole, sobriedade e frugalidade, ou, para empregar uma expressão celebrizada por Max Weber,"ascetismo mundano"(*innerweltliche Askese*)”(BURKE; 2010, p.15). Fato é que, entre 1550 e 1650, muitos costumes tradicionais foram abolidos e, consequentemente, a construção do padrão ontológico do corpo ocidental seguiu este fluxo de mudança, influenciando, assim, todos os setores da vida social dos futuros Estados modernos capitalistas.

Não obstante, o corpo que festeja é também o corpo que se revolta. Um risco que necessita ser dirimido pela burguesia desde a origem. Para citar ainda o período “pré-capitalista” no contexto da cultura popular contextualizada por Burke, nota-se que a encarnação festiva se tornava um perigo para as novas classes burguesas europeias. Em seus estudos, Burke aponta para uma fronteira borrada entre moral e a política, visto que as canções populares apresentavam criminosos como heróis com bastante frequência.“Em 1537, Robert Crowley escreveu a Thomas Cromwell queixando-se dos "harpistas" e "versejadores" que louvam os

assaltos como 'valentia'.”(BURKE; 2010, p.14). Em suma,“a associação entre festa e revolta era bastante óbvia; diante disso, por exemplo, a famosa *Compagnie de la Mère Folle*, em Dijon, foi abolida em 1630, devido às ofensas contra o "descanso e tranquilidade" da cidade”(id.).

Foucault, em *História da sexualidade*, ao discorrer sobre a nova natureza do “poder” - que começa a se instalar a partir da Era Moderna e se consolida no século XIX - defende que “ele tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma”(id.,p.135). Assim, na sociedade normalizante, a tecnologia de controle passa a ser centrada menos no direito de morte e mais no poder na vida. Assim, novas possibilidades e formatos de controle dos corpos seriam muito mais tênues e eficazes quanto à constituição do consenso.

> […] do século XVII ao início do século XX, acreditou-se que o investimento do corpo pelo poder devia ser denso, rígido, constante, meticuloso. Daí esses terríveis regimes disciplinares que se encontram nas escolas, nos hospitais, nas casernas, nas oficinas, nas cidades, nos edifícios, nas famílias... E depois, a partir dos anos sessenta, percebeu-se que este poder tão rígido não era assim tão indispensável quanto se acreditava, que as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo. Descobriu-se, desde então, que os controles da sexualidade podiam se atenuar e tomar outras formas. Resta estudar de que corpo necessita a sociedade atual (FOUCAULT; 2012, p. 84).

Foucault (2012) postula que se o poder social só tivesse a função de reprimir os corpos, se agisse apenas por meio da censura, “à maneira de um grande superego”, ele seria muito frágil. “Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos em nível do desejo - como se começa a conhecer - e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz”(id.,p. 84).

Diante de uma corporalidade do prazer, da festa, da revolta, e dentre um sem número de possibilidades, um discurso se desenvolveu para disciplinar corpos no âmbito de uma nova ética econômica. As análises de Foucault apontam para o papel da medicina, da justiça criminal, da psiquiatria, e das diversas ciências sociais na produção de novas formas de poder/conhecimento que definiram e delimitaram ainda mais o “normal”, criando uma maioria doente e desviante. Somado a isso, o desaparecimento de formas sociais “de expressão do descontentamento individual e coletivo - tais como feitiçaria, magia, rituais de reversão e paródias, caricaturas -, permitiu a medicina e a psiquiatria de assumir um papel hegemônico em moldar e responder ao sofrimento humano”(SCHEPER-HUGES; LOCK; 1987, p.26-7).

A *priori*, em muitas situações, o ato de protesto, individual ou coletivo, é transformado

em sofrimento passivo, em colapso da pessoa. Isso porque, para além das formas de violência urbana fortuita e outras formas de confrontação pontuais do cotidiano, a somatização da doença tem se tornado uma metáfora dominante para expressar queixa ou reclamação (SCHEPER-HUGES & LOCK, 1987). Sentimentos hostis e negativos podem ser moldados e transformados por médicos e psiquiatras em sintomas de novas doenças. Neste sentido, tais sentimentos sociais negativos, como a raiva feminina e o tédio dos alunos, podem ser reformuladas como patologias individuais e "sintomas", antes que significativos "sinais" sociais (id.)."Essa canalização de queixas difusas mas reais para o idioma da doença tem levado ao problema da 'medicalização' e à superprodução de doenças nas sociedades industriais avançadas contemporâneas"(ibid.,p.26-7).

Em suma, o corpo sob controle, normatizado e medicalizado da tradição filosófica ocidental nos concede a passagem para falar não apenas do corpo do medo e da espera impotente do capitalismo[64], mas também do corpo clivado neoliberal, amputado em sua imaginação de ser, pois além de ser espoliado pela mais-valia econômica, também o é no plano psíquico do estranhamento (*Unheimlichkeit*), permitindo que toda a negatividade só se manifeste como depressão e melancolia (SAFATLE, 2015).

Na sociedade contemporânea, o objetivo, parece-nos, é produzir o individualismo em série, ou seja, conformar o corpo "a uma consciência empreendedora que vê a corporeidade como propriedade a ser cuidada a partir da lógica de investimentos e das rentabilizações"(id.,p.149). Neste contexto, como não há negatividade que possa circular na relação entre o sujeito e o produto de suas ações, pois entre o sujeito e seu produto deve imperar uma pura afirmação, a reação à forma de determinação dos objetos do trabalho só pode se dar sob a forma de recusa depressiva (ibid.,p.190).

Por fim, e eis uma das consequências centrais do corpo moldado pela maquinaria neoliberal[65] assombrada por um Estado de exceção permanente, soberano sobre a vida: a

---

[64] Vladimir Safatle inspira-se no filósofo Bento Espinoza quando este afirma: "Não há esperança sem medo, nem medo sem esperança (...). Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize". (ESPINOZA, 2009, p. 144). Espinoza afirma que, para se produzir uma sociedade de resignados, é preciso estimular duas *paixões*, o *medo* e a *esperança*, pois decorre que amedrontados e esperançosos estejam afastados do seu *conatus*, da sua potência de agir, a liberdade se afirma não como um ideal a se atingir, e sim como um processo de expansão da potência de agir de uma certa coisa"(GUIMARAENS, 2006, p. 163).

[65] O neoliberalismo constitui, ainda hoje, a atual estratégia hegemônica de reestruturação geral do capital - diante das constantes crises, do avanço tecnocientífico -, e se desdobra basicamente em três frentes: a ofensiva contra o trabalho atingindo as leis, direitos trabalhistas, e lutas sindicais e de esquerda; a chamada "reestruturação

depressão surge como setor fundamental da estrutura disciplinar contemporânea. Ela fornece, como Safatle aponta em *O circuito dos afetos*, a figura contemporânea para a ideia de que as identificações nas quais o poder se assenta agem em nós produzindo afecções melancólicas e, portanto, o poder introjeta suas injunções nos afetando depressivamente.

> […] a depressão descreve muito bem a situação em que me volto contra as escolhas de meu desejo, contra os modelos de minha forma de vida sem, no entanto, ser capaz de articular normatividades alternativas, ou seja, perpetuando o vínculo a uma normatividade que reitera continuamente minha impotência em assumir injunções gerais de gozo. Aparece assim uma consequência psíquica da absorção, pelo mundo do trabalho, dos próprios valores mobilizados na crítica da alienação. O sentimento de sofrimento em relação ao trabalho fica sem enunciação normativa. Parece não haver outras palavras para descrever aquilo que o trabalho não realiza. (SAFATLE, 2015, p.191).

Para além do protesto represado, o corpo com acesso a bens, atinge, supostamente, um considerável grau de contentamento. Nesse caso, o ideal consumista reforça uma premissa defendida por Freud (1969), quando este assevera que a felicidade, no sentido mais momentâneo, provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Noutro plano, o consumo como ideal privado e individual molda as pessoas e transfigura isso nas relações humanas, que tendem a ser estabelecidas a partir da economia, da produção do que é "necessário".

Como nos recorda Marx*, o que a produção produz objetiva e subjetivamente não é só o objeto do consumo: é também o modo de consumo;* cria um sujeito para o objeto (MARX, 2006). Neste sentido, o consumidor padrão neoliberal enxerga o bem-estar como projeto individual, não coletivo, pois sua satisfação se dá pelo consumo passageiro e, muitas vezes, solitário. Mais uma vez, o ideal privado neste indivíduo se sobrepõe ao coletivo, e ele permanece com o corpo clivado, alienado e doente. Desta forma, a conjugação entre prazeres momentâneos imersos à produção de uma depressão configurada como estrutura disciplinar contemporânea projeta um corpo ocidental definhante no decorrer da vida. A intenção disciplinar transforma a potência da encarnação festiva e de revolta em inação melancólica.

Ressalta-se que a concepção da constituição de corpos culturalmente distintos nas últimas seções funciona apenas como um mapa teórico-metodológico para lançar luz sobre o

---

produtiva"; e a contrarreforma do Estado (MONTAÑO; DURIGUETO; 2010).

escopo deste estudo. Antes de tentar separar, busca-se elucidar ideias gerais sobre as características constitutivas dos corpos para, a seguir, submetê-las ao contexto, à circunstância do encontro e da produção de afetos. Não se nega a potência das afecções socializantes, mentalizadas e reproduzidas; assim como não se nega a ação singular de cada corpo enquanto feixe de afetos.

2.3. Em busca do encontro

Como descreve Davi Kopenawa em *A Queda do céu*, os seres maléficos *xawarari* acompanham os brancos que se localizam nas proximidades ou no interior das terras *yanomami*, junto de suas mercadorias. Isso posto, o xamã *yanomami* pondera que os não indígenas também possuem os seus *xapiri* - imagens de seus ancestrais -, e que os *yanomami*, bebendo *yãkoana*, podem fazê-los dançar para também auxiliá-los nos processos em contextos xamânicos de cura e proteção. Kopenawa, entretanto, assevera: "não pensem que fazemos dançar as imagens dos brancos que estão perto de nós. Estes só querem nossa morte"(KOPENAWA & ALBERT; 2015, p.229).

Tais imagens de brancos que estão perto das aldeias - sobretudo garimpeiros - são violentas e más; querem a morte do indígena. Os espíritos dos antigos brancos, entretanto, se dirigem a Kopenawa "na fala de fantasma deles" - a língua portuguesa - e, apesar disso, o xamã pode compreendê-los porque viveu entre não indígenas na adolescência. Como reforça a liderança *yanomami*, esses *xapiri* são os primeiros a atacar a epidemia *xawara*, pois somente eles "conhecem bem a fumaça do metal e são capazes de lhe arrancar as vítimas. Os *napënapëri* se parecem com os brancos que nos ajudam na defesa da floresta contra os garimpeiros. Levam com eles muitos outros *xapiri* no combate contra os seres *xawarari* da epidemia"(KOPENAWA & ALBERT; 2015, p.368).

> Os espíritos *napënapëri* querem também preservar a beleza de sua terra-espelho e protegê-la das fumaças de epidemia. Contudo, os brancos de hoje não sabem mais cuidar dela e ignoram essas imagens, que são as de seus antepassados. Isso também me preocupa. No tempo antigo, os brancos as conheciam e faziam dançar como nós. Eles sabiam imitar-lhes os cantos e construir-lhes casas para os jovens poderem por sua vez se tornar xamãs. Mas os que nasceram depois deles acabaram criando as cidades. Aí, foram pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos (id.,p.401).

Ao ressaltar a presença dos espíritos *napënapëri* - dos antigos brancos -, Kopenawa chama a atenção para o fato de que *Omama* criou tanto os *yanomami* como os não indígenas; "que há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra"(KOPENAWA & ALBERT; 2015, p.231). E pontua:"os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama*! São seus filhos e genros, tanto quanto nós. Ele os criou há muito tempo, da espuma do sangue de nossos ancestrais, os habitantes de *Hayowari*"[66](id.).

Se os *yanomami* fazem dançar os *xapiri* dos ancestrais dos brancos, no mesmo movimento, *Nhanderu* deseja uma ação conjunta ampla, em defesa do planeta e da própria humanidade; nos dizem os *Mbya*. Assim, se o encontro com o *jurua* pode resultar na "doença espiritual", é possível também haver uma confluência na qual os corpos, em suas distintas bases de afecções, sejam fortalecidos; o que ocorreu, de certa forma, a partir das manifestações multitudinárias de 2013 e desencadeou inúmeros outros processos de aproximação.

Como explica Macedo (2018), os antropólogos vêm aprendendo com os indígenas como a caça e a predação podem ser uma importante referência para se pensar outras relações pautadas pela diferença; sejam aquelas com possíveis cunhados ou sogros, sejam com os brancos e outros povos, ou ainda com outros seres invisíveis e visíveis que povoam o universo. A autora ressalta que, particularmente nas relações com os brancos, "diversos trabalhos em antropologia vêm tematizando a relevância da predação na conceituação dessas relações entre povos indígenas, em que a condição de sujeito vincula-se à busca de se evitar a posição de presa"(id.,p.191). Ainda assim, segundo Valéria Macedo, "são inúmeros os modos como cada população busca lidar com a potência predatória dos brancos, fazendo suas escolhas a partir das possibilidades postas nas diferentes conjunturas que enfrenta"(ibid.,p.191).

Seguindo o argumento da antropóloga, concorda-se que a ênfase entre os Guarani *mbya* - para além dos limites da TI Jaraguá - vem sendo a busca de estabelecer "a condição de sujeito por meio de uma recusa em estabilizar-se tanto na posição de presa (ou ser domesticado) como na de predador, em que o desafio das relações com os brancos é não deixar-se capturar, promovendo capturas parciais e circulando nas redes sem ser enredado" (MACEDO; 2018, p.191-192).

Dessa forma, a abertura, seguida do encontro com o não indígena por meio de projetos

---

[66] *Hayowari* é o nome de uma colina, situada entre as nascentes do rio Parima e as do alto Orinoco, que chamamos *Hwara u.*

e ações diretas ocorre - e eis aqui um dos fundamentos da atualização cosmopolítica Guarani enquanto modo - via *Nhemboete* - termo traduzido pelos Guarani como “impor respeito” ou “tomar forma de humano”. O *Nhemboete* garante o ponto de vista Guarani, pois “viver implica portanto na apropriação de recursos e na incorporação de capacidades de uma multiplicidade de outros, cujos domínios são cruciais para 'fazer corpo' e durar nessa terra, mas que podem também “desfazer o corpo”, ou fazê-lo outro”(MACEDO; 2013, p.203). Eis o *onhemboete*, sustentando a perspectiva de sujeito.

O *xeramõi* da aldeia *Yvy porã*, Isaque, desenvolve a ideia do *Nhemboete* relacionando-o a um sentido de saber ouvir o outro lado e respeitar a pessoa e o espaço anfitrião, não somente no âmbito da relação entre indígena e não indígena, mas entre sujeitos, corpos distintos.

> “Você tem que saber ouvir, você tem que saber falar, você tem que saber o momento certo de você falar e questionar […] porque a gente às vezes vê a atitude do branco, por exemplo. Pra ser mais claro vamos pegar lá o senado. Às vezes tá o pessoal lá, todo reunido, às vezes vem um senador com uma emenda lá onde o outro já é contra. Aí vira aquele bate-boca, né... […] Tem que saber o que vai falar, e tem que saber o que é que a gente quer ouvir. Porque tem um ditado que diz assim: Quem fala o que não deve, ouve o que não quer. Então, acho que tem que saber conversar. O lugar que a gente tá. […] A gente tem que saber como é que a gente vai entrar naquele lugar, como tem que se comportar naquele lugar [Isaque, 14 de setembro, 2018].

Dessa forma, no plano coletivo, da relação entre o *Mbya* e o *jurua*, o *Nhemboete* figura-se como a maneira de valorização cultural que os indígenas tem conseguido impor à sociedade.“Se outrora a diferença era fonte potencial de humilhações, conflitos e adversidades, dada a proximidade das aldeias com *jurua tetã* (as cidades e lugares dos *jurua*), agora a enunciação dessa diferença pode constituir um meio de impor respeito, *Nhemboete*”(MACEDO, 2013, p. 203).

Essa mesma lógica é reiterada continuamente em diferentes contextos no contato entre indígenas (em geral) e homem branco. Manuela Carneiro da Cunha (2009) propõe uma abordagem à etnicidade como situação; uma linguagem e forma de organização política, mais que uma essência; uma cultura, continuamente reinventada. Essa “cultura” que surge do contato interétnico nasceria como uma espécie de metalinguagem, uma linguagem que fala de si mesma, frequentemente em desencontro com a outra noção de cultura, formando sistemas conceitualmente distintos, com lógicas não coincidentes, mas que se articulam entre si:“Assim, quando confrontada à “cultura”, a cultura tem de lidar com ela, e ao fazê-lo, será subvertida e reorganizada. Estamos falando aqui da indigenização da “cultura”, “cultura” na língua

local”(CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

No exercício etnográfico a partir da TI Jaraguá, entretanto, propõe-se dar um passo a mais. Através do número ascendente de encontros comportando ações dentro e fora das aldeias da TI Jaraguá, sobretudo a partir de meados dos anos 2010, compreende-se, a partir da trama de relações observadas que, se existe o *Nhemboete*, garantindo o ponto de vista da cultura Guarani, remetendo “à conexão de corpos heterogêneos em que o que está em jogo é assegurar sua perspectiva na interação com o outro”(MACEDO; 2013, p.203), existe sobretudo e também a convergência da ação que conjuga afecções nas quais as forças do sujeito e do outro têm o mesmo vetor, compondo um corpo mais potente, produzindo o *mombaraete* - ser fortalecido.

Estar junto implica, para os Guarani, fortalecer-se, alegrar-se. Na apresentação do livro *Nas Redes Guarani*, Gallois e Macedo (2018), citam a “alegria” como a palavra que nos parece sintetizar o encontro, ensejando alianças. “Mas 'alegria' como conceito guarani - o modo como traduzem a expressão *vy'a* -, que remete a relações que aumentam a potência de agir dos corpos, em que estar junto fortalece a capacidade de cada um se expressar, pensar, experimentar”(id.,p.10).

Para as autoras, diversas ações sociais dos indígenas, particularmente Guarani, vem apostando no caráter transformador da diferença, em que são os indígenas que podem nos transformar.“Não para sermos índios, tampouco para sermos iguais, e sim para termos sempre aberta a possibilidade de experimentar a diferença e se transformar por meio dela”(ibid.,p.12). Nesta linha, no livro coletivo *Nhande Mbaraete* - elaborado pela comunidade da TI Jaraguá - David Karai Popygua reforça que todos os *jurua*, ao entrarem em contato com a cultura indígena, têm uma verdadeira transformação interna. Todavia, ele pondera que, apesar de a Universidade não contribuir para o compartilhamento da sabedoria guarani, “existem muitas reflexões sobre o universo, sobre a vida, sobre o respeito com a vida, com a natureza, da onde a gente veio, para onde a gente vai, a nossa cultura tem tudo isso”(MBYA, 2017, p.76).

Ressalta-se que, não obstante exista essa transformação entre os não indígenas que se aproximam dos Guarani, mencionada por David, nota-se também um movimento de mudança nos indígenas, mas em outros termos. Se há descontinuidade cosmológica em relação aos brancos, ao mesmo tempo vigora uma atualização cosmológica indígena para que exista uma aproximação cada vez maior de parceiros, e a luta pelos direitos territoriais e pela proteção da natureza se fortaleça ainda mais. Não à toa iniciamos este estudo através da mensagem de *Nhanderu*, em sonho, à liderança *xondaro* Thiago para que a construção da *Opy* da *tekoa Yvy*

porã fosse realizada conjuntamente por indígenas e não indígenas.

Na Casa de Reza, por sinal, as afecções experimentadas efetuam o que Espinosa chamou de 'bons encontros' (MACEDO, 2013), investindo os corpos de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*) (id.). Diferentemente de alguns anos atrás, quando o *jurua* estava proibido de adentrar na *Opy*, hoje o não-indígena não somente se faz presente na Casa de Reza como também auxilia em sua construção, como descrevemos em relação a *tekoa Yvy porã*. Seria este processo também a busca pela experiência de um "bom encontro" espinosano?

Para este estudo, a ideia *Mbya* de fortalecimento mútuo - *Mombaraete* - e o conceito de Espinosa relacionado ao aumento da potência de agir conectam-se de modo profundo. Para o filósofo, estar no mundo significa relacionar-se com ele; onde o corpo - constituído por múltiplas forças, tanto internas como externas a ele - é necessariamente a força dos encontros com outros corpos que compõem ou decompõem sua estrutura[67].(SANTOS; RIBEIRO, 2020).

Por meio da leitura da Parte III da Ética, intitulada *A origem e a natureza dos afetos*, observou-se que a partir das afecções - modificações que um modo sofre quando se *encontra* com outro -, ocorrem os afetos[68], que são variações da potência de existir desse modo. Espinosa define afecção tanto como aquilo que "aumenta ou diminui a *potência de agir*[69] de um corpo quando afetado, incluindo as mudanças que provoca" (ESPINOZA; 2014, p.197) quanto como "a *ideia* que a define proveniente desse encontro" (CONTER; TELLER & ROCHA DA SILVA; 2017, p.39).

A afecção é o que acontece na relação entre corpos; o seu encontro, choque no espaço. Afeto é o que advém daí, produto da afecção, mudança no modo do corpo, em sua potência, ou seja, os afetos supõem sempre afecções de onde derivam, embora não se reduzam a elas (DELEUZE; 1997). A afecção, convém ressaltar, não é somente um efeito de um corpo sobre outro, de forma momentânea, mas também um efeito sobre a própria duração. Por isso, "todo encontro no espaço irá produzir um efeito na duração dos corpos afetados, aumentar ou diminuir sua potência ou ambos ao mesmo tempo, e que sobretudo tal mistura de corpos pressupõe o movimento no e do tempo - um antes e um depois"(id.,p.41).

---

67 A definição de estrutura que os autores fazem é a concepção de Claudio Ulpiano: "um elemento constituído por partes, ou seja, quando você tem alguma coisa que é uma estrutura, significa que aquilo tem partes e cada parte tem uma função" e que todas as "estruturas fazem e se desfazem"(ULPIANO, 2016).

68 Toda emoção, por exemplo é um afeto, mas nem todo afeto é uma emoção: há sensações; desejos, patologias.

69 Um afeto de alegria acontece quando uma afecção aumenta a potência de agir e pensar. Já o afeto de tristeza acontece quando uma afecção diminui a potência de existir do indivíduo. Conclui-se que desejo, alegria e tristeza são afetos primários dos quais todos os demais afetos derivam.

O afeto é o efeito no corpo (DELEUZE, 1997). No efeito da afecção existe um processo de “tradução” singular do corpo. Deste modo, “todo afeto é sempre produto interno, mesmo quando sua causa é externa”(CONTER, TELLER & ROCHA DA SILVA; 2017, p.43), considerando que, em termos de discurso, “sendo os afetos a realização da afecção, as mudanças de modo na qualidade de uma discursividade energética espaço-temporal podem ser de duas ordens: ou elas se reiteram, num processo chamado reterritorialização, ou se arrebatam, via desterritorialização”(id.,p.45). Ao se reterritorializarem determinadas forças de intensidade potencializam-se; “*já via desterritorialização, outras forças inauditas emergem, modificando drasticamente as forças*”(ibid., grifo meu). Em ambos os casos, tais mudanças aumentam a capacidade de afecção dos corpos e virtualizam novas potências afetivas, materiais e no plano de consistência.

A esta altura do texto, somos impelidos a questionar: quais seriam forças inauditas a emergir a partir do encontro abordado neste estudo? O que tem sido reterritorializado ou desterritorializado? Quais novos discursos, caminhos e ações vem sendo traçados a partir dessa relação entre os Guarani *Mbya* e os não indígenas? É o que objetivamos descrever nos próximos capítulos.

Apesar de contemporâneo a René Descartes (1596-1650), o esforço do pensamento de Bento Espinosa (1632-1677) foi o de não distinguir corpo e mente. Assim, para ele, o afeto tem caráter psicofisiológico porque a mente é ideia do corpo. “O que implica que o que acontece em um, também acontece no outro, ou seja, se uma afecção aumenta a potência de agir do corpo, a ideia dessa afecção aumenta a potência de pensar da mente e, da mesma maneira, o que diminui a potência de um, diminui, por conseguinte a potência do outro”(BETTANI; 2015, p.179).

O esforço contínuo por perseverar na própria existência, que envolve a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente, e que varia de acordo com o encontro que esse modo singular tem com outros modos, Espinosa chama de *conatus*. “A filosofia da ação de Espinosa pressupõe que o sujeito tenha uma atitude ativa no sentido de se esforçar para propiciar bons encontros, que produzam alegrias, aumentem a potência de agir, afastem-no das tristezas que a diminui”(SANTOS, RIBEIRO; 2020, p. 206). O *conatus* é o esforço de “perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e estar consciente desse seu esforço”(ESPINOZA; 2009, p.105).

Conjugam-se, neste conceito, o desejo e a capacidade de ser afetado positivamente. Assim “ao tratar da potência de ser afetado de inúmeras maneiras, Espinosa trata, na mesma

medida, da aptidão do corpo para o múltiplo simultâneo - *plural simul* - de afecções, isto é, para a sua capacidade de se relacionar de diversas maneiras com o que lhe é exterior”(BETTANI; 2015, p.170-171). Se retomamos o fundamento em Espinosa de que a mente é ideia do corpo, implica-se que quanto maior “sua aptidão para o múltiplo simultâneo de afecções, tanto maior a aptidão da mente para o múltiplo simultâneo de afetos e ideias, isto é, tanto maior é sua capacidade de perceber e de conhecer as coisas”(id.). Ou seja, a potência de agir do corpo - que é também a potência de agir da mente - aumenta quando se torna mais apta para o múltiplo simultâneo; assim o corpo “tanto mais age e menos padece, quanto maior for sua capacidade para afetar e ser afetado de inúmeras maneiras”(ibid.,p.173).

Esse esforço pela potência do agir e estar apto a afetar e ser afetado de muitos modos nos remete ao que diz Jera Poty Miri, da aldeia *Tenondé porã*, sobre a busca constante do conhecimento do *jurua*, do Guarani e especificamente dos saberes que tramitam dentro da *Opy*:

> Antes eu ficava meio depressiva, mas hoje fico feliz porque às vezes o *jurua* fala eu não entendo tudo. Às vezes quando o Guarani fala eu também não entendo tudo, e aí eu penso: “nossa como eu tenho que aprender ainda!”. E isso é bom. Às vezes um *xeramõi* está falando na casa de reza e eu me sinto analfabeta na minha própria língua, não entendo quase nada do que está sendo dito. O *xeramõi* Pedro Vicente tinha dito pra mim que, pra gente ser uma pessoa com dom, pra saber contar histórias, também tinha que ter *arakuaa*. Ele não falou *arandu*, que é uma palavra usada para 'conhecimento', 'sabedoria'. Ele disse que aprender a escrever é ter *arandu*, é ser inteligente. Mas o *arakuaa* está mais voltado para uma questão espiritual, que é uma linguagem mais voltada e mais usada no mundo da *opy*. Assim, hoje existem vários meios de conhecimento: tem *xeramõi*, tem *google*, tem os livros, os antropólogos, entre muitos outros (POTY MIRI; 2018, p. 91).

Espinosa demonstra em sua filosofia que o fato de sermos seres afetivos não faz com que sejamos necessariamente passivos (BETTANI, 2015). Assim como os *Mbya* também o fazem. Através do “bom encontro” com o seu *xeramõi* e sua *Opy*, Jera aumenta sua potência de agir no mundo em busca por sabedoria. Neste sentido, “nossos afetos são ativos quando o que nos chega é processado por nós, à nossa maneira, de forma singular, criativa, quando nos apropriamos e damos sentido ao que nos chega, ao nosso modo”(MARTINS; 2021, p.31). Os afetos ativos potencializam o agir, enquanto os afetos passivos remetem à reação a “estímulos externos que por tantas vezes não auxiliam em nada nossa expressão, realização ou aumento de potência de vida”(id.). Neste sentido, nos afetos ativos, o que nos chega é processado ativa e criativamente por nós, a partir de motivações internas, já os afetos passivos “são o resultado de uma submissão aos acontecimentos, aos valores dados, quando, na verdade, “em vez de uma

série de experiências individuais, o que há é uma série de reações e invasões”(ibid.,p.33)

Há uma distinção fundamental na Ética de Espinosa quando ele aponta as noções de “estar externamente determinado” e “estar internamente disposto”(BETTANI; 2015). Se a pessoa estiver submetida “à potência das causas externas e ao encontro fortuito dos corpos, a mente só produz ideias inadequadas, do que se segue que somos passivos” (id.,p.166). Por outro lado, quando é nossa própria potência que nos determina a agir, somos internamente dispostos. Deste modo, ao realizar sua potência, “a mente produz ideias adequadas, do que se segue que somos ativos”(ibid.).

Em suma, a filosofia de Espinosa é voltada para ação, o conhecimento, seleção dos afetos, busca dos bons encontros; uma filosofia que leva o gênero humano a desenvolver a ciência intuitiva. Isto é, compreender as forças que constituem a causa dos fenômenos sociais ou naturais, perceber as forças que lhe afetam e aquilo que o constitui, que levam os indivíduos a buscar os bons encontros (SANTOS, RIBEIRO; 2020).

Trabalhou-se nas linhas acima, portanto, um aprofundamento conceitual, em Espinosa e nos próprios *Mbya*, para refletirmos sobre a busca pelo encontro; para que alcancemos a concepção de “circuito de afetos”, desenvolvido pelo filósofo Vladimir Safatle que, no geral, nos inspira para descrever as relações individuais e comunitárias observadas e, posteriormente, as afecções de caráter mais político, gerando uma práxis singular a partir da TI Jaraguá.

Nos próximos capítulos descreveremos nuances dessa trama entre corpos e afecções; as possibilidades inauditas do corpo Guarani Mbya da TI Jaraguá, do corpo não indígena parceiro, e da política corporificada em afecção.

3. A Conjuração do “Um”

Na trilha do capítulo anterior, busca-se o encontro. Para tanto, há de se refletir como as concepções sobre a confecção do corpo Guarani *Mbya*, a força da multitude das manifestações de 2013, apropriada pela TI, e um “devir Jaraguá” se conectam, na medida em que esses “eventos” carregam em si a potência contra a captura das subjetividades do “Um” confinante do Estado capitalista.

De início, traz-se, em linhas gerais, uma reflexão ontológica acerca do corpo *mbya* em toda a sua múltipla artesania; prenhe de devires possíveis sob o anseio de um “corpo-sem-males”, modulado por afecções cujo engendramento remete-se para o seu ideal de perfeição ainda neste plano terreno.

Em um segundo momento, com o auxílio interpretativo de Pierre Clastres, pontuamos que, se existe esse caráter “múltiplo” e libertário, intrínseco a cada pessoa Guarani, será esse mesmo corpo que pode mostrar ao *jurua* parceiro a potência de não se deixar capturar pelo “mau” encontro do “Um” sobrecodificante estatal capitalista.

Em seguida, propõe-se um diálogo ontológico. Retirando o peso da “cura” do mundo das costas dos povos indígenas, temos que, mais recentemente, a TI Jaraguá foi fortemente atingida pelas afecções das manifestações multitudinárias do ano de 2013, o que, segundo nossa hipótese, teve fundamental influência na atual propensão da comunidade à retomada de ações de defesa do território de forma mais conectada com os *jurua* parceiros.

Enxergamos, por fim, a hipótese da constituição de um devir Jaraguá, fruto dessa conexão com as lutas sociais *jurua*, mas também semeado no âmbito de um histórico local da TI, imersa na vizinhança suburbana de uma metrópole. Tal devir, modulado não somente pela ascese e pelas práticas tradicionais do *Nhandereko*, parece-nos também movido em direção à alteridade da “quebrada” e da apropriação das formas *jurua* de ações e lutas sociais[70].

[70] A ação política/afetiva do Guarani *Mbya* da TI Jaraguá de caráter mais transversal e interseccional serão aprofundadas nos próximos capítulos.

3.1. Artesania Mbya

Para o *Mbya*, o território é corpo, e o corpo, território. Admite-se, portanto, que a busca pela terra-sem-males[71] insere-se no anseio do "corpo-sem-males"; o corpo em busca da perfeição ainda neste plano terreno. Migrar ao *Ivymarãe'y* - terra sem males, terra de festa, terra nova, casa da imortalidade - é colocar-se menos como um "caçador de mim[72], e mais como um "construtor de mim", no sentido de alcançar o corpo "imperecível"[73], para citar um termo fundamental ao antropólogo Daniel Pierri (2018a). Viver nessa busca constante implica, também e principalmente, em permanecer vivo o máximo de tempo possível; não morrer.

De início, destaca-se que o modo de vida Guarani *Mbya* é voltado para a emulação das práticas corporais das divindades, de maneira a produzir corpos imperecíveis - como os corpos dos deuses (PIERRI, 2018a). Trata-se de uma superação da descontinuidade humano-deus. Ao passo que *Kuaray* e *Jaxy*, fundadores do modo de vida, deixaram imagens perecíveis dos alimentos das divindades, sua língua e suas vestimentas, "superar essa descontinuidade é, nesse sentido, uma dupla reminiscência: reviver e relembrar os feitos de *Kuaray* e *Jaxy*, e experimentar novamente a vida no mundo celeste da imperecibilidade, de onde vieram suas almas"(PIERRI; 2018a, p.190). Assim:

> […] A comunicação das almas dos Guarani como a dos deuses está dada, não é um problema; a descontinuidade a ser superada está nos corpos. Ocorre que a instabilidade dos sentidos não é um empecilho: desequilíbrio dos corpos não constitui um cárcere, mas a própria possibilidade de superação da condição *tekoaxy*. É ela que abre para os Guarani a possibilidade de seus corpos perecíveis se converterem em corpos imperecíveis, desde que devidamente imitando o comportamento dos heróis da raça", como dizia Métraux (1931) (id.).

---

71 As migrações Guarani espalharam-nos e segmentaram suas formas culturais, "mas sempre se manteve o mito - ideia-força e símbolo carregado de totalidade - de que a perfeição da pessoa se dá na terra-sem-males, não no além, mas aquém da morte"(MELIÀ; 1989, p.343-344). Concepção que será abordada no capítulo 5.

72 Para citar a composição de Milton Nascimento.

73 Se *Kuaray* constitui um modelo de comportamento em relação aos grandes feitos dos xamãs, *Jaxy* exprime o insucesso das tentativas, frequentes entre os humanos. *Kuaray* cria uma ilha para fazer sua morada, que na versão em português é identificada à "*terra sem males*". Durante o episódio da armadilha com a ponte, ele já se desloca à sua nova morada, enquanto *Jaxy* permanece na ilha que se tornaria o mundo terrestre, pronto para derrubar as onças. Ocorre uma separação entre as duas ilhas, que é homóloga à separação entre deuses e homens. "*Jaxy* fica no polo da humanidade-guarani, que podemos chamar de polo *tekoaxy* - conceito nativo que exprime a condição perecível da existência terrena -, enquanto *Kuaray* se situa no polo das divindades, que podemos denominar *teko porã* - expressão que designa o modo de vida das divindades, no qual os humanos devem se espelhar"(PIERRI; 2018ª, p.55).[…] A oposição entre *Jaxy* e *Kuaray* é, portanto, "homóloga àquela entre os Guarani e seus ancestrais divinos, de modo que os "desvios" de comportamento de *Jaxy* são também uma referência de comportamento para os homens, que dificilmente alcançavam "o modo de ser dos deuses" porque são *tekoaxy*"(id.p.57).

E, neste caso, o antropólogo - que na obra *O perecível e o imperecível* delineia uma antropologia indígena crítica ao padrão cristão/capitalista/ocidental - também lança mão do conceito de afeto, em Bento Espinosa, ao apontar que antes o filósofo holandês a Platão "teria elaborado uma teoria da reminiscência, na qual o corpo é visto mais pelo que ele pode fazer do que pela prisão constituída por suas características fisiológicas fixas" (PIERRI; 2018a, p.190).

Ao conceber o corpo enquanto "feixe de afecções", compreende-se que todos os procedimentos corporais que se modulam no corpo dos Guarani às capacidades inscritas nos corpos das divindades contribui para atingir o estado de imperecibilidade corporal, o *aguyje*[74](id.). Entretanto, convém lembrar que em uma condição *tekoaxy* - vida terrestre atual, "um estado intercalar entre o estado *porã* da primeira humanidade e aquele do destino póstumo dos humanos guarani atuais (PIERRI; 2018a, p.256) -, influenciado e/ou coagido pelo não indígena, e seu modo de vida, o corpo Guarani encontra muitos obstáculos, e mesmo a impossibilidade de modular sua alimentação ao nível das divindades[75].

Assim, ao passo que o corpo busca a perfeição, sentido que cruza e sobrepõe o de fortalecimento individual e coletivo, ele está em busca de - mas também sujeito a - inúmeras afecções que "fazem" o seu corpo. Existe, como descreve Pierri (2018a), um investimento na incorporação de afecções características de corpos de outros sujeitos como, por exemplo, "aves jacu e saracura, que andam rápido e sem cansar, devido as suas pernas fortes, e propiciam, com

---

[74] O estado de *aguyje* é a iluminação do espírito e leveza do corpo, tornando a matéria mais divina que humana; elevando-a a *Yvy marã E'y*, a "Terra sem Mal"."Tornar o corpo leve" (*nhandevevui*), para e a partir de uma rotina ritualística de emulação das divindades - como os rituais na *Opy*; as falas cerimoniais e cosmopolíticas; o hábito de nutrir-se dos mesmos alimentos das divindades, de brincar com as petecas, de praticar a dança do *xondaro* - consiste em um dos anseios constituintes para o corpo Guarani. Assim, quando o *aguyje* é atingido, imediatamente as divindades se comovem com aquele cujo corpo que passa a ser visto como o de um congênere celeste e se torna imperecível (PIERRI, 2018a)), denominado "*kandire*". Alcançado o *kandire*, nota-se, entretanto, que imitar é sobretudo e também, buscar uma transformação. "Ao ingressar em alguma morada celeste com seu corpo, aquele que atingiu a maturação corporal terá seus ossos tornados imperecíveis: seu corpo se tornará mais que imagem dos corpos celestes"(id.,p.294-295), e não porque atingiu uma identidade completa com as divindades "que seguem também se desdobrando continuamente, mas porque naturezas distintas produzem imagens distintas. Imagens tão materiais que produzem um estalar dos ossos"(ibid.). Tal processo, uma abertura à transformação contínua, insere-se no que Pierri denomina como um platonismo em desequilíbrio perpétuo.

[75] Segundo os relatos de um casal de interlocutores a Oliveira (2018), os grupos Chiripa e Pai praticavam restrições alimentarem mais rígidas. Os primeiros, que seriam os atuais *Kaiowa*, comiam somente rãs, peixes e eventualmente lagartos, animais de sangue frio, centrando sua dieta no consumo de bebida fermentada do milho, *o kaui*; enquanto os segundos, os *Nhandeva*, criavam *uru'u* (corvos), que eram a principal fonte proteica, consumida junto aos produtos das roças e frutas coletadas nas matas. As carnes de caça eram utilizadas sobretudo para o tratamento de doenças, com o uso da gordura de animais silvestres na preparação de remédios. Sobre os hábitos alimentares dos *Tambeope*, os originários dos *Mbya*, o casal afirma que estes caçavam prioritariamente com o uso de armadilhas, sem seguirem rígidas prescrições alimentares. Os grupos *Tambeope* estavam em intensa mobilidade, viajando longos meses em jornadas em direção ao litoral atlântico.

o uso de suas substâncias na confecção dos adornos, a incorporação dessas afecções no corpo das crianças” (id.,p.207). Aliás, entre os Guarani, não se deve incorporar afecções apenas de um sujeito, “sob o risco de ver seu corpo metamorfoseado” e perder “sua forma de apreensão do mundo”(ibid.,p.216-217).

A produção corporal Guarani é modulada a partir das potencialidades distintas que se busca desenvolver; corpos específicos se produzem para perseguir um devir-mãe, um devir-caçador ou um devir-xamã (PIERRI, 2018a).“E mesmo aquele atributo que Pissolato (2006) considera ser o fundamento da pessoa guarani, a afecção 'longevidade', que ela qualifica como a “duração da pessoa”, é favorecido também através de procedimentos de produção corporal, da manipulação de substâncias”(id.,p.212).

E é baseado em Taylor e Viveiros de Castro (2019), quando os autores defendem que os corpos são tão instáveis quanto os pontos de vista distintos que podem incidir sobre eles, que Pierri (2018a) comenta sobre a manifestação da reversibilidade entre corpo e alma no pensamento guarani[76]. Vale dizer, “essa concepção de um corpo constituído por afecções provenientes de vários outros corpos, e que não formam um sistema fechado, é o pressuposto para a sua transformabilidade”(id., p.215).

Não à toa, os ensinamentos acerca do comportamento moderado, sobretudo até a juventude, são bastante trabalhados no corpo Guarani para “gerir” afecções saudáveis ao corpo, como aquelas relacionadas às divindades. “Restrições e modos de moderar a fala e a alimentação gradualmente se alteram e até relaxam conforme a pessoa amadurece”(TESTA; 2018, p.116). Os jovens são constantemente aconselhados pelos seus parentes mais velhos para “aprender a reter estes fluxos e desenvolver a capacidade de se conter (*-jejoko*)”(id.). A necessidade de “esfriar” a raiva, por exemplo, liga-se ao processo de moderar-se e “também está associada ao risco de que ela se transforme em doença ou desencadeie ações de vingança veladas (por meio de feitiçaria) ou explícitas (por meio de brigas violentas)”(ibid., p. 117).

O corpo Guarani busca o comportamento moderado, dentre outros motivos, porque está sujeito a inúmeros donos-afetos[77]. Existe, por exemplo, *poxyja* (dono da raiva), *takãte’yja* (dono do ciúme), *topeyi ja* (dono do sono), *tavyreija* (dono da libido); como enumera Macedo (2013). É bastante significativo que para os Guarani os próprios afetos, ou desejos e disposições, como

---

[76] Pierri descreve em nota a intercambialidade entre os termos *nhe'e mbyte* (“alma do meio”) e *-a'ng* (“espectro corporal), que manifestam a reversibilidade entre corpo e alma no pensamento guarani.

[77] Na cosmologia Guarani, o comando do mundo terrestre foi repartido entre uma série de espíritos, que são tidos como donos (*-ja*) de espécies animais e vegetais, ou dos rios, dos montes, das matas e mesmo de humores.

ciúme, preguiça, raiva, libido, sejam associados a “donos”. São outros habitando ou atravessando os corpos, que também são natureza.

Somando-se a essa linha de explicação, conforme salientou um interlocutor guarani a Adriana Queiroz Testa,“além dos diversos seres que possuem donos, algumas atitudes e temperamentos também os têm, e quem experimenta em excesso os estados provocados por essas atitudes passa a ser controlado por seus donos”(TESTA; 2018, p.118). Segundo Testa, estes dominariam as capacidades perceptivas e ações da pessoa - assim como processos internos que não seriam perceptíveis às outras pessoas humanas - fazendo com que essas alterações afetassem “especialmente os modos de se relacionar com diferentes sujeitos humanos e não-humanos”(id.,p.118).

Procurando ser didático sobre este tema e ampliando para os domínios da mata, Isaque, o líder espiritual da aldeia *Yvy porã*, explica: “Como que você descreve um duende? Ah, é um homem baixinho, com roupa verde, com orelha comprida, com gorrinho, né? Só que pra nós, esse duende, gnomo, fadas, eles são os guardiões da floresta, da mata. Em cada árvore tem um tomando conta ali”. Isaque também compara os donos da floresta a “seguranças particulares”. Os donos da natureza também podem afetar sobremaneira os corpos e são sempre numerosos: *ita ja* (“donos das pedras”), abundantes *ka'aguy ja* (“donos das matas”), *guaxu ja* (“donos do veado”), os perigosos *rovo ja* (“donos da lontra”), dos *aju'y ja* (“donos das figueiras”), entre tantos outros.

Portanto, ao poder ser encarnado pelo trânsito contínuo de afecções advindas de corpos de outras subjetividades não humanas, o corpo dos Guarani está sempre incompleto, sempre passível de novas incorporações, não formando um sistema biológico fechado (PIERRI, 2018a). Sujeitos a uma infinidade de riscos, é preciso estar em negociação constante com os espíritos-dono; considerando que incorporar suas afecções por meio da alimentação, manipulação de substâncias ou confecção de adornos, pode também despertar a ira desses seres, causando agressões e, consequentemente, infortúnios à pessoa Guarani[78](id.).

Neste nível de relação, de negociação permanente entre pessoas e espíritos-donos, “permanecemos diante da predação enquanto categoria ontológica, que indica animosidade virtual que rege as relações entre esses seres e os Guarani, que dependem deles para alimentar-se e para viver” (PIERRI; 2018a, p. 239), pois, do ponto de vista desses seres “são os Guarani

[78] Pontua-se que agressões espirituais também podem ser operadas por outras pessoas guarani.

que os agridem ao caçar ou ao avançar sobre seus domínios”(id.).

Assim, ao conceber o corpo saudável a partir de uma negociação de incorporação e excorporação, “antes que uma questão de equilíbrio entre substâncias ou partes de um todo”(TAYLOR; 1998, p.333), o xamanismo guarani funciona através da complementaridade entre um eixo vertical, do qual provêm essas capacidades fornecidas pelas divindades, e um eixo horizontal, do qual partem toda uma gama de agressões invisíveis, ligadas à vingança proveniente dos espíritos-donos dos domínios terrestres (PIERRI, 2018a).

Compreende-se, assim, os eixos vertical e horizontal de relacionalidade (negociação) guiados por dois signos ou afetos como cenário virtual: o da piedade e o da predação, respectivamente. Neste sentido, “a cura xamânica consiste na emulação das práticas corporais realizadas pelas divindades de modo a se tornarem visíveis a essas enquanto consanguíneos”(id.,p.240), para então convencê-las a intervir contra espíritos agressores da pessoa guarani que, por sua vez, reagiram a um comportamento que consideraram invasivo sobre seus domínios.

Se no campo das relações de predação Guarani, então, os espíritos-donos associam-se a diferentes categorias de seres terrestres, no âmbito do parentesco com as divindades as almas-palavra - *nhe'e* - formam a base da pessoa e advém das dimensões celestes. O domínio do *Nhe’e*[79] na composição da pessoa Guarani consiste, sobretudo e também, no assentamento deste corpo na Terra. “É enviado por um *Nhanderu*, também chamado *Nhandeja*, em *Mbya*, ou *Nhandejara*, no dialeto *Nhandéva*, significando 'nosso dono'”(MACEDO, 2013); e por sua proveniência nos patamares celestes, o *nhe’e* se efetiva como signo de continuidade com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry* (CLASTRES, 1978).

A permanência do *nhe'e* na Terra depende do conhecimento, por parte dos *Mbya*, da socialidade[80] de outros seres que convivem com os indígenas, da rotina deles, para que o corpo Guarani não seja confundido com os mesmos. Em um processo de agressão de determinado dono-espírito sobre uma pessoa guarani, por exemplo, o *nhe'e* corre o risco de afastar-se de seu corpo se o mesmo passa a agir de forma distinta a de um humano *Mbya*. Assim, as duas formas de “espírito” - uma inserida no espectro da horizontalidade, e outra, na verticalidade xamânicas

---

79 Alma-palavra. Trata-se do princípio agentivo que caracteriza o sopro de *Nhanderu Ete*.“Traduzido por Cadogan (1959) como “alma-palavra” por corresponder à língua ou linguagem que singulariza as diferentes modalidades de sujeito que povoam o mundo, com suas respectivas capacidades de entendimento e ação”(MACEDO; 2013, p.27).

80 No sentido concebido pela antropóloga Marylin Strathern.

-, apesar de serem de naturezas e funcionalidades distintas, tendem a “se relacionar”, afetar-se umas as outras.

Ainda sobre o *nhe'e*, Cadogan (1959) defende a tradução como “alma-palavra”, pois que os *Mbya* aglutinam sob um mesmo conceito a ideia de linguagem (ou língua) e a porção divina da alma de um ser vivente. Pierre Clastres, por sua vez, menciona a expressão “palavra habitante” e Valéria Macedo utiliza “linguagem afeto”.

> Na sua tradução dos cantos reunidos sob o título *Ayvu Rapyta* (fonte ou fundamento da fala), ele (Cadogan) sinaliza a distinção na língua *mbya* entre *ayvu* e *nhe'e*, a primeira reportando-se à “linguagem propriamente humana” - que tem como fundamento (*apyta*) os atos das primeiras divindades - e a segunda, a uma categoria mais ampla de linguagem, capaz de abranger o canto dos pássaros e o chiar de outros animais, seres semelhantemente portadores de *nhe'e*. Se Cadogan traduz *nhe'e* como “alma-palavra”, P. Clastres, debruçando-se sobre os mesmos textos, prefere empregar a expressão “palavra habitante”, uma vez que o *nhe'e* seria enviado pelas divindades para habitar e animar os corpos dos diferentes seres. Já Valéria Macedo (2009), discutindo com os autores, propõe a tradução de *nhe'e* como “linguagem afeto”, sublinhando seu caráter agentivo e mesmo material, corpóreo (SZTUTMAN; 2018, p.16).

Enviado[81] a cada Guarani antes mesmo da gestação, o *nhe'e* passa a habitar seu corpo, investindo-o de atributos de pessoa, com capacidades singulares de comunicação, compreensão e agência. Assim, quanto mais forte a conexão do sujeito e seu *nhe’e*, maior a sua capacidade de transitar pelo mundo e pelos outros.

Como pontua Sztutman (2018), ganhar um nome é, como indica Hélène Clastres, “manter erguido o fluxo do dizer[82]”(1975, p.108). “A ênfase na fala revela-se homóloga à ênfase na verticalidade, o que sugere também o entrelaçamento entre fala cantada e movimento dançado: ambos maneiras de produzir leveza, de celebrar a verticalidade, de se aproximar das divindades”(id.,p.217). Surge, daí, sua definição como 'alma-palavra', na tradução de Cadogan (1959),“que poderia ter como tradução alternativa “linguagem-afeto” (ou “afeto-linguagem”), por constituir uma modulação da força que circula e vincula os homens e os habitantes imortais dos domínios celestes”(id.,p.291).

---

81 Antes mesmo de que ocorra a gestação, o *nhe'e* da criança já foi enviado à terra, e fica esperando o momento certo de se ligar a um corpo. É isso que explica a existência de um pássaro denominado *mitã jaryi* (avó dos bebês) que alerta sobre a presença de um novo *nhe'e*, sobre a vinda de uma criança (PIERRI, 2018ª). “O aviso também pode vir por meio de sonhos: ouvi que normalmente é a tia, a avó ou o pai da criança que sonha com um papagaio (*parakau*) ou uma maritaca (*yryvaja*), indicando um futuro nascimento, e que dificilmente a própria mãe recebe o aviso (id.,p. 203).

82 Como evidencia a autora, *nhe'e*, diferentemente de ãgue, porção terrestre da pessoa, é algo que não se corrompe, circula no esqueleto.

O *nhe'e*, portanto, diz respeito a uma potencialidade de afecções que adquire modulações específicas a partir de sua proveniência, itinerários e assentamentos. “Os nomes dão corpo a tais modulações, remetendo à proveniência celeste do *nhe’e* que assentou no sujeito, maximizando naquele corpo sua potência de agir”(Sztutman; 2018, p.291). Na cosmologia Guarani, *Nhanderu Tenondegua*, o Deus supremo, habita no centro do céu; *Jakaira*, entidade representativa da neblina (*tatachina*), situa-se ao lado de *Nhanderu*. *Kuaray*, o Sol, circula em torno da Terra, sendo filho do Deus Supremo. A oeste destaca-se *Tupã*, entidade associada ao trovão e às águas. *Karai* fica a leste e é uma divindade associada ao fogo[83](ibid.).

> (…) o nome próprio de uma pessoa diz “a parte de que cada um é parte”, remetendo ao domínio celeste a que o sujeito se vincula. Tais partes de partes dizem respeito a multiplicidades que ganham modulações singulares em seu trânsito até o corpo do sujeito. A nomeação é parte de um assentamento de forças, ou da estabilização de um fluxo cuja proveniência são os deuses em suas diferentes moradas.(…) Assim, a sucessão de engendramentos de divindades presente na cosmogonia *mbya* e atualizada na produção de pessoas nesta terra pode ser lida como individuações de um fundo de multiplicidade, ou modulações de forças que conectam e diferenciam, fazendo e desfazendo corpos (MACEDO & SZTUTMAN; 2014, p.288).

Todos os Guarani idealmente devem ter, portanto, um nome próprio, vinculando-o a um domínio celeste e animando-o com sua respectiva potência (MACEDO & SZTUTMAN, 2014). Neste sentido, “a despeito da magnitude estendida dos xamãs, *o devir-deus é imanente a cada pessoa guarani* (grifo meu), sendo experimentado com maior ênfase na interlocução com os imortais celestes nos cantos, danças, sonhos e consumo de *petÿ* (tabaco), entre outras situações”(id.,p.288).

Como ressalta Pierri (2018a), existe, assim, uma “diferença contínua” entre humanidade-guarani e deuses, muito distinta da oposição descontínua entre homens e Deus, que rege o pensamento cristão.“A diferença entre a humanidade-guarani e os deuses não é apenas contínua, mas pode ser diminuída a tal ponto através de práticas corporais associadas ao que se convencionou chamar profetismo, que pode ser pensada como superável[84]”(id.,p.62-63).

---

83 A expressão *nhe'e kuery* é utilizada para designar as almas-palavras que vêm à terra para formar as pessoas guarani, mas também para designar a coletividade genérica dos espíritos, das populações celestes, que habitam as distintas moradas das divindades. Na língua *mbya* não há marcação de gênero para *nhe'e* (PIERRI; 2016, p. 201).

84 Como reforça Ramo y Affonso (2018), antes que um ser a-social, o *nhe'e* é supra-social”. A supra-socialidade do *nhe'e* em relação à sociedade da Terra traduz-se em seu costume pois essa alegria permanente e boa convivência, assim como a ausência de sofrimento, podem ser refletidos na vida terrena. Portanto, “fazendo parentesco” de acordo com essa imagem de socialidade a pessoa pode superar a condição perecível (*marã*) do corpo (id.).

Desse modo, “o nome de cada um sinaliza a origem e o destino *post-mortem* de seu *nhe’e*, inserindo a pessoa numa rede de relações que está além do parentesco no plano estritamente sociológico, o qual não espelha a configuração das aldeias celestes”(PIERRI; 2018a, p. 297). Como mencionamos em nota, o *nhe'e* é supra-social. Mas eis aqui um ponto essencial para compreender a singularidade das “almas-palavras”. Quem se chama *Tupã* traz consigo a potência de *Tupã kuery*. Ou seja, intrínseca às divindades Guarani está a ideia de desdobramento ou engendramento, que faz com que elas apareçam ora como um só, ora como muitos; uma proliferação que faz do 'Um' uma modalidade do 'Múltiplo' e vice-versa; um processo contínuo de diferenciação, como aponta Sztutman (2005). Portanto, “da mesma maneira que o demiurgo desdobrou-se, gerando os demais deuses aos nomeá-los e segredar-lhes um canto, esses deuses são os engendradores das 'almas-palavras' dos humanos”(id.,p.290).

Ainda no âmbito do “desdobramento” na cosmologia (e cosmogonia) Guarani, pode-se dizer que existe uma forma de parentesco intensivo, em sua versão *Mbya*, na qual a divindade, a germanidade e a filiação mesclam-se. A narrativa mítica de *Kuaray* (“Sol”) que fabrica seu irmão *Jaxy* (“Lua”), por exemplo, demonstra que um corpo não engendra apenas filhos, mas também cônjuges e irmãos. De fato, quando alguns interlocutores de Macedo (2011) mencionam as moradas celestes, costumam referir-se à conexão familiar de seus habitantes. “Na relação com os deuses, os Guarani *Mbya* também frequentemente se posicionam como irmãos caçulas destes, em referência à paternidade primordial de *Nhanderu Ete*”(id.,p. 297). Uma relação tão próxima com as divindades impõe consequências importantes com os não indígenas, e força-nos que repitamos: o devir-deus é imanente a cada pessoa guarani.

3.2. Multitude e apropriação

Na artesania *Mbya*, como vimos, há sempre uma busca reiterada pelas afecções que aumentariam a potência do agir. Para relembrar Espinosa, como a variação na potência do agir corresponde a bons e maus encontros[85], a afecção que o Estado confinante provocaria - a partir do contato com o corpo *jurua* - se enquadra nos últimos, pois "o Estado, como máquina identitária, etnocida e sobrecodificante, seria uma potência agenciadora do Um"(MACEDO; 2013, p.184).

Foi a partir da interlocução de um *karai*[86] *Mbya*, que Clastres ouviu que "todas as coisas são uma, e para nós, que não a desejamos, elas são más"(CLASTRES; 1979, p. 188). O antropólogo francês interpretava o "Um" como o mau encontro; signo de finitude e confinamento. Mais que isso: este "Um" carregaria o princípio de identidade, condenante a uma existência circunscrita, recusando a possibilidade de ser homem e deus ao mesmo tempo. Sob a chave do "encontro", e "tocando" em Clastres, os dois últimos livros que compõem a *Ética* - de Bento Espinosa - expõem que sair do território da servidão é entender as causas dos encontros e neles exercitar caminhos de liberdade (SANTOS; RIBEIRO; 2020).

O "contra-Estado" que Pierre Clastres encontra entre os Guarani é uma "máquina de guerra" do pensamento - no sentido estendido posteriormente por Deleuze e Guattarri em seu *Mil Platôs*, de 1980 (SZTUTMAN; 2018), mas também o "contra-Um" - no sentido sugerido por Éttiene de La Boétie no *Discurso da servidão voluntária*, 1549; obra de inspiração a Clastres.

---

85 Como mencionado no capítulo 2.
86 Xamã, profeta.

Fotografia 6: Jovem mbya no centro de São Paulo (acervo pessoal)

Como pontua Jean Tible (2020), na proposta clastriana de repensar a antropologia política, La Boétie constitui uma inspiração decisiva, quando pensa a dimensão do desejo que se relaciona com a ideia de mau encontro: "um acidente trágico, infelicidade inaugural cujos efeitos não cessam de se amplificar a ponto de se abolir a memória de antes, a ponto de o amor à servidão substituir o desejo de liberdade"(CLASTRES; 1976c. p.155). No mau encontro a vontade humana é canalizada para a servidão, para servir ao tirano. Clastres, deste modo, efetua uma leitura etnológica das questões suscitadas por La Boétie e traça uma linha divisória entre "sociedades anteriores ou posteriores ao mau encontro"(id., p.169; 160).

Neste "exercício" contra o "confinamento", como reforça Perrone Moisés (2011, p.868), mencionada por Keese (2017),"trata-se de mover no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade. Nem identidade, nem contradição, mas recusa propriamente: recusar de escolher, promovendo uma inquietude ontológica", assevera, ao citar Viveiros de Castro a respeito dos *Araweté*. "Escolheram não escolher. De modo que em seus mundos tudo é dois, porque tudo é relação e dois é condição, necessário e suficiente, de relação"(id.,p.872).

Dessa forma, se a artesania múltipla e uma busca permanente pela liberdade caracterizam a pessoa Guarani, ela também carrega a potência de não se deixar capturar pelo "Um" sobrecodificante do estado. Sztutman (2018) lembra que ambos, Pierre e Hélène Clastres, sempre em diálogo com León Cadogan, extraíram da meditação dos sábios *mbya* sobre a relação entre mundo humano e mundo divino uma crítica do princípio de identidade, "este que funda a metafísica do Ser, predominante na história da filosofia ocidental"(id.,p.212).

> Os sábios *mbya*, acena Clastres, associam a Unidade, dada pela separação entre homens e divindades, a um princípio de corrupção. Seria possível ser humano e ao mesmo tempo divindade, o que implica a subversão do princípio de não contradição. Esse argumento é corroborado por Hélène Clastres que, em *A terra sem mal* (1975), se debruça sobre o "profetismo tupi-guarani" tomado numa perspectiva de longa duração, isto é, na sua persistência desde o período da Conquista (nos séculos XVI e XVII, incluídos aí tanto os Guarani do Paraguai como os Tupi da costa), até os anos 1970, quando da pesquisa de campo com os Guarani do Guaíra paraguaio. O que era um movimento migratório inscrito no espaço e em resposta ao empoderamento de chefes de guerra ganha nova feição com a intensificação de uma religião profética e seus preceitos éticos, que visam aproximar humanos e divindades, recusando sua separação e reafirmando o ideal de liberdade e evasão (SZTUTMAN; 2018, p.212).

Para Renato Sztutman, o debate, tanto em Pierre como em Hélène Clastres, sobre a resistência guarani ao princípio de identidade, e que desemboca "em uma ideia de devir - no caso, um devir-não humano, um devir-divindade - passa pela consideração de formas expressivas, como a palavra (fala e canto) e a dança"(SZTUTMAN; 2018, p.212), desvelando uma metafísica guarani que passaria pela linguagem articulada e pelo corpo - em seu feixe de afecções - enfeitado e em movimento. Aqui, "tanto a palavra como a dança expressam vivamente essa aversão ao mundo da Unidade, da corrupção, em que não é possível ser homem e ser deus ao mesmo tempo, em que a identidade e a unificação triunfam sobre o devir"(id.).

Mais do que se opor à violência como estabelece Pierre Clastres para as falas de chefe de maneira geral, "a linguagem proferida por esses sábios revela-se uma tecnologia do devir, que pretende livrar os humanos do horizonte de corrupção, que seria a perda de comunicação com o universo divino"(SZTUTMAN; 2018, p.224-225). Para o antropólogo, isso não pressupõe um movimento de cristalização de grandes coletivos e de unificação política, como aventou Pierre Clastres (1974[a]) em relação aos antigos Tupi e Guarani do século XVI, mas sim um movimento incessante de meditação, descentramento de si e dos coletivos sempre permeados pelo sentido da mobilidade. Ao citar Descola, Sztutman (2005; p.38), reforça que "o xamanismo opera de modo fundamental na ação política, seja em favor da pulverização, seja para a constituição de unidades flexíveis, variáveis quanto a sua estabilidade".

É neste sentido que o "contra-um" clastriano, de acordo com Pierri (2018a), não lhe parece residir em uma metafísica moral, na qual o "Um é o Mal e o Dois é o Bem", como afirmava Clastres. "Também não se pode dizer que o 'dualismo ameríndio', expresso aqui na versão guarani, encerra-se no Dois, como já demonstrou Lévi-Strauss, e como reforçou Lima (1996). *São múltiplos os seres que povoam as plataformas celestes, criados como desdobramentos uns dos outros"*(id.p.121, grifo meu).

> A unidade sempre encerra uma dualidade, e a dualidade sempre contém uma tríade, que se desdobra em outra dualidade, sucessivamente, sem cessar. O Dois povoa o Um, o Três povoa o Dois e o Múltiplo povoa o Três. […] Inicia-se pelo desdobramento de *Nhanderu Tenonde* no demiurgo *Nhamandu* (Sol), um dos Pais das Almas, mas ele também se desdobra em *Karai Ru Ete*, *Jakaira Ru Ete*, *Tupã Ru Ete*, da mesma maneira como a Anta desdobra-se em Capivara, que se desdobra em Cutia, que se desdobra em Preá. […] Tanto *Nhamandu* é uma transformação de *Nhanderu Tenonde*, como *Jaxy* é uma transformação de *Kuaray*. O desequilíbrio no seio de cada par permite a criação sem cessar de novos personagens celestes. Não há espaço para a oposição simétrica e estática do dualismo diametral lévi-straussiano, apenas para seu dualismo concêntrico, assimétrico e instável (PIERRI; 2018, p.121, 124).

No elogio dessa instável multiplicidade criadora, transportada agora para a sociabilidade Guarani; constituindo-se enquanto força coletiva centrífuga e ao mesmo tempo aglutinadora de povos - sobretudo segundo afirma a literatura guaranítica relacionada aos últimos três séculos -, Thiago Djekupe nos lembra da diversidade de povos em torno dos Guarani no período das Missões Jesuíticas.

> O povo guarani vivia nas missões e se juntava diversos povos ali. Vivia bem.[...] porque você tinha um clã que pescava, você tinha um outro clã que caçava, outro clã, que plantava; então pra você poder consumir as coisas você tinha que dividir aquilo que você tinha.[…] Não tinha diferença. A não ser, uma dieta, que cada um seguia pelo seu espírito. Mas não existia uma regra. Naquela época não existia nem cacique. Isso é também uma invenção do *jurua*. É uma colocação para que a gente sempre tenha um ditador.[…] A população [*jurua*] que era governada por esses reis, ela tinha que plantar, trabalhar, e consumir o pior pra ficar tudo pro rei. E aí, vocês pensam, se a nossa população souber que existe uma civilização que vive dessa forma, de uma forma comunitária, que realmente acontecia, esse povo vai se virar contra nós e o reinado vai cair [Thiago Djekupe, março de 2020].

Thiago, ao narrar que “O povo guarani vivia nas missões e se juntava diversos povos ali” nos faz retomar o filósofo holandês Bento Espinosa quando afirma que o corpo também é uma multidão; pois “o princípio multitudinário é constitutivo de todos os corpos existentes na natureza” (ESPINOSA; 2008, p.159). Assim, o que constitui uma potência coletiva, uma “*multitudo*”, “é a união de corpos, por mais que ocorra uma série de mudanças de corpos, ela é conservada tanto em relação à substância quanto ao modo”(SANTOS; RIBEIRO; 2020, p.207).

A “*multitudo*” se configura como “uma reunião de seres humanos que não obedece a qualquer forma prévia” (GUIMARAENS, 2006; SANTOS, RIBEIRO; 2020), e especificamente, a multidão perfaz-se, como “o sujeito político por excelência”(GUIMARAENS; 2006, p. 161).

Embora Espinosa não tenha conhecido o povo Guarani - ao menos pessoalmente -

encontramos neste a materialização da ideia de que quanto mais se afirma e se explicita a relação de subordinação do poder à potência de agir do corpo, mais intensamente se expressa à potência da multidão (SANTOS; RIBEIRO, 2020). Tal pensamento se expressa no Tratado Político: “concluamos que a multidão pode guardar sob um rei uma liberdade muito larga, dado que ela faça de modo que o poder do rei seja determinado, exclusivamente, pelo poder da multidão e mantida com a ajuda da multidão mesma”(ESPINOSA; 2017, p.94-5).

A reflexão sobre a negação do “Um” na etnia Guarani - segundo a interpretação clastriana - e a força da “multitude” espinosana que, a nosso ver, emite fortes sinais de potência nessa parcialidade indígena, serve-nos para afirmar que, ainda hoje, em meio a ações coletivas pela demarcação de seu território e, consequentemente, pela preservação da natureza, os Guarani *Mbya* continuam a agir contra a sobrecodificação das subjetividades e em prol do múltiplo e da multitude.

Por sinal, antes dos Clastres, Karl Marx e Friedrich Engels já acenavam como outro coletivo - sob a figura do “proletário” - também nos auxiliaria a refletir sobre uma “conjuração” do “Um” totalizante do Estado. O filósofo alemão o faz quando, ao lado de Engels, aponta a transformação do ser humano em abstrações a partir dos elos entre Estado e propriedade privada (MARX e ENGELS; 1844). Defendiam, dessa forma, que a revolução só pode ser implementada pela classe dos despossuídos de predicado e despossuídos de identidade, no sentido de que suas demandas individuais se “des-individualizam”.

Em nossa leitura, a circunstância do “bom encontro” entre indígenas e *jurua* teve um impulso fundamental com as manifestações ocorridas no Brasil no ano de 2013. Na esteira destes eventos, sob a última década, observa-se um aumento vertiginoso da atuação em redes comunitárias a partir da TI Jaraguá que trazem consigo a luta pela preservação ambiental tão como uma diversidade de lutas por direitos sociais transversais. Uma rede que faz adentrar a *multitude* da “cidade” para o território.

A despeito das afecções confinantes advindas do *jurua*, tem sido este mesmo corpo que motiva a TI Jaraguá a aumentar a sua potência de agir somando-se ao sujeito político da multitude. Foi a partir das manifestações de 2013 que lideranças da comunidade indígena ecoaram mais alto suas vozes para além do território demarcado.

Foi o caso da liderança Sônia Ara Mirim, da *tekoa Itu*[87]. Para ela, era necessário aparecer,

[87] Em nome tupi-guarani traduz-se como salto, cachoeira.

“porque antes de 2013, as coisas vinham e a gente se calava; a gente nunca tinha uma resposta, não se abria para a fala, sabe; ficava quieto, e deixava as coisas acontecer. Acho que esse foi o nosso grande erro, assim, de não ter se pronunciado antes”.

A partir das manifestações de 2013 e do início da escalada de ações diretas Guarani pela cidade, habitantes de diversas localidades da região metropolitana de São Paulo começaram a conhecer a aldeia, segundo Sônia. Antes disso, “só conhecia quem morava aqui no bairro mesmo. Ninguém vinha de Osasco, ninguém vinha de Parelheiros, ninguém vinha de outro estado. Só os indígenas do litoral que sabiam da população do [Pico] do Jaraguá”, narra a indígena.

Fotografia 7: Ocupação do Monumento às bandeiras, em 2013 (acervo pessoal)

Ao analisar as manifestações multitudinárias, especificamente de junho de 2013, a antropóloga Marina Monteiro (2018) convida Deleuze e Guattari para suas reflexões. Estes afirmam que o Estado se interioriza nos indivíduos na ideia de sujeitos: o sujeito-fixo, sujeitado, a todo momento produzido pelo Édipo, sujeito familiar e neurótico, com sexo, raça e identidade específicos e dotado de razão (DELEUZE e GUATTARI, 1995). Como pontua Monteiro (2018), em oposição a esse sujeito fixo e centrado está um outro sujeito, oriundo da subjetivação e não do processo estatal de sujeição: tal é o sujeito do desejo, o próprio desejo, sujeito nômade.

Monteiro acrescenta o olhar de Peter Pál Pelbart (2014), que entende ser possível que naqueles protestos houvesse uma nova subjetividade política surgindo, uma força anônima e

múltipla caracterizada mais por aspectos como movimento, impulso e fluxos do que por partidos, disciplina e finalidade. “'Não vai ter copa': de repente uma das maiores relíquias do imaginário social brasileiro é posta de lado”, destaca Monteiro (2018).

Existe um Estado que está sendo colocado em xeque e que passa a não mais ser simplesmente local de encontro de desejo, mas mote de rupturas (MONTEIRO, 2018). Apontada como uma força nômade que não se deixa capturar (PÁL PELBART, 2014), a antropóloga descreve a atuação desse coletivo multitudinário a partir de linhas fluídas “em que se colocam simultaneamente presença e ausência, dentro e fora dos espaços institucionais da família, do Estado, da ordem, entre eles e atravessando-os conforme lhes convém”(MONTEIRO; 2018, p.413), demonstrando também como “a linha esquizo que passa ao nomadismo age (mesmo sem perceber) contra o império - como a conjuração imanente do Estado em Clastres”(id.,p.413).

O Estado, como aparato sofisticado em suas estratégias de controle e repressão, “tem suas falhas, disfunções, rachaduras e essas podem ser pensadas em termos de resistência através de uma biopotência da multidão” (MONTEIRO; 2018, p.414), apontada por Pál Pelbart enquanto conjunto de “multiplicidades, centrífuga, passível de agenciamentos-esquizos, dispersão”(id.).

Em meio à retomada *xondaro*[88], as manifestações de 2013[89] se somam no fortalecimento de ações e estratégias dos Guarani *Mbya* do sudeste, especificamente da comunidade do Jaraguá. O dia 26 de setembro de 2013 foi um marco disso. Dezenas de *xondaro* e *xondaria* guarani bloquearam a Rodovia dos Bandeirantes[90], ao lado da TI Jaraguá. Pouco depois, no dia 2 de outubro, organizaram uma passeata da Avenida Paulista ao Ibirapuera (na Assembleia

---

88 Amalgamada às manifestações multitudinárias de 2013, ressurgia também a prática xondaro, adormecida entre os Mbya da capital até 2012. Em novembro daquele ano, um encontro na aldeia Tenonde Porã - após uma breve aproximação com um grupo de capoeira angola - favoreceu aos Guarani a percepção do *xondaro* como um saber e uma prática em sua cultura correlato ao que a capoeira era para o grupo de angoleiros (KEESE, 2017).“Um saber e uma prática que, se fortalecida, as lideranças me diziam, poderia fortalecer os Guarani como um todo”(id.,p.260).

89 As manifestações contaram com forte influência de diversos outros movimentos sociais que se alastraram no mundo, sobretudo a partir do início da década de 2010, como o 15M ou *Indignados*, na Espanha, a Primavera Árabe, no norte da África e no Oriente Médio, e o *Occupy*, nos Estados Unidos. Para além das nefastas consequências para alguns países, como intervenções externas, esses movimentos trouxeram algo que é considerado central para pensar as novas formas nas quais os movimentos sociais operam na contemporaneidade: a crítica aos modelos dominantes de fazer política, o mundo conectado pelo advento das novas tecnologias, a ocupação dos espaços públicos e a tendência a se organizar de forma horizontal (CASTELLS, 2013).

90 Por cerca de 2 horas, os Guarani fecharam a pista sentido São Paulo e conseguiram dar outro estatuto à visibilidade de sua urgente pauta de demarcação.

Legislativa) por ocasião do 25º aniversário da Constituição Federal, ameaçada pela PEC 215[91].

Além de vias públicas, as mobilizações incluíram a ocupação do Pátio do Colégio, construção pioneira da capital paulista, realizada à custa do missionamento dos índios e sua arregimentação como mão de obra (MACEDO e GALLOIS; 2018).“Nas ruas da cidade, os Guarani têm problematizado as inúmeras homenagens aos bandeirantes, personagens que dizem muito do suposto empreendedorismo paulista, em que o progresso justifica a destruição dos lugares e das vidas de todos que se ponham em seu caminho”(id.,p.11).

Na passeata de 2013, ganhou bastante repercussão a tinta vermelha jogada no Monumento às Bandeiras, de Victor Brecheret. Se, para alguns, tal ato serviu para a crítica contra o vandalismo, para outros funcionou como uma denúncia contundente acerca do genocídio e do aprisionamento levados a cabo pelos bandeirantes contra os Guarani.

Fotografia 8: Manifestação sobre o monumento das bandeiras em setembro de 2013 (acervo pessoal)

Considerando as manifestações de rua como práticas novas para os indígenas, não há dúvidas de que tenham se utilizado de formas e se inspirado no que viram em outros movimentos sociais que agiram nas ruas paulistanas em 2013. Denominados por Maria da

[91] Tinha a intenção de delegar exclusivamente ao Congresso Nacional o dever de demarcação de territórios indígenas e quilombolas. Significava, também, e principalmente, proibir a expansão de áreas indígenas já existentes.

Glória Gohn (2011) como novíssimos movimentos sociais[92], caracterizam-se pelo uso de internet, da ocupação dos espaços urbanos e da desconfiança quanto as mídias tradicionais.

Os novíssimos atores entraram em cena, tanto do ponto de vista de propostas que pautam para os temas e problemas sociais da contemporaneidade, como na forma como se organizam, utilizando-se dos meios de comunicação e informação modernos (MONTEIRO, 2018). Preocupam-se com a formação de seus militantes, pela experiência direta, e não tanto com a formação em escolas, com leituras e estudos de textos (id.). Segundo Gohn, no ínterim, de uma densa rede de comunicações, são produzidos textos, boletins. Teses e dissertações elaboradas por esses militantes/ativistas/pesquisadores também fazem parte do conjunto desse material, do qual muitos de seus autores são parte das histórias que eles próprios vivenciaram (Gohn, 2011).

Há um aspecto a mais nos "novíssimos" a ser considerado: eles fogem do que tradicionalmente se entendia como movimentos sociais enquanto esfera de pertencimento a um grupo fechado e com uma pauta norteadora específica (MONTEIRO, 2018). "Trata-se, antes, de formas de ação, organização e fluxos de intensidades. Ausência de lideranças, horizontalidade, comunicação por redes sociais via internet - e, em contrapartida, a forma de reação dos aparatos repressivos estatais - configuram esse novo modo de ação global"(id.,p.43).

Aprender, ensinar e transformar a partir da ação; eis a experiência da ação direta[93] que vem sendo implementada pelos Guarani *Mbya* - que já faz parte de seu repertório - e fortalecida sob a inspiração dos "novíssimos". É comum que o termo ação direta remeta à interpretação de ações violentas, quando ativistas, movimentos sociais e teóricos reforcem que não se trata disso (MONTEIRO, 2018). Uma ação direta pode ser, por exemplo: "a ocupação de um prédio, o fechamento de uma rua para estender uma faixa durante uma manifestação ou dar aulas em um pré-vestibular social"(id.,p.215). Outros exemplos de ação direta podem ser: ministrar oficinas

---

92 A partir da década de 1970 é proposto dentro do escopo teórico do campo de estudo dos movimentos sociais a distinção entre antigos (ou tradicionais) movimentos sociais e novos movimentos sociais (ALONSO, 2009). "Entre os primeiros estão as mobilizações vinculadas aos movimentos sindicais desde o final do século XIX até a década de 1960 do século XX e que tinham como orientação as pautas econômicas, a tradição marxista e a ruptura com o Estado"(id.,p.37). Por sua vez, como lembra Monteiro (2018) os novos movimentos sociais seriam os movimentos que surgem posteriores a década de 1960 e que, tendo como foco de seu nascimento a desilusão com as instituições formais (partidos políticos), preconizavam a ação autônoma, horizontal e independente do Estado e traziam como pautas questões culturais, identitárias ou ecológicas, por exemplo, e não apenas as questões econômicas. Diferente dos movimentos sociais caracterizados como antigos ou tradicionais, os novos movimentos sociais prezariam por reformas políticas e não a ruptura com o Estado (ALONSO, 2009).

93 O termo ação direta é atribuído a Fernand Pelloutier, militante sindical do século XIX que defendia o sindicalismo revolucionário francês (MONTEIRO, 2018). Para ele, ação direta seria "estratégia de luta política em contraposição à ação eleitoral e parlamentar defendida pelos socialistas franceses como meios de se obter melhorias para a classe trabalhadora"(LOPREATO; 1996, p.7).

de gênero, participar de hortas comunitárias, tingir uma estátua de vermelho, representando sangue, como o fizeram os Guarani em 2013, e etc. Nos próximos capítulos, por sinal, veremos algumas histórias de ações de mutirões, trancamentos de rodovias e ocupações.

A ação direta está relacionada ao exercício pleno de autonomia política e pode ser considerada como expressão da crença de que as camadas populares só se libertarão quando confiarem na influência da sua própria ação, direta e autônoma, prescindindo de intermediários no conflito capital/trabalho (MONTEIRO, 2018; LOPREATO, 1996).

Nas manifestações de rua e em outras ações diretas dos Guarani da capital paulista, apesar da inspiração da prática dos novíssimos movimentos sociais, é notável, como cita Keese (2017), "o modo como eles se apropriaram e improvisaram a sua maneira o repertório dos grupos em que se inspiraram durante essas ações. Não apenas souberam veicular suas pautas, conclamando a população da cidade a apoiá-las, mas o fizeram por meio de suas formas próprias"(p.274).

> As canções, o *xondaro* e o silêncio são apenas algumas das características […] e a maneira como foram postas em cena sugere que, mais do que jogar com as expectativas de alteridade cultural por parte dos *jurua* (o que deve "parecer" índio), os Guarani estão levando parte de seu mundo às ruas e à luta política *jurua ruxixa kuery rovai re* (para lutar contra os chefes dos brancos). Não se trata de mera sedução por meio dos códigos da "cultura", mas da *aposta que as forças que operam em sua cosmologia, as armas e as diplomacias de seu mundo, terão eficácia nesse processo de movimento político em meio ao mundo do jurua* (id., p. 274, grifo meu).

Dessa forma, ao passo que o Estado exerce seu poder de captura - ou produção de subjetividades - sob a lógica do capital, "para resistir, precisa-se transpor essa forma de ação e pensar nas capacidades de *criação de outros territórios* e outras instâncias de subjetividades através da produção do novo"(MONTEIRO; 2018, p.414). Assim, com a utilização de forças que operam em sua cosmologia Guarani em interface com o mundo *jurua*, temos o gancho para refletirmos sobre a ideia de um *Devir Jaraguá* como a noção de um *corpo/território em rede*, que, já sob uma vizinhança *jurua*, vem se abrindo cada vez mais desde meados da década de 2010.

3.3. Devir Jaraguá

Para pensar o corpo Guarani *mbya*, valemo-nos, como Daniel Pierri (2018a), da influência espinosana na proposição de Viveiros de Castro e Taylor, que delineia o corpo indígena como um "feixe de afecções e capacidades", "um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*[94]"(2002 [1996], p.380). "É por isso que Taylor (1998)", escreve Pierri, "sublinhava uma concepção "antiorganicista[95]" do corpo, já que se trata de capacidades que vão se acumulando através da incorporação de afecções provenientes de outros corpos, e não formam um sistema fechado do tipo 'organismo'"(PIERRI; 2018a, p.214).

Assim, ao passo que o corpo *mbya* envolve práticas reconhecidas pelos seus xamãs como tradicionais, "exercê-las implica não no ser mas no devir *mbya*"(KEESE; 2017, p.237). Este devir não implica apenas sua variante do idioma, "mas todo o conjunto de práticas e condutas, de afecções; desde há muito organizados no processo de produção de distâncias geográficas, cosmológicas e corporais, entre os *Mbya* e a sociedade dos *jurua*"(id.). Todos esses "movimentos" constituem "menos a sua 'identidade étnica', do que o *devir mbya"*(ibid.).

No viés deste estudo, contudo, e aumentando o grau de nossa lente na direção desse devir, enxergamos a hipótese da constituição de um *devir Jaraguá*. Este, modulado não somente pela ascese e pelas práticas tradicionais do *Nhandereko*, se moveria também em direção à alteridade da vizinhança e de lutas sociais transversais que, em outro contexto espaço/temporal, não fariam parte do conjunto de preocupações das aldeias Guarani *Mbya*.

A modulação de um *devir Jaraguá* - enquanto corpo/território - implica nos bons

---

94 Esse conceito foi introduzido por Mauss em seu ensaio seminal sobre as técnicas do corpo, "para referir-se à soma total de usos culturalmente padronizados do corpo numa sociedade"(CSORDAS; 2008, p.109). Nele, o corpo é, de uma vez, um objeto da técnica, um meio técnico e a origem subjetiva da técnica (idem). Segundo Csordas, Bourdieu (1977, p.72), "vai além dessa concepção de *habitus* como uma coleção de práticas, definindo-o como um sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações"(CSORDAS; 2008, p.109). O *locus* do habitus de Bourdieu é a conjunção entre as condições objetivas da vida e a totalidade das aspirações e das práticas completamente compatíveis com tais condições (id.)."O *habitus* é a mediação universalizante que torna a prática de um agente individual, sem razão explícita ou propósito significativo, "sensata" e "razoável" apesar de tudo"(BORDIEU; 1977, p. 79). Essa parte das práticas que permanece obscura aos olhos de seus próprios produtores, portanto, é o aspecto pelo qual elas são objetivamente ajustadas a outras práticas e às estruturas cujo princípio de produção é ele mesmo um produto (id.), e, assim, o *habitus*, enquanto mediação universalizante, se investe de dupla função: na sua relação com estruturas objetivas, é o princípio gerador de práticas; e enquanto na sua relação com um repertório total de práticas sociais, é o princípio unificador (ibid).

95 A carne, os órgãos e o seu modo de funcionamento remetem por seu turno a uma constelação de ideias sobre os processos metabólicos generalizados, regidos por uma combinação de substâncias-atributos, e independentes da morfologia do "corpo" onde se desenvolvem (PIERRI, 2018a). Desse modo, o mal-estar físico, por exemplo, é visto sob a etnomedicina "como uma patologia da pessoa, um distúrbio da percepção de si, e nunca o efeito de um desequilíbrio ou de uma falha mecânica do sistema corporal"(id.,p.207).

encontros “clastrianos”, no aumento da potência do agir “espinosano”, tanto do indígena como do não indígena em relação, para além de qualquer confinamento de identidade relacionada ao predicativo do próprio (ou da propriedade) do estatal. Neste sentido, para além do “Um” confinante, Pierre Clastres nos convida a ultrapassar o movimento pendular dos dualismos que infertilizam a diferença, encobrindo as possibilidades do surgimento do novo; um movimento pendular que ora nos empurra para a “sincronia”, ora para a “diacronia”; ora para a “cultura”, ora para a “natureza”; ora para o “masculino”, ora para o “feminino”; ora para o “complexo”, ora para o “nativo”; ora para a “sociedade”, ora para o “indivíduo”(BARBOSA; 2004). Tem-se que:

> O que conspira já contra a cristalização do princípio de identidade, que quer que um “nativo” seja sempre e tão-somente um “nativo”, a satisfazer as necessidades acadêmicas (e não apenas) de exotismo: a diferença termina aí domesticada e a eterno serviço da identidade, devolvendo a Narciso a imagem - invertida - de que ele tanto precisa. Mas o que é o princípio de identidade? Neste ponto, recorremos uma vez mais aos selvagens - sim, porque se trata sempre de nós - e valemo-nos da metafísica guarani. O que ela nos ensina em sua genealogia da infelicidade? Que as coisas, em sua totalidade, são uma e, para nós, que não desejamos isto, elas são más (CLASTRES, 1972-1973, p.147).

Ao pensar uma ciência para além de sua forma pendular ou o conceito de identidade como algo estanque - advindo da captura estatal -, os Guarani jogam luz para a importância da alteridade no contexto da própria formação de seus corpos, de suas comunidades. A liderança David Karai Popygua nos exemplifica isso quando afirma que: “Se nem na cidade todos *jurua* vivem na mesma lógica, porque que nós, povos indígenas, temos que viver”.

Dentre os fundamentos da “lógica” do que denominamos como *devir Jaraguá* está o reconhecimento e o respeito à diferença. Neste contexto, a abertura à alteridade está na acolhida não somente a não indígenas, mas a integrantes de outros povos, como a pataxó Tamikuã Txihi, moradora da *tekoa Itakupe* e uma das integrantes da candidatura do mandato coletivo da TI para o cargo de vereadora do município de São Paulo, em outubro de 2020.“Eu sou do povo Pataxó, mas moro aqui na TI Jaraguá, respeitando muito a cultura dos nossos parentes, do povo Guarani. Num movimento que é um povo morando com outro povo”, explica a liderança[96] da TI Jaraguá.

Deste modo, as afecções que perfazem a artesania do corpo indígena na TI Jaraguá transbordam qualquer sugestão mais determinista. E essa artesania é ressignificada

[96] Tamikuã candidatou-se ao lado de Sônia Ara Mirim ao cargo de vereadora no município de São Paulo, em outubro de 2020. Circunstância a qual abordaremos no capítulo 5.

permanentemente entre experiências de cura xamânicas e de profecias entrelaçadas com o cotidiano do território.

"*Tupã* circula muito no *Ara Yma*[97]. Olha as limpezas que vem fazendo. Essas trovoadas que vem fazendo. E o Pico [do Jaraguá] tem uma particularidade: ele tá ali, ó; ele já tá se manifestando. […] Ele vai dar a volta na montanha". Quem descreve o movimento de *Tupã* é Daniel, não indígena - em devir *mbya* -, há quase quatro anos morador da *tekoa Itakupe*, na TI Jaraguá.

Artista e tatuador, ele testemunha sua relação com o lugar onde vive. Em processo de "permanente aprendizado no fazer-se Guarani" - segundo ele mesmo afirma - seu sobrenome de batismo na etnia é *Wera* (raio, em guarani), que o conecta de forma mais direta com o Pico do Jaraguá e às "trovoadas" de Tupã, que o rodeia. "Isso aqui é sagrado. E o *Ivyrupa* é sagrado, o planeta é sagrado. Desse sagrado, o que restou pra gente ter uma conexão, divina? Em São Paulo, o que restou?", indaga o rapaz, que chegou na comunidade no *Ara Pyau* - tempo da alegria - em agosto de 2018.

> Há cada quinze dias mais ou menos tinha um evento. [Eu] passava aqui três dias.Vinha na sexta, ia embora no domingo. Ia passar a virada de ano aqui. Não vim. Depois em janeiro vim duas vezes. Vim na cerimônia, fui batizado, aí no carnaval eu fiquei cinco dias aqui. Aí, eles falaram "Você não sai daqui! Você tem uma coisa aqui que a gente não sabe explicar, mas a gente rezou e a gente entende que... Você quer ficar aqui? Quer lutar com a gente?" - Eu falei: Opa, tamo aí! [Daniel Wera, março de 2022].

A despeito de muitos *Mbya* de toda a terra indígena já considerarem Daniel como um integrante do povo Guarani; vivendo há cerca de quase quatro anos na *tekoa Itakupe*, e, dentre eles, inúmeros momentos de tensão e conflito diante dos *jurua*; ele tem a clareza com o fato de que não se tornara um Guarani *Mbya*. "Essa palavra [Guarani] que é bem delicada, que tem que ter muito respeito com o povo, respeito com quem nasceu na aldeia, quem fala a língua", conta. De acordo com ele, seu processo é uma busca diária do resgate à ancestralidade, de compreender como a história de sua mestiçagem foi silenciada perante a constituição do país.

[97] Ano velho guarani.

Fotografia 9: Daniel Wera, na tekoa Itakupe (acervo pessoal)

Daniel se recorda que, em seus estudos de religiões afro-brasileiras, recebia mensagens de guias da mata, caboclo[98], *oxóssi*[99], que apontavam para o caminho que trilha hoje. Como tatuador, ele tinha o costume de não ficar muito tempo nos estúdios; sempre circulava. Quando começou a conhecer a cultura Guarani, descobriu que os indígenas também eram assim. "Eu não estava mais aguentando ficar na cidade. Então, eu agradeço muito a *Nhanderu* de ele ter aberto esse caminho para eu estar aqui, e conseguir resgatar aos pouquinhos uma ancestralidade; e não fico muito ligando pra qual era o meu povo", narra Daniel.

> Eu sinto dentro mim essa união de todos os povos. Eu vivo o *Nhandereko*; busco o costume espiritual no *Nhandereko*; meu corpo físico está aqui, e meu espírito como Wera, que eu fui batizado, ele tá aqui presente. Então, eu tô para aprender essa cultura, se não, eu me perco. Já tem esse equilíbrio, de eu ter que equilibrar o meu espírito não indígena e eu aqui. Se eu pôr outros povos acho que fica bagunçado. A Tanapará, ela tem nove anos, ela é mais velha que eu; não é a idade, é o espírito, o conhecimento. Ela fala a língua, ela aprendeu, ela cresceu na Casa de Reza, então ela tem mais conhecimento, então eu vou ouvir as crianças. […] Estou há quatro anos aqui e entendendo como é essa espiritualidade e como plantar. Dos alimentos sagrados [milho, batata, amendoim] que se planta uma vez por ano [Daniel Wera, março de 2022].

A experiência do *jurua*, em devir *Mbya* no Pico do Jaraguá, - e de outros que se apresentarão nos próximos capítulos - nos sugere a criação de vínculos por despossessão e absorção de contingências, abrindo caminhos para a subtração de "predicados que me

98 Nas religiões afro-brasileiras, são espíritos sábios da mata que guiam as pessoas no plano terrestre.
99 Orixá da mata.

identificam", produzindo novos atos e agentes. Concordamos, assim, que "toda a ação política é inicialmente uma ação de desabamento e que só pessoas desamparadas são capazes de agir politicamente"(SAFATLE; 2015, p.50), o Outro não é somente aquele que me constitui, mas é também aquele que me despossui, me desampara.

O desamparo "não será produzido apenas pela consciência da vulnerabilidade do sujeito na sua relação ao Outro, mas também pela própria ausência de resposta adequada às excitações pulsionais internas. Ou seja, há uma dupla articulação entre fontes internas e externas"(id.,p.51). Somos, assim, "despossuídos por outros em um modo que geralmente interrompe a narrativa autoconsciente sobre nós mesmos que procuramos fornecer, em um modo que muda nossa própria noção como autônomos e providos de controle"(id.,p.55).

Casos como o de Daniel não são exceções na TI Jaraguá. No *Nhandereko*, ele, sua companheira (também *jurua*) e seu filho recém-nascido, vêm sendo acolhidos pelos Guarani *Mbya*. Em primeiro lugar, ele foi aceito e introduzido à comunidade porque foi considerado uma alteridade possível e, agora, posiciona-se não apenas como uma pessoa em devir *Mbya*; mas em *devir Jaraguá*.

Neste devir - que em nossa hipótese também se espraia para uma parte da vizinhança *jurua* e outros *jurua* parceiros para além do bairro do Jaraguá-, é necessário conhecer outras afecções que o conformam somados ao que se foi discutido sobre a artesania do corpo *Mbya*.

Como lembra Oliveira (2018), essa parcialidade Guarani - os *Mbya* - foi apontada em estudos como os de Cadogan (1997; 1960; 1971), Bartolomé (1977) e Meliá, George e Friedl Grunberg (1976), como o agrupamento mais hermético dentre os Guarani. Outras pesquisas sugerem que "estiveram entre as populações guarani que se recusaram a viver nas missões jesuíticas desde o período colonial, sendo por isso chamados de *ka'agua* - gente da mata - em muitos registros"(MACEDO; 2018, p.199), o que não significava, contudo, "ausência de relações e trocas com as missões"(id.). Diferentemente de outros grupos Guarani, os *Mbya* [100] eram mais nômades que atrelados ao manejo de costumes e práticas ligados à agricultura.

A pluralidade de locais nos quais um *Mbya* pode viver ao longo de sua vida coloca-o em relação com alteridades igualmente plurais (NOGUEIRA DA SILVA, 2005)."Dessa forma,

[100] De acordo com um Guarani no Paraná, interlocutor de Oliveira (2018) antes não se dizia *Mbya*. "O que existe é *py'a*, o centro, o coração [...]. Os que vivem fora, os *tembiguai*, têm comunicação dentro e fora, e tem outros que protegem, que são os *xondaro*. Eles protegem o centro, *py'a*. Ali existe um líder espiritual forte, que enxerga e consegue ter uma comunicação maior com o mundo não imperfeito".

os elementos de identidade observados sob o ponto de vista dos indivíduos devem levar em conta não apenas o complexo de relações imediatamente observáveis no local em que se encontram, mas também as relações que participaram da formação de sua história de vida”(id., p.34). Neste sentido, diante de tantas possibilidades para abordar o ser *Mbya* em sua multiplicidade, em seu “devir”, sugere-se, como um bom início, compreender a importância do conceito de *Ivyrupa*[101] neste processo de não confinamento identitário, em busca constante pela Terra sem males.

Do conceito de *Yvyrupa* provém muitas das concepções para o uso que eles fazem do espaço terrestre: grande mobilidade territorial, ocupação de espaços fragmentados de um território extenso, anterioridade em relação aos brancos e não reconhecimento das fronteiras impostas pelos Estados-nação (PIERRI; 2018b).

> Todas as divisas, obstáculos e sanções impostas por um modelo de gestão e ordenamento territorial alheios à cosmologia guarani sobrepuseram-se a uma noção própria de continuidade (humano-divina) baseada na superação de tantas fronteiras: o *paraguassu* (mar), *yvyty* (montanhas), *kaguy poruey* (matas intocáveis), os descaminhos provocados por *Anhã*, o *jepota* (transformação em seres primigênios), a própria morte física, os *etavaekuéry* (os que são muitos em *Yvy vai*, os *jurua*). Nem mesmo esses obstáculos, apregoados por eles como provas, são barreiras definitivas para romper a continuidade entre *Yvy vai*[102] (terra imperfeita) e *yvy marãe'y* (terra da perenidade), pois os seres (espécies) de origem, as divindades e as almas habitam e podem transitar nesse universo que compõe o mundo Guarani. Nesse sentido mais amplo de possibilidades, relativizadas, teorizadas e atualizadas, é que os Guarani dizem, não como um preceito individual e sim coletivo, não possuir fronteiras (LADEIRA; 2018, p.272).

Já no início do século XX, com a criação do SPI, Curt Nimuendaju (1914 [1987]) comenta a dificuldade de agrupar e fixar os Guarani em reservas indígenas, pois eles se recusavam a ir ou então logo fugiam. “Sob o jugo dos brancos, o confinamento era fortemente

---

[101] *Yvyrupa* é a dimensão terrestre por onde circulam sujeitos humanos e não-humanos; onde os Guarani cultivam experiências que permitem a comunicação com a dimensão celeste e seus habitantes e “tem sentido quando existe uma ligação entre todos”(FARIA, 2015, p. 218). Os Guarani formam suas aldeias em toda a extensão do percurso que foi realizado no início dos tempos pelos irmãos Sol e Lua, abrangendo desde a região central do mundo, que eles identificam ao Paraguai e à região fronteiriça deste país com Argentina e Brasil, até a extremidade do mundo, que é a região litorânea do Brasil (PIERRI, 2018b). Assim, o conceito guarani de *yvyrupa* refere-se de fato “a uma estrutura que sustenta a terra em que pisamos e que foi construída progressivamente a partir do centro do mundo, onde ela está amarrada a outras estruturas que sustentam outros mundos”(id.,p.40).

[102] O conceito de *Yvy vai*, que suscita incontáveis desdobramentos, remete, nesta abordagem de Ladeira, às coisas constitutivas do mundo, a partir das relações nele construídas e renovadas. *Yvyrupa* é, portanto, esteio de *Yvy vai* que se transforma e atualiza produzindo novas relações. “Superfície terrestre sem fronteiras nacionais ou político-administrativas que abriga toda a diversidade das espécies, de costumes, modelos e tradições”(LADEIRA; 2018, p.266).

associado a seu efeito definhante e patogênico”(MACEDO; 2018, p.199). Assim, ao longo do século XX, as migrações dos guaranis para a Serra do Mar foram motivadas para além da busca por *yvymarãe'y*, por ameaças e violência de fazendeiros, posseiros e da própria FUNAI na região sul do Brasil, que seguia com o propósito do SPI de confiná-los em postos e reservas indígenas (AZANHA; LADEIRA; 2018).

Ainda hoje, mas sob um contexto distinto, é “confinada” que a liderança e moradora da *tekoa Itakupe*, Tamikuã Txihi, se sente diante da imposição estatal de “fronteira”. “Tínhamos um território totalmente livre, sem precisar de passaporte pra ir em outro território, que é outro país. Sem precisar disso tudo. Então, sempre andamos, sempre trabalhamos e nunca aceitamos ser escravos. Hoje a aldeia é confinamento”. Parece-nos ser essa uma das principais críticas do corpo em devir Jaraguá de *Yvyrupa*, que anseia viver livre, sem fronteiras, em rede com a alteridades possíveis.

Entretanto, *Yvyrupa*, para além de ser um território sem fronteiras, também nos concede o argumento para a hipótese do corpo/território em *devir Jaraguá*, pois ilustra-nos como cada lugar constitui, livremente, sua trama histórica e sua produção de afecções. Em *Yvyrupa*, o estado ritual de migração permanente vai além da busca por *Yvymarãe'y.* O deslocamento entre as *tekoa* é bastante frequente: são comuns visitas para atividades de agricultura, coleta, caça, casamentos, velórios, batismo e outros rituais; tão como para a construção e formação de novos núcleos.

É por isso que, de acordo com Pierri (2018b), se em qualquer instante se localizam em aldeias específicas, “suas histórias de vida testemunham o trânsito anterior por uma série de outras localidades, e suas experiências cotidianas se estendem a elas também no presente, através da prática constante de visitação mútua entre os parentes”(id.,p.34-35). Nogueira da Silva (2005) ilustra a explicação de Pierri quando etnografou as tramas de “somente” uma aldeia da TI Jaraguá, a *tekoa Pyau*.

> Formam-se, antes, redes de grupo entrelaçados pelo parentesco e pelas noções de espacialidade e de pessoa. Dentre esses grupos, estão os núcleos de residências, famílias extensas, *tekoa*, e aqueles organizados para trabalhos específicos como os roçados ou uma limpeza na aldeia, para o desenvolvimento de projetos ligados a agências não indígenas, para a realização de rituais na *Opy*. Associações com maior ou menor duração, o fato é que, ao mesmo tempo em que nenhum grupo é contínuo *ad aeternum*, todos eles fazem referências àquelas noções, compartilhadas por todos os *Mbya* (id., p.159-160).

Dessa forma, para refletir sobre o *devir Jaraguá* implica-se atentar, antes e também, que cada TI, e mesmo cada *tekoa* - espalhada por *Yvyrupa* - possui uma diversidade de trajetórias e especificidades. Neste viés, o Pico do Jaraguá, por exemplo, testemunhou e viveu a sua singularidade. Relatos dos *Mbya* revelam que, por milhares de anos, este povo vive no entorno do Pico e que em poucos momentos na vida seus ancestrais subiam na montanha para a realização de rituais fundamentais, como funerais.

A região do Pico testemunhou um corpo/território caçado, missionado, escravizado e massacrado, sobretudo em decorrência da ação dos Bandeirantes. Na década de 1580, o português Afonso Sardinha encontrou veios auríferos em morros algumas léguas a noroeste da vila de São Paulo, dentre eles, o Jaraguá. Em 1592 tornou-se "capitão da guerra contra os índios", por decisão da câmara municipal. Seus objetivos eram, além de proteger a vila de São Paulo, a captura de nativos para o trabalho escravo. A região tornou-se ponto de partida e chegada de expedições de captura de cativos para escravidão: as bandeiras. Hoje, as aldeias do Pico ainda estão cercadas por signos do massacre e da escravidão de outrora: as rodovias Anhanguera e Bandeirantes[103].

De acordo com Nogueira da Silva (2005), os Guarani *Mbya*, chamados então de Carijó, alvos principais dessas bandeiras paulistas, as quais culminaram com os grandes ataques entre as décadas de 1610 a 1640, ocupavam áreas ao sul e sudoeste do estado de São Paulo até as regiões de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Uruguai.

Neste processo, que se consolidou com o bandeirantismo paulista, foram capturados, entre fins do século XVI e a primeira metade do XVII, algo entre 180 mil e 200 mil Guarani (MONTEIRO, 1994, p.68) para servirem de escravos em terras paulistas[104]. Toda pilhagem humana e dizimação das aldeias que os bandeirantes fizeram sobre este povo em seu amplo território[105] fez com que São Paulo se tornasse no segundo quarto do Seiscentos uma cidade habitada e erguida majoritariamente por esse povo.

---

[103] Há relatos de diversos atropelamentos de indígenas nestas rodovias.

[104] Como pontua Keese (2017), os números estimados da captura bandeirante em um intervalo de 50 anos é significativamente superior ao total de indígenas Guarani que existem hoje nos três países. Todos eles levados para serem escravos nos arredores de São Paulo, uma vila que, à época de sua fundação em 1554, era habitada por cerca de 100 indivíduos.

[105] As missões das regiões do Tape, Guairá e Itatim, respectivamente nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Mato Grosso do Sul, foram todas destruídas pelos ataques dos bandeirantes (MONTEIRO, 1994). Desse modo, como pontua Keese, as reduções Guarani voltariam ao atual Rio Grande do Sul apenas em fins do século XVII, até serem novamente expulsas para a margem ocidental do Uruguai durante a guerra Guaranítica em 1750, quando tiveram que enfrentar uma aliança dos exércitos de Portugal e Espanha resultante dos acordos no Tratado de Madrid.

No início do século XVIII, contudo, houve forte pressão por parte da Coroa para que os paulistas abandonassem o apresamento e o cativeiro dos “negros da terra” (Monteiro, 1994), com ameaças de multas pesadas aos infratores da legislação que garantia liberdade aos indígenas[106]. A partir daí, o entorno do Pico passa por um esvaziamento populacional e somente em meados deste século passa a ser habitada novamente, tanto pelos *Mbya* quanto pelos *jurua*.

Somente nas décadas de 1950 e 1960 a região do Pico do Jaraguá reinicia seu processo de reocupação populacional. Instala-se a indústria Voith, próxima à Rodovia Anhanguera, onde foi construído um conjunto residencial para os funcionários, impulsionando a ocupação do Distrito. Também neste período (re)instalava-se a primeira família guarani no Jaraguá (NOGUEIRA DA SILVA, 2018). A interpretação corrente é a de que formação do Parque do Estadual do Jaraguá implicou na abertura de oportunidade para que os indígenas Guarani viessem a se estabelecer ali, pois teriam a função de “produzir um cenário animado, em movimento, do passado do paulista, ou, do seu mito de origem”(NOGUEIRA DA SILVA, 2005, p. 150).

Todavia, para os indígenas, sua presença não tem a ver em retomar um mito de origem paulista, mas de viver propriamente em seu território. Como nos asseverava Sônia Ara Mirim sob um contexto de ação direta:“São Paulo vai ser sempre um território indígena, queiram ou não”. Ao fim e ao cabo, a retomada da TI Jaraguá resulta de uma densa confluência de encontros:

> Ao mesmo tempo em que os Guarani em São Paulo foram diretamente afetados por essas interpretações da história (pois que influenciaram as políticas de Estado), a história de suas relações internas produziu eventos que os levaram a ser notados (pois que os levaram a reocupar espaços antes conquistados pelos colonizadores). Fracionamentos e recomposições de grupos familiares, mobilidade e uma noção própria de espacialidade foram alguns dos elementos que participaram - e participam - das agências desse grupo indígena na cidade. É o que levou à formação da aldeia *Tekoa Itu* e, posteriormente, à formação da aldeia *Tekoa Pyau* (NOGUEIRA DA SILVA; 2005, p.151).

A acolhida de pessoas e famílias que houvessem entrado em conflito em suas aldeias de origem, dando-lhes morada por algum tempo, era uma característica do *Tekoa Itu* (NOGUEIRA DA SILVA, 2005). De certa forma, isso influenciou positivamente na luta contra os *jurua*

[106] Assim, as referências à extração de ouro da região do Jaraguá, podem ser encontradas até meados do século XIX (NOGUEIRA DA SILVA, 2005). Depois desse período veio a era do café, motivando a construção, no final do século XIX, da estação de trem de Pirituba e de Taipas - que passou a se chamar Jaraguá. Posteriormente, “com o fim dos anos de ouro do café, as grandes propriedades foram sendo vendidas e divididas em fazendas menores, sítios, glebas e lotes. Mas permanecia até então área rural do município - em 1950, a região do bairro do Jaraguá contava 2543 habitantes”(id.,p.42).

invasores, pois através do auxílio permanente desses parentes e de outras aldeias - lideranças acostumadas a lidar com a negociação fundiária - a TI Jaraguá se fortalece.

A TI Jaraguá foi demarcada em 1987. Em meio ao crescimento demográfico e à valorização de imóveis na região noroeste do município de São Paulo, tornaram-se incontáveis a quantidade de ameaças para que os *Mbya* desocupassem a área nas últimas décadas. Hoje, a comunidade vive em um território ínfimo, de 1,6 hectares; situação incompatível com o tamanho da comunidade (cerca de 700 pessoas) e com o modo de vida guarani.

Por décadas, a TI teve apenas uma *tekoa* formalizada, a *Itu*. Nos anos 1990, outra aldeia foi fundada ao lado, a *tekoa Pyau*. Como mencionado no primeiro capítulo, a construção do núcleo *Yvy porã*, em 2018, faz parte do processo de retomada territorial dos 572 hectares do TI Jaraguá "des-demarcados" pelo então governo de Michel Temer, em 2017[107]. Hoje existem seis núcleos na TI.

No território que têm disponível, os Guarani querem recuperar áreas degradadas e mudar o sistema atual de saneamento das *tekoa*. Parte da área da TI, entre os séculos XIX e XX, funcionou como uma grande fazenda de café, causando a redução da biodiversidade. Assim, além de lutar pela retomada da biodiversidade local e pelo retorno dos polinizadores, os Guarani do Jaraguá trabalham para revitalizar o território prejudicado por diferentes fatores ligados à urbanidade, como poluição de terras, águas e nascentes.

Como a área era uma fazenda de café, a predominância da planta em relação a outras espécies prejudicou o equilíbrio do bioma: animais passando fome, abelhas não produzindo tanto, dentre outras consequências. Só em 2019, mais de 300 mudas de espécies como pitanga, cambuci, araucária, palmito-juçara, entre outras, foram plantadas nas matas aos arredores da *Yvy porã*. Dezenas de voluntários e pesquisadores, guarani e *jurua*, vem trabalhando juntos em mutirões organizados para reflorestar e diversificar a mata do Pico do Jaraguá.

Somada a essas ações, há cerca de cinco anos os indígenas vêm trabalhando com a criação de abelhas nativas da Mata Atlântica. Hoje contam com 28 colmeias com sete espécies diferentes - a uruçu amarela, a mandaçaia, a mandaguari, a mocinha branca, a jataí, a tubuna e a mirim. O mel produzido no meliponário não tem fins comerciais, é colhido com parcimônia e apenas quando solicitado por famílias das *tekoa*, para produzir remédios naturais. A cera é

[107] Antes disso, porém, o então ministro da Justiça do governo de Dilma Roussef, José Eduardo Cardozo, havia estabelecido a expansão do território demarcado. O trajeto burocrático entre a assinatura do ministro e da presidenta foi interrompido pelo golpe parlamentar implementado contra a então mandatária.

utilizada para fabricar velas utilizadas em cerimônias, como o batismo guarani[108].

Assim, a contragosto do modo de vida *jurua*, a comunidade busca, na medida do possível, manter o *Nhandereko* - sobretudo por meio da prática cotidiana da reza nas *Opy*. Como disse um interlocutor Guarani de uma outra TI à Ladeira (2018), não é por morarem em uma aldeia em que a cidade está perto e que as coisas do *jurua* entram demais na *tekoa*, que eles não escutam mais *Nhanderu* e não recebem mais suas palavras pois "os que querem escutar (*endu*), prestar atenção, podem ganhar sabedoria e sonhar (*exarau*), pressentir os acontecimentos (*exaã*) e enxergar dentro das coisas (*ema'e kuaapota*)"(LADEIRA; 2018, p.269).

O Pico do Jaraguá é território sagrado, dentre outros motivos, porque significa para os *Mbya* um lugar ideal para habitar, onde está boa mata (*ka'aguy porã*) indicada pelas divindades e que permite aos Guarani produzir corpos mais leves, como menciona Keese (2017). "Cada corpo tem a sua perspectiva porque, de certa forma, cada corpo possui (ou é possuído) por um 'lugar'" (id.,p.236). A nosso ver, somada a essa ideia, a singularidade desse "corpo-lugar" *Mbya* na TI Jaraguá delineia-se sob um conjunto de afecções produzidas para além do *Nhandereko*, mas também no âmbito espacial, social e histórico de tensionamentos e colaboração, assim como na conexão intercomunitária com o não indígena no e para além do território.

Fotografia 10: Grafite com tema indígena localizado no bairro do Jaraguá, em uma passagem abaixo da rodovia Bandeirantes (acervo pessoal)

[108] A ideia da iniciativa surgiu justamente por uma reivindicação dos Guarani mais velhos, que chamaram a atenção para o desaparecimento das abelhas nativas da região, como a uruçu-amarela, conhecida como abelha guarani ou *eirawiju*.

Se, por um lado, existe uma abertura ao não indígena parceiro, não morador do bairro - implicando em toda a potência transformadora deste encontro -, por outro existe uma relação com o território de "quebrada". Tais "choques" envolvem múltiplas questões sob diversos domínios teóricos, mas que, neste estudo, deter-se-ão na incidência das afecções, das ideias que produzem corpos a partir de práticas de espaço contíguas, sobrepostas e comunicantes; onde a fronteira é antes uma imposição do sistema capitalista/estatal que um fato real.

No geral, os *Mbya* têm o cotidiano, em grande medida ainda, tomado pelos assuntos internos da comunidade, "suas histórias pessoais as remetem aos vínculos com outras aldeias e suas expectativas encontram assento nos vínculos que produzirão entre si"(NOGUEIRA DA SILVA; 2005, p.14). Acrescente-se a isso que nas aldeias é o ciclo do dia, o clima e a propensão de cada pessoa que estabelece os afazeres. Inexiste uma programação "engessada" a cumprir[109], mas um clima de ascese permanente da comunidade, em que práticas de fortalecimento corpóreo-espiritual ocorrem de forma constante. Como explica Thiago:

> A gente precisa, muitas vezes, de ter o momento de se limpar. De ter um momento de tirar a tristeza, de tirar a dor, de tirar a sujeira. Quando a gente fuma, a gente reza, a gente pede exatamente isso, pra *Nhanderu* limpar a gente. […] Aprender, às vezes ir pro cantinho, sair desse tumulto de confusões, de conflitos, de discussões. E às vezes sentar no cantinho, colocar a mão na terra, e conversar [Thiago Djekupe, fevereiro de 2022].

Estabelecido o quadro relacionado à construção do corpo/território *Mbya* do Jaraguá, é possível refletir sobre as afecções que cruzam o seu modo de vida provenientes da "vizinhança" e que se somam na constituição desta hipótese do *devir Jaraguá*. Magnani (1998) descreve a vizinhança como sendo "aquele espaço intermediário entre o privado - a casa - e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade (id., p. 116)".

Além disso, cruzando e circunscrevendo a ideia de vizinhança, há o "pedaço". Ao fazer parte do "pedaço", a pessoa é reconhecida e situada em uma "peculiar rede de relações que combina laços de parentesco, vizinhança, procedência, vínculos definidos por participação em atividades comunitárias e desportivas etc"(MAGNANI, 2002, p. 21). É a rede de relações que instaura um código capaz de dizer quem é ou não da vizinhança, em que grau pertence a ela

[109] Aprofundaremos este tema no próximo capítulo.

(id.).

O contexto urbano das aldeias dispõe interfaces diretamente relacionadas ao tema do pedaço e da vizinhança. Sob a instável fronteira entre o urbano e a mata, existe um fácil acesso de bebidas alcoólicas e dezenas de cães abandonados os quais os indígenas se incumbem de cuidar. Todo o tipo de lixo é regularmente jogado por não indígenas - não necessariamente moradores do bairro - nos terrenos das aldeias. Para os *jurua* que veem de fora e não compreendem as dificuldades impostas ao *Mbya*, chamam-lhes de vagabundos e sujos.

Para o amigo dos Guarani e morador do bairro, o jornalista e cineasta Thiago Carvalho, os indígenas exercem o papel fundamental de proteger a mata e os animais e ainda são hostilizados por alguns vizinhos *jurua*.

> A questão dos animais também serem abandonados em frente a aldeia, o lixo também. Quem é o cruel nessa história? É o indígena, ou é o não indígena da periferia? Do Jaraguá? O Guarani não sai por aí queimando a mata, a própria mata. Eu posso dizer isso com total propriedade porque eu moro lá. Eu moro lá, e convivo com os Guarani. Então eu estou na periferia, fora da aldeia e estou na aldeia também, quando estou com eles lá [Thiago Carvalho, dezembro de 2019].

Ainda nessa linha de tensionamento com a vizinhança, Sônia Ara Mirim conta que após a ocasião de uma manifestação das aldeias, ameaçaram seu ex-marido e o irmão dele. Além disso, ela relata ameaças sofridas na porta de casa, devido à repercussão de uma matéria televisa sobre os cachorros abandonados que os indígenas acolhem; atitude que não teria agradado uma pequena parte dos moradores da vizinhança.

Para citar outro exemplo desse cotidiano, em junho de 2018, presenciamos na *tekoa Yvy porã*, Thiago, o jovem *xondaro* da aldeia, lidando com um vizinho, dono de uma chácara, que jogava esgoto na TI. O rapaz chamou a polícia ambiental e disse-nos que este tipo de episódio acontece com frequência. Sobre uma outra questão, Thiago, agora em março 2022, relatava-nos que, em meio à pandemia da Covid-19, pessoas ligadas a igrejas evangélicas tentaram a todo custo entrar na TI Jaraguá. “E isso me faz acreditar que existe um interesse e um desrespeito muito grande por parte da organização religiosa com o nosso povo, e isso não acaba”, criticava a liderança.

Em fevereiro de 2019, em outro relato sobre tensionamentos na vizinhança, o *xeramõi* Isaque nos falava de uma situação em que um parente seu foi hostilizado na frente de uma oficina mecânica próxima à aldeia de forma gratuita, pelo simples fato de ser indígena.

Há vizinhos - e transeuntes no geral - indispostos com os indígenas de antemão. Não

aceitam seu modo de vida e, quando em contato, elevam mais o seu preconceito. É o que nos descreve Tamikuã Txihi, enfatizando que “isso é uma coisa que foi implantada; é um modelo que veio de fora da Europa. De tanto eles invadirem e devastarem, matarem, isso está enraizado na cabeça das pessoas, mesmo aquelas pessoas que são oprimidas se põem no lugar para oprimir”. A moradora da *tekoa Itakupe* pondera, entretanto, que existem muitas pessoas “aí dentro [no bairro] que se projetam também, pra conhecer, pra entender, pra partilhar essa luta”.

Pontua-se: a elaboração de uma escuta na qual se sobrepõem e se entrecruzam os sentidos de um corpo indígena que circula na TI e no bairro do Jaraguá demanda atenção à epistemologia desse “cruzamento”. O cotidiano no dito “território periférico” tem atores, regras e códigos sociais que se distinguem dos *Mbya* mas que também, por diversas maneiras, influenciam positivamente o modo de vida do indígena.

Destaca-se, portanto, que para além dos limites das *tekoa*, é crescente o esforço da comunidade em dialogar com a vizinhança, assim como é verdadeiro o movimento inverso de parte desta última. Nem só de tensão se vive nas bordas cidade. Aí, o espaço do cotidiano configura-se como um campo de possibilidades onde se dá a 'prática social', que por sua vez corresponde a uma prática espacial (CERTEAU, 1999). O cotidiano é, deste modo, feito da prática que cumpre a ordem estabelecida, mas sobretudo da prática que subverte esta ordem, que vai além do permissível porque orientada pelo possível”(id.); gerando laços.

Nesta linha - e no sentido principal do escopo deste estudo, do “bom encontro” que aumenta a potência de agir - dentre pessoas e coletivos da vizinhança que se uniram aos *Mbya*, destaca-se a presença de Adriano Sampaio e do coletivo *Salve Quebrada*.

No ano de 2015, a partir de uma conversa com o *xeramõi* Ari, o ativista ambiental Adriano Sampaio se dispôs a colaborar com os indígenas. “O cacique me mostrou os resquícios arqueológicos ao redor do Pico e eu e mais um grupo de amigos chamamos o IGC”, narra o morador do bairro. Em seguida, o grupo reuniu os laudos do órgão e os deu aos Guarani pra fortalecer o processo de demarcação territorial. “Na época, a gente fez uma grande mobilização de colaboradores, artistas, pra falar 'O Jaraguá é Guarani'; e essa foi a primeira luta que eu participei com eles”, descreve o ativista ambiental.

A partir da relação com os indígenas, Adriano revela que começou a observar a si e a cidade de um modo diferente;“comecei a perceber alguns hábitos ruins que eu tinha e fui mudando; porque os Guarani falam que a gente criou várias cadeias; quando eles vão na minha casa me visitar, eles falam: 'Pô, isso parece uma cadeia! Você tem portão alto, tem lança'; e eu

comecei a dar risada", descreve Adriano. Hoje, além de trabalhar com os seus vizinhos *Mbya* na construção de lagoas, o ativista é reconhecido por auxiliar no processo de revitalização de diversas fontes hídricas e mapear nascentes de rios no município de São Paulo.

Fato é que à maioria dos moradores do bairro, o sentimento de pertencimento e a reconstituição à memória local (e em larga escala indígena) vem sendo feridos desde sua formação. Em março de 2020, durante uma caminhada dentro da ocupação *Yari Ty*[110], ao lado das aldeias *Itu* e *Pyau*, tivemos uma conversa mais longa com Adriano Sampaio, após tantos encontros na TI Jaraguá. O morador do bairro apontava para o ribeirão Vermelho ao comentar como o "progresso" havia poluído suas águas e, por consequência, apagado as memórias afetivas dos moradores do bairro ligadas a elas:

> Imagina esse corredor aqui, ecológico! Porque esse rio aqui que você tá vendo, ele passa na minha rua, porque eu moro aqui; só que já com outro nome! É o ribeirão Vermelho porque ele já recebeu outro rio. Mas os peixes daqui vão pra lá. Eu fico vendo lá. E ainda tem mata ciliar. E só eu que ando ali, as pessoas não se interessam. As casas estão tudo de costas pro rio. O pessoal vê aquilo ali como algo morto, um canal pra levar os esgotos. Não enxerga mais, nem tem essa memória afetiva. Como do seu Hortênsio [um dos mais velhos *xeramõi* da TI], que conhecia aqui como era.

Somado às ações ecológicas impulsionadas por Adriano, surge o coletivo *Salve Quebrada*, que também nos faz lembrar que a vizinhança também é o espaço privilegiado do "bom encontro". A intenção primeira do coletivo, criado em 2015, vem sendo resgatar a memória do bairro do Jaraguá, promover a diversidade e o fortalecimento cultural de seus moradores. Um de seus projetos denomina-se *Aldeias e Favelas*, no qual o grupo elabora, junto com os indígenas, ações em prol do reconhecimento da comunidade *Mbya* pela vizinhança do bairro, dentre outros objetivos.

Integrante do coletivo, morador do bairro do Jaraguá, fotógrafo e cineasta, Thiago Wera'i Carvalho - mencionado anteriormente - é bastante querido pelos *Mbya* por dar visibilidade ao *Nhandereko* e à resistência da comunidade. Ele produz curtas-metragens que apoiam a causa indígena[111]. De acordo com Thiago, o *Salve Kebrada* exerce uma função similar à de uma Casa de Cultura no bairro, pois desperta e atrai a comunidade para determinados eventos. "Eu entrei em 2017 porque eu tenho essa proximidade com os Guarani. Eu entrei e aproximei a

---

[110] Jardim dos Cedros; cujo processo nos aprofundaremos no capítulo 5.

[111] Thiago realizou, ao lado dos indígenas, os curta-metragens "Atrás da Pedra - Resistência Tekoa Guarani" e "*Oremba'e Eí Yma Guare* - O mel do Passado"; dentre outros.

comunidade do “Salve” e o “Salve” da comunidade, ou pelo menos ajudei a isso acontecer”, conta Thiago. Sônia Ara Mirim, liderança da aldeia *Itu*, somou-se ao coletivo em 2019.

Dentre os projetos desenvolvidos pelo “Salve” está, por exemplo, o *Aldeias e Favelas*. Como carro-chefe do projeto - que teve fomento público municipal - o coletivo executou um documentário sobre a construção do bairro e toda a sua relação com o futebol de várzea, contando, inclusive, com o protagonismo das mulheres Guarani. Como pontua Thiago, “*o Jaraguá é isso; é a aldeia e é a favela*. E, de uma certa forma, vivem coisas semelhantes, e de uma certa forma, [a realização do documentário] é forte pro bairro, e é forte para os dois lados, para que as aldeias, a Terra Indígena, e a favela se aproximem, tenham essa ligação” (grifo meu).

Por sinal, o *Circuito Clandestino*, conjunto de eventos culturais também ligado ao projeto *Aldeias e Favelas*, realizado todo o mês agosto, teve seu último encerramento antes do advento da pandemia de *Covid-19* na tekoa *Yvy porã*, com shows de rock que habitualmente ocorreriam no Casarão Arte Livre ou no Fofão Rock Bar - locais parceiros e próximos dos Guarani.“Tem a questão do Fofão [Rock Bar], que é da era *punk*, dos anos 1990; e já tem esse ganho do movimento *punk*, que se liga na questão do Guarani. E com essa multiplicidade de ideias, culturas, jeitos, trejeitos, a gente consegue ir fortificando mais e talvez impactando mais pessoas”, comenta agora outro integrante do coletivo *Salve Kebrada*, Caboclo[112].

Integrante do coletivo desde 2017, nascido e criado no bairro do Jaraguá, “do outro lado da rodovia bandeirantes [em relação às aldeias]”, formado em Educação Física e psicopedagogo, Caboclo atua sobretudo na elaboração de vídeos voltados à plataforma *Youtube* onde Sônia discorre sobre o *Nhandereko*. Segundo ele, esse convívio com os *Mbya*, “esse choque de culturas no dia a dia, é 'o fazer', é 'o se virar', independente da questão, e não é entrar nessa ideia eurocêntrica das partições. É juntar”.

Ao comentar as relações entre indígenas e não indígenas nas bordas da cidade, Caboclo - que assumiu o codinome como uma posição crítica decolonial diante de seu nome de certidão de nascimento, Jonathas - compara o trajeto dos rios com as ações coletivas conjuntas das aldeias e das favelas, revelando a afecção que o inspira, o movimento dos rios. “Os rios naturalmente fazem esses desvios e geralmente a galera tenta centralizar, afunilar, pra ter um caminho direto. [Mas eu acredito que] é seguir partindo nas lutas nas comunidades e não em um padrãozão [que centraliza]”.

---

[112] Seu nome na certidão de nascimento é Jonathas, mas prefere ser chamado de Caboclo, questionando a influência ocidentalizada de nome.

> A história da luta do povo Guarani foi uma, de um determinado jeito, e a história das lutas das favelas de todo o Brasil de outro. Acho que algumas diferenças talvez sejam na questão territorial, na ancestralidade. Mas essa conexão é esse caminho. E essa identidade, essa autopercepção, da favela, do quilombo, da aldeia, essa autopercepção do ser, do que o outro é; e a partir dessa autopercepção e percepção do outro, você ganha essa percepção de que estamos no mesmo território. Temos as nossas particularidades mas estamos na mesma luta entre aspas, na mesma luta de resistir para existir. Então, eu acho que o *Salve Kebrada* é uma consequência dessa percepção de onde a gente está, o que a gente é, o que o outro é, onde o outro está, onde estamos, o que tá acontecendo […] E aí ganha talvez a questão - Pô, somos natureza também! - Então a gente tem que se conectar e lutar junto […] Essa conexão com a natureza. Uma hora ou outra a gente vai se conectar. Independente do tempo e espaço. É isso, é dar o seu tempo, se escutar, escutar os outros [Caboclo, março de 2022].

Se no início desta seção, Daniel Wera nos concedia sua impressão acerca de Tupã e a ação dele ao redor do Pico do Jaraguá, o morador da *tekoa Itakupe* agora nos fala da resistência da favela, da população pobre e negra em parceria com os indígenas. "O *Salve Kebrada* e a TI Jaraguá representa que o bairro do Jaraguá é um quilombo", destaca. Wera prossegue: "a periferia se constrói numa ocupação; mas vem um [empreendimento da] CDHU e mata, tira toda a cultura da periferia. Porque não é uma questão de ela querer só ter uma condição de vida, é uma questão de condição cultural; não chegar com um predinho e pôr as pessoas numa gaiola", arremata.

Neste cruzamento cultural entre periferia e terra indígena, Wera defende, por exemplo, a construção de fossas-filtro [113], como o utilizado em sua casa na aldeia *Itakupe*, em comunidades do bairro. "Faz um projeto desse daqui. Pega duzentas casas e põe um negócio desses aqui você tá tratando a terra. As minhocas tão aí, já come tudo, em dois dias no máximo elas já comem os dejetos".

[113] Desde 2015, por toda a TI Jaraguá, fossas ecológicas começam paulatinamente a substituir as fossas sépticas tradicionais, baseadas em sistemas que filtram e limpam a água antes de devolvê-la para o meio ambiente.

Fotografia 11: Caboclo e Daniel na aldeia Itakupe (acervo pessoal)

Fotografia 12: Visitante, Caboclo e Daniel (acervo pessoal)

Em suma, a separação cultural da vizinhança, entre favelas e aldeias, encontra suas bases em projetos de dominação históricos, conduzindo, na atualidade, a trajetos cotidianos que promovem o desencontro. Implicado na deslegitimação de grupos marginalizados enquanto atores políticos, o apagamento da memória é pressuposto de uma política de silenciamento e pressupõe a sedimentação da injustiça social. Retomar as reminiscências de trajetórias significa colocar a força singular da narrativa popular como aliada na construção de corpos sob outros circuitos de afetos e sob outras compreensões de poder. Assim, ao passo que as relações entre *Salve Kebrada* e aldeias estabelece elos entre indígenas e não indígenas - criam uma relacionalidade -, este coletivo singular aprofunda não somente a reflexão sobre as possibilidades de ações comunitárias no território, mas também acerca das afecções, ideias, que

potencializam esse agir.

A esta altura retornamos ao conjunto de afecções traduzidas em potência e contragolpe: a hipótese do *devir Jaraguá*. Um devir encarnado nos *Mbya* em sua reocupação territorial do Pico, mas que também acolhe e dialoga com alteridade de outros povos, como a liderança pataxó Tamikuã, o não indígena Daniel Werá, o ativista ambiental Adriano Sampaio, além dos membros do coletivo *Salve Kebrada*. Um devir de um corpo/território que abomina fronteiras.

4. O sopro do Nhandereko

Neste capítulo, discorreremos sobre a produção da relacionalidade Guarani/*jurua*, sobretudo a partir dos projetos e ações diretas desenvolvidos sob os limites[114] da TI Jaraguá. Mas antes, e atrelada a isso, uma breve digressão acerca de nossa interpretação do título "O sopro do *Nhandereko*".

Pierre Clastres (1979) delineia no clássico *A sociedade contra o Estado* uma aversão à verticalidade nas relações de poder como afecção coletiva integrante da busca pela "terra sem males" - *Yvymarãe'y*; uma revolta à germinação de um suposto poder estatal, do "Um", entre os Guarani. Aqui, "a lição ameríndia consiste justamente em apontar o aspecto contingencial dessa transcendência - a emergência do Estado - e, assim, o que surge como necessário é justamente a negação da transcendência"(SZTUTMAN; 2005, p. 34).

Os profetas "*karai*" - um dos modos como se referem aos xamãs - eram como que guias desse rito migratório sagrado. Diante de tendências à centralização política pela ação dos chefes de guerra, movimentos proféticos liderados por xamãs "pregavam o abandono da vida mundana e das regras sociais, como aquelas que presidiam o casamento, e a busca imediata da terra sem mal, terra da abundância"(SZTUTMAN; 2005, p. 44). Deste modo, a transcendência do poder como um risco para o grupo indica - e adverte - a possibilidade de que o princípio de uma autoridade exterior é criador da sua própria legalidade e uma contestação da própria cultura (id.). A intuição dessa ameaça teria determinado a profundidade de uma filosofia social e política. Este poder separado, portanto, não ganharia corpo, nas sociedades ameríndias, pois "não há lugar, não há vazio que o Estado possa vir preencher"(ibid.,p.204).

Como um Thomas Hobbes às avessas, Clastres intui uma sociedade centrífuga[115], pois ao se colocarem contra o estatal, as "sociedades primitivas" se contrapõem à violenta subordinação das diferenças a uma unidade falsamente homogênea (TIBLE, 2020). Em sua leitura de Clastres, Jean Tible aponta o estatal não como "um estranho total, mas sim uma possibilidade reconhecida e inscrita no social; possibilidade, no entanto, neutralizada por forças que provêm da própria sociedade[116]"(TIBLE; 2020, p.162).

---

[114] Destaca-se a palavra "limite" como conceito fronteiriço/cartográfico imposto pela legislação *jurua*.

[115] O projeto de antropologia política clastriano enfoca os mecanismos capazes de manter a indivisão social que as funda - as sociedades primitivas - e sua tese das sociedades contra o Estado desdobra-se em três pontos: a chefia ameríndia, a sociedade-para-a-guerra e os mitos e relações de parentesco (TIBLE; 2020).

[116] Concordamos aqui que "por meio da emancipação da propriedade em relação à comunidade, o Estado se

Mas, e se pensarmos que ao invés do ente "sociedade" contra o Estado, existe a "socialidade" contra o Estado? Um modo de vida contra, ou para além do Estado? O antropólogo Gustavo Barbosa defende que "as sociedades indígenas nos concederão as grades de inteligibilidade para que compreendamos a atuação das forças anti-Estado entre nós, inibidas e, contudo, presentes na aparente ausência"(2004; p.533-534).

E não apenas. Para ele, "identificaremos nos escritos de Clastres potencialidades insuspeitas, por exemplo, certa concepção de "socialidade[117]", na acepção mesma emprestada pela recente antropologia britânica ao termo (GELL, 1999; INGOLD, 1996, p. 55-98; STRATHERN, 1988). Nesta linha de raciocínio, Renato Sztutman também nos auxilia na reflexão:

> Não se trata mais de uma "sociedade contra o indivíduo" ou vice-versa, mas de uma socialidade que define um tipo de pessoa "dividual" ou "fractal"(WAGNER, 1991), ou seja, na qual as relações externas com a alteridade tornam-se internas, e para a qual a identidade individual não aparece senão como uma arbitrariedade, um momento congelado, uma "*instanciação*", no fluxo de relações. É nesse sentido que Marilyn Strathern propõe, para o contexto melanésio iluminado em *The gender of the gift* (1988), uma distinção entre *pessoa* e *agente*. Ora, se a pessoa se define como relacional e, portanto, constituída de partes internas que a revelam múltipla - ou, tomando-se a estética melanésia do gênero, "andrógina" - *para agir, ela deve assumir uma forma singular*, eclipsando suas partes internas. Em suma, se a pessoa é plural, o *agente é singular*; se a pessoa é expressão dessa dividualidade, o agente, para agir, depende de uma individuação. A noção de socialidade, de sua parte, permite compreender processos de individuação - que inclui a formação de "grupos", que nada mais são do que "pessoas coletivas" - como imersos num caldo relacional; ou seja, permite compreender esses processos como anteriores a qualquer gênese individual (SZTUTMAN; 2005, p.59).

Se a noção de sociedade[118]tende a obliterar os fatos relacionais, a noção stratherniana de socialidade revela-se intrínseca à noção de pessoa, ao problema da subjetividade. Aventamos, assim, que mecanismos "contra o Estado" funcionam, antes de mais nada, por meio de figuras subjetivas que produzem e que as põem em operação. Dessa forma, como lembra Sztutman (2005), a concepção durkheimiana da sociedade como um todo que antecede as partes, que são

---

tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil"(MARX; ENGELS, 1845-1846, p.75-76).

[117] Ao tomar a "sociedade" e o "individuo" como entidades que autonomamente entrariam em contato, pensa-se em relação, mas não em relacionalidade. Deste modo, como discorre Barbosa (2011), Strathern propõe abdicar do conceito de "sociedade" e pensar em "socialidade", isto é, um conceito que, segundo a autora, nos permitiria expressar a maneira na qual *pessoas estão num tornar-se através das relações*, relações estas que são forjadas e reforjadas constantemente; sem relegar, contudo, as pessoas e as relações à um domínio de abstração reificada. [Barbosa, p.118]

[118] De acordo com Marylin Strathern, como a sociedade foi reificada, também é possível, em contraposição, reificar o indivíduo. "Eis o absurdo, a verdadeira tragédia, de operacionalizar um polo de uma dicotomia. A apresentação do indivíduo "em oposição à" sociedade oculta formações sociais e relações de poder (STRATHERN; 1988, p.238).

os indivíduos, imersos em psicologismo, deixa de fazer sentido para a apreensão da maneira pela qual funciona a maquinaria "contra o Estado"(id.,p.58). Barbosa (2004) argumenta por este caminho, investigando os indícios de uma "socialidade" clastriana contra o Estado:

> O "contra" em Clastres - que, rizomaticamente distribuído em sua obra, lhe assalta constantemente os eventuais núcleos de dureza - jamais lhe autorizou estatuir a existência de um "indivíduo" contra a "sociedade". Ao estabelecer a fórmula "a sociedade contra o Estado" - que, mais propriamente, queremos crer, deveria ser "a socialidade contra o Estado" -, Clastres raciocina não em termos de entidades abstratas - "a sociedade", "o Estado" -, mas, tanto de um lado quanto de outro, no sentido de máquinas sociais sem nenhuma externalidade com as formas de subjetivação que engendram e por meio das quais operam (BARBOSA; 2004, p.561).

Seguimos, então, a lógica stratherniana de Barbosa, e verificamos que uma noção de socialidade Guarani *Mbya* precede e adentra suas redes ampliadas com o não indígena. Tal socialidade aponta para um devir em permanente construção; um desdobramento de eventos imprevisíveis a partir a ação de singularidades em relação. É um modo de vida. O modo de vida Guarani *Mbya*. O *Nhandereko*[119].

"Precisa manter o nosso modo de vida sagrado pra que a gente possa continuar vivendo além da morte.[...] É muito além do que o *jurua* pensa; não é só ser sustentável, não é só ter uma qualidade de vida. É tudo isso, mas vai muito além", narra-nos Thiago. *Nhandereko* é o modo de vida sagrado, a "cultura" dos Guaranis, em amplo sentido. Aplica-se às tradições, seu modo de ser, de viver, como enxergam o mundo e se relacionam com a espiritualidade, com a terra. Não é possível, por exemplo, viver o *Nhandereko* dentro de um prédio, ou ao lado de um rio poluído como o Tietê. "É totalmente contra o nosso modo de vida você viver ao lado de um rio morto. O rio tem que tá vivo. As árvores têm que tá vivas. Não tem que ter o asfalto, tem que ter a terra", explica o *xondaro* da aldeia *Yvy porã*.

O *Nhandereko*, termo bastante conhecido na literatura etnológica guarani, é traduzido como "modo de ser" ou "sistema". Ao fazer um sobrevoo por essa literatura, Nogueira da Silva (2005) encontra como elementos relativos ao *tekó*[120]: a reciprocidade (em oposição ao individualismo e à avareza), a língua (e a língua sagrada dos rituais); os casamentos endogâmicos (entre *Mbya*); a evitação da violência (ou a sua condenação como atitude animal e não divina), os *rituais cotidianos* (e a comunicação com as divindades); preocupações

---

119 Traduz-se como "O nosso modo de vida".
120 Modo de vida Guarani.

ecológicas e escatológicas (fim do mundo e a Terra sem mal); distanciamento (do branco)[121]; cuidados alimentares e não ingestão de bebidas alcoólicas[122].

A produção mesma do encontro entre o indígena da TI Jaraguá e o não indígena ocorre a partir da própria cultura da mobilidade no *Nhandereko*; o trânsito constante entre as aldeias por todo o território Guarani, o *Yvyrupa*[123]. "Na cosmologia Guarani, as distintas populações celestes de inúmeras cidades - estão em constante visitação entre si"(PIERRI; 2018a, p.136). É isso que justifica e fundamenta entre os próprios Guarani a prática de manter intensas redes de circulação e troca entre as aldeias atuais (id.), assim como, a nosso ver, tem sido um importante pilar na produção do encontro com o não indígena, pois tal mobilidade vem avançando também para ações na cidade.

Fotografia 13: Pelas trilhas da TI Jaraguá, a confecção de teias (acervo pessoal)

[121] Acrescentamos, entretanto, sob um olhar mais recente motivado por este estudo uma abertura ao branco - sob uma velocidade que obedece a especificidade do contexto de cada aldeia Guarani.

[122] Conferir: Schaden, 1974; Clastres, 1978; Oliveira, 2002; Guimarães, 2001; Vietta, 1992; Ladeira, 1992; Chamorro, 1999).

[123] Complementando a nota anterior mencionada sobre o tema, a tradução literal de *Yvyrupa* é suporte terrestre. "É dito "suporte", porque é concebido como uma estrutura, dentre outras, que sustenta uma ilha concebida como um amontoado de terra, que existe em meio a um universo feito de água, o grande mar (*yy e'e guaxu*), que aparece separando também a plataforma terrestre e as moradas dos *jekupe kuery*"(PIERRI; 2018ª, p.136). Destaca-se que a relação entre o continente europeu (ou qualquer dos outros continentes) e o continente americano, que corresponde à *Yvyrupa*, é comparável à relação entre este último e as plataformas celestes (id.).

Em diversos casos, o “encontro” em diversos locais do município de São Paulo, seja em eventos culturais ou manifestações públicas, têm sido o primeiro passo para as relações interculturais dentro da aldeia. Tais contatos nos remetem, mais uma vez, ao amplo território por onde caminham os corpos *mbya*, o *Yvyrupa*; destacando-se que a metrópole, mesmo com seus bairros, ruas, casas e prédios, é, também, terra indígena.

Somado a isso, o “viver” em redes influencia e é influenciado de forma acentuada pelo ideal de desapego, seja por bens materiais, pelo planejamento e até mesmo por pessoas (KEESE; 2017)[124]. A autonomia que os Guarani privilegiam “é a que mantém em aberto a possibilidade de dispersão, buscando conjurar as *sobrecodificações*[125] sobre sua vida, isto é, a reorganização de seus códigos e modos de agir, plantar, realizar rituais a partir de lógicas externas a eles”(id.,p.247), pois que “alteram os tempos, o uso dos espaços e territórios, a produção de seus corpos”(ibid.).

O corpo indígena rabisca trajetos, cria afetos; também com a pessoa não indígena. Tal encontro acontece a partir do movimento; seja dentro das aldeias, seja em outros locais no município de São Paulo. E é no âmbito deste “estar junto” que as alteridades trocam afecções.

Neste capítulo, denominar a socialidade Guarani *Mbya*, o *Nhandereko*, como um “sopro”, resulta, portanto, de uma percepção de distintos modos de vida. No caso, um confinado aos processos da estrutura capitalista ocidental; e outro que “sopra”, avesso a quaisquer dinâmicas confinantes. Assim, para acessar esse “sopro” xamânico sob o viés do aumento da “potência do agir” espinosana - sem, contudo, romantizá-lo - parece-nos necessário delinear algumas constituições de sentido nos corpos indígenas e não indígenas em relacionalidade.

A desconfiança da pessoa *mbya* em relação ao não indígena está arraigada a incontáveis circunstâncias do “mau encontro”. A despeito deste, o que observamos em diversas experiências

---

[124] Keese (2017) aponta que aspectos de desapego e de desterritorialização em escalas menores das pessoas e suas famílias relacionam-se também com um apontamento feito por Schaden e Linton, o quais destaca a organização social dos Guarani baseada na família-grande. “Segundo Linton, a criança que cresceu neste tipo de família aprende a não fixar ou focalizar as suas emoções ou expectativas de recompensa e punição em poucas ou determinadas pessoas. Vários adultos estão em condições de punir e de recompensar. O que um não faz, outro poderá fazer” (SCHADEN; 1974, p.64). Neste sentido, Keese (2017) demonstra como Schaden e Linton associam tais características da formação guarani aos modos do desapego em vida adulta, seja em termos emocionais ou disciplinares, marcando a dinâmica da vida amorosa, a facilidade em rechaçar figuras de autoridade que lhes desagradem; além, claro, de se relacionarem com diferentes fatores de sua mobilidade.

[125] Os vetores estatais e seus empreendimentos batalham para tentar reverter essa relação do Guarani com a mobilidade, e o desapego. Posições e salários em equipamentos públicos, como escolas e postos de saúde, “as comidas das doações e das merendas, os bares próximos, a sedução pelo consumo desenfreado de mercadorias e todos os agenciamentos que se relacionam-se às reterritorializações estatais tendem a construir apegos, centralizações e a enfraquecer o desprendimento”(KEESE; 2017, p. 245).

coletivas é o aumento da assimilação do *jurua* como parceiro(a) de resistência, e como amigo(a) que frequenta as *tekoa mbya* da TI Jaraguá.

Assim como é promissora a hipótese de que a descontinuidade teórico/cosmológica dos corpos se desfaz na prática; é na intimidade da escuta onde se desobedece - e se desfaz - fronteiras. Desvela-se um tempo que está sendo; não foi, nem será. Entre corpos "descontínuos" somente a abertura mútua à transformação tende a criar outros devires; ontológico-corporais; epistemológicos.

Se, como pontua a antropóloga Valéria Macedo (2011), a *Opy* é o espaço privilegiado do "bom encontro", mencionando Bento Espinosa, indaga-se: quais as tramas relacionais e os afetos produzidos ao construí-la em conjunto com os *jurua*? E para além dessa experiência? Quais as afecções - e seus signos - criadas a partir de inúmeras outras experiências coletivas entre *mbya* e *jurua* por nós observadas em *Ivyrupa*?

A atual proposta *mbya* da TI Jaraguá reconfigura os sujeitos e os seus cosmos - individuais e coletivos - em busca de uma alteridade para "aproximar" o futuro, sem utopias, por meio da práxis, das relações contingentes e do instante; um projeto cosmopolítico para que a pessoa humana saia das amarras de um modo determinado e determinante do ser, do "Um" confinante - como afirma Pierre Clastres -, motivando todos e cada um a se expandir rumo ao mistério da existência, carregando consigo a ideia da natureza como continuidade de si, não como um recurso ou um apenas um "meio" para a sobrevivência.

Neste viés, uma relacionalidade mais "durável" somente poderá ser constituída sob um viés de respeito aos pontos de vista; de escuta. Mas não somente. Como explicava Jera Guarani[126] em um evento no bairro do Bom Retiro[127], relacionando o modo de vida Guarani à retomada da plantação de uma variedade de milhos Guarani, "o que vale é a prática, porque só com a prática você pode errar e aprender com os seus erros".

Assim se concebe o *Nhandereko*. Seja na plantação de alimentos, seja na constituição de aldeias, na formação de mutirões, na ação política; se não há erros, também não há aprendizado. Jera coreografa com Viveiros de Castro - influenciado por Gilles Deleuze - sua visão sobre o erro. O equívoco "não pertence ao mundo da contradição dialética, pois sua síntese é disjuntiva e infinita: tomá-lo como objeto determina um outro equívoco a montante, e

---

[126] O tema do evento era sobre alimentos sagrados Guarani; ele foi realizado em parceria com *chefs* renomadas, na Casa do Povo, em 10 de fevereiro de 2022.

[127] Região central da cidade de São Paulo.

assim por diante”(VIVEIROS DE CASTRO; 2015, p. 93). O aprendizado gesta, consigo, outro erro; e mais um aprendizado.

Na e pela prática, o esforço da comunidade do Jaraguá tem sido em constituir uma espiritualidade na qual o devir-deus, imanente a cada pessoa guarani, seja uma característica que encoraje, auxilie e inspire o *jurua* parceiro; e não uma diferenciação que o distancie ou que impeça o diálogo. De acordo com Thiago Djekupe, liderança da *tekoa Yvy porã*, assim como os não indígenas generalizam os indígenas, o povo guarani também foi fazendo o mesmo. O desafio, agora, tem sido diferenciar o *jurua* e se aproximar dos colaboradores; dos parceiros que, em diversos casos, vem se tornando amigos. “A espiritualidade é pra todo mundo. Nós não somos diferentes de ninguém, não. A gente é igual. Só que alguns, com a sua alma, buscam um caminho e outros buscam outro caminho”, sublinha Djekupe.

4.1. O poder é um sopro

Chamaremos a jovem *jurua* de Bruna[128]. A universitária se aproximou dos Guarani em 2019, hoje é casada com um rapaz *mbya*, tem um filho, e vive em uma das aldeias na TI Jaraguá. Enquanto amiga, revelou-nos que a serenidade atingida após o contato com o povo, assim como com o *pety*, foi primordial para sua mudança radical de vida. Ressaltou-nos como o fumo, no contexto Guarani *Mbya*, significava a cura contra o problema da ansiedade.

A bruma densa do *pety* é canal de comunicação com as divindades e de cura. Como citado no capítulo um, através do sopro[129] da fumaça sagrada do *petyngua*, o *xeramõi* da *tekoa Yvy porã* se entregava para amenizar as dores de uma jovem *jurua* dentro da recém-construída Casa de Reza. Agora era fevereiro de 2019, proximidade do início do *Ara Ymã*. Tratava-se não apenas do encontro entre o corpo de um xamã que “assoprava” o corpo de uma jovem com dores no pescoço e nas costas, mas de agências variadas em “diálogo” naquela situação. O corpo de Isaque em meio a “uma 'indefinidade' de focos acesos de intencionalidade que não pode senão conter uma boa dose de más intenções”(VIVEIROS DE CASTRO; 2015, p.68),

---

128 A jovem requisitou o anonimato.

129 Entre os Guarani *Mbya*, de acordo com Macedo (2011), modalidades de sopro estão associadas à leveza, à respiração, ao que é divino e imperecível. Mesmo que não estejam convergidos em uma única pessoa, há modulações xamânicas categorizadas entre “aquele que fala” (*karai*), “aquele que canta” (*oporaiva*) e “aquele que fuma” (*opita’iva’e*). Dialogando com essa última categoria, Isaque auxiliava no processo de cura do jovem, pois esta posição implica a capacidade de ver a doença nos corpos, invisível aos demais (id.).

dotado de agências não-humanas, “poderia ser designado como continente de relações”(SZTUTMAN; 2015, p. 367), pois será por meio deste trânsito que estará apto a encontrar o “quem” ou o “que” da causa da doença ou infortúnio da garota.

Após o ritual xamânico, exausto e com a tez acentuadamente avermelhada, Isaque citava-nos a existência de elementos no corpo da pessoa sem que a pertencesse, e fez um paralelo apontando para um cachorro branco presente na *Opy*. Dias antes, este tivera seu focinho perfurado por dezenas de espinhos ao tentar comer uma planta. “Não adianta tirar os espinhos de uma vez, pois seria violento demais; tem que cortar as pontas deles”, explicava-nos o *xeramõi*. Os espinhos murchariam e sairiam com maior facilidade, concluía.

Nos encontros com Isaque, observamos um corpo xamânico fluído à circunstância, modulado de acordo com a realidade que se lhe apresentava: o *xeramõi* da aldeia *Yvy porã* canta, fuma e exorta (pela “bela palavra”). Agindo em prol da cura de indígenas e não indígenas em incontáveis ocasiões, foi também por meio de sua palavra xamânica, ao indicar modos de agência e autoproteção, que o encontro entre os *Mbya* do Jaraguá e os *jurua* parceiros constituiu-se como mais uma forma de olhar o processo de cura: sob o prisma do fortalecimento dos corpos contra o poder estatal do “Um”(CLASTRES, 1979).

A afecção da “cura” no ínterim do encontro indígena/não indígena, além de se atrelar aos significados do coletivo e do manejo com a terra nos mutirões, não pode ser apartada da figura do *xeramõi* da aldeia e do seu sentido xamânico-político para os *Mbya*.

Assim como a estreita relação gerada entre a jovem e o *xeramõi* Isaque, Adriano Sampaio só “expandiu” seus trabalhos na TI Jaraguá a partir do estreitamento das relações com outro *xeramõi*; no caso, Ari, da *tekoa Itakupe*. “Ele acreditava mesmo no meu trabalho, e também eu acreditei muito principalmente em tudo o que ele falou, nos ensinamentos dele”, descreve o ativista ambiental e morador do bairro do Jaraguá, zona norte do município de São Paulo.

> E a partir dali [da ocupação das antenas, em 2017] a gente começou a trabalhar junto, que ele já tem muita idade, né, tem quase 80 anos, e ele não pode fazer sempre, mas no começo do meu trabalho ele me ajudou muito; ele que me deu as diretrizes, assim, os caminhos por onde eu começar. […] Fazer lago numa praça é uma coisa, mas você trabalhar num rio assoreado, é totalmente diferente. E trabalhar com essa coisa cosmológica, da cosmologia guarani... Então parece que você abre um leque de oportunidades, de oportunidades não, de você saber observar mais a natureza; que é uma coisa muito importante, é você sentar, contemplar e observar [Adriano Sampaio, março de 2020].

A figura do xamã é tão fundamental que, de acordo com Meliá (1990), a personalidade Guarani constrói-se no ideal do xamã e não sobre o do guerreiro. O xamã apresenta-se, ainda hoje, como o ideal mítico da tradição tribal em sua totalidade (id.). Tal ideal permite que as modulações xamânicas - convergindo na aptidão potencializada de trânsito do *nhe'e* pelo tempo/espaço; seja via fala, canto, dança, sonhos e fumaça - não se concentrem apenas no *xeramõi*[130]. Além do mais, este ideal de pessoa *xeramõi* constitui-se como fator fundamental para a dispersão do poder político entre os *Mbya*.

Em uma noite fria de outono de 2018, Pedro Macena dizia aos seus ouvintes *jurua* na *Opy* da *tekoa Itakupe* que, apesar de ser o líder espiritual da aldeia, não era melhor que ninguém e não pretendia impor o seu modo de vida e sua crença. A postura do *xeramõi* dessa *tekoa* vai de encontro com a da maioria dos povos ameríndios quando denota que o poder depende unicamente do muito bem-querer do grupo (CLASTRES, 1979), sendo a palavra o "dever do poder", diferentemente nas sociedades com Estado, onde a palavra é "direito de poder". Sua função exerce-se, portanto, indicando a "impotência da instituição"(id.,p.35).

A fala de uma liderança, sobretudo de um *xeramõi*, jamais poderá se exercer como instrumento de exercício de coerção entre os *Mbya*. Thiago Djekupe nos reforça essa ideia na chave do livre-arbítrio, considerado um valor fundamental entre Guarani. Ele nos diz que "quando você sabe que cada alma é única, você não pode dizer o que uma pessoa vai fazer ou não vai fazer. Você diz a consequência. Você orienta". Ao mesmo tempo, escuta-se com frequência entre os *Mbya* que a fala do *xeramõi* sempre tem alguma coisa a mais que a escrita; que a pessoa sempre vai lembrar dela.

Do ponto de vista da estrutura social, a autoridade do pajé estabelece uma ideia de homogeneidade da coletividade. Sem o poder coercitivo e de ordem, a liderança cria uma aparência de unidade,"sem dissolver a heterogeneidade que compõe o social"(SZTUTMAN; 2005, p. 255). Para Clastres (1979), em contato com esses líderes do século passado, sua função maior vem a ser a de um pacificador, de integrador de diferenças, ao mesmo tempo em que a comunidade, especificamente, a aldeia,"pode permitir-se, de algum modo, um certo *quantum* de força centrífuga, representada na tendência de cada grupo para conservar a sua personalidade; e é, reciprocamente, a multiplicidade destas tendências divergentes que legitima a atividade

[130] *Xeramõi* não é apenas sinônimo de xamã. Também é um indicativo de que a pessoa é portadora de conhecimentos ligados á administração da vida coletiva e cotidiana, implicando em oferecer, alternativas a questões como a organização espacial da aldeia (ou de seu núcleo familiar) a obtenção de alimentos ou a resolução de conflitos (NOGUEIRA DA SILVA, 2005).

unificante da chefia principal”(id.,p.57).

Os grandes xamãs Guarani atuais exortariam mais um comportamento baseado na moderação, em um certo ideal de virtude ou completude (*aguyje*), que se alcança pelo cumprimento das regras sociais e “pelo elogio de um sentimento de 'amor', reciprocidade ou convivialidade (*mborayu*)”(SZTUTMAN; 2005, p. 376). Ao lado de suas atribuições políticas de “moderador” na estrutura social, o pajé, com o objetivo de reverter a perda da agência, trabalha como um “gestor[131]” que respeita os pontos de vista não só de pessoas, mas das afecções terrenas e de divindades que transitam entre os seres humanos, “operando por meio de atos singulares o trânsito por entre os diferentes patamares do cosmos e a manutenção das posições de cada ser”(id.,p.421). Ele manifesta a habilidade de “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”(VIVEIROS DE CASTRO; 2015, p.49).

Há tempos idos, guerreiros e xamãs - ou profetas - sempre estiveram igualmente empenhados na constituição de coletivos (SZTUTMAN, 2005). Os primeiros se apropriando de outras humanidades - via canibalismo - e os últimos lidando com subjetividades não-humanas. Ambos eram reconhecidos coletivamente por tais feitos. No contexto atual de uma aproximação com os *jurua*, nota-se cruzamentos e sobreposições de atribuições cada vez maiores entre xamãs e *xondaros*[132].

Macedo (2011), ao verificar o domínio político cada vez mais implicado na destreza na relação com os brancos e suas instituições, compreende que a posição de cacique viria então deslocando a chefia política do vetor-*tamõi* - ou *xeramõi* - para o vetor-*xondaro*, sem estancar a conectividade inerente a ambos os domínios. Nas aldeias Guarani do Estado de São Paulo, muitos projetos têm se voltado para os *xondaro*, como são chamados os auxiliares dos pajés, ocupando as posições de “mensageiros”, “guardiões” e “guerreiros”(MACEDO, 2011). É o caso do *xondaro* da tekoa *Yvy porã*, Thiago Djekupe. Em consequência disso, na linha de frente das relações institucionalizadas com os brancos, os *xondaros*, no geral, além de ocuparem posições de liderança política, têm formado grupos para organizar atividades conjuntas, em muitos casos no âmbito de projetos, oficinas e eventos de fortalecimento da *tekoa*.

---

[131] Para subverter linguagem neoliberal.

[132] Em linhas gerais, *xondaro(s)* significam guerreiros. Identificam-se, de acordo com o critério de Valério Macedo, com o vetor *vai*, ligado a afecções horizontais, terrenas; enquanto que o vetor *porã* relaciona - se a afecções divinas, verticais.

No atual contexto, o exercício de liderança pelo *xondaro* Thiago, também passa pela diplomacia, implicando, portanto, destreza retórica para os de dentro e para os de fora. Ou seja, ele tenta orquestrar tensões nas redes de parentesco e xamanismo, "com o movimento incessante de individuação/alteração de pessoas e coletivos; e, ainda, manejar a linguagem identitária das políticas e projetos com os brancos, em que 'cultura' e 'comunidade' não raro são tomadas como unidades étnicas e sociológicas, respectivamente"(MACEDO; 2011, p.43).

Essa nova configuração resulta de uma circunstância bastante recente. Nas *tekoa* em geral, os *xondaro* jamais ficavam dentro da *Opy*; uma casa separada era construída para abrigá-los. Suas danças e treinamentos ocorriam também fora da Casa de Reza, antes do anoitecer. Tal separação de casas reiterava a distinção entre os vetores vertical e horizontal dos agenciamentos, ou da transmissão de capacidades (MACEDO, 2011). Hoje, por meio de uma maior fluidez nas atribuições dos *xondaro* em virtude da intensa relação com o não indígena, além dos mensageiros (*tembiguai*) que mediam a relação entre o mundo da *Opy* e o mundo exterior, existem os "guardiões", os *xondaro oka'igua* ("do terreiro"), que vigiam as entradas e saídas da Casa de Reza, impedindo a entrada de *ãgue*, além daqueles designados para trabalhos coletivos, como reformar a *Opy*, limpar os banheiros na véspera de visita de uma escola, capinar um terreno e vigiar se as normas estão sendo cumpridas pelo *jurua* em eventos como mutirões ou acampamentos no território indígena.

A conexão entre *tamõi* e *xondaro* cria sentidos de "transversalidade"(MACEDO, 2011) pois, apesar de os primeiros assumirem uma posição quase inabalável no plano de uma verticalidade cósmica, eles devem interagir com agentes patogênicos nas curas xamânicas; ao passo que os *xondaro* agenciam, sobretudo, forças no eixo horizontal da alteridade. Acrescenta-se, entretanto, que a experiência na aldeia *Yvy porã* nos informa sobre a possibilidade de uma interpenetração e fluidez no agenciamento de forças no plano cósmico-espiritual, vide a revelação em sonho realizada por *Nhanderu* à liderança *xondaro* para que construção da *Opy* da *tekoa* fosse construída junto com os *jurua* parceiros.

Desse modo, o contexto atual envolvendo a intensa cooperação *jurua* em interface com as relações de poder da aldeia acentua o "diálogo cosmopolítico" entre o líder espiritual e o *xondaro*. Em diversas ocasiões com não indígenas, Thiago reforçava que tudo o que nos falava acerca dos costumes e tradições tratava-se de uma "fala coletiva". E era "coletiva" porque, segundo ele, provinha de uma pessoa: o *xeramõi*. Ou seja, este traz consigo a palavra coletiva e a afecção do coletivo. Portanto, ao reforçar a orientação política interna entre essas figuras

primordiais na estrutura social da aldeia, os *Mbya* demonstram clareza quanto a seus objetivos e suas regras atraindo, por consequência, e em grande parte, os *jurua* identificados com as lutas da comunidade.

Pajés e *xondaros* têm sido preponderantes como "pontos de equilíbrio" político na instável e heterogênea *tekoa* Guarani, agora com maior presença *jurua*. "Pontos de equilíbrio" pois as relações de poder em uma terra indígena Guarani *Mbya* são ainda mais fluídas em relação ao que mencionamos. Como afirma Viveiros de Castro (2011ª),"a indivisão sobre a qual insiste Clastres [1979] significa uma ausência de diferenças 'verticais', isto é, entre dominantes e dominados. Mas tal indivisão, longe de inibir, permite, engendra ou mesmo requer a proliferação de divisões 'horizontais' dentro da comunidade"(op. cit. p.350).

Há, por exemplo, um termo correntemente utilizado nas aldeias, o *Nhanderuvixa* - nosso líder, nossa liderança. É um conceito flexível, podendo "ser uma referência a pessoas que lideram o desenvolvimento de projetos na aldeia, a pessoas que lideram um grupo de *xondaro*, a pessoas que desempenham certos papéis em rituais na *Opy*, assim como aos lugares do cacique ou do *xeramõi*"(NOGUEIRA DA SILVA; 2005, p.121). Essa flexibilidade, entretanto, encontra alguns pontos de convergência que, segundo Nogueira da Silva (2005), podem ser definidores do conceito: "conhecimento e sabedoria; a relação que estabelece com as divindades; e a capacidade de conduzir um grupo. Dessa forma, a liderança é baseada em uma autoridade que se assenta no respeito dos membros do grupo por reconhecerem no líder essas qualidades"(id.).

Além de *Nhanderuvixa*, o uso do termo "liderança" vem sendo apropriada pelos *Mbya* nas últimas três décadas. Nogueira da Silva (2005) considera, como hipótese, que as relações com os movimentos sociais e políticos pré e pós redemocratização do país tenha contribuído para o que o termo viesse a ser utilizado.

Ao etnografar a *tekoa Pyaú*, Nogueira da Silva (2005) fala de uma diversidade de grupamentos com características, funções e significados diversos[133] que, por sua vez, gera diversas possibilidades de reconhecimento das lideranças. "É o que explica, por exemplo, porque determinada pessoa pode ser considerada *uvixa* ao liderar o desenvolvimento de projetos, mas não ser citada quando alguém pergunta quem são as 'lideranças da aldeia'"(id.,p.157-158). Escutamos na TI Jaraguá, por exemplo, algumas lideranças chamarem Márcio Boogarin de *Nhanderuvixa*, justamente por estar à frente de vários projetos, dentre os quais os relacionados

[133] Pessoas de uma mesma família, moradores de um mesmo núcleo de residências, participantes de um ritual específico ou dos rituais cotidianos, participantes de um grupo de vigilância ou de um grupo de trabalho.

à produção de mel nas *tekoa*[134].

Contudo, ressalta o Nogueira da Silva (2005), há situações que levam a convergências próximas à unanimidade, como no caso da liderança Karai Poty, reconhecida por quase toda a *tekoa Pyaú*, "tanto no campo da religiosidade como no que poderíamos chamar de administração do cotidiano. Neste caso, o que converge é o consenso em torno de um comportamento considerado ideal"(id.,p.157-158).

Convém lembrar que a pluralidade de posições a que o termo liderança se refere, se complementam na maioria dos casos, como cacique, *xondaro ruvixa*, *uvixa*, *xeramõi*, liderança política. Segundo ilustra Nogueira da Silva (2005), tal diversidade de termos dialoga com a pluralidade de grupos e posições sociais, e se funda naquilo que denomina "*tekó*" - o que abordamos neste estudo como *Nhandereko*. Assim, "não parece concebível aos guarani estabilizar diferenciações hierárquicas entre eles, isto é, cristalizar dentro da dinâmica de uma aldeia uma assimetria política explícita, como o instituto durável de um cárcere"(KEESE; 2017, p.244).

À semelhança dos antigos, as lideranças por nós ouvidas assumem para si mesmos que não se atua "fora do domínio das divindades[135]" (SZTUTMAN, 2005), mesmo quando é exigida no cotidiano das aldeias a separação entre líder espiritual e outras lideranças, interlocutoras dos *jurua*. Assim, sob a materialização de um poder xamânico pulverizado, diante de sua interface com a conjuntura que se lhes apresenta, as lutas circulam onde a necessidade for mais forte, seja em mutirões, ocupações, trancamento de rodovias ou cursos de língua Guarani. Nas descrições a seguir, abordamos o encontro entre indígenas e não indígenas em meio a essas diversas formas de ação política - ou ações diretas.

---

134 O trabalho de Boogarin, o Wera Mirim, começou há cerca de cinco anos, com oito colmeias e duas espécies de abelhas. Hoje são mais de 30 colmeias e seis espécies de abelhas na criação.

135 Nesse sentido, "o fundamento da ação política reside alhures: não em um forma rígida, mas em uma variação contínua de formas, que só cumpre ser compreendida quando se passa de um momento particular a outro, quando se analisam diferentes soluções para diferentes eventos"(SZTUTMAN; 2005, p.84).

4.2. Íntimas alteridades

Escuta-se no território que não há velho e nem criança. Todos estão ali para ensinar e aprender. O ensinamento que é trazido pela criança é tão valioso quanto o do *xeramõi*. Essa relacionalidade Guarani *Mbya* espraia-se também na relação com o *jurua* amigo que respeita o *Nhandereko*. “Não dá pra dizer dentro de nosso grupo quem é o cacique, quem é o pajé, quem é o guerreiro”, afirma Carlos, ex-coordenador da AUPI, comentando seu ponto de vista sobre o coletivo maior formado a partir do encontro entre indígenas e não indígenas voltado para a realização de projetos diversos na TI Jaraguá. Para ele, é “claro que as relações de estrutura social que a comunidade indígena apresenta se manifesta também no nosso grupo, dentro das vivências, do dia a dia”.

Na construção da relação entre indígenas e não indígenas é preciso que os últimos reconheçam, respeitem, e até mesmo vivam algo do *Nhandereko*. A relacionalidade com o corpo indígena é a relacionalidade com o território, seu tempo, seus ritos, enfim, com todo um modo de viver e enxergar a existência e que, em um primeiro momento, choca o corpo clivado ocidental. Mas, antes de abstrair e delimitar corpos somente a partir de teorias, pensa-se antes neste estudo na singularidade do encontro, pois que “estamos todos necessariamente localizados por nossas 'circunstâncias' e nossas 'configurações relacionais'”(VIVEIROS DE CASTRO; 2013, p.74).

Desde 2018, observamos uma miríade de subjetividades *jurua*. Pessoas ligadas à universidade, permacultura, audiovisual, arquitetura, entre outros, aproximam-se dos indígenas livres de adjetivos de ofício; de forma autônoma ou coletiva; via projetos e ações diretas; no território e para além dele. Constituem-se intimidades, estranhamentos e conflitos que não se referem somente à dualidade indígena/não indígena (apesar de sua fundamentalidade para este estudo), mas a corpos envolvidos nas circunstâncias de mutirões, vivências, eventos pedagógicos, ações diretas, entre outros.

No geral, as relações dos indígenas com os *jurua* caminham entre os polos do distanciamento e da aproximação. A “troca” se faz sempre à espera do próximo encontro, que não está garantido que aconteça. Entretanto, existem relações mais profundas e duradouras, nas quais o “fazer-se parente” remete à construção de amizade, envolvendo maior risco e, por consequência, coragem.

Mas, como veremos à diante, fazer de um *jurua* parente demanda tempo e confiança,

mesmo em uma TI de contexto urbano. A relacionalidade mais comum é baseada na troca. Neste sentido, Vanzolini (2018), ao observar os trabalhos sobre os Guarani, lembra que para eles o mundo é repleto de sujeitos em que a gente tem que escolher de quem quer se fazer parente: se você se fizer parente dos *ãgue*, vai virar morto (id.). “Isso pode ser associado às estratégias de resistência guarani na relação com brancos. Eles não querem se aparentar, eles querem trocar. E aqui a troca aparece como modo de controle da relação”(ibid.,p.154).

Macedo (2018) explica que os povos indígenas no geral lançam mão de diversos modos para lidar com a predação dos brancos.“Enquanto os *Paumari* têm buscado assegurar a proteção de patrões, em alternativa à sua inimizade voraz, os Guarani *Mbya* têm priorizado a recusa à posição de empregados, privilegiando o comércio e outras formas de troca cujos vínculos sejam instáveis”(id.,p.199). De acordo com a antropóloga, entretanto, a recusa de estar sob o controle dos *jurua* também se observa nas relações de trabalho. Hoje em dia há muitos postos assalariados nas aldeias, sobretudo na área de educação e de saúde. Mas é raro o trabalho sistemático fora das aldeias. Alguns interlocutores de Macedo utilizam com frequência a expressão *ndovy'ai*, que é forma negativada do alegrar-se (*-vy'a*), traduzindo-a em contextos de trabalho na cidade como “não se acostumar”.“Aqui, não se acostumar, ou não se alegrar, diz respeito a um não se sujeitar”(ibid.,p.201).

Já no mundo dos projetos os Guarani têm grande interesse em captar recursos e relações por meio de parcerias com não indígenas no setor público, não-governamental e privado (MACEDO; 2018).“Mas o desenvolvimento dessas iniciativas muitas vezes acaba frustrando os chamados parceiros *jurua* no que diz respeito ao cumprimento de cronogramas, distribuição e uso dos recursos, apresentação de produtos e indicadores, etc”(id.,p.202). De acordo com a antropóloga, os Guarani sempre encontram formas de não se submeterem aos condicionantes burocráticos e pragmáticos dos projetos e, em muitos casos, evitam ações mais articuladas, preferindo manter a atomização de iniciativas, buscando “posicionar os brancos como provedores, mas o manejo dessas relações deve evitar que tal posição incorra em controle ou domesticação”(ibid.).

Foi o que pudemos observar no segundo semestre de 2019, durante as aulas ministradas pelos jovens *Mbya* da TI Jaraguá, que lecionaram o curso de Língua e Cultura Guarani na USP[136]. Dentro da Casa de Cultura Indígena, no IP/USP, o modo e a velocidade do falar dos

[136] Realizado no campus Butantã.

jovens *Mbya* demonstravam que eles trabalhariam no próprio tempo Guarani para passar o conteúdo programático que, por muitas vezes, era atravessado e desdobrado em outros temas. Notamos, por parte dos alunos, e até mesmo de alguns parceiros *jurua*, uma certa ansiedade em meio à dinâmica de transferência de conteúdo por parte dos jovens professores indígenas, causando também um truncamento no processo de ensino-aprendizagem. Após as aulas, algumas pessoas sentavam-se ao redor da fogueira ao lado da Casa de Cultura Indígena. Neste espaço, testemunhamos, em diversas vezes, um clima mais favorável à troca e ao aprendizado.

Fotografia 14: Presença da TI Jaraguá no IP/USP (acervo pessoal)

Se os Guarani *Mbya* não buscam nos brancos a figura do patrão, há no geral uma busca por relações de apadrinhamento com vistas a posicionar os *jurua* como provedores e aliados, sem que isso implique poder de mando e controle (MACEDO, 2018). Nos *nhemongarai* - rituais que os Guarani traduzem como batismo - Valéria Macedo presenciou na TI Rio Silveira, litoral norte do estado de São Paulo, várias ocasiões em que houve "o convite para que um não indígena fosse padrinho e ou madrinha de uma criança *mbya*"(id.,p.202-203). Neste caso, os padrinhos não exercem qualquer controle sobre as crianças, tornando-se apenas responsáveis por alguma forma de auxílio em caso de necessidade."Igualmente comum - tanto no Silveira como na aldeia *Pyaú*, no Jaraguá - é que um *jurua* se torne afilhado de um *xeramõi*, ao receber dele um nome no ritual de batismo, passando a ser também responsável por apoios financeiros e de outras ordens" (id.,p.203). A antropóloga cita Pereira (2014), que analisa essa situação como um investimento de domesticação de corpos-afetos visando sua "guaranização", ou a construção de um parentesco que, contudo, jamais chega a termo.

Parte dessa ideia de provedor é alimentada, em muitos casos, pelos próprios brancos quando romantizam ou "fetichizam" o indígena. Percorrendo as aldeias, percebe-se um "tipo" de *jurua* que se coloca no papel do "Salvador" apenas porque se dispõe frente a demanda da construção de uma *Opy*, de uma residência, ou outro projeto. Às vezes, em uma conversa corriqueira na aldeia, a comunidade diz que deseja construir uma Casa de Reza, por exemplo, e, então, haverá um *jurua* propagandeando: "Recebemos o pedido de ajuda"; quando, na verdade, a pessoa apenas foi convidada a fortalecer um sonho da aldeia de construir algo em conjunto. Por outro lado, é diante de situações como essa, que o indígena amplia o caráter "utilitário" de sua relação com o *jurua* "Salvador" em proveito próprio e/ou da comunidade.

Observou-se no território alguns não indígenas que qualificavam quase todo *Mbya* como como pajé - com a "obrigação" de ser espiritualizado e entender o porquê de tudo, de estar sempre em "equilíbrio". Contradizendo isso, não raros foram os momentos nos quais aferimos uma humanidade aberta a digamos, sentimentos mais mundanos nos indígenas. Como no sentimento de certo *status* por lecionar na USP ou em casos de desejo afetivo-sexual pela pessoa não indígena.

Quanto à última questão, escutamos a ocorrência do que algumas mulheres *jurua* chamaram de mal-entendidos em relação aos homens indígenas. Algumas delas, buscando se aprofundar em uma vivência espiritual dentro das aldeias, acabavam por se aproximar de forma íntima do indígena sem se dar conta de que poderia se desenvolver ali processos afetivos que ultrapassariam a relação entre, digamos, a aprendiz e o mestre. Diante disso, a percepção de algumas delas é a de que os aldeados, sobretudo das *tekoa* mais afastadas, têm uma carência afetiva maior e se confundem facilmente perante as relações de amizades. Diante destes, e muitos outros equívocos e estranhamentos, houve, inclusive, alguma tensão na comunidade do Jaraguá em torno do *xondaro* Thiago Djekupe por ser uma das lideranças que mais impulsionam a entrada do *jurua* nas aldeias.

Na TI Jaraguá, apesar de existirem indígenas e *jurua* "casados"[137], ouve-se no território que o *nhe'e* de um *Mbya* se enfraquece bastante neste contexto relacional. Este tipo de união é desaconselhado pelos *xeramõi* da comunidade - sobretudo se a parte não indígena da relação não busca viver o *Nhandereko*. Escuta-se nas aldeias algumas situações em que adoecimentos de indígenas e separações de casais interculturais foram atribuídas ao próprio distanciamento

[137] Vivem juntos.

corpóreo/cosmológico entre a pessoa *Mbya* e a não indígena.

Entretanto, junto com os estranhamentos, tensionamentos e equívocos - e seus desdobramentos rizomáticos, para citar Deleuze, aborda-se um outro viés dessa relação: aquele relacionado à potência do agir a partir do encontro entre subjetividades singulares em *Ivyrupa* - especificamente na TI Jaraguá -, sem se limitar à dualidade clivadora e distanciadora indígena/não indígena.

No que concerne à relacionalidade entre os corpos indígenas estritamente, Viveiros de Castro (2016) aponta que a experiência da 'pessoalidade' “é mais decisiva que qualquer lista taxonômica ou dogma cosmológico”(id.,p.46), e diante desse “quadro vazado”, “a ontologia indígena é essencialmente jurisprudencial, não um código normativo”(ibid.). Perante isso, “eu” enxergo o outro muito mais no contexto e na circunstância. Por nossa parte, acrescentamos um olhar sobre a potência de “transbordamento” desse modo relacional indígena - dessa pessoalidade - quando imerso em uma coletividade diversa, como mencionado pelo ex-coordenador da AUPI, Carlos, no início desta seção.

A multiplicidade de afecções se singulariza de modos distintos em cada corpo. Como bem lembra Taylor (2012), ao passo que fomos ensinados, mais notadamente por Strathern, que a sociedade não está em lugar algum senão no corpo, “esta perspectiva lida efetivamente com as muitas dificuldades levantadas por reificações sociológicas mais antigas, mas não é fácil reconciliá-la com qualquer visão plausível da individualidade”(id.,p.213). A partir deste raciocínio, completa Taylor, torna-se “difícil imaginar que as pessoas, na verdade, experimentam a si próprias simplesmente como uma sucessão de concatenações estruturadas de fragmentos, e ainda mais difícil, na ausência de uma subjetividade minimamente estável, dar conta da continuidade relativa da tradição”(ibid.).

Somada a essa concepção da subjetividade, ressaltamos a importância do trabalho antropológico que atente à circunstância, mais que a supostas regras ou leis, pois se todo o esforço do corpo será sempre por aquelas coisas ou relações que causem alegria e aumento de potência, como pondera Espinosa, tal busca implica que “a constante mudança que há em nosso corpo e nos outros corpos com os quais ele se relaciona, faz com que os afetos não sejam fixos e imutáveis” (BETTANI, 2015, p.187). Neste viés, “o que hoje é bom e útil, causando aumento de potência e alegria, pode muito bem ser motivo de tristeza e diminuição”(id.). Portanto, o trabalho da pesquisa é principalmente e também “atualizar uma rede de significados em uma rede de relações, em determinado tempo-espaço”(CONTER; TELLER & ROCHA DA SILVA;

2017, p.45), mas “sem perder de vista, todavia, que tal organização é tanto fugidia quanto circunstancial”(id.).

Atualizemos, então, tal rede de significados: o/a *jurua* parceiro/a não precisa ser considerado apenas como um provedor[138]. Reconhece-se que tal sentido de manejo por parte dos Guarani,“de conectar-se sem deixar-se capturar, ou indiferenciar”(GALLOIS & MACEDO; 2018, p.19) e de gerir formas de distanciamento e aproximação, prevalece na maior parte das relações junto ao não indígena parceiro. Ressalta-se, entretanto, que a multiplicidade de encontros nas aldeias e na cidade a partir da comunidade do Jaraguá motivou-nos a delinear formas inesperadas de relacionalidade que se inserem neste processo, e ultrapassam-lhe.

Se os *Mbya* se abrem ao devir de outras alteridades, existem também os *jurua* que vão ao encontro dessa alteridade indígena, tornando-se muito mais que provedores, mas amigos. Contudo, para que essa relação de proximidade e intimidade tivesse ocorrido, desse “fazer-se parente”, esses não indígenas trilharam o caminho do respeito e reconhecimento ao modo de vida *Mbya*, o *Nhandereko*.

Xiao Lei conheceu a primeira *tekoa* Guarani em 2015 - na TI Rio Silveira - e, desde então, vem compartilhando seu trabalho e sua vida com os *Mbya*. A jovem sino-brasileira, com cerca de 30 anos, veio morar ainda criança no Brasil. Concluiu o curso de Turismo e Lazer na Each/USP e se uniu a um grupo da universidade que organizava vivências na comunidade do litoral norte paulista. Como funcionária de uma multinacional e um bom salário, Xiao utilizava o dinheiro para viajar, principalmente sob um prisma de “busca espiritual”, como nos disse.

[138] A leitura da antropologia guaranítica costuma abordar o não indígena em sua relação com os Guarani apenas como provedor, inserido principalmente em ações de troca sob o “controle” dos indígenas.

Fotografia 15: Xiao, ao centro, em um mutirão na tekoa Yvy porã (acervo pessoal)

Ao passo que foi na cozinha da aldeia onde criou os primeiros laços com as pessoas, foi a Casa de Reza que lhe despertou a conexão metafísica e espiritual.“No começo eu pensava, 'Será que é brisa, ou é real?'”, descreve Xiao, comentando suas primeiras experiências na *Opy* da TI Rio Silveiras. “Mas eu um dia senti. Quando eu senti a energia dessa [*Opy*], do *Nhanderu*, a minha sensação era como se fosse o Bob Esponja[139], dentro da água. Eu sou uma matéria diferente daquela matéria, mas eu fazia parte e eu era aceita. Eu tava em harmonia com aquilo. Uma sensação de pertencimento ao espaço, ao tempo”, descreve a sino-brasileira.

> [Na *Opy*] Eu posso dizer como eu não me sinto. Eu não me sinto ansiosa, perdida, estressada; com muita ideia na cabeça. Sensação do que eu quero, que mais ou menos assim que a gente age a vida toda, né. Acho que a palavra é “estado de contentamento”. De estar contente e aceitar aquele momento, aquele estado físico, mental que eu tava, na Casa de Reza. Me senti cheia, completa, e desapegada ao mesmo tempo.[...] É como se fosse um tubo de pvc. É isso. Passa direto, assim. Então, tipo, nem tem obstáculos. É fluído, sabe. [Xiao Lei, dezembro de 2020]

A partir da prática de Ioga e após ter contato com as aldeias, Xiao narra que começou a vivenciar práticas corpóreo-espirituais que dialogavam entre si, e que impulsionariam sua relação com a *Opy*. “No Ioga a gente entoa mantras pra meditar. Quando se entoa um mantra, faz-se a respiração junto com a fala e entrega-se as palavras ao universo - o que gera no corpo, entrega-se ao universo. A pronúncia das palavras dentro do tom, ela causa um efeito nas células

[139] Desenho animado.

do corpo” explica a turismóloga.

Logo, Xiao ligou sua prática de Ioga com aquelas dentro da *Opy*, quando percebeu, por exemplo, que “quando se canta o *tarova*[140] na Casa de Reza, eles expressam os sentimentos; não é cantado pela garganta; é cantado pelo coração, tem que cantar com o peito aberto”, descreve Xiao.

Fato é que após ser convidada a se retirar da escola de Ioga onde era assistente, por discordar de questões éticas do proprietário, Xiao passou a ficar sem lugar para praticar suas orações e enxergou na Casa de Reza o espaço ideal para permanecer conectada com a natureza de seu próprio corpo, e sentir expandir sua energia vital. Foi então que começou a aprender, de fato, a língua Guarani e seus cânticos.

Sob outras trajetórias de respeito e reconhecimento do *Nhandereko* e, consequentemente, de construção de intimidade com a comunidade, estão Milena e Thiago Carvalho, dois jovens também na faixa dos 30 anos. Com uma ênfase semelhante a de Xiao, a arquiteta e permacultora[141], assim como o jornalista e integrante do coletivo *Salve Kebrada*, aproximam-se dos *Mbya* a partir de um viés espiritual que passa por um diálogo com a ancestralidade de cada um.

Milena Uyeta nasceu e cresceu no bairro do Carrão, zona leste do município de São Paulo. A primeira vez que participou de uma vivência com os indígenas ocorreu no mutirão para a construção da *Opy*, na *tekoa Yvy porã*, em 2018. Ela soube do evento através das redes sociais na internet. Antes de conhecer os *Mbya*, Milena já havia participado de inúmeros outros mutirões ligados à permacultura e bioconstrução.

---

[140] *Tarova* são os cantos que não tem palavras, somente entoação de sons ritmados que provém do peito.

[141] Planeja e executa ocupações de modo sustentável, aliando práticas ancestrais a conhecimentos modernos de ciências agrárias, arquitetura, engenharia, entre outros.

Fotografia 16: Carlos e Milena, em um mutirão (acervo pessoal)

Arquiteta pela FAU/USP, sempre estudou e trabalhou na cidade e jamais imaginava encontrar um espaço como a TI Jaraguá. A primeira vez que Milena entrou em uma Casa de Reza foi na *tekoa Itu*[142], em meio ao andamento da construção da *Opy* na aldeia *Yvy porã*, processo de mutirão no qual Milena estava inserida.

> Foi muito forte. Foi muito emocionante. Eu fui resgatando muito a minha ancestralidade, fui entrando em contato com minha mãe, que é falecida, com minha vó, que era benzedeira, era xamã, assim, nos moldes de Okinawa. E até hoje é como se tivesse aberto um campo; quando eu senti um chamado pra ir pra Okinawa […] Porque eu acho que todo mundo sente, uma coisa dentro; um chamado de um resgate, alguma coisa que nem todo mundo sabe o que é porque eu acho que pra cada um é diferente [Milena, dezembro de 2019].

Neste processo de busca espiritual e autoconhecimento, Milena descreve o convite para receber um nome Guarani, ser batizada. “Inclusive, eu já fui no batismo; o Isaque *[xeramõi* da aldeia *Yvy porã*] chegou pra mim e o Thiago chegou pra mim e falou: 'Você pode batizar'; e na hora eu falei, eu não quero. Eu agradeci muito a eles”, recorda-se Milena.

A arquiteta, entretanto, fez questão de explicar o motivo principal de não querer se batizar, de “fazer-se parente” como diz a tradição. Por ter criado laços afetivos e espirituais dentro da aldeia, Milena fala com clareza à liderança *xondaro*.“Falei 'Olha, Thiago, me desculpa,

[142] A *tekoa Itu* localiza-se a cerca de 200 metros da *tekoa Yvy porã*.

não é que eu não quero. Eu agradeço muito, mas não senti de coração que eu devia estar fazendo parte disso'". A nós, um ano após a conversa com Thiago, a arquiteta ponderava que ser batizada nos termos Guarani, no *Nhemongarai*, seria muita responsabilidade e tinha clareza sobre sua ancestralidade de Okinawa; compreendendo-se sempre como uma amiga e uma parceira da comunidade *Mbya* do Jaraguá. Neste sentido, os laços com a comunidade indígena já haviam sido criados; no cotidiano de projetos de bioconstrução e na própria comunhão a partir da Casa de Reza que ela ajudou a construir em mutirão. Não sentia a necessidade do batismo. Por contraste, logo após a inauguração da Casa de Reza, Milena criticara a atitude de pessoas "querendo se pintar" e se batizar, mas que nunca mais retornariam à Terra Indígena.

A arquiteta destaca um outro incômodo surgido a partir do encontro com a comunidade do Jaraguá: o fato de que durante seus anos graduação, sobretudo na área do urbanismo, nenhuma disciplina estava voltada a uma proposta de discutir a questão indígena no contexto urbano. "Como se indígena realmente fosse uma coisa do passado, e só na Amazônia", completa. E hoje ela desmente esse discurso "passadista" ao enfatizar que os indígenas estão próximos a ela e, mais que isso, são seus amigos.

> O pensamento colonizador e a relação espontânea é muito tênue, mas acho que eu sou um pouco paranoica com isso; porque eu acho que até que pode ser algum complexo meu de ancestralidade. Mas eu gosto deles muito como pessoas. Como a gente, sabe?! Eu sou amiga de coração. Tento ser o mais natural possível. Quer dizer, eu me apresento dessa forma, sou muito natural pra eles. Uma coisa que eu me preocupo muito é com esse fetichismo. - Ah, é um guarani! Ah, é um indígena! - Não, é uma pessoa! [Milena, dezembro de 2019].

Além de não ser coisa do passado, os indígenas compartilham a mesma cidade e nutrem amizade por Milena, assim como ela por eles. A partir dessa admiração mútua, a arquiteta delineia sua amizade com o *xeramõi* Isaque e o cacique *xondaro* Thiago Djekupe. "Ele [Isaque] é uma pessoa normal, cheia de problemas, cheia de defeitos, fez várias bostas na vida. Pra ele sempre foi uma coisa assim. Difícil lidar com esse dom dele. Então eu vejo, pra mim o Isaque é um amigo, normal", descreve.

Neste mesmo sentimento comenta sua relação com Thiago, "uma pessoa que admira muito". "[Ele é] super novo e ter essa liderança; esse carisma, esse poder. [Mas são] pessoas normais. A única diferença é que a cultura deles é outra, a língua é outra. Às vezes a comunicação se torna um pouco mais truncada, às vezes eles não entendem algumas coisas do português, e pelos costumes mesmo também; mas conseguem se expressar muito bem em

português”, explica Milena.

Já a trajetória de Thiago Carvalho junto à TI Jaraguá inicia-se em 2014, quando realiza seu primeiro documentário em parceria com os indígenas. A partir de sua aproximação com os seus vizinhos, o morador do bairro do Jaraguá e integrante do coletivo *Salve Kebrada* vai aos poucos mudando os hábitos do cotidiano, como aqueles relacionados à alimentação, por exemplo. Entretanto, é a parte espiritual que lhe toca mais neste processo.“É você passar a sentir mais, a ter uma sensibilidade maior. É você passar a aflorar um sexto sentido, que te desperta situações, que te desperta sentimentos.[...] O lado espiritual é que é o mais forte”, explica Thiago.

Nesta linha, o jornalista e cineasta aponta também uma aproximação das medicinas tradicionais indígenas e vai além, jogando luz à reflexão protagonista desta seção: “O modo de vida; ele é a cura”, assevera Thiago. Para o jornalista, existe todo o conjunto de práticas por parte dos povos indígenas - e, no caso deste estudo, dos *Mbya*, o *Nhandereko* - que traz a cura. “E o que é esse modo de vida tradicional, nativo brasileiro? É a relação com o seu próprio espírito. Respeitar o seu interior, o seu tempo. Respeitar e entender a sua espiritualidade. Que há um tempo para tudo. E que esse tempo, ele não é medido. Ele não é chegado, ele é só respeitado”, discorre Thiago.

Não é à toa que o morador do bairro do Jaraguá abre o “leque” do “modo de vida tradicional, nativo brasileiro”, e não foca somente no *Nhandereko*. À semelhança da ligação de Milena em relação ao território de Okinawa[143], o encontro de Thiago no modo de vida Guarani *Mbya* passa pela busca sua ancestralidade *Maxacali*[144]. “Numa conversa com uma tia minha, ela disse que meu avô, lá em Minas, passava a maior parte do tempo fora de casa, fora do convívio entre eles, da família, porque estava na aldeia *Maxacali*; estava em convívio com o povo *Maxacali*. E quando chegava em casa, falava muito no idioma *Maxacali*”, descreve o jornalista, certo de que quando “pisar” em uma aldeia de seu povo, sentirá uma transformação muito grande, assim como lhe ocorreu na *tekoa* Guarani.

Thiago Carvalho ressalta que o distanciamento entre sua família e o povo *Maxacali* faz parte de um projeto epistemicida, e que sua busca espiritual na TI Jaraguá faz parte de seu fortalecimento no processo de autodeclaração como integrante de um povo indígena.

---

143 Ilha vizinha e pertencente ao território japonês.
144 Povo do tronco Gê.

> Se você mata uma liderança, mas você não perde um povo. A comunidade vai se fortalecer, vai levantar novas lideranças. Mas o epistemicídio, quando você mata o conhecimento, você tá matando de vez ali. Então, desde a criação da minha mãe, que ela era pequena, até a minha geração de filhos ali, de sobrinhos, da família, se matou esse povo. A gente como povo morreu ali, por causa do epistemicídio. Então, é isso que eu tento trazer, ressuscitar esse meu povo, mas dentro de mim. […] A minha autodeclaração, a minha busca, é espiritual para mim [Thiago Carvalho, dezembro, 2019].

No bojo deste processo no qual o jornalista compreende a afecção do *Nhandereko* e a influência deste em sua vida, o vizinho e amigo da comunidade do Jaraguá tenta, paralelamente, debater entre seus "irmãos aldeados" a importância do reconhecimento dessa identidade de não indígenas que buscam suas raízes, desse pertencimento que em algum momento foi rompido,"e a gente passou a obter uma cultura que não é nossa", aponta Thiago.

A despeito de não termos condições de aprofundar este tema, ao longo dos últimos anos, somente nas aldeias do Jaraguá, tivemos alguns outros testemunhos que se aproximam desse "despertar" ancestral de Thiago e Milena a partir das afecções do modo de vida Guarani. Entretanto, observa-se que as principais lideranças na TI Jaraguá, apesar de estarem abertos ao diálogo, estão pouco afeitos a concordar com uma concepção de pertencimento a um povo indígena se a pessoa que se diz autodeclarada não vive o respectivo modo de vida tradicional.

Em um outro movimento, o não indígena Daniel Wera optou por viver o modo tradicional. Sem sentir a necessidade de buscar uma ancestralidade específica, mas de retomar as raízes dos povos originários dos quais se sente parte, o artista e tatuador optou por viver na aldeia *Itakupe* após convite feito pelos indígenas, em 2018. Segundo ele, o acolhimento ao seu "devir *mbya*" dialoga com a receptividade da "família *Mbya*", mas sobretudo com o acolhimento da própria terra."Se eu tô acolhido aqui, se a família me acolheu, se o povo me acolheu, acho que tem um propósito", afirma Daniel, ponderando que "quando a gente se volta para a natureza, é o espírito da terra que está nos acolhendo; é isso que as culturas dos povos indígenas conduzem. Não é você se encaixar em ser *punk*, roqueiro, de esquerda, de direita […] O nosso tratamento [relação] é com a terra".

Neste âmbito em que o acolhimento do povo indígena se mistura com o da própria terra, reforça-se a compreensão da indivisibilidade entre próprio corpo e a natureza. "Então, nos projetos do dia a dia, nos projetos culturais, a gente deixa bem claro, a nossa cultura está ligada às forças da natureza. Então, a gente manda um cronograma. Mas se ele [Tupã] começa [a

trovoar] lá em cima, não é hora de trabalhar. Vamos trabalhar no dia seguinte. Eles não entendem isso", diz o *xondaro jurua*.

A clivagem acentuada entre natureza e corpo quase inexiste. "O *Nhandereko* é isso, eu não planejo o dia de amanhã. Passa um cronograma quando a gente vai fazer um evento, mas é mais pra vocês [jurua] virem. Se dá pra fazer, a gente faz. Às vezes a pessoa acorda de um jeito, a gente põe outra coisa. A natureza dá mil coisas pra gente fazer. Eu vivo um dia de cada vez", explica Daniel, que assevera: Quando a gente faz esse convite, pra mostrar o *Nhandereko*, eles veem o quão é tranquilo e mais fácil viverem sem tanta ansiedade pra tanta coisa desnecessária. A gente se mata de trabalhar pra comprar coisa que a gente não precisa e manter quem está no poder".

Daniel nos ilustra que na rotação do planeta não existe um horário específico para fumar o *petyngua* - apesar de seu uso ser fundamental nas rezas dentro da *Opy* -, muito menos para a narração de um sonho - que requer, entretanto, um contexto de calmaria e maior proximidade. Ao longo do dia, contudo, é possível enxergar um padrão básico nos afazeres das aldeias. Atividades ao ar livre começam a cessar por volta das duas, três da tarde; seja por causa do sol forte ou da chuva. É neste período que a aldeia "se acalma". Mas isso também não é uma regra.

Wera, enfatiza, inclusive, que nada mudou tão drasticamente dentro da rotina das aldeias durante a pandemia de *Covid-19*, "porque a gente vive aqui, do portão pra dentro. A gente já chegou a ficar 40 dias sem ir no portão [da aldeia *Itakupe*]. Então, não tem muito assim, alteração no nosso dia a dia do *Nhandereko*, aqui dentro".

Sob o ponto de vista da *pataxó*, liderança do Jaraguá e moradora da *tekoa Itakupe*, Tamikuã Txihi, quando há um evento realizado somente para indígenas, não se olha para o relógio. Os indígenas se preocupam com o horário somente quando há alguma reunião ou evento com a presença de não indígenas, na cidade. "O nosso tempo é a nossa Mãe Terra, ela que mostra pra gente, 'Olha, hoje vai chover!', 'Amanhã vai tá seco', 'Vai trabalhar duas horas', 'vai chover daqui a pouco'. Isso é um tempo que a gente não fica desesperado" explica Tamikuã.

O tempo da natureza não se adequará ao relógio ou ao calendário *jurua*. Aprendemos na TI que o calendário Guarani não se "prende" aos dias da semana. Há cerimônias de batismo que se iniciam na terça-feira. Há circunstâncias nas quais a fase da lua mais adequada para se construir ou plantar "cai" em uma quinta-feira.

Entre os Guarani *Mbya*, o caráter dialógico do tempo com os processos da natureza obedece à tradição do reinício permanente. Isso nos convida a refletir sobre o corpo integrado

ao tempo da contingência, mas também na permanente dinâmica do “renovar-se”. A TI Jaraguá cumpre rigorosamente os rituais de renovação do ano cíclico. Conforme Godoy (2007), a cerimônia de consagração da erva-mate, designada *ka’a nhemonxiã* - literalmente erva amarrada -, realiza-se no início do inverno e início da primavera. Ela marca as concepções *Ara yma* e *Ara pyau*, isto é, ano velho e ano novo. São nestes momentos em que surgem recursos que indicam o renascimento da natureza como um tema cósmico do tempo - origem mítica - e ordenação do ciclo ritual anual para os viventes (id.).

Para os Guarani, a natureza tem o seu ciclo a partir do qual o corpo segue. “Uma coisa que eu aprendi com os Guarani no trabalho na aldeia foi essa coisa de respeitar sua própria natureza”, afirma o vizinho dos *Mbya* e ativista ambiental Adriano Sampaio. Nessa relação de alteridade, Adriano traz para sua vida a compreensão da necessidade de acompanhar os ciclos naturais segundo as diretrizes Guarani:

> O ano novo dos Guarani começa em agosto, e começa as chuvas e a natureza começa a se renovar; e o tempo velho, abril, quando começa a entrar o outono/inverno, que não é uma época pra você trabalhar tanto o físico, é pra trabalhar o espiritual também. O calendário deles é perfeito, você começa a entender o ciclo da água, começa a observar as plantas, as árvores, se renovando, tudo. *Você vai trazendo isso pra sua vida*, também. Você começa a se sentir parte disso mesmo. E a perceber que a gente não poderia ter tirado a natureza da cidade. A gente vai chegar no final da tarde, você já vai acalmando [Adriano Sampaio, fevereiro de 2020].

Notamos, em meio a uma multiplicidade de afecções a partir dos encontros de corpos com cosmologias tão descontínuas, que a potência do agir aumenta quando todas as pessoas envolvidas estão em sintonia com o *Nhandereko*, o que facilita a produção de afetos mais profundos, o “fazer-se parente”.

Na concepção de parentesco entre os Guarani é recorrente entre os indígenas a ideia de que para “querer ficar” é preciso se acostumar. E nada acostuma mais do que a alegria (*vy'a*), o contentamento (RAMO Y AFFONSO; 2018).“O conhecimento sobre o alegrar, o cuidar e o fazer ficar circula por meio das palavras e junto com os alimentos e outros objetos, no que poderia ser visto como um complexo circuito de troca cujos caminhos se ligam e se cruzam”(id.,p.139). Faz-se parente para aumentar a potência do agir; e numa via de mão dupla eis o que é importante: estar alegre juntos. “Isto porque a alegria na Terra, com os parentes, é o que vincula os *mbya* aos *nhe'e kuery*, o povo do alto, os seus futuros e passados parentes na Terra”(ibid.,p.151).

No processo de se conectar sem se deixar capturar, os Guarani também podem fazer dos

não indígenas parentes. Não à toa, os *jurua* que se doaram nos mutirões realizados para a construção da *Opy* da aldeia *Yvy porã*, o *xeramõi* Isaque lhes chamara de sobrinhos, netos, filhos; família.

> Hoje, muitos deles vêm aqui, "Oi, *xeramõi*, não sei o quê...", sabe, eu me sinto contente com isso. Tem pessoas, né... Tem algumas meninas que tiveram aí, que já vieram aqui, já fizeram pajelança comigo já, sabe... Porque elas confiam em mim. Elas confiaram em mim, eu confio nelas […] Eu falei isso pra meninas... Falei assim: Ó, a partir de hoje você vai ser minha sobrinha, você é minha filha [...] Então, quer dizer, isso me deixa forte, sabe... Assim, espiritualmente. Então, com certeza, *Nhanderu* também tá muito contente com isso. Então, eu acho assim, não em nome da comunidade, eu gostaria de agradecer, mas eu mesmo, sabe. Gostaria de chegar em cada um de vocês, nas pessoas que participaram aqui e agradecer assim de verdade mesmo, sabe... Apertar a mão, sabe, dar aquele abraço forte, bem fraterno [...] E falar assim: Ó, obrigado! E a casa não é minha, é de vocês. Todos vocês que estiveram aqui, que ajudaram aqui, a porta tá aberta; vem o dia que vocês quiser, a hora que vocês quiser... Quem vai receber não é eu, é *Nhanderu* que tá recebendo [Isaque, 14 de setembro de 2018].

E, mesmo que o "fazer parente" na relação com o não indígena signifique algum perigo para os *Mbya*, não são poucos os casos nos quais os indígenas aceitam correr esse risco - ao menos a partir de nossa observação no que tange os moradores da TI Jaraguá. "Os Guarani falam muito 'me acostumei'. Quando uma pessoa acostuma é porque ela já tem uma intimidade mais profunda com a outra; uma mistura de confiança com carinho", descreve Xiao Lei.

A sino-brasileira conta que o primeiro lugar de uma aldeia onde criou laços foi na cozinha, junto com as mulheres da *tekoa*. Em suas primeiras vivências na TI Rio Silveira, em 2015, percebia que as mulheres cozinheiras dificilmente iam à *Opy* no momento da reza. Isso a incomodava, mas também era a oportunidade se juntar a essas duas ou três pessoas, aprender a fazer as comidas típicas assim como as palavras relacionadas à cozinha e os "*mboraí*", as cantigas Guarani. "Na cozinha eu pedia pra elas cantar as músicas […], a gente conversava sobre as coisas da vida, aí foi começando a criar os laços", narra Xiao.

Mas foi quatro anos depois, junto a uma moradora da *tekoa Yvy porã*, que Xiao criou de fato uma amizade: Irene. E, isso ocorreria através de um projeto relacionado ao artesanato dessa referência indígena da comunidade do Jaraguá.

Em julho de 2019, Xiao se demite da empresa onde trabalhava. Na mesma época, um edital do PROAC foi aberto e a turismóloga se interessou em inscrever um projeto de turismo escolar nas aldeias da TI Jaraguá. Entretanto, não conseguiu dialogar com determinadas lideranças da comunidade justamente por estarem envolvidas em outras frentes. Em uma das

“esperas” para falar com uma liderança, contudo, Irene se aproxima de Xiao e pergunta: “Você não quer fazer um projeto de artesanato, Xiao? Comigo?” E continua: “Porque aqui tem ateliê, é só eu que trabalho, fico aqui sozinha, você vem aqui todos os dias, só fico eu aqui. Se a gente fizer um projeto de ateliê aqui, já traz mais movimento, algum dinheirinho, com meu trabalho, e aí eu não fico tão sozinha também”, descreve Xiao a fala de Irene.

O projeto foi aprovado pela prefeitura de São Paulo. Na mesma época em que o dinheiro caiu na conta de Irene, ela começou a apresentar sérios problemas de saúde. Dessa forma, “a gente usou uma boa parte dos recursos pra cuidar dela, e a remuneração que ela recebia como coordenadora, ela usou pra poder viajar, passear com o *xeramõi*, passear com a *xejarye*, que aí ela nem precisou trabalhar com artesanato fora, sair da aldeia pra vender [como fazia antes da aprovação do projeto]”, narra Xiao.

A partir dessa relação cotidiana propiciada pelo projeto, Xiao e Irene estreitam laços, tornando-se amigas. Uma amizade inesperada para a turismóloga e professora de ioga.

> Eu fui pra lá, lógico, como qualquer pessoa, com aquele romantismo de “Ai, trabalhar na aldeia” “Viver na natureza”. É o combo; da esquerda caviar, esquerda de bar. Eu tava num desses quadradinhos aí. […] Foi então que eu descobri uma outra coisa que é o laço da amizade. E aí, com o passar do tempo, a Irene começou: Xiao, vamo comigo! A Irene começou a me chamar pra viajar. Daí, eu começo a fazer viagens pra outras aldeias com menos dinheiro, na casa do indígena. É tipo uma coisa fora do meu esperado. […] Percebi que, pra trabalhar com eles [os Guarani], tem que ter afeto. Se não tem afeto, é igual trabalhar numa empresa. Faz-se coisas, mas não faz sentido. Gera coisas, mas pra mim, do ponto de vista que é ativista, indigenista, o que fica é a memória, sabe. A memória e as trocas de amizade. Com a Irene, eu sentia isso, de tratar de igual pra igual. E é uma igual pra igual que vai pra além da etnia, do histórico de vida, e da idade. A Irene me trata como uma amiga. Eu tenho idade da filha dela. E eu sou chinesa, eu fiz faculdade, eu trabalhei em multinacional. E ela não terminou nem quinta série. A Irene tá com cinquenta, por aí. Ela saiu da aldeia fugida [no estado do Mato Grosso], antes dos vinte. Foi pro Espírito Santo. Foi casada com dois maridos, um mais traste que o outro. Enterrou os dois, criou os quatro filhos sozinha. Mas o afeto juntou a gente, e eu acho que *Nhanderu* principalmente.

Quando Xiao apresenta afeto e *Nhanderu* como motivos que a fez se tornar amiga de Irene, chegamos à compreensão de uma parte de sua relacionalidade com a TI Jaraguá. Apesar de não viver como o *Mbya*, Xiao incorpora afecções do modo de vida e compõe uma alteridade aceita pelos *Mbya*, pois se aproximam dela no interior de um processo de fortalecimento e resistência mútua.

Nessa incorporação de afecções relacionadas a um modo de vida há, por exemplo, um respeito ao desejo do corpo para além de um cronograma. “Eu aprendi a comer mais tarde. Hoje

eu quero comer só carne, como só carne. Não tem essa coisa de dieta, essa pilha toda de vegetarianismo. Vai entender como uma falta de autocuidado da alimentação e tal?", indaga a sino-brasileira, que em seguida explica um dos fundamentos da dinâmica desse processo: "Por exemplo, uma coisa que o Guarani tem o costume de fazer são as danças e rituais que nos fazem suar. Porque na espiritualidade guarani, ela sua, limpa. Então, ela não precisa fazer todas as dietas malucas pra se manter saudável".

Foi por meio do convívio com os indígenas, e especificamente com Irene, que Xiao compreendeu melhor os *Mbya* na sua relação com o tempo, com o ritmo cotidiano. E, segundo ela, foi somente por meio dessa compreensão que o afeto pôde ser construído.

> Quando eu fui viajar com a Irene. "Não, a gente tem que sair cedo, Xiao, a gente tem que sair às oito horas da manhã. [Ela dizia que] tem que tomar café antes de sair. Saíamos às 10 horas. […] Chegando no lugar, almoçou, tomou chimarrão da *xejarye*, foi na Casa de Reza, descansou, fez tudo o que tinha que fazer, só que numa ordem totalmente diferente, que o esperado. Mas tava planejado, e a meta cumprida; no cronograma exato. […] Essa fase que eu tive de viajar com ela foi tipo assim: eu levo o meu tempo. Não tem essa coisa de se atrasar. Por exemplo, uma viagem ao Espírito Santo, que ela tava lá. Fui visitar ela. Deu cinco dias de viagem, três a gente ficou deitado debaixo de uma palmeira ouvindo sofrência sertaneja em guarani [Xiao Lei, dezembro de 2020].

Xiao assume já ter tido desentendimentos com os indígenas da comunidade. Ela nos conta que em uma ocasião uma pessoa sentiu-se bastante pressionada por ela. "Ela tava se sentindo tratada como se fosse um ignorante. Ela sabia das coisas e ela achou que eu tava menosprezando ela e tal. Mas é o tempo! Às vezes, para mim, uma semana é muito tempo", descreve Xiao. Nessa ocasião, a turismóloga lembra que três horas antes de a pessoa realizar o que deveria ser feito, ela já o cobrava e o irritava. Segundo ela, isso não aconteceu apenas com uma pessoa, mas quando ocorria com os mais íntimos, eles a ignoravam. "Lógico, entender o modo de vida do indígena ajuda a gente a entender os motivos e os porquês, mas se o pressuposto for estar em empatia, esse carinho que a gente tem um pelo outro, qualquer treta é passageira; quando tem respeito e tem empatia, sendo ou não indígena, todas as tretas passam", pondera Xiao.

Para a sino-brasileira, respeitar o tempo, assim como nutrir a empatia pelo outro, inserem-se na compreensão de que tão importante como aprender a língua oral Guarani é apreender as bases de seu comportamento coletivo. Neste sentido, afastar-se de uma relação fetichizada com o indígena, segundo Xiao, implicou em reconhecer diversas características

idiossincráticas da comunicação Guarani *Mbya*.

Nas aldeias, em geral, as boas palavras são passadas por meio do aconselhamento dos mais velhos e da comunicação com os *nhe'e*, trazendo juntas as afecções do fortalecimento e da alegria[145]. "Aqui, a palavra é trocada e não imposta. Eis o fundamento da moral *mbya"*, pontua a antropóloga Ana María Ramo y Affonso (2018). Disse-lhe seu interlocutor Guarani, Kuaray Poty: "As palavras têm cor, e têm efeitos; têm poder e têm consequências. É por isso que os mais velhos não querem jogar suas palavras ao vento e que não gostam de falar, a não ser quando são questionados"(id.,p.141).

> A pessoa pode escolher segurar ou soltar a palavra que ouviu daqueles que o aconselharam ou daqueles que o ofenderam, lembrar ou esquecer; acreditar ou desconfiar; ela pode escolher fortalecer umas ou outras vontades, realizar uns ou outros desejos, seguir por um ou por outro caminho. É sobre isto que falam os *tamoi* (avôs) *e as jaryi* (avós), os pais e as mães, os tios e tias e todo aquele que assume o lugar de quem aconselha, de quem tem palavras boas para passar. A sabedoria assim transmitida, por meio do aconselhamento (*nhemongueta*), é o que permite, no final das contas, a duração na Terra (ver Pissolato, 2007)(ibid.).

Pissolato (2018) defende que a disposição de "contar" - considerado aqui em sentido amplo - e sua contrapartida, isto é, a disposição de "ouvir" forma o contexto e o meio privilegiado de produzir bem-estar, satisfação na vida partilhada num mesmo local. Há gêneros e contextos diversos para falar e escutar."Alguns conteúdos são 'contados' de forma explicitamente instrutiva e ressalta-se aí a importância do ouvir bem (*-endu porã*) e de desenvolver a capacidade de "guardar bem na cabeça" (*-mõi porã iakã*) o que os mais velhos contaram (*-mombe'u*)"(id.,p.162-163).

No geral, quando o *Mbya* fala, ele não olha tanto nos olhos de seu interlocutor; seu foco à escuta atenta às palavras do outro principalmente através dos ouvidos. Por sinal, ouvimos relatos de tensionamentos em reuniões de lideranças do Jaraguá com autoridades públicas *jurua* que, por alguns momentos, haveriam requisitado que os indígenas olhassem nos seus olhos.

A tradição milenar da escuta que o Guarani aprende desde criança faz com que, sobretudo entre os mais íntimos, haja uma compreensão do sentido da mensagem mesmo que se "fale pela metade". "Quando conversam entre si, um fala: 'Não é nada, não!'. Aí o outro fala

---

[145] Por outro lado, as palavras ruins que os *ãgue* veiculam - por meio de fofocas e mal-dizer - , nesse leva-e-traz, enfraquecem, adoecem e fazem brigar. Ambos os circuitos são o oposto um do outro, e é na sua interferência mútua que a vida vai se desenrolando nas aldeias.

“Humm!”. E já tá subentendido. Eles têm esse costume, porque a memória deles é muito boa. É a escuta, né. Não é o ouvir. É o escutar, entender e digerir as coisas. Isso acontece muito”, recorda-se Xiao.

Essa concepção Guarani do “subentendido” que se espraia para o *jurua* parceiro indica uma forma de “intimidade coletiva”. Muitas vezes, os indígenas se reconhecem facilmente em suas subjetividades, não apenas por causa do tempo que passam junto - criando memória - mas devido a uma forma de comunicação mais direta, na qual é borrada a fronteira entre o público e o particular. Isso nos faz retomar Taylor e Viveiros de Castro (2019) quando comentam que a subjetividade não constitui um espaço do privado no sujeito amazônico, “anterior a toda forma cultural e social que associamos à mente ou espírito”(id.,p.775-776). Segundo os autores, “sua interioridade é constituída precisamente por esse conjunto de coisas que nós agrupamos sob o termo cultura - a essência, aos nossos olhos, de um domínio público, partilhado por todos”(ibid.).

Por outro lado, para além do subentendido, observamos como em alguns contextos os *Mbya* podem ser mais enfáticos, como quando se expressam em concordância com algo que lhes fazem bem. Muitas vezes, em momentos coletivos quando lideranças se põe à frente, notamos o uso corrente do termo “*Nhanteko*!”, significando: “É verdade!”, “É muito bom!”, “Tô muito feliz!”. Entretanto, Xiao se recorda que, em suas relações pessoais, já escutou “*Nhanteko*” utilizado no contexto de: “Eu gosto muito de você!”, “Eu confio muito em você!”, “Graças a *Nhanderu* que trouxe você aqui pra fazer esse trabalho com a gente!”.“*Nhanteko*” nos recorda, por sinal, que algumas palavras em Guarani têm diversos sentidos; apreendidos no contexto de fala e de acordo com sua organização nas frases. A palavra *maety*, por exemplo, pode significar “ano” e também “plantio”; a palavra *jaea*, que significa “assim que se fala!” ou que alguma coisa é “grande, intensa”(MBYA; 2017).

Buscamos, assim, abordar a fala - e a escuta, como sua interface comunicacional - não apenas como um princípio agentivo “que se desdobra em palavras bonitas e conhecimento originado na comunicação com *nhanderukuery* e *nhandexykuery* - o coletivo de 'pais' e 'mães' divinos de *nhe'e* -, e mais como capacidade que permite aos humanos se relacionarem enquanto tal, ou seja, se tratarem como parentes”(PISSOLATO; 2018, p.162). Portanto, as enunciações escutadas a partir de determinado contexto temporal/espacial em *Yvyrupa* implicam em conceber a riqueza do conhecimento sem negar-lhe suas implicações na prática do fazer parente, de viver na alegria e no fortalecimento coletivo e individual.

Xiao, Milena, Thiago Carvalho e Adriano Sampaio constituem apenas uma amostragem

entre aqueles que reconhecem seus limites e respeitam o modo de vida *mbya*. Daniel Wera busca vivê-lo. No encontro destes com a comunidade do Jaraguá, notamos que o processo de "fazer-se parente" envolve "dialogar" culturas, mas respeitar a singularidade das pessoas. Ressalta-se que, exceto Daniel, os não indígenas mencionados vivem um tempo e um modo de vida substancialmente distinto dos *mbya*. Mas, parece-nos, que é com um olhar crítico a essa alteridade que se fazem amigos; pois os *jurua* que não constituem este olhar, dificilmente "fazem-se parentes".

4.3. Construir junto e em rede

As práticas coletivas das redes Guarani/*jurua* a partir da TI Jaraguá reforçam uma ideia: o "nó" que as forma se refere menos a uma instituição e muito mais aos corpos em relação. Não se trata aqui de desconsiderar o papel das organizações *jurua* parceiras dos *Mbya*, mas de pontuar que qualquer prática social conjunta aceita pelos Guarani será avessa ou reticente à cristalização de posições hierárquicas ou ao cronograma institucional *jurua*. A partir da atualização cosmopolítica da TI Jaraguá, busca-se "nós" entre corpos humanos, mesmo que "descontínuos".

Nesta linha, o estudo das redes comunitárias, no horizonte teórico de Maritza Montero (2006) e com bastante encaixe em nossa abordagem teórico-metodológica da aliança Guarani/*jurua*, supõe um tipo de organização complexa tanto em nível social como local.

Dentre algumas definições de redes temos que: as mesmas não conformam um sistema aberto; são heterárquicas, não respondem a uma autoridade superior e qualquer de seus membros pode exercer uma liderança em sua área de competência. Mesmo sob a perspectiva institucional ou de movimentos organizados, pode ser considerada como uma estratégia de ação social. Uma rede também pode ser vista como uma metodologia para a ação que permita manter, ampliar ou criar alternativas desejáveis para os membros de uma organização social. Redes são conjuntos de interações espontâneas, baseadas na solidariedade e na cooperação e não na coação; não pretendem representar mas sim colaborar (Conf. DABAS, 1993; GONÇALVES DE FREITAS, 1997; MONTERO, 2006; MORILLO DE HIDALGO, 2000; PACKMAN,1995).

A rede, portanto, pode ser pensada como processo da socialidade, mas também como metodologia de resistência entre as comunidades autônomas, elaborando novas ontologias de

ação política, fortalecendo os sujeitos e estreitando laços de amizade política. Uma das implicações disso é prever quase sempre uma consistência de caráter “inventivo” e nômade” da organização. Essas expressões, introduzidas por Saidón (1995) e comentadas por Montero, expressam a “possibilidade criativa das redes”(MONTERO; 2006, p.179).“Sua peculiar estrutura de extensão descentralizada permite incorporar em muitos diversos papéis a muitas pessoas, razão pela qual se multiplica a possibilidade de obter respostas não somente variadas e originais, mas inclusive, inesperadas, podendo apresentarem-se em diferentes lugares da rede”(id.).

Neste sentido, os exemplos são múltiplos no surgimento de ações a partir da TI Jaraguá. Adriano Sampaio, em seu ativismo ambiental, ligado especificamente à questão hídrica, organiza encontros e ações na *tekoa Itakupe*, sobretudo as relacionadas à criação e manutenção de um lago que hoje serve para banho e pesca; contribuindo para a alimentação tradicional na aldeia. Outro caso dessa descentralização é parceria proposta por Xiao Lei que, em meio à pandemia - no ano de 2021-, organizou um curso de Guarani *on line* junto com alguns jovens *Mbya* da comunidade.

Agir em redes, para Montero (2006), implica democratizar o conhecimento e compartilhar o poder, como já o fazem os Guarani no *Nhandereko*.“Os participantes põem seus recursos internos a serviço próprio e dos demais, cada vez que se enriquecem com os oferecidos pelos outros, sendo todos úteis para alcançar os objetivos da rede”(id.,p.185). Para isto, é necessário ter outra visão de poder que, à semelhança do *Nhandereko*, implica “assumi-lo como capacidade para o desempenho das tarefas e responsabilidades em relação e não como um objeto ou coisa que pertence a alguém em particular. Deste modo, os recursos compartilhados na rede fazem que o poder se encontre em todos e em cada um de seus pontos”(ibid.). A rede Guarani/*jurua*, desse modo, deve ser constituída aos poucos, com muita escuta.

> A gente nunca chegou com um projeto pronto lá. Primeiro foi observando muito o ciclo da água... Também, tenho quase uma devoção pela água. Espiritual também. E eu buscava exemplo de lugar onde alguém escavou com a mão o rio assoreado e você não encontrava. Aí, eu falava, "Pô, é tão ancestral que não tem registro!". Você só encontrava com máquina escavadeira; mas fazer lago em proporção do tamanho que a gente fez [na *tekoa Itakupe*] numa região de brejo, tendo que drenar... Uma região como essa [aponta para o lago da ocupação *Yari Ty*[146]]. […] Então, a gente fez um trabalho manual. Eu falo que a gente foi artesão de lago. Depois que eu comecei a fazer trabalho na aldeia eu virei uma espécie de artesão; porque essa técnica dos Guarani, de pegar a lama com a mão; do mesmo modo como eles fazem a casa deles, foi muito importante. Isso também foi uma conexão muito grande, com as pessoas que participavam disso, de entrar lá e estar em contato com a argila, com a água, com esses elementos da natureza, o sol, com o tempo, com o tempo dos Guarani, que é diferente, então isso tudo vai mexendo alguma coisa com a gente, principalmente a parte espiritual. Não é só a parte técnica, é muito mais a espiritual [Adriano Sampaio, março de 2022].

Na experiência do "construir junto", o caso da *Opy* na *tekoa Yvy porã* por meio de mutirões[147], por exemplo, apesar de ter sido um sucesso em diversos aspectos, contou com alguns desafios. Próximo a concluir a Casa de Reza, a aquisição das telhas não estava mais garantida e foi necessário utilizar as da casa de Irene. Em vista deste e vários outros infortúnios, Thiago chegou a afirmar que o processo foi muito cansativo para ele e outros indígenas da aldeia. Houve dias, inclusive, que os indígenas tiveram que trabalhar na chuva. E os *Mbya* não gostam de trabalhar na chuva. "Fazer vivência com o não indígena dava mais trabalho do que trabalhar entre eles; que é pegar o barro errado, jogar o barro errado, tinha que arrumar, demorava para ensinar", conta uma ex-integrante da AUPI. Assim, em meio a essas experiências, os membros da AUPI começaram a perceber a necessidade de se instruir mais, além de trabalhar uma melhor coordenação entre os grupos.

---

146 Que será abordada no capítulo 5.

147 A *tekoa Yvy porã*, desde seu início, já apresentava um caráter comunitário. No período da pesquisa, entre 2018 e 2022, além de Thiago e seu tio Isaque, pertencentes à etnia *Mbya*, residiam mais quatro famílias. Dentre elas, Irene é Guarani Nhandeva, e Carina, outra jovem moradora, é descendente do povo *Kaigang*.

Fotografia 17: Casa de Irene, construída em mutirão (acervo pessoal)

Ressalta-se que a comunidade Guarani preza pelo bom entendimento, pela diplomacia, pelo consenso. Nas aldeias, evita-se ao máximo "que o dissenso transpareça como uma afronta, uma agressão"(KEESE; 2017, p. 250). Busca propor com muito cuidado "um novo entendimento consensual que, mesmo que não seja novamente do agrado de todos, que ao menos o seja de modo suficiente"(id.). E assim também se dá a relação com o *jurua* no âmbito de projetos. Todos os parâmetros para a construção da *Opy* foram dialogados e preparados meses antes da realização dos mutirões.

Retomando a experiência narrada no primeiro capítulo, Carlos[148] nos conta que os primeiros encontros da AUPI com a aldeia apresentavam um caráter menos institucional e eram mais informais. Em "doses homeopáticas", nos primeiros meses de 2018, indígenas e *jurua* buscavam equalizar a melhor maneira de se relacionar em prol de objetivos em comum. Pelo lado dos indígenas, tratava-se da retomada do território via construção do "coração" da aldeia, a Casa de Reza. Do lado dos não indígenas, inicialmente, o objetivo era desenvolver um projeto de extensão via etnoturismo.

Após os primeiros contatos foram estabelecidos os mutirões, que começariam no último final de semana de junho de 2018. O coletivo de visitantes era variável em cada vivência, mas sempre formado por uma mesma base de cinco a sete pessoas. Havia os não eram universitários, que no geral tinham entre 25 e 40 anos, e pareciam ter clareza da luta política dos Guarani.

[148] O jovem, de 30 anos de idade [em 2018], oriundo do bairro da Brasilândia, foi um dos que lideraram a ação de facilitar a presença de não indígenas na aldeia Ivy porã por meio do projeto de extensão AUPI/Each/USP, como narrado no primeiro capítulo.

Quantos aos estudantes, objetivos mais práticos, ligados a grade curricular e à extensão universitária, não os transformava em menos profundos. Notava-se a entrega de todos e um grande respeito à TI.

Antes das visitas, foi necessário um estudo/debate prévio acerca de relações interculturais para minimizar possíveis impactos negativos nessa interação, como nos conta Carlos. Segundo ele, ter uma noção preliminar da cultura do outro foi fundamental para posteriormente, na convivência do dia a dia, compreender em quais situações era possível ser útil e quais as causas permitiam-se ser abraçadas. Neste sentido, o então estudante de Gestão Ambiental enfatiza que existem situações que "são muito grandes", colocando-se para além desta parceria específica entre a TI Jaraguá, estudantes e colaboradores em geral. Entretanto, "existem várias outras que vão nos apresentando naturalmente, em que a gente vai classificando como prioridades pro bem-estar da comunidade e fazendo esse ponderamento", destaca o então coordenador da AUPI/Each/Usp. Alunos do curso de Gestão Ambiental, por exemplo, compartilharam saberes de bioconstrução, permacultura e soberania alimentar com os indígenas; os de Gestão de Políticas Públicas focaram no fortalecimento jurídico da comunidade, dialogando a respeito de modos de acesso aos direitos, seus mecanismos de proteção e denúncia contra agressões. Até mesmo membros do curso de Obstetrícia puderam auxiliar no processo de mulheres grávidas e de seus filhos recém-nascidos dentro da TI.

Com o decorrer das vivências, a aldeia foi, aos poucos, aprendendo qual o melhor modo de receber os visitantes, de acomodá-los, de compartilhar as refeições, e de trabalhar no "pesado" em grupo. "A gente foi se profissionalizando, a aldeia foi sofrendo junto com a gente, foi dialogando, e as coisas foram se acertando e melhorando.[…] Essas vivências que a gente fez eram como se fosse laboratórios para construir o sentimento comunitário, e na época, a *Yvy porã* era comunitária", ouvimos de uma integrante da AUPI.

Fotografia 18: Construção de uma ojerê (acervo pessoal)

Fotografia 19: Jovem Tupã, que nos presenteou com algumas fotografias (acervo pessoal)

Fotografia 20: Preparação do barro; foto tirada pelo jovem Tupã (acervo pessoal)

Fotografia 21: Mutirão para a construção da ojerê, em 2019 (acervo pessoal)

Fotografia 22: Jurua na construção da ojerê (acervo pessoal)

O trabalho em rede Guarani-*jurua* na TI Jaraguá convida-nos a compreender o "auto-ensinamento coletivo". Nos mutirões, arrecadações, rezas, cultivos e ações políticas diretas, o modo "tentativa e erro" é o método do ensino-aprendizagem. E isso é transmitido à formação coletiva de cada contexto. Reforçando essa ideia, Haibara (2018) menciona os interlocutores de Melissa Oliveira (2005,p.88) - que descrevem o ato de aprender como *nhanhembo'e*, termo traduzido literalmente como 'vamos aprender' - e aponta como o processo de aprendizagem faz referência a práticas de "aprender junto", no que uma tradução literal formal seria: 'Nós nos ensinamos', "o que também aponta para uma noção de aprendizagem como espécie de auto-ensinamento coletivo"(id.,p.102).

Ao tramar redes internas e externas às aldeias, engendram-se práticas e lideranças de processos no âmbito de uma comunidade autônoma; a qual, todavia, não renuncia ao combate jurídico nos limites do domínio capitalista-burguês. Na perspectiva da práxis comunitária, pensa-se em "evoluir o revolucionado", pois "em um impressionante número de casos históricos, o que foi cortado e rompido retorna sob formas inauditas no interior de situações que deveriam ser completamente diferentes"(SAFATLE; 2015, p.95). Dentre diversos motivos para pensar além da "revolução", Jean Tible cita como Marx percebeu uma continuidade em processos políticos franceses nos quais "todas as revoluções políticas só aperfeiçoaram essa máquina [estatal], em vez de a quebrar, sendo que os partidos lutaram todos pela conquista desse imenso edifício como principal troféu"(MARX; 1852a, p.169).

Fluxo contínuo, afetos transmutam-se em práticas (e vice-versa), e o horizonte de desejo que media a luta comunitária se desdobra a partir da própria forma de *reproduzir a vida*, ampliando sua capacidade de transformação (GUTIÉRREZ; LOHMAN, 2015). No âmbito dessa práxis, na qual a ação e a reflexão mostram-se fundamentais para o fortalecimento dos corpos e das redes, importa nesse encontro mais no processo de mudança social, o *pathos*, o caminho, e não tanto o momento no qual tudo se converte em outra totalidade (id.).

A luta por equidade social está sempre por fazer, o que reflete do político para o plano epistemológico das ciências, que também precisam estar em movimento. Neste sentido, o "Sopro do *Nhandereko*" emerge como o sinônimo de práticas comunitárias que invocam à libertação epistemológica do capital, e que pensam a existência coletiva não se configure apenas como "a antítese da sociedade capitalista, como uma produção não desejada, mas aparentemente necessária para o capital"(GUTIÉRREZ; LOHMAN; 2015 p.21), mas como uma constelação de práticas e esforços que se afirmam na reprodução da vida social por meio da permanente geração de vínculos concretos (id.).

Echeverría, citado por Gutiérrez e Lohman (2015, p.18) demonstra que "*el mito de la revolución es justamente el que cuenta de la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto, en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo re-generan; en el que se destruyen todas las formas de la socialidad y se construyen outras nuevas, a partir de la nada*"(ECHEVERRÍA; 1998, p.68), e que, ademais, diz o autor, esse mito se constrói a partir do imaginário próprio da modernidade capitalista.

O *Nhandereko* demonstra como o comunitário, como uma forma de reproduzir a vida social, não é unicamente a negação da dominação existente; "*no solamente es no-capitalista o*

no-estatal, es eso y al mismo tiempo, mucho más que eso. Lo comunitario no está determinado ex ante por la dominación, lo comunitario no existe únicamente por el capital, ni a partir del capital aunque sea en términos de negación”(GUTIÉRREZ; LOHMAN, 2015, p. 21).

4.3.1. [Não] escuta

Contrariando a experiência na construção da *Opy* na frequência do *Nhanhembo'e*, contudo, ouve-se nas aldeias do Jaraguá que, em alguns casos, o *jurua* chega com “uma cosmovisão do saber hierárquico”, do “eu sei mais porque eu sou engenheiro”, “porque eu estudei em na faculdade”. Neste sentido, como nos conta Tamikuã Txihi, é comum pessoas não indígenas adentrarem na *tekoa* e questionarem diversas ações ligadas aos afazeres diários no território; “sem respeitar o modo, o tempo, e às vezes ela nem faz aquilo lá na sua sociedade, e quer vir aqui e dar regra pra gente”. Tamikuã ressalta, com serenidade, estar segura de tudo o que se faz nas aldeias porque quem lhes guia “são os nossos pajés, as nossas *xejarye*, as nossas anciãs, e com a sabedoria ancestral, com a sabedoria de *Nhanderu*, do povo Guarani; *Nhandusu*, do povo Pataxó”.

Da mesma forma, a moradora e liderança da *tekoa Itakupe* vê com maus olhos as tentativas de imposição de projetos prontos na comunidade. “É inválido porque não tem a participação, não tem a consulta, 'Ah, eu fiz isso mas não aconteceu nada. Por quê?' Porque não teve a construção com a comunidade”, analisa Tamikuã. Na linha dessa falta de escuta por parte do *jurua*, em alguns relatos, os indígenas afirmaram se sentirem apenas instrumentos que, depois de “usados”, encontram-se sem o apoio necessário para enfrentar seus recorrentes dramas comunitários diários.“Às vezes, nós não vamos lá para frente [em alguma reunião] porque querem usar a gente como validador, entendeu? A gente recua porque a gente tá ali pra entender. É fazer essa articulação antes, com respeito”, explica Tamikuã Txihi.

Na roda da fogueira do *tekoa Yvy porã*, uma outra liderança *Mbya* afirmava não querer mais conceder entrevistas a quem nomeou de “um rapaz de esquerda”, que se dizia apoiador da rede. Segundo ele, alguns grupos apenas usam os *Mbya* para fazer filmes e ganhar dinheiro com isso, sem conceder nenhum auxílio financeiro às aldeias. Tal circunstância revela que uma rede não se resume somente em compartilhar conhecimento e informações, mas trabalho, materiais e etc.

Essa última crítica se baseia na preocupação da comunidade de que ainda existem vários obstáculos para a reprodução material da vida nas aldeias do Jaraguá, como os ínfimos espaços para a constituição de hortas, por exemplo. Por isso, todo o tipo de arrecadação, seja de ferramentas, alimentos ou dinheiro, é muito importante para os *Mbya*. Além disso, a crítica da liderança revela-nos, dentre outras coisas, que o processo reprodutivo comunitário se funda em uma exigência tensa de reatualização que conjuga de maneira dinâmica os processos eminentemente produtivos (econômicos) e as atividades políticas. "As pessoas em comunidade não fazem coisas de determinado modo porque seriam boas por natureza"(GUTIÉRREZ; LOHMAN, 2015, p.42), mas porque estão dentro de uma dinâmica na qual é necessário refletir sobre formas de organizar "a vida social e de assegurar possibilidades de sua reprodução em termos totalmente distintos aos que impõe a dinâmica do capital e seus ciclos intermináveis de acumulação"(id.).

Pelo lado do *jurua*, dentre os desafios de se trabalhar especificamente dentro de um coletivo de apoio à comunidade indígena, ouvimos o testemunho de uma mulher que chamaremos de Carla[149] e a organização, de *Coletivo*[150]. "Quando a gente fala do *Coletivo*, a gente tá falando de pessoas não indígenas atuando dentro da comunidade.[...] E na experiência coletiva eu vou acabar julgando os outros.[...] Quando a gente tá em coletivo, a gente vai misturando nossas confusões com a confusão alheia, e tudo vira uma bola infinita de confusões", explica Carla.

Após anos de trabalho e dezenas de ações ao lado dos indígenas, começam a aparecer inúmeros tensionamentos no âmbito da organização e no caráter íntimo das relações individuais. "Então, essas pequenas disputas foi virando pedra no sapato", pontua Carla. Assim, em meio à escalada da tensão entre os indivíduos do *Coletivo*, surge o estopim que a fez se retirar do grupo: a data para a realização de uma vivência em uma *tekoa* coincidiria com a celebração do Dia das Mulheres, 8 de março.

Carla sugeriu mudar a data do encontro pois, como argumentara ao Coletivo, as pessoas iriam para a Marcha das Mulheres. "Nosso público é mulher, sempre foi mulher; da faixa dos 20 aos 40 anos. Mulher solteira, trabalhadora", explica. Entretanto, segundo ela, "por conta das tretas individuais, começaram a falar que a gente não pode ficar mudando os compromissos com a aldeia" e, somado a isso "duas pessoas do coletivo começaram a falar que eu estava

149 Optamos pelo anonimato.
150 Aqui também optamos pelo anonimato.

manipulando para não ter encontro”.

Como pontua Carla, a aldeia estava de acordo com a mudança de data, mas, segundo ela, sua intimidade junto aos indígenas estaria desestabilizando alguma estrutura de poder dentro do *Coletivo*. Neste ínterim temporal, antes do dia 8 de março, Carla foi convidada a viajar com as mulheres indígenas da comunidade para um outro estado em um evento de celebração do 8 de março. “Se você perguntar assim, pô, tem uma pessoa do *Coletivo* que tá indo pro encontro, de mulheres indígenas, em Santa Catarina, a convite da própria comunidade, é uma conquista nossa. [...] Essas coisas foram me deixando chateada”, afirma Carla.

Após o ocorrido, Carla se retirou do *Coletivo*, permaneceu algum tempo fora, mas retornou, trabalhando no grupo por mais algum tempo, se sentindo “menos ingênua, e mais consciente”. Ao fim, Carla pondera que os problemas vividos foram “uma mistura de falta de organização, de experiência, e muita emoção”. Desde então, a moça se aproximou ainda mais dos indígenas e aprofundou sua relação com a comunidade, buscando desenvolver projetos de forma direta com as lideranças. Após um processo de ocupação, Carla refletiu: “Eu percebi que eu não precisava do meu coletivo pra fazer as coisas; que no final das contas, [lá] é cada um por si. A ação coletiva, ela ajuda, mas eu poderia atuar em coletivo com a galera da aldeia, não precisa dos *jurua*”.

Sua fala, parece-nos, indica uma dinâmica na qual “se vão estabelecer e restabelecer permanentemente acordos entre os membros de uma trama comunitária, a partir de marcos de significação próprios sempre suscetíveis de ajuste”(GUTIÉRREZ; LOHMAN, 2015, p.39).

4.4. A cura e o coletivo

Como nos disse Carla, o processo desgastante no *Coletivo* transformou o seu olhar. “Eu acho que isso é uma coisa também que eles [indígenas] me ensinaram; que a ansiedade, a depressão, e a tristeza; a cura pra tudo isso, é o olhar. É como você olha para a situação. Você tem uma escolha”.

Escutamos da liderança Sônia Ara Mirim, da *tekoa Itu*, que uma prerrogativa para alegrar e/ou se fortalecer - e, por consequência, fazer-se parente em um território indígena - demanda estar presente; não ter pressa. Tal presença é motivada constantemente na busca da vivência e do acolhimento aos significados das belas palavras, daí a fundamentalidade da fala e da escuta.

No encontro Guarani-*jurua*, rezar, capinar o terreno, prosear ao redor da fogueira, ou mesmo comprar mantimentos no mercado em prol do mutirão, são práticas corporais que demandam estar em "sincronia com o território". Sônia destacou-nos por diversas ocasiões a importância da concepção do tempo no *Nhandereko* como uma alternativa à matriz existencial no mundo ocidental.

> Eu posso acordar de manhã e não querer comer nada. Eu posso acordar de manhã e querer almoçar. Não preciso tomar café da manhã. Eu almoço, ou eu janto. Ou eu não janto. É o nosso modo de vida. Não tenho hora pra nada. O relógio nunca existiu pra gente. Existe o dia e a noite, então esse é o nosso objetivo. Clareou é dia, escureceu é noite. Pra vocês, não. O dia de vocês tem que ser regulado. Acorda às sete, seis, não sei […] Acorda, já tem que tomar o café correndo porque você tem hora pra entrar no serviço, aí você trabalha o dia inteiro, cansado, aí você vem pra casa. Você tem que tomar um banho, você tem que jantar, você tem que ir pro outro dia começar todo o processo de novo. Nós não. A gente não tem esses horários, assim. Então, a gente vive o nosso modo de vida. Então, quando vocês começam a vir nessas vivências, e ficam com a gente, vocês tem esse ritmo: "Ah, porque a gente tem que acordar às sete, porque tem que pegar madeira." Tem que esquecer esse horário. [...] Você tá numa Terra Indígena, você tá num lugar indígena, você tá mexendo com o povo indígena, você tá num modo de vida dele ali naquele momento. Tem hora pra ir pra Casa de reza, tem. Não tem hora pra sair [Sônia Ara Mirim, fevereiro de 2019].

Sônia Ara Mirim nos fala do *Mbaraete* - fortalecimento - no sentido que nos leva a refletir sobre o corpo integrado ao lugar, indivisível a ele; conectado à presença e consciente de si."O *Mbaraete* é você se concentrar no que tá acontecendo", explica a liderança da TI Jaraguá. Ao entrar em um estado de *Mbaraete*, portanto, a pessoa se renova dentro de seu tempo íntimo. Trata-se de uma afecção experimentada sobretudo na *Opy*, espaço dos "bons encontros", como afirma Macedo (2013), ao citar Espinosa. O fazer ou fortalecer o corpo, contudo, deve ser uma busca reiterada porque há sempre o perigo dele ser desfeito; dos adoecimentos e dos encantamentos como o *jepota*[151](id.).

> Esse é o *Mbaraete*, é você entrar no seu íntimo, o seu eu, lá dentro, e você mesmo se esclarecer, "O que que é isso aqui?". Você não vai perguntar pro outro, é você que tem que saber a resposta.[…] Dentro de você, esse é o *Mbaraete*. Esse é o *Nhandereko*; o nosso modo de vida é esse. Quando você tá aqui dentro da Casa de Reza; [...] tô aqui, quietinha, com o fogo. Esse é o meu modo de vida. Aqui, eu vou recebendo energias boas, vou me concentrando, vou me fortalecendo, e aí eu saio daqui bem.[…] Não precisa ficar falando pra falar com *Nhanderu*. Ele ouve você pelo silêncio, ele te ouve pelo seu pensamento. Sabe quem é você. Então é isso. Esse é o *Mbaraete*. A

[151] Segundo Macedo (2013), o sujeito que *ojepota* frequentemente sente um incontornável desejo de carne, e quase sempre de sexo. Por sua vez, o desejo pela carne do outro (seja dos parentes convertidos em presas; seja do sexo do animal convertido em afim) é reconhecido como efeito do desejo daquele que se tornou dono de seu corpo.

consciência sua, do teu eu [Sônia Ara Mirim, fevereiro de 2019].

Renovada, a “presença” do sujeito no *Nhandereko* delineia-se como uma “cura” matricial de um modo de vida por outro pois, dentre as possíveis leituras, enfrenta a violência do poder das estruturas disciplinares do tempo capitalista materializadas sobretudo no medo social e na esperança impotente de um futuro longínquo - contribuindo para quadros de ansiedade e depressão - nos retirando da potencialidade do agora.

Deste modo, se o tempo da espera nos retira da singularidade do instante, o corpo político que esperança e medo são capazes de produzir conduzirá sempre a um corpo político providencial, atrelado ao passado ou ao futuro, nunca ao presente. Tal corpo certamente não será o do *xeramõi* da *tekoa Itakupe*, Pedro Macena. Ao relatar sua experiência no centro da cidade de São Paulo, reforça o modo de vida no qual se concentra no tempo presente. “Uma vez quiseram ler minha mão na Sé [região central do município de São Paulo], mas aí refleti, pensei que não dá pra saber o futuro, nem dá pra planejá-lo. O futuro não existe. Apenas o presente existe. Deve-se viver dia a dia”, disse-nos o pajé.

A ideia de “instante” no *Nhandereko* convida à baila o conceito de “hecceidades” em Deleuze e Guattari, citados em Barbosa (2004): uma forma de individuação que dispensa os sujeitos e os indivíduos, tornando-os “acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida”(DELEUZE; GUATTARI; 1980, p. 47 e 50). Como afirmam os autores,“uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito”(id.). Ao dialogar com esta pesquisa, a hecceidade nos convida a refletir sobre a ideia de entrega do corpo a um contexto singular do devir. E o *Nhandereko*, por seu lado, conecta-se à concepção de hecceidade quando aponta ao desprendimento de um futuro ainda distante e incerto.

O *Nhandereko*, constituído neste estudo como um conceito “vaso comunicante” com a produção intelectual *jurua*, motiva-nos a citar uma indagação retórica de Marilena Chauí (1995, p.82): “que é a filosofia espinosana senão o mais belo convite a perder o medo de viver em ato?”. Daí, indagamos por nosso lado: o que é o modo de vida Guarani *Mbya* se não viver em ato? “O tempo não é reservado para fazer algo. Nosso sentimento, tudo aquilo que a gente reflete, tudo que está dentro de nós, isso não foi falado, então se não foi falado, não está feito, e se não está feito, não pode ser interrompido. Se não está programado, não pode ser

interrompido”, explica-nos o *xondaro* Thiago Djekupe, referindo-se ao fato de que o excesso de cronogramas de longo prazo não contribui nem para a ação individual, e muito menos coletiva. Ele ressalta, contudo, que a “presentificação” do tempo não contradiz, aos *Mbya*, ter a clareza do caminho a seguir.

A busca por uma alteridade distinta do modo de vida *jurua* tem sido um dos principais motes para a aproximação do não indígena com os *Mbya*. O modo de vida Guarani desafia a violência da regulação social e da espera providencial paralisante da capacidade de ação. É, portanto, diante dessa filosofia que as aldeias e suas conexões (entre si e os coletivos não indígenas) também são convidadas a agir. A aliança indígena/*jurua* demonstra um tempo que subverte o tempo Estado. A partir desse encontro, da criação de um novo circuito de afetos, engendra-se uma corporeidade social na qual vive-se o tempo sob outras bases ontológicas. Neste contexto, o indivíduo cujo gozo está concentrado na submissão melancólica ao grande Outro deixa de existir pois o sujeito despossuído escreve a história a partir do que se apresenta na realidade contingente; livrando-se da espera melancólica e ampliando o tempo, eivado de presente.

Diante de um poder constituído não somente como mecanismo clássico de coerção e dominação pela força, mas pela “violência de uma regulação social que leva o Eu a acusar a si mesmo em sua própria vulnerabilidade e a paralisar sua capacidade de ação”(SAFATLE; 2015, p. 61), o corpo do “instante” implica na ideia de outras formas coletivas, nas quais “a imanência própria ao governo da multitude é um devir sem tempo. É esse devir sem tempo que aparece como contraposição ao tempo linear do medo e da esperança”(ibid., p. 104).

Retomemos brevemente ao que concebemos como o “corpo do 'Um'”. Não se trata apenas do corpo do medo e da espera impotente; mas também do corpo clivado, amputado em sua imaginação de ser, pois além de ser espoliado pela mais-valia econômica, também o é no plano psíquico do estranhamento -*Unheimlichkeit*-, permitindo que toda a negatividade só se manifeste como depressão e melancolia (SAFATLE, 2015). Pois que, na sociedade contemporânea, produz-se o individualismo seriado, conformando o corpo “a uma consciência empreendedora que vê a corporeidade como propriedade a ser cuidada a partir da lógica de investimentos e das rentabilizações”(id.,p.149). Neste contexto, como não há negatividade que possa circular na relação entre “o sujeito e o produto de suas ações, pois entre o sujeito e seu produto deve imperar uma pura afirmação, a reação à forma de determinação dos objetos do trabalho só pode se dar sob a forma de recusa depressiva”(ibid., p.190).

Na obra *O circuito dos afetos*, Vladimir Safatle constrói seu argumento a partir da toxicidade produzida pelo Estado em sua ficção de conexão com a vida real. O autor delineia a relação entre as formas estatais de administrar ou matar corpos, mas, principalmente, aponta para possibilidades de crítica e mudança por meio da própria ação dos corpos na produção de novos afetos. Assim, no corpo do "Um", o Estado faz com que o medo componha um dos motores de coesão social, seja aquele da morte violenta, da despossessão dos bens, da invasão da privacidade, do desrespeito à integridade dos predicados pessoais (SAFATLE, 2015). Talvez, um dos "medos" imprescindíveis para o motor biopolítico seja o da "morte social", risco pelo qual estão submetidos aqueles que "resistem a reconstruir sua vida psíquica a partir da racionalidade econômica vigente"(id.,p.141). A questão, entretanto, é antiga. Thomas Hobbes já revelava a fundamentalidade do "medo" como cálculo de coesão social.

Ao redirecionarmos o olhar em perspectiva das bases do Estado hobbesiano para aquele concebido em aparelhos menos ostensivos, porém mais difusos do poder, de influência psíquica, pulsional, veremos a constituição da melancolia, considerando que o poder hoje nos submete "muito mais do que os mecanismos clássicos de coerção e dominação pela força, pois trata-se aqui da violência de uma regulação social que leva o Eu a acusar a si mesmo em sua própria vulnerabilidade e a paralisar sua capacidade de ação"(SAFATLE; 2015, p. 61).

No contexto atual, o Estado constitui o "ideal empresarial de si" como um importante dispositivo disciplinar. Este mecanismo precisa expropriar as motivações que poderiam fornecer espaço para experiências que não se deixam ler a partir da lógica em operação na esfera econômica, eliminando os afetos que essas experiências geram (id.). Trata-se de uma expropriação, no entanto, que só é possível através da absorção da própria dinâmica pulsional pela lógica econômica, ou seja, "através de uma socialização das pulsões que não passe mais, de forma hegemônica, pelas clivagens organizadas sob a forma do recalque"(ibid.,p.138).

No contexto do "ideal empresarial de si", surge o "medo" que não se refere apenas à agência do aparato estatal, mas o "medo do risco" provocado pela insegurança social, que pode aparecer como covardia moral. Neste sentido, Safatle ressalta que o corpo no Estado neoliberal vai se tornando melancólico pois a reconfiguração do trabalho, dentre outras causas, vem provocando formas de sofrimento psíquico como as depressões e transtornos de personalidade e como as patologias narcísicas e *borderline*, aparecendo de forma cada vez mais dominantes.

Por fim, e eis uma das consequências centrais do atual corpo do "Um" ocidental - e neste período histórico, influenciado pela afecção neoliberal - assombrado por um Estado de exceção

permanente: a depressão surge como setor fundamental da estrutura disciplinar contemporânea. Ela fornece, segundo afirma o filósofo Vladimir Safatle, a figura contemporânea para a ideia de que as identificações nas quais o poder se assenta agem em nós produzindo afecções melancólicas, e portanto, o poder introjeta suas injunções nos afetando depressivamente.

> […] a depressão descreve muito bem a situação em que me volto contra as escolhas de meu desejo, contra os modelos de minha forma de vida sem, no entanto, ser capaz de articular normatividades alternativas, ou seja, perpetuando o vínculo a uma normatividade que reitera continuamente minha impotência em assumir injunções gerais de gozo. Aparece assim uma consequência psíquica da absorção, pelo mundo do trabalho, dos próprios valores mobilizados na crítica da alienação. O sentimento de sofrimento em relação ao trabalho fica sem enunciação normativa. Parece não haver outras palavras para descrever aquilo que o trabalho não realiza (SAFATLE; 2015, p. 191).

A depressão como estrutura disciplinar contemporânea faz com que o corpo do "Um" definhe ao longo da vida por não encontrar caminhos que possam guiá-lo à plenitude de seu reconhecimento individual e social, coletivo. Diante disso, e no contato com o modo de vida de nossos amigos Guarani *Mbya*, constatamos que a prática e as narrativas acerca do *Nhandereko* fornecem a chave para a materialização de uma outra matriz corpórea; desbastando uma estrutura disciplinar e do poder, como a depressão, por meio da prática do "agora". Diante dessa compreensão específica diante da realidade *jurua*, o discurso da "cura" tem sido recorrente dentro da TI Jaraguá, seja na fala de indígenas como na de não indígenas parceiros.

Em uma ocasião pudemos testemunhar isso de perto. Estava um sábado úmido de inverno em 2018 nas matas circundantes do Pico do Jaraguá. Trabalhávamos mais próximos do pajé Isaque, auxiliando-o na construção de uma escada, moldando um pequeno barranco que conectava a Casa de Reza à Casa de Cura - residência do *xeramõi*. Enquanto compactávamos a terra, ele contava um pouco do seu passado, erros e aprendizagens, sua relação conturbada com o álcool. Canal artesão da cura pela força da natureza, Isaque criticava a opção dos *jurua* por remédios antidepressivos que reforçam a dependência a uma forma de vida artificial, segundo ele. Coincidência ou não, à noite aconteceria um ritual de rapé, celebrado por um pajé convidado pertencente ao povo *Hu ni kuin*, do Acre.

Minutos após o pôr do sol, iniciava-se o ritual com cerca de 25 pessoas, entre indígenas e não indígenas. A cada grupo de cinco pessoas, antes de assoprar o pó do rapé em suas narinas, o pajé *Hu ni Kuin* questionava: "Vocês querem o rapé para sinusite ou depressão?" Eu, o pesquisador, preferiria uma "mistura" que batalhasse contra minha insistente sinusite, mas a

maior parte das pessoas em todos os grupos já haviam optado: seria o rapé contra a depressão.

Da minha parte, inalei-o e perdi total controle de meu corpo. Consciente, mas com uma sensação original de ser revirado por dentro - no corpo e em toda sua extensão cognitiva - pela força curativa da medicina da floresta. Como me contou uma pessoa que trabalhava com ervas medicinais, ele - o rapé - estava lá para fazer o serviço dele, sem precisar pedir licença. Com vômitos, náuseas e insensibilidade nos membros inferiores e superiores, a maioria das pessoas precisou de ao menos uma hora para se restabelecer. Após o período do restabelecimento, o pajé *Hu ni kuin* aproximou-se de mim, perguntou se eu estava bem, proferiu algumas palavras de proteção na língua de seu povo e assoprou sobre minha cabeça.

Antes do sopro *Hu ni Kuin*, meu estado beirou o catatonismo por alguns minutos. Após todo o ritual, já por volta das nove horas da noite daquele sábado, coloquei-me em silêncio por mais algumas horas em frente da fogueira da *tekoa*. Naquele estado ainda não era possível eu ter uma conversa com o exterior. Precisava, eu, ficar dentro de mim. E sentir uma paz, um equilíbrio e uma leveza do corpo como há muito não sentia.

Estava surpreso e levemente assustado. Mas a ideia de cura impregnava-me no ritmo que o processo da medicina da floresta se estabelecia em mim: de forma lenta e inexorável. De fato, sob novas condições, senti meu corpo se atendo mais ao instante defronte da fogueira; estabilizado, esvaziado de medo ou projeções.

Fotografia 23: Nos mutirões, os não indígenas geralmente dormiam em barracas (acervo pessoal)

Na manhã seguinte, após uma noite de sono profunda, ao retomar a construção da escada entre a *Opy* e a casa de Isaque, conversei com Milena. Ela relacionava o processo de limpeza do corpo realizado pelo rapé com a experiência do mutirão que estava vivenciando: aquilo significava, para ela, também a "cura", que implicava, sobretudo e também, a reconexão com um modo de vida silenciado, apagado.

Um ano e meio depois, voltamos a falar sobre o assunto, agora tomando um café, no centro de São Paulo. Ela retomava o diálogo anterior à beira da *Opy* - ainda sem suas estruturas - relacionando especificamente o trabalho com a terra por meio dos mutirões à cura, ao encontro da alegria, ao aumento da potência de agir.

> Naquela época eu falava dessa cura de um ponto de vista bem pessoal mesmo; eu tava muito desesperançosa [risos]. Uma experiência minha de participar de mutirão. Eu acredito muito nesse poder de cura da terra, de pegar na terra. Acho que é um tipo uma conexão. Uma reconexão com que a gente é. […] Trabalhar junto é também uma cura, porque é você se reconectar com a sua comunidade, com as outras pessoas. Se sentir parte, pertencer. Porque eu acho que muitos desses problemas que a gente tem, hoje, os seres humanos, as doenças psíquicas das grandes cidades, depressão, ansiedade, tudo é falta de identidade e pertencimento [Milena, dezembro, 2019].

Os argumentos citados por Milena sobre o trabalho coletivo com a terra e o sentimento de pertencimento dialogam, de certo modo, com o pensamento de John Blacking (1977), citado por Scheper-Huges e Lock (1987), se considerarmos a dinâmica do mutirão semelhante a outros processos coletivos, como as danças e os cantos."O '*insight*' de Blacking é reminiscente da observação de Jean-Paul Sartre (1943) de que a linguagem, tão logo ela representa sobretudo um "ser-para" outros [*being-for others*], pressupõe uma relação pré-reflexiva [do corpo] com outros seres humanos"(SCHEPER-HUGES Y LOCK; 1987, p.29).

Assim, se este "ser-para" do corpo pré-linguagem pôde ser observado em diversas ações coletivas, como em rituais com cantos e danças, a partir da TI Jaraguá[152], notamos que as afecções relacionadas à cura e ao coletivo neste território "escoraram-se" umas nas outras, sobretudo e também, através do trabalho dos mutirões em aliança; nem tão coreografado, mas conectando os corpos de forma tão profunda quanto nos rituais.

[152] Nos últimos anos vem sendo frequente acontecerem mutirões nas *tekoa* da TI Jaraguá. Um dia o trabalho pode ser voltado para a construção da casa de uma família; em outro momento, para a construção de uma *Opy*, de um banheiro ecológico, de uma *ojerê* (casa de cultura); e assim segue, a depender da necessidade de cada *tekoa*.

5. Aliança

A aliança Guarani-*jurua* a partir da TI Jaraguá nos motiva a pensar o processo de fortalecimento coletivo dos corpos; estes que cantam e dançam junto; que se reconhecem na defesa da diversidade e da autonomia; englobada na defesa da natureza. Convida-nos a ampliar a perspectiva acerca de alternativas a recorrentes crises civilizatórias e reconfigurações ideológicas; a transformar práxis políticas em práxis cosmopolíticas. Neste capítulo, assim, mergulhamo-nos no sonho de Thiago Djekupe, agora, para além dos limites da Casa de Reza.

Sob a modulação da afecção *xondaria* da etnia Guarani *Mbya* materializa-se um modo circular de luta social: age dentro e fora da estrutura estatal; lança mão de formas convencionais e não convencionais de ação política; sonha; profetiza.

A aliança Guarani-*jurua* reforça a necessidade se "incorporar" a política, no sentido de que só um corpo pode afetar outro corpo. Há que se pensar o poder a partir dos modos de construção dos corpos, "seus circuitos de afetos com regimes extensivos de implicação"(SAFATLE; 2015, p.15). Para mudá-lo, "será necessário começar por se perguntar como podemos ser afetados de outra forma, será necessário estar disposto a ser individualizado de outra maneira, a forçar a produção de outros circuitos"(id.).

Sob a crítica xamânica ao capitalismo, testemunha-se prolegômenos de um "novo circuito"?

Observamos encontros que propõem o cessar da servidão, para citar Éttiene de La Boétie. Tais que aumentem a potência do agir e gerem ontologias ainda recônditas; pois, em relação mundo *jurua* e à atual conjuntura da humanidade, "não será com os mesmos corpos construídos por afetos que até agora sedimentaram nossa subserviência que seremos capazes de criar realidades políticas ainda impensadas"(SAFATLE; 2015, p.29).

5.1. Práxis [cosmo]política

Só o corpo pode sonhar, dançar e cantar. Só o corpo pode "soprar" o *Nhandereko*, conjurar o "Um". Daniel Wera - o *jurua* que vive há quatro anos na *tekoa Itakupe* - nos auxilia na reflexão de novos circuitos de afetos, que percorrem muito mais sentidos que o mundo *jurua*.

> Eu já vi situação de cair mais de 50 raios no interior da aldeia. De cair na porta da casa. Tem um dia que ele veio assim; um chicote *xondaro*. Quando *Tupã* vem, são os *tupã kuery*. *Tupã* é o *Nhanderu Tupã*, é uma parte de *Nhanderu*, essas nuvens; aí ele começa a dar os estralos, os *tupã kuery*, os *xondaro* dele que estão no meio das nuvens e tão fazendo uma limpeza. Então, essa limpeza é no mundo. Quando vem um raio, é *wera*; então são os *xondaro;* é *wera* que tá vindo dando os raios. Teve uma vez que o raio estralou na casa lá embaixo, estralou aqui, estralou ali, e foi indo até no portão; porque é o caminho [deles][Daniel Wera, março de 2022].

Sob essa "frequência *xondaro*", Wera descreve-nos um trancamento da rodovia Bandeirantes realizado por dezenas de indígenas e não indígenas, ocorrido em setembro de 2021, em apoio à manifestação que ocorria em Brasília contra o Marco Temporal. Alguns motoristas, estressados com a situação, aproximavam-se dos manifestantes expressando indignação, enquanto outros diziam que precisavam trabalhar. Aqui, as pessoas são também forças da natureza.

> "Amigo, não leva a mal, não, mas a gente é natureza, a natureza fechou. Se fosse uma tempestade, se tivesse alagado ali na ponta da [rodovia] Bandeirantes, você ia passar? Não. Então pronto. Se considere que você está diante de uma tempestade. Nós somos a tempestade. Ponto. *Nós somos a natureza*. Nós é conectado com a terra. Aí, ele ficou sem argumento, parou e relaxou [Daniel Wera, março de 2022, grifo meu].

Fotografia 24: Grafite sob a rodovia dos Bandeirantes (acervo pessoal)

Crítica e ação cosmopolítica. Crítica e ação a partir da natureza. No decorrer de nosso estudo, observamos que o não indígena, inserido de forma orgânica nas ações políticas a partir da TI Jaraguá, compreendia com facilidade as ações da comunidade em termos cosmopolíticos, permitindo-se, à semelhança dos indígenas "politizar a natureza, ou o cosmos - pensar a dimensão cosmopolítica das sociedades contra o Estado"(VIVEIROS DE CASTRO; 2011a, p.352).

A natureza como pura exterioridade inexiste para o indígena. E essa premissa é fundamental para a ação política. Era o que ouvíamos de lideranças *Mbya* com frequência; de que eles não precisavam o tempo todo escutar Raoni Metkury, Ailton Krenak, Sônia Guajajara ou Davi Kopenawa para saber, em termos gerais, como e quais os sentidos estes aplicavam ao "defender" a natureza e a existência dos povos indígenas.

Na obra Marx Selvagem, Jean Tible cita Descola (1999), que descreve a natureza produzida pelos ameríndios ao cabo de uma longa elaboração cultural,"essa natureza só é virgem na imaginação ocidental", sendo "na verdade muito pouco natural" e mais um "produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora"(id.,p.115). Portanto, "na natureza existe uma história comum, entre humanos e não humanos. O dualismo moderno e sua divisão ontológica não operam no plano ameríndio"(TIBLE; 2020, p.180)

O xamã *yanomami* Davi Kopenawa, por exemplo, aborda a "ecologia" - ou natureza - sendo composta tanto pelos seres humanos quanto por "*xapiripë*, caça, árvores, rios, peixes, céu, chuva, vento e sol"(KOPENAWAe ALBERT; 2010, p.519), formando-se uma resistência xamânica sob "uma totalidade cosmológica sóciomórfica na qual humanos e não humanos, visíveis (animais) ou não (espíritos mortos), são dotados de faculdades e subjetividades de mesma natureza e cultivam relações sociais (de comunicação, troca, agressão ou sedução)"(ALBERT; 2003c, p.47).

Sztutman (2005) vai além e pondera que, sob o viés ameríndio, "qualquer 'política dos homens', aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa 'política cósmica' ou 'cosmopolítica'(…), [e na] relação, ou mesmo interpenetração, entre regimes cosmológicos e regimes sociopolíticos"(id.,p.24). Nesta linha de raciocínio, a natureza é sujeito de uma relação social, não uma instância transcendente (DESCOLA, 2005)."E, como visto, também, nas críticas a Clastres e sobretudo em certas lutas *Yanomami*, narradas por Davi Kopenawa, não se pode pensar aqui a política sem trabalhar atores e questões como xamãs, feitiçarias, floresta,

interações entre humanos e não humanos”(TIBLE; 2020, p.251).

Compreensão sobre a qual, mesmo Espinosa, emitia indícios. O filósofo já tangenciava uma reflexão cosmopolítica indígena quando reparou que Natureza e Deus são palavras diferentes para se referir a uma mesma coisa (SANTOS; RIBEIRO; 2020). Ele não distinguia a natureza da cultura, nem a enxergava como um domínio exterior à humanidade, pois “não temos um Deus que está deslocado do mundo, regendo-o de fora, numa verticalidade transcendental, mas que se autoproduz, que se autodesenvolve no plano da imanência”(id.,p.203).

Natureza, entidades sagradas, política. Conceitos que se amalgamam na ação e na crítica contra um modo de vida que devasta; nos devasta. Neste sentido, Davi Kopenawa, líder e xamã indígena articula na obra *A Queda do Céu* uma crítica xamânica da floresta, desconstruindo o modo de existência dos não índios (*napë*) por meio de um discurso fortemente cosmológico, fundado na ontologia dos espíritos *xapiripë* - também descritos como “ancestrais animais”(ALBERT, 1993). Aqui vemos uma exegese “subjetiva” da mitologia servindo à interpretação de acontecimentos; por exemplo, o conflito com os brancos, a onda de epidemias mortíferas, a crise ambiental (SZTUTMAN, 2018).

O xamã *yanomami* descreve a floresta inteligente, capaz de ocupar um ponto de vista e de pensar; é por isso que ela se defende com seus *xapiripë*, e subsiste devido ao trabalho dos grandes xamãs de fazer dançar seus espíritos para protegê-la (TIBLE, 2020). Mas os brancos, com toda a sua ganância, chegaram na floresta como “bons forasteiros”, para então explorar, aterrorizar e dizimar a vida.

> No começo, seduzidos pela beleza da floresta, mostraram-se amigos de seus habitantes. Em seguida, começaram a construir casas. Foram abrindo roças cada vez maiores, para cultivar seu alimento, e plantaram capim por toda a parte, para o seu gado. Suas palavras começaram a mudar. Puseram-se a amarrar e a açoitar as gentes da floresta que não seguiam suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas terras. Envenenaram sua comida, contaminaram-nas com suas epidemias. Mataram-nas com suas espingardas e esfolaram seus cadáveres com facões, como caça, para levar as peles para seus grandes homens. Os xamãs conheciam todas essas antigas palavras. Tinham-nas ouvido ao fazerem dançar a imagem desses primeiros habitantes da floresta (KOPENAWA; ALBERT; 2015, p. 252).

Citados por Tible (2020), Kopenawa e Albert (2010) afirmam que “o fracasso do xamanismo diante dos poderes patogênicos liberados pelos brancos define a verdadeira magnitude das consequências da corrida do ouro - a instauração de uma crise escatológica e de

um movimento brutal de entropia cosmológica”(id.,p.254).

Em meio a uma guerra de amplitude cosmológica, o xamanismo *yanomami* - pensando na práxis de Kopenawa - faz dançar seus *xapiri* contra a sanha exploratória dos brancos. Aqui, “os espíritos *napënapëri*[153] fixaram lâminas de ferro em todo o seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se aproximem de nossas casas”(KOPENAWA e ALBERT; 2015, p.330). E não apenas: “Os espíritos de *Omama* plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam os aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta”(id.). Neste embate cosmológico, portanto, é graças a esses *xapiri* que a TI Yanomami não está completamente invadida.

O xamã *yanomami* acrescenta que não fazia dançar apenas a imagem dos ancestrais *napënapëri* e a de *Omama* para manter os brancos à distância. Quando voltava da cidade muito preocupado, já bebeu *yãkoana* para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar a Terra Indígena. “Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem *mõeri*, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel”(KOPENAWA e ALBERT; 2015, p.330).

As falas, também “emaranhadas” com “palavras retorcidas” daqueles que pretendiam roubar-lhes as terras, segundo Kopenawa, não era “política” todavia. “Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós”(KOPENAWA e ALBERT; 2015, p.390). Como afirma o xamã *yanomami*, pensa-se antes a política através das palavras de *Omama* e as dos espíritos que penetram o seu pensamento no sonho, através da *yãkoana*.

Pontua-se, entretanto - e isso é fundamental para este estudo - que os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. “Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu. É por isso que, se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua”(KOPENAWA e ALBERT; 2015, p.492).

---

[153] Espíritos ancestrais dos brancos.

> Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los com tanta voracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama. É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. Então, só sobrarão na mata, na natureza, os seres maléficos *në wãri*, que já estão avisando e ameaçando: "*Ma*! Se os *Yanomami* desaparecerem, nós vamos ficar aqui para vingá-los! Não deixaremos sobreviver os brancos que os devoraram!" Isso me contam às vezes meus *xapiri* durante o sono, depois de ter bebido *yãkoana* o dia todo.[…] Os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol, *Mothokari*, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yãpirari*, dos trovões, *Yãrimari*, e do caos, *Xiwãripo*, estão furiosos com os brancos que maltratam a floresta. Assim é. A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe como se defender, com seus *xapiri* e seus seres maléficos (KOPENAWA e ALBERT; 2015, p.492; 497).

Neste constructo xamânico, há uma crítica - e uma contra-antropologia indígena - em relação ao modo de vida do branco e seu sistema capitalista devastador de mundos. Os *yanomami* lutam contra os espíritos *xawarari*[154], surgidos a partir das destruidoras ações dos brancos na floresta em busca de ouro e que os xamãs enfrentam em suas visões. Mas, a partir destes espíritos, emerge uma outra figura fundamental para o líder *yanomami*, o "ouro canibal".

Este, como afirma Bruce Albert, citado por Tible (2020), seria "uma forma de crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou como 'o deus das mercadorias'"(ALBERT, 2002, p.254); uma aproximação da crítica marxiana do fetichismo da mercadoria: "À primeira vista, diz Marx em *O Capital*, a mercadoria parece uma coisa autoexplicativa, mas ao analisá-la, com mais atenção, percebe-se que se trata de uma coisa "extremamente confusa, cheia de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos"(TIBLE; 2020, p.275).

Jacques Derrida, citado por Tible (2020), argumenta que "Marx recorre à linguagem teatral na forma da aparição da mercadoria como uma entrada em cena e "a autonomia dada às mercadorias responde a uma projeção antropomórfica. Esta inspira as mercadorias, sopra nelas um espírito, um espírito humano, o espírito de uma *palavra* e o espírito de uma

---

[154] A *xawara* é como os Yanomami qualificam a rubéola, gripe, a malária, a tuberculose e demais doenças advindas do contato com os brancos. Elas são propagadas por um vapor visível para os xamãs, na forma das imagens dos espíritos da epidemia, os *xawarari*. Estes espíritos parecem-se com os brancos - com suas roupas, óculos e chapéus - e são acompanhados de uma espessa fumaça e possuem caninos pontudos: trata-se de canibais que têm sede de gordura e sangue humanos, não consumindo, nem caça, nem peixe (KOPENAWA & ALBERT; 2010, p. 350;352; 386).

vontade”(DERRIDA; 1993, p. 250)”. Nesta leitura, o capitalismo surpreende “como produção de fantasmas, ilusões, simulacros, aparições”(id.).

Em uma frequência crítica similar a Davi Kopenawa e Jacques Derrida, Pignarre e Stengers (2005) defendem que não é no âmbito dos conceitos modernos que se deve buscar caracterizar o capitalismo, pois “a modernidade nos fecha em categorias demasiado pobres, tendo como eixo o conhecimento, o erro e a ilusão […][e] é algo cujo os povos mais diversos, exceto nós, os modernos, sabem a natureza temível e a necessidade de cultivar, para se defender, dos meios apropriados. Este nome é feitiçaria”(id.p.54; 59).

Diante de tal leitura, o capitalismo configura-se como um sistema que envolve menos “um pseudocontrato - teu tempo de trabalho contra um salário-” e mais “uma captura 'corpo e alma'”(PIGNARRE; STENGERS; 2005, p.182). Neste sentido, o papel de uma crítica - e de uma prática inspirada no mundo indígena - em certa convergência com Marx, segundo Tible - leva a “diagnosticar o que paralisa e aprisiona o pensamento, e nos deixa vulneráveis a sua captura” (PIGNARRE; STENGERS; 2005, p.72; 62);“o capitalismo como mestre das ilusões, sendo o objetivo marxiano o de explicitar seus processos”(TIBLE; 2020, p.279).

Recrudescendo tal processo ilusório, hoje, sob a pulsão neoliberal, é possível delinear uma sociedade na qual a “regulagem dos corpos e de seus regimes de desejo”(SAFATLE, 2015) fez perder sua qualidade narrativa, habitada pela violência “dos fluxos contínuos codificados pela forma-mercadoria”(id.).

Permaneçamos, então, com a crítica indígena junto ao capitalismo - xamanismo, embate cosmopolítico - e o modo de vida que o constitui. Qual seria aquela elaborada pelos Guarani *Mbya*? Uma forma de crítica que nos parece crucial baseia-se não apenas em processos xamânicos contra o capital, mas, sobretudo e também, em uma ética; aquela da “terra sem mal”.

A “terra sem mal”, deste modo, não deve ser encarada apenas como um paraíso, cuja busca seria uma evasão à vida na terra, mas sobretudo como um espaço apropriado para a realização do modo de vida guarani, tanto do ponto de vista da economia como da ecologia (PIERRI, 2018). No âmbito da etnologia guaranítica, Bartolomeu Melià teria sido o precursor deste olhar, constituindo-se como o tradutor de uma “utopia” da terra-sem-males - da floresta viva, no “aqui” e no “agora”, pois “no fundo não é a migração em si que define os Guarani, mas sim o modo particular de viver a economia da reciprocidade”(MELIÀ; 1990, p.43). Aqui, “nem a guerra nem a antropofagia e nem sequer o profetismo de tipo *karai* constituíam a essência do *teko katu*, do "ser autêntico" dos Guarani”(id.,p.45), mas “uma constante etnográfica e histórica,

que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos é que vivem uma economia de reciprocidade”(ibid.).

De acordo com o mito, por exemplo, não dividir a carne de caça é uma conduta não humana pois não respeita dois princípios da espiritualidade guarani: *mborayu* (senso de reciprocidade); e *mbaraete* (a força espiritual). “Comer carne crua torna-se um contágio com a natureza e indica uma passagem para a animalidade. Os comportamentos prescritos e idealizados no *Nhandereko* impedem a regressão na via animalidade”(CARVALHO; GODOY; 2011, p.129).

Performa-se, assim, um modo de vida no qual o valor das coisas não se mede pela régua do mercado e do capital, pois, na economia da reciprocidade, trocam-se dádivas, e dádivas não se vendem. *Nhanderu*, deste modo, cedeu uma filosofia e uma ética aos Guarani; deu-lhes almas, terra, alimento, e lhes ensinou como usar as suas criações; a cada um, pode dar palavras e cantos (LADEIRA, 2018) e, assim, “os Guarani reconhecem que as coisas que recebem de *Nhanderu* é para serem usadas, mas não podem ser vendidas, negociadas por eles, o que colocaria em risco a estrutura do sistema de relações entre os homens, e entre estes e as divindades”(id.,p.275). É sob essa linha de raciocínio - de transformar tudo em mercadoria, inclusive os alimentos que a terra dá - que se arvoram as principais críticas ao sistema capitalista do *jurua* ouvidas na TI Jaraguá:

> Antes de a gente consumir, a gente faz uma cerimônia. O *jurua* chama de batismo. Mas a cerimônia nossa, na verdade, é de agradecimento. Antes de consumir, pedir pra *Nhanderu*, Obrigado! Pedir pra ele que aquelas espigas forneçam outras. Que outros pés de milhos floresçam a partir daquele que você plantou. […] Compra um saco de milho do *jurua*! Pega todas as espigas e planta! Não vai nascer! Não vai, porque o *jurua* que fornece aquele milho, ele já coloca o veneno pra aquela espiga não dar fruto, pra ela não renascer. Pra você ter que consumir e comprar de novo [Thiago Djekupe, março de 2020].

Se, por seu lado, a forma-mercadoria “não tem memória social”(TIBLE, 2020) - pois envolve impessoalidade e relações que acabam após o pagamento -, a forma-dádiva, “ao contrário, nunca esquece: ela deve ser retribuída no futuro, mas tal retribuição apenas recriará uma nova obrigação de retribuição em sentido inverso: a dádiva tem memória”(ALMEIDA, 2003, p.57).

> […] a troca característica das “economias do dom”, precisamente a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alternado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis: é o “roubo” que realiza a síntese disjuntiva imediata dos “três momentos” do dar, receber, retribuir. Pois os dons podem ser recíprocos, mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento; todo o propósito do ato de donação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar, em suma, sua alma (a aliança como roubo recíproco de alma). E neste sentido, não há ação social que não seja uma “troca de dons”, pois toda ação só é social enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade, aqui, quer dizer apenas recursividade. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. A vida é roubo (VIVEIROS DE CASTRO; 2016, p.194-195).

Ao mesmo tempo, o senso de reciprocidade - não o altruísmo - pode funcionar também como mais um instrumento de conjuração do “Um” estatal, este poder separado do grupo. Isso porque convida constantemente a um reequilíbrio das relações na dependência e no desamparo do outro. Clastres (1979), neste sentido, já aventava que a chave para a compreensão das sociedades indígenas não seria o inacabamento, incompletude, carência. A natureza dessas sociedades “impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio natural e domínio do projeto social, como vontade livre de não deixar resvalar para fora do seu ser nada do que poderia alterá-la, corrompê-la e dissolvê-la”(id.,p.192).

Na cultura Guarani, cultiva-se, então, uma noção de progresso sem que se sujeite pessoas e natureza a abstrações do capital; onde as formas-dádivas trocadas não têm ligação ontológica com o “fetichismo da mercadoria”. Ao mesmo tempo, é a praticidade da tecnologia dos brancos que inspiram o ideal de sociedade de alguns xamãs dessa etnia, como os interlocutores do antropólogo Daniel Pierri, apresentados no livro *O Perecível e o Imperecível*. A obra aponta que nos cultivares celestes “como não é necessário esforço para plantar” pois “eles se renovam sozinhos, os modelos originários da tecnologia dos brancos remetem à redenção de todo o trabalho pesado que possibilita aos deuses algo comparável à projeção que o socialismo utópico conferia ao progresso tecnológico”(PIERRI; 2018a, p.169).

Nestes patamares, “os deuses têm energia elétrica que não apaga, carros que fazem com que não precisem pisar no chão, um fogo imperecível que os poupa do esforço de mantê-lo aceso, e assim por diante”(id.). Diferentemente de *Yvy vai* (a terra atual), onde “o que os objetos tecnológicos perecíveis dos brancos fizeram foi fundar um modo de vida destruidor, calcado na lógica do dinheiro”(ibid.).

Na escuta de Pierri (2018), os Guarani *Mbya* demonstram que, se a cultura está

incumbida da tarefa de fabricar o progresso,“a sociedade ficaria liberta de uma maldição milenar que a obriga a sujeitar os homens para que o progresso suceda” e a partir daí “a sociedade poderia gozar de novo desta transparência e deste equilíbrio interno de que as menos degradadas sociedades ditas primitivas comprovam não serem incompatíveis com a condição humana”(id.,p.171). Diante dessa perspectiva, a qual considera utópica, Pierri enxerga a mais alta justificativa da antropologia, uma vez que as formas de vida e de pensamento que estuda não teriam somente um interesse histórico e comparativo: “elas nos tornariam mais presente um destino do homem que as observações e as análises da antropologia têm por missão salvaguardar”(ibid.).

O modo de vida conectado à forma mercadoria e devastação das florestas faz do homem branco um grande responsável pela morte dos Guarani, já que solapa as condições que permitiriam que a mesma fosse cancelada (PIERRI, 2018a). A adoção compulsória da alimentação *jurua*, por exemplo, faz com que os Guarani adquiram uma série de doenças, com que crianças morram e os velhos pereçam sem saúde. “Pode-se dizer que é uma era-morte porque, se não fossem os brancos, o estado 'natural' dos Guarani poderia ser uma saúde hiperbólica”(id.,p.301). Entretanto, mesmo sob um contexto de pandemia, em meio a era-morte criada pelo modo de vida do homem branco, Thiago Djekupe nos destaca a força espiritual da comunidade:

> Quando o nosso espírito não está bem, nossa alma fica com desequilíbrio e o nosso corpo também. E quando nosso espírito está abalado, nós ficamos com sentimento ruim; depressão, tristeza, ansiedade, dor de cabeça. E esse sentimento vai trazendo isso, essas dores físicas; então o corpo começa a adoecer. Então, qualquer gripe, qualquer probleminha, pode levar uma pessoa quando o espírito está triste; porque o espírito quer partir e aí, e qualquer coisa que vier leva embora. Mas a gente passou e estamos passando pela pandemia com diversos casos positivos, mas que nenhum deles foi grave, assim. Nós não fizemos tratamento precoce. Por mais que a gente tenha as nossas plantas medicinais sagradas. E que, sim, a gente utilizava na hora que a gente ficou doente; e utilizou a medicina tradicional, e a gente não trouxe pro *jurua* pra que não fosse incentivo ao tratamento precoce. Mas a gente sabe que a nossa principal precaução contra a *covid* foi nosso fortalecimento espiritual. Porque o nosso espírito estando forte, nossa alma tende a estar mais forte, e o nosso corpo, nosso organismo, tende também a estar mais forte. Então, essa doença vem atingindo mais forte essas pessoas que estavam mais fragilizadas, né. Essa é uma das principais reflexões que eu faço [Thiago, março de 2022].

Como ouvimos da liderança David Martim Karai Popygua,“onde não tem mais a natureza, tá a depressão, tá a tristeza, tá o coração vazio, tá o espírito fraco. Por quê? Porque pra nós, dentro da nossa cultura […] se não tiver a natureza, se não tiver a terra, ali já não tem

mais *Nhanderu*, já não tem mais esses espíritos bons". Assim, em meio à pandemia de Covid-19, a TI Jaraguá, ao que ouvimos, pôde se fortalecer e se proteger com *Nhanderu*.

Fotografia 25: Ana Flávia e David Karai na avenida Paulista, em 2019 (acervo pessoal)

O progresso, sob a ótica Guarani, portanto, jamais tratará a natureza como objeto de consumo/venda e, por conseguinte, jamais a devastará. Neste sentido, mesmo sob muitos casos de subnutrição pelos quais passam suas crianças, as *tekoa Mbya* da zona norte da cidade de São Paulo optaram por não mais caçarem animais na área. Não apenas por ser proibido pelo poder público, mas porque a própria comunidade decidiu defender o território, e por conseguinte, os seres sagrados que protegem a pequena área de Mata Atlântica. Enquanto isso, o modo de vida dos brancos, em seu desenvolvimento *sui generis* - de morte e desmatamento - vem tornando diminuta a mesma Mata Atlântica que os Guarani defendem; um espaço cada vez mais difícil de encontrar as frutas verdadeiras - imagens perecíveis daquelas criadas por *Kuaray*, e também daquelas que povoam os pátios das moradas das divindades; assim como também os queixadas, animais domésticos que seriam enviados pelos *Nhanderu miri* para os Guarani se alimentar (PIERRI, 2018a).

A proposta da TI Jaraguá refere-se, portanto, a um modo de pensar o próprio espaço urbano afastando-o de uma concepção antropocêntrica. Assim, tem sido no contexto de retomada territorial que a TI Jaraguá vem dialogando com a sociedade *jurua*; enfatizando o seu modo de vida como exemplo de preservação ambiental dentro da própria metrópole. Todo o processo de construção da Casa de Reza "não foi de qualquer maneira", como nos descreve Thiago Djekupe. Foi por meio de um estudo de impacto que pôde ocorrer uma posterior

execução de revitalização, de compensação ambiental. “Então a gente pega com parceiros mudas de árvores nativas, árvores que até há pouco tempo estavam declaradas extintas. A gente consegue mudas pra ir plantando, pra poder ir reflorestando e fortalecendo mais o meio ambiente aqui”, descreve o líder *xondaro*.

O objetivo de Thiago tem sido planejar e executar formas de turismo comunitário, no qual a *tekoa* estaria aberta à população dois ou três dias na semana, conforme o cotidiano da comunidade. Nas palavras da liderança de *Yvy porã*: “Não é pensando só na comunidade, mas é pensando na população; incentivar a população, mostrar, 'Tá vendo, o que a gente fez com a aldeia! Vocês podem fazer com os parques!','Vocês podem pegar um pneu que o *jurua* jogou lá na frente, pintar e plantar uma mudinha de árvore'”.

> Aqui tem o pico e todas as *tekoa* estão sendo feitas no entorno. Pra quê? Exatamente, pra proteger! Pra inibir o *jurua* de vir avançar. Dos animais terem que ir pra rua […] Hoje, como a gente tamo aqui, os animais eles vêm até aqui, só que como eles sabem da nossa presença, eles estão começando a ir pra mais, pro lado de cá. E aí a gente vai plantando árvore frutífera pra lá, e aí eles vão se mantendo mais pra lá. Então a gente começa a inibir que esses animais vão pra rua e vão sendo atropelado. Aqui também tinha caça, né. Caça ilegal, caça predatória, de pessoas que moram na região, entraram dentro da nossa aldeia pra pegar bicho-preguiça, pegar o porco-espinho, tatu. Então isso hoje não tem mais, porque a gente tá inibindo. As pessoas vinham pra jogar o lixo, e hoje a gente aqui, a gente inibe o lixo. A gente revitalizou uma área e agora vai ser uma área bonita pra aldeia, onde a gente vai planejar um espaço de visitação, né, consciente [Thiago, setembro de 2018].

Entretanto, os *Mbya* vêm aprendendo que não será apenas pelo exemplo que poderão se proteger a si, seu território e a natureza. Como versamos nesta seção, existem embates cosmopolíticos contra o capital. Em termos locais, os Guarani do Pico do Jaraguá sentem há décadas a dificuldade de manter o território e o modo de vida em meio à especulação imobiliária motivada não apenas por empreiteiras voltadas à construção habitacional, mas também por gigantescas transportadoras da região. Sob um contexto nacional, a proposta da bancada ruralista do Marco Temporal[155], que restringe de forma abruta os direitos indígenas sobre os seus territórios, reflete a escalada de ataques e retrocessos infringidos sobre os direitos dos povos indígenas.

Vive-se sob um Estado no qual a política intensifica a gestão da fobia e faz do terror seu

[155] Interpretação considerada inconstitucional, nela os indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem em sua posse no dia 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição. O julgamento do processo no qual a Corte analisa a tese foi suspenso no dia 15 de setembro de 2021, graças a um pedido de vista do ministro Alexandre Moraes, do STF. Até a conclusão desta tese, não há informações de prazo para a retomada do julgamento.

componente de controle social. Sob o governo central de extrema direita eleito em 2018, os povos indígenas vêm testemunhando o desmonte de políticas indigenistas e ambientais até então consolidadas, além de serem cada vez mais caracterizados como inimigos, sobretudo por constituírem-se como comunidades autônomas e não-capitalistas.

> É o pior momento que a gente tá vivendo pós-ditadura militar, pós-redemocratização do Estado brasileiro. Esse é o pior momento que o povo indígena tá passando porque vive um governo declarado inimigo dos povos indígenas e se autodeclara inimigo dos povos indígenas[…] Isso atrasa muito. Isso é um impacto. Porque quando a gente é exposto a ter que sair do nosso território pra fazer ações, legítimas […] quando o nosso direito tá fragilizado, então a gente sai do nosso território, deixa de fazer o nosso trabalho; às vezes a gente perde o tempo de plantio ou tem que fazer uma cerimônia às pressas; ou a gente deixa de fazer um projeto, um trabalho específico e sai do nosso território pra lidar com isso [Thiago Djekupe, março de 2022].

Thiago é corroborado por outra liderança da TI Jaraguá, David Martim Karai Popygua, que assevera:“o Estado sempre agiu assim”. De acordo com David, o Estado sempre tentou fazer uma imagem para a sociedade de que as coisas estavam indo bem para os indígenas, de que tudo estava caminhando.“Mas aí, quando passa 500 anos de resistência, [...] volta tudo, todas essas lutas parecem que voltaram”, afirma.

Portanto, a recente escalada de ataques ao movimento indígena também vem sendo fundamental para compreender a aproximação política entre os Guarani *Mbya* e os *jurua*. Para enfrentar a era-morte e transformar a vida, o “aqui” e o “agora” na “terra sem males”, como diria Melià, a TI Jaraguá admoesta o *jurua* parceiro, assim como o fez Davi Kopenawa em *A Queda do Céu*, e tantas outras lideranças indígenas Brasil afora.

A despeito de a transformação estrutural operada pelos Guarani em relação à forma como os *jurua* articulam má escolha e a vida breve ser o que explica a centralidade que o profetismo adquire em seu pensamento atual, e o que “fundamenta sua feroz crítica ao modo de vida dos brancos”(PIERRI; 2018a, p.154), a atual crítica Guarani enseja em si mesma a proposta de não mais se apartar, mas de se aproximar dessas pessoas inseridas no universo da “má escolha” e do “mau encontro”. A cosmologia em movimento une corpos “descontínuos” para que a Terra sem males possa ser cotidianamente constituída ainda neste mundo, casa de indígenas e não indígenas.

Vem sendo também por meio de um processo de apropriação da cultura política *jurua* que a comunidade Guarani cria vínculos profundos com o não indígena. Os encontros, reuniões e eventos agenciados pelas instituições das sociedades nacionais fazem parte desse esquema de

trocas e de circulação de notícias e também foram apropriados como processos utilizados para se manterem conectados, seguindo os preceitos cosmológicos (KEESE, 2017).

Tarde nublada, dezembro de 2018. Ocupação do Ouvidor, centro da cidade de São Paulo. A liderança *Mbya* David Martim Karai Popygua critica a cidade e a ganância *jurua* ao mesmo tempo em que exorta dezenas de pessoas, identificando as pautas indígenas também como diretrizes aos moradores das grandes cidades; defendendo a demarcação dos territórios indígenas e a preservação da natureza como benefício geral. Nesta perspectiva, e reconhecendo que tanto os *Mbya* quanto os não indígenas não têm respostas claras "do que fazer" e "de como fazer", David convida trabalhadores, estudantes, moradores de rua, enfim, todos ao diálogo, para "a gente sentar, conversar, cada um compartilhar o seu pensamento, que já teve de experiência, como foi a luta nos seus movimentos; o que tiveram vitória, o que não conseguiram".

A liderança - pensando-se como membro de uma rede coletiva e solidária ampliada, e com um discurso modulado pela horizontalidade - fala para além de qualquer institucionalidade e até mesmo de uma possível identidade étnica, enfatizando a urgência de os movimentos sociais se permitirem a uma conversa livre "como seres humanos todos que somos". Nas palavras de David: "A gente não levanta uma bandeira somente Guarani porque, na verdade, a gente sabe que, se a gente combater esse modo de vida de destruição, de exploração das áreas de natureza, dos recursos naturais, é claro que a gente também vai tá defendendo todas as pessoas que existem no mundo".

Pensando na importância dessa solidariedade para os dias de hoje, David crê ser impossível para os indígenas lutarem sozinhos. Como um dos argumentos pela "união", lembrou que 84% da população brasileira vive no território que compreende o bioma da Mata Atlântica, o qual restam apenas 7% de mata nativa. Enxerga, portanto, na quantidade e na concentração das pessoas em um espaço reduzido contíguo a uma floresta quase em extinção, um enorme potencial para a conscientização política de preservação ambiental.

Fotografia 26: Apoio do cantor Criolo e outros artistas jurua à causa indígena (acervo pessoal)

Apesar de os cerceamentos físico e jurídico impedirem os indígenas de conviverem mais próximos aos coletivos *jurua* parceiros, justamente por obrigar as aldeias a viver em permanente estado de vigília, David afirma que acima de todo o medo, "a gente tem que ter a coragem para conversar". "Eu não sei como é que são os ataques ao movimento das mulheres; eu não sei como é que tá o ataque ao movimento negro, às pessoas negras, eu não sei".

Em meio à escalada da cultura fascista na sociedade e mesmo com toda experiência de resistência indígena, "é um momento muito importante de compartilhar", apesar de que "a gente não sabe como muitas vezes fazer esse diálogo ser permanente", pois "o ataque ocorre em todo o tempo". "E a gente sempre tá tentando reverter uma situação ou outra, e por isso a gente não consegue parar pra fazer um diálogo maior", pondera David Karai.

A fala de David durou cerca de 40 minutos. Ao final desta e de tantas outras falas em contextos semelhantes, de solidariedade, de reuniões ampliadas, e mesmo de ações diretas unindo a TI Jaraguá e não indígenas, quase sempre escutamos a expressão *Aguyjevete* ou *Aguyjevete pra quem luta!*. A frase está sempre presente nos discursos em atos e ocupações nas quais a comunidade do Jaraguá protagoniza ou apoia, além de comunicados e nos principais manifestos da Comissão Guarani *Yvyrupa*[156].

[156] A Comissão Guarani *Yvyrupa* é uma organização supranacional descentralizada criada em 2006 por diversas lideranças guarani do Sul e Sudeste do Brasil com o objetivo de unificar as demandas. Encabeçada por aqueles que desempenhavam papéis de *xondaro*, essas lideranças não abdicaram da orientação dos *xeramõi*, que os acompanhavam em cada encontro que fazem para atualizar informações sobre a situação jurídica de cada terra e definir ações prioritárias.

Como lembra Cadogan (1959), *aguyje* significa maturidade dos frutos, dos alimentos, e também perfeição espiritual. É o processo de maturação corporal relacionado à modulação de comportamentos e incorporação de afecções das divindades, possibilitando assim uma ascensão do corpo às esferas celestes sem passar pela morte (KEESE, 2017). Desdobra-se para *aguyjevete*: termo de gratidão; uma saudação que deseja essa transformação ou maturação corporal ("que se transforme verdadeiramente").“A frase, portanto, relaciona na mesma sentença o contexto da *Opy*, logo a cosmologia Guarani *Mbya*, e o âmbito da luta política. Há, assim, um processo de contágio mútuo entre essas palavras que as modificam na medida em que uma age de modo eficaz sobre o mundo da outra”(id.,p.275).

De um lado, como pontua Keese (2017), o processo de luta associado a diversos movimentos sociais que exercem pressão política sobre o Estado é guaranizado, compondo as atitudes e comportamentos virtuosos que levam à maturação corporal; de outro, “os Guarani *Mbya* passam a incorporar essa via, assim como princípios de 'solidariedade de classe' relacionados a ela, como um caminho legítimo para conformar seu processo de resistência”(id.,p.275).

Tal solidariedade entre indígenas e *jurua* nos informa como a política pressupõe um conflito anterior: aquele que se trava no tecido social, pela definição dos critérios pelos quais os grupos sociais podem ser considerados legítimos (RANCIÈRE, 1995). Só quem se legitima, e é legitimado, pode ultrapassar as “fronteiras” políticas de um espaço silenciado. É sob o viés dessa compreensão que Sônia Ara Mirim, que traduziu as manifestações multitudinárias de 2013 como impulso para a comunidade da TI Jaraguá a “não se calar mais”. Somado a isso, ela notou que o sofrimento da população negra, de rua e LGBT também fazia parte de seu mundo, daí a necessidade incluir esses temas, essas pautas no “palanque” Guarani *Mbya*.

> Nós estamos passando uma situação, mas eles também estão passando uma situação. E as pessoas se calam! Porque muitas das vezes elas não tem a voz. Então a gente aproveita o microfone pra falar assim “olha, o povo negro ele tava ali também na época do massacre”, “o povo negro foi que formou junto com os indígenas esse país”;“Olha, os LGBTs são pessoas assim... Vamos ter respeito! Vamos respeitar!”. Não gosta, você tem todo o direito de não gostar, mas respeite, não maltrate, não mate (Sônia Ara Mirim, fevereiro de 2019).

Conforme Sônia, muitas pessoas se aproximaram dela e da TI Jaraguá por ocasião dessa consciência coletiva maior. Segundo a liderança, a população marginalizada enxergou uma comunidade que, mesmo sofrendo, estava presente. “Então foi aí que se criou um laço muito

grande com esse povo. Hoje é uma rede de proteção! Do índio, do negro, do LGBT, refugiados, dos ribeirinhos, dos quilombolas, e essa rede foi formada e tá aparecendo, cada vez mais, e eu tô muito feliz", conclui a liderança indígena, que chegou a integrar coletivos relacionados as mais diversas pautas políticas e projetos dentro e fora das *tekoa*.

Fotografia 27: Sônia em um carro de som em manifestação de 2019, na avenida Paulista (acervo pessoal)

As falas de David e Sônia datam de final dezembro de 2018. Pouco mais de três anos depois, Thiago Djekupe percebe o avanço dos laços da comunidade, sentindo-se mais seguro diante das redes de proteção criadas ao longo de inúmeras vivências, encontros e ações diretas em aliança com os não indígenas. Ao comentar acerca da escalada da violência sobre os indígenas no geral, e especificamente em relação aos *Mbya*, sobretudo após a comunidade implementar ações como trancamento de rodovias e ocupações, a liderança *xondaro* pondera: "Quando a gente abre o nosso território [para os não indígenas] a gente sabe que a cidade não vai deixar que a gente tenha que guerrear", pois "se o poder militarizado desse país de qualquer forma tentar causar um genocídio de novo aqui, a gente sabe que o povo não vai aceitar isso".

5.2. Modulando guardiões

Em meio a implementação da *tekoa Yvy porã*, em meados de 2018, Thiago nos propunha refletir sobre a sociedade através da ideia de "coletivo"."Eu sou muito novo, tenho 24 anos ainda, mas eu aprendi isso, que não adianta a gente viver como partido, a gente viver como corrente. Corrente foi [feito] pra escravizar, partido foi [feito] pra dividir. A gente tem que viver como coletivo", asseverava a jovem liderança da aldeia *Yvy porã*.

Quase quatro anos se passaram, vivemos sob o contexto de uma pandemia, e o jovem *xondaro* não vê contradição no fato de ter havido em outubro de 2020 uma candidatura coletiva da TI Jaraguá para concorrer à vereança pelo município de São Paulo - sob a representação de Sônia Ara Mirim e Tamikuã Txihi e Patrícia Jaxuka. Questionado se este processo teria sido positivo, a liderança *xondaro* não titubeia:

> Sim! Porque isso reforça que nós não somos um partido; que nós somos um povo e que a gente tem a noção de qual é o funcionamento de toda a organização do país e que pra a gente conquistar direitos não adianta a gente apedrejar um prédio, nada disso. Que existem caminhos. Existem direitos e deveres. Existe o dever do voto e o direito de ser o votado. E o partido foi escolhido porque a lei do país diz que tem que estar no partido. Foi o partido mais próximo que abriu um espaço, não tão bom, foi o Psol[157]. Então, a gente não avalia como uma candidatura boa porque não teve apoio do partido. *O apoio foi de xondaros e xondarias Guarani e não Guarani que estiveram na luta e que conquistou esses 11 mil votos*. Mas foi uma experiência pra gente continuar um caminho. […] É um espaço de diálogo. *A gente bate de fora e bate de dentro* [Thiago, março de 2022; grifo meu].

Através da rede e ao modo *xondaro* as ações coletivas circulam a depender da necessidade que se impõe à comunidade: seja na implementação de projetos; seja em ações diretas, como mutirões, manifestações e ocupações. No modo circular das lutas, até mesmo a participação eleitoral passou a fazer parte do escopo das ações coletivas junto com o *jurua* parceiro a partir da TI Jaraguá. A estratégia *xondaria*, como reforça Thiago, bate dentro e bate fora. Move-se para lá, e para cá. Circula. Esquiva. Mas, sobretudo e também, materializa-se na aliança - entre o Guarani e o não Guarani.

No processo eleitoral de outubro de 2020, notamos uma forte confluência de não indígenas participando do corpo a corpo das panfletagens em pontos de ônibus, estações de metrô, calçadões no centro da cidade, em universidades, e etc. Em duas ou três pessoas já era

[157] Partido Socialismo e Liberdade.

possível conversar com a população sobre o significado do mandato coletivo da TI Jaraguá.

Estive também neste processo enquanto apoiador/pesquisador. Eu e uma amiga, servidora e militante da área de saúde mental, panfletamos no metrô Higienópolis-Mackenzie e tivemos uma ótima acolhida por parte da maioria das pessoas, buscando compreender e debater sobre o que significava esse mandato coletivo indígena na cidade de São Paulo. Sob uma dinâmica na qual redes sociais e *apps* de comunicação serviram de "ponto de encontro" em meio a pandemia da *Covid-19*, nos organizávamos sempre à véspera para partir ao local da ação no dia seguinte. Nesta dinâmica, o grupo formado por cerca de cinquenta *jurua* tinha à disposição o material eleitoral armazenado em uma casa no bairro de Perdizes, zona oeste da cidade. Formado por pessoas de inúmeros coletivos ligados as mais diferentes pautas, como cultura, questões de gênero e luta por moradia, este grupo "momentâneo" organizava suas ações sobretudo via *whatsapp* para que as panfletagens fossem melhor distribuídas pela cidade.

Fotografia 28: Nossa panfletagem em frente ao metrô Higienópolis-Mackenzie (acervo pessoal)

Reitera-se. Apesar do contexto eleitoral, compreende-se este movimento coletivo enquanto mais uma ação política Guarani/*jurua* inserida em um plano cosmopolítico. A esquiva *xondaro*, sob uma práxis da aliança com os não Guarani, ilustra-nos que agir nos limites da instituição, do estatal, implica, também, na circunstância, na necessidade.

Ao refletir sobre o papel de alguns partidos, Marx os enxergava como "verdadeiras máquinas de Estado, e que funcionam, às vezes a despeito das aparências, em harmonia com essa máquina central de Estado", sendo "órgãos muito importantes da megamáquina estatal"(1974[a], p.271) e tendo como objetivo "difundir uma ideologia de conquista de poder"(1978, p.227).

Sob outro ângulo, se posicionarmos a disputa partidária no plano biopolítico, veremos, por exemplo, que o filósofo Giorgio Agamben considera que "os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se"(AGAMBEN; 1992, p.127).

A TI Jaraguá, e o movimento indígena no geral, contudo, parecem estar ciente daquilo que Marx e Agamben "alertam". Assim como as principais vertentes do marxismo, a TI Jaraguá, a seu modo, assume a ideia do partido como um instrumento intermediário necessário no conflito capital/trabalho e, ao mesmo tempo, sabe do perigo de pessoas e coletivos serem capturados pela estrutura estatal, à semelhança do que argumenta Agamben.

Pontuados estes "poréns", parece-nos que a grande diferença de concepção é que o *xondaro* concebe a utilidade deste aparato somente quando o mesmo é capturado pela cultura Guarani, e não o contrário, enxergando o partido, e o ingresso na estrutura estatal, apenas como uma forma na qual o seu povo pode se utilizar para diversificar e aprofundar a luta do movimento indígena em mais de uma frente.

Dessa forma, se os modos e os vetores do Estado variaram e seguem variando, da mesma forma ocorre com os modos da resistência guarani (KEESE, 2017). "A esquiva, nesse sentido, não seria um vetor de força, mas uma linha de fuga, ela só existe em função de um vetor prévio, desterritorializando-o, tal qual um *xondaro* na dança: '*não estou aqui, estou ali; não estou mais ali [dentro e fora do Estado]*, estou aqui novamente etc.'"(id.,p.221).

Fotografia 29: Indígenas utilizam vídeos e redes sociais como estratégia de luta (acervo pessoal)

Enquanto um sofisticado balanço, a esquiva cosmológica configura-se como "a apropriação subordinante de parte dos movimentos da colonização (e do mundo dos brancos em geral) que vão garantir a sua eficácia, isto é, a reprodução dessa boa distância de diferenciação" (KEESE; 2017, p.237). "Trata-se de uma incorporação do exterior - e não para ser igual a ele - mas para diferenciar-se dele próprio. Uma bela imagem do que se constitui um movimento de esquiva"(id.).

Mas a participação eleitoral constitui apenas uma das inúmeras lutas que circulam em aliança. Thiago, a liderança *xondaro* nos disse: "a gente bate de fora e bate de dentro". O arco e a flecha *xondaro* surgem onde for necessário pressionar o poder público: seja na sede da prefeitura, seja na rodovia dos bandeirantes, nas "antenas do Pico" ou em um terreno de Mata de Atlântica correndo o risco de ser devastado devido à especulação imobiliária.

Com o objetivo de impulsionar a visibilidade das lutas indígenas - agora sobretudo a partir da apropriação *xondaria* do *modus operandi* inspirado nas manifestações multitudinárias de 2013 - há um aprofundamento das ações mais afrontosas diante do poder público que, apesar da visibilidade, revelaram-se mais perigosas tanto para os indígenas quanto para seus apoiadores *jurua*.

Nas ações diretas, um *devir xondaro* surge não somente como estética e performatividade esquiva, mas também como uma postura diante de uma guerra cosmopolítica que responsabiliza o parceiro *jurua* na luta, transmitindo a ele/ela as afecções *xondarias*."O fato de eles entrarem na Casa de Reza, antes de uma luta, de uma manifestação; ficarem reunidos em comunidade, e conversando com *Nhanderu*, esperando, sentirem o que é, qual vai ser a estratégia e tal; isso pra mim foi o mais forte", ressalta Milena Uyeta, *jurua* parceira, arquiteta

e instrutora da prática da permacultura nas aldeias Guarani da capital paulista.

Um marco das ações diretas *xondaro* foi a ocupação das antenas do Pico do Jaraguá. No ano de 2017, em decorrência da anulação da demarcação de terras da TI Jaraguá pelo então governo de Michel Temer, dezenas de indígenas - Guarani e não Guarani - e alguns não indígenas, ocuparam o espaço onde se localiza diversas antenas transmissoras de sinais das principais redes de televisão, como Globo, Bandeirantes e SBT. Na mesma ocasião, outro grupo trancou por cerca de duas horas a rodovia bandeirantes.

No período dessa ação - que, no limite, desligaria os sinais de TV - o ativista ambiental e morador do bairro do Jaraguá, Adriano Sampaio passava um tempo na aldeia *Itakupe* e teve a oportunidade de subir com o grupo. Segundo Adriano, aquela experiência se revelou para ele uma "guerra espiritual".

> Meu! Foi uma experiência que, foi mágico! Porque eu tive a oportunidade de conhecer vários outros caciques de outras etnias que ficaram lá fazendo estratégias de como eles iam ocupar o Parque. O modo de vida deles e como eles valorizam a coisa da ancestralidade que é a força deles. A reza, o canto; é muito forte! Dá pra sentir mesmo! Quando *você tá junto*, você tá nessa conexão. Eles estavam fazendo pintura de guerra porque eles estavam se preparando para uma coisa grandiosa: de ocupar o Parque em luta. Quando tava lá em cima da antena, se tivesse que entrar em confronto com a polícia, até eu tava preparado para ir até o último. […] Eu tô aqui, cara! E seja o que Deus quiser! E eu lembrava os cara com a AR-15 lá embaixo e os indígenas aqui com arco e fecha, estilingue. Aí, eu lembrava '*Não! É uma luta espiritual*! Não importa!' […] Ter presenciado essa força que os povos indígenas têm, isso foi muito importante na minha vida, pra me descobrir como pessoa [Adriano Sampaio, março de 2020; grifo meu].

Um ano e seis meses depois ocorria outra ocupação - outra guerra espiritual - agora nos dias 27 e 28 de março, no saguão da sede da prefeitura de São Paulo. Os Guarani, em sua maioria formada pela TI Jaraguá, expunham veemente contrariedade à tentativa de municipalização da saúde indígena[158]. Eles exigiam que a prefeitura reconhecesse que o município não tinha condições de assumir a oferta de uma saúde diferenciada aos povos indígenas, direito assegurado pela Constituição Federal e que estava sendo ameaçado naquele momento pelo anseio do governo federal em municipalizar a área.

Na busca por diálogo com o poder público municipal, e respondendo também a uma

[158] De acordo com lideranças, o governo federal tentava propor o modelo das UBS's de SP e substituir as Sesai's de todo o Brasil. Para os indígenas, tratava-se de algo com grande probabilidade de dar errado pois, segundo um de seus argumentos, se já existia precariedade do sistema de saúde em uma cidade grande, em localidade onde as pessoas necessitam viajar de barco três dias para ter acesso ao atendimento tenderia a ser muito maior.

demanda nacional dos povos indígenas do Brasil contra a municipalização da Saúde indígena, os *xondaro* ocuparam o prédio administrativo do poder executivo da cidade, acampando na calçada adjunta ao edifício, até que houvesse uma conversa com o então prefeito, Bruno Covas.

Fotografia 30: Grupo xondaro em frente à prefeitura de São Paulo (acervo pessoal)

Pintados para a guerra, os indígenas ocupam o saguão do prédio por dois dias. Cantaram, rezaram e dançaram o *xondaro*. Durante o período, há relatos de agressões verbais e físicas perpetradas por guardas municipais. O tempo passava e não havia nenhum sinal de abertura ao diálogo por parte do prefeito da cidade. Religiosos presentes no local, como o padre Júlio Lancelloti, da Pastoral de Rua, pediam calma aos indígenas. Mas Thiago Djekupe, como nos contava dias depois, dizia a quem quisesse ouvir: "Quem vai decidir agora somos nós; não seremos tutelados!".

No segundo dia de ocupação, do saguão da prefeitura a tensão chegou ao gabinete do alcaide. Sônia Ara Mirim asseverava aos assessores do prefeito que caso não se resolvesse a situação em dez minutos, seria obrigada a trazer um corpo indígena até o recinto a cada cinco minutos, arrastando-o pelas escadas. Após muita pressão, entretanto, o prefeito recebeu algumas lideranças.

Assim como na ocupação das antenas, os Guarani descrevem o ato na sede da prefeitura como uma luta espiritual. *Xondaros* presentes na ação relataram que os policiais "tremeram" diante do círculo indígena. Isso revela, para o mestre *xondaro* Anthony Veríssimo, uma das

principais lideranças nas ações diretas da TI Jaraguá, que “o mundo do *jurua*, o não indígena, ele não tá preparado para a espiritualidade nossa”. “Falam muito da questão de Deus, de Jesus, de espíritos que eles acreditam. São espíritos de pessoas que realmente existiram, mas quando você respeita muito o outro espírito e não o seu próprio espírito, você fica perdido”, explica.

É por isso que, apesar de os Guarani respeitarem muito a história de Sepé Tiaraju[159] e o espírito dele, “a gente coloca também o nosso espírito ao lado ali pra poder lutar”. Em embates como ocorrido na sede da prefeitura paulistana, portanto, sempre existem mais pessoas.“Todo o mundo fala, 'caramba, lá na prefeitura, quando a gente fez o ato, eram apenas quarenta guerreiros'; mas, visualmente, as pessoas passavam na frente e falavam: 'Nossa! Tem mais de 200, mais de 300'. Isso é a ancestralidade caminhando junto com a gente”, afirma o mestre *xondaro*.

Ancestralidade e autocontrole. Afetos ativos que influenciam diretamente a ação do *xondaro* e da *xondaria* em atos políticos mais agudos e nos quais o corpo físico fica exposto a diversas formas de perigo, como ocupações e trancamentos de rodovia. Tendo isso em mente, o corpo *xondaro*, ao passo que busca leveza e resistência[160], precisa aprender a controlar o corpo juntamente com o espírito, como ouvimos. “Quando você não consegue controlá-lo, você se torna uma pessoa ruim. O próprio presidente hoje [em março de 2020]. Por que ele fala alto? Por que ele fala daquele jeito? Porque ele tem o espírito fraco. Ele não tem a capacidade de ver uma coisa do lado bom, ele sempre vê coisas ruins; porque ele tem o espírito fraco”, explica Anthony, vaticinando que, se houvesse um debate entre ele o então presidente da república, o último “só iria gaguejar”, porque o mestre *xondaro* “iria fazê-lo chorar”.

> Quem demonstra força, quem demonstra isso que ele demonstra, é normalmente uma pessoa fraca. Então, ser *xondaro* é isso [...], de você conseguir alimentar o seu corpo, e alimentar o seu espírito. E o espírito forte, ele fica oculto dentro de nós. Ele só é liberado em momento de extrema urgência mesmo. Isso aconteceu no ato que a gente fez na prefeitura. Ali o nosso espírito começou a mudar, ele começou a se transformar por um espírito protetor; por um espírito que vai muito além do conhecimento humano [Anthony Veríssimo, março de 2020].

“Os guardiões da floresta têm ouvidos sensíveis, assim como os animais; por isso a

---

159 Grande liderança nas Guerras Guaraníticas contra a Coroas portuguesa e espanhola.

160 Em meio a um grupo de sete *mbya*, Anthony, quando adolescente, caminhou do município de São Paulo até a cidade de Cuzco, no Peru, sob uma jornada que durou seis meses. De acordo com o *xondaro*, a cidade é, para os Guarani, território sagrado. Pensando ainda sob essa modulação *xondaro* de resistência corporal, o *xeramõi* Isaque, por exemplo, caminhou durante quatro horas os 22 km entre a TI Jaraguá e a avenida Paulista, para participar do ato pelos direitos dos povos indígenas em 31 de janeiro de 2019.

gente fala baixo", nos dizem os amigos da TI Jaraguá. A agressividade configura-se como um afeto destrutivo para os Guarani. Ao ser agredido por agentes de segurança municipal, na ocupação do prédio da prefeitura paulistana, Thiago Djekupe relata que procurou se manter sereno, controlando o espírito.

O autocontrole pode ser explicado também pelos mitologemas aos quais os indígenas procuram sempre nivelar suas crenças e atitudes. Atos praticados pelos irmãos *Kuaray* e *Jaxy* são modelos de não agressão, especificamente contra as crianças. No mito, quando a mãe do Sol caminhava em busca da casa de seu marido (*Nhanderu*), guiada por *Kuaray* dentro de sua barriga, ela parou para coletar outra flor amarela, pedida pelo filho. "No momento de pegar a flor, uma abelha ou vespa mordeu-a, e ela, com raiva, bateu na barriga, dando uma bronca em *Kuaray*. Este se negou, dali em diante, a guiar a mãe, e ela foi parar na casa das onças, onde acabou sendo devorada"(CARVALHO; GODOY; 2011, p.137).

Dias após a ocupação da prefeitura, Thiago Djekupe fazia-nos um balanço do ocorrido. Com o filho Davi, de dois anos, a tiracolo, após um dia inteiro de trabalho voltado à construção de um *Ojerê* (Casa de Cultura) na aldeia *Yvy porã*, o *xondaro* tomava a palavra na *Opy* construída em aliança. Thiago comentava para as cerca de cinquenta pessoas presentes - indígenas e não indígenas - o que, segundo ele, havia sido, antes de tudo, uma luta espiritual. Informava que o então prefeito, Bruno Covas, apesar do tom autoritário na reunião com as lideranças, firmara o acordo de receber uma comissão *Mbya* na semana seguinte. Os indígenas, entretanto, exigiram que ele assinasse uma carta atestando que iria cumprir o tratado. Em um tom de deboche, como nos narrava Thiago, Covas pedira para que os indígenas acreditassem na palavra dele, e que não havia a necessidade de assinar um papel. Mas Thiago explicou-nos a exigência do *kuaxia*[161] (papel) naquela circunstância. "O índio manteve sua língua milenar sem precisar de papel; mas essa é a palavra do branco".

Foi também em meio à narrativa da tensa experiência na prefeitura que Thiago se dirigiu diretamente aos não indígenas amigos dentro da *Opy* da aldeia *Yvy porã* naquela noite de sábado, em fevereiro de 2019. Ainda com o filho Davi no colo, após trinta minutos de fala, a liderança volta-se diretamente aos *jurua* presentes. Com uma postura mais exigente, o jovem indígena cobrou, igualmente, *Mbya* e não indígenas, a respeitar mais a Casa de Reza e "a se concentrar

[161] O *kuaxia* é uma expressão do pensamento aprisionado dos brancos, que só conseguem apreender o que está no livro ou na fotografia. O *kuaxia* é também um instrumento da predação dos brancos, "com seu poder confinante do pensamento e dos corpos, enredando as vidas na máquina burocrática do Estado e nas relações pautadas pelo dinheiro"(MACEDO; 2018, p.206).

no momento certo". "Se é para pular e cantar, que seja com vontade!", admoestava. Falou também para que os *jurua* respeitassem a *Opy*, e, dentre suas críticas, avisou que não se podia mais cheirar rapé dentro daquele espaço espiritual, prática incorreta que havia se tornada comum entre alguns parceiros não indígenas logo após a construção da *Opy*.

Ao destacar o movimento constante de energia, irradiando-se entre os corpos das pessoas, Thiago pedia para que todos os envolvidos com a TI Jaraguá tentassem enxergar as linhas desse movimento, para que a luta fosse, de fato, conjunta. Por meio de palavras "duras", a "bronca", entretanto, dialogava com a vitória dos *xondaro* na "guerra espiritual" vivida na prefeitura. Sua fala exortava, portanto, o fortalecimento conjunto a partir da aldeia, e para além dela. A mensagem à aliança: trata-se de uma guerra que não tem fim.

5.2.1. Yari Ty

Fevereiro de 2020. Um pedaço de Mata Atlântica, como "propriedade" de uma empreiteira, começa a ser devastado. Quase seiscentas árvores derrubadas e dezenas de animais mortos. O objetivo do empreendimento é a construção de torres com mil e seiscentos apartamentos. A comunidade da TI Jaraguá - e alguns *jurua* parceiros - interrompe a devastação e ocupa o terreno. Passados dois anos, e com a obra embargada, a comunidade reivindica que o terreno se torne um parque, o *Yari Ty*[162].

A ocupação *Yari Ty* apresenta uma história de aprofundamento da aliança Guarani-*jurua* sob a modulação/afecção *xondaria*, guerreira. No início de 2020, os indígenas, sobretudo das aldeias *Pyau* e *Itu*, começaram a ouvir um barulho cada vez maior e mais frequente vindo de um terreno vizinho da TI Jaraguá. Eram máquinas derrubando as árvores nativas da Mata Atlântica. Sob um contrato fraudulento, que não levou em conta a presença de uma comunidade indígena no local, a empreiteira Tenda iniciava a construção de torres residenciais no local.

[162] *Yari Ty* traduzido do guarani significa Jardim dos Cedros; uma homenagem da comunidade às árvores derrubadas e que são também muitos importantes na cultura Guarani.

Fotografia 31: Pôr do sol em Yari ty (acervo pessoal)

Com a escalada dos trabalhos no terreno, a TI foi se dando conta da ilegalidade do processo. Foi então que um grupo de dezenas de Guarani *Mbya* e não indígenas ocuparam a casa sede do terreno de propriedade da empreiteira. A devastação havia cessado.

A vista do terreno estava desoladora. Foram 528 árvores derrubadas. Inúmeras colmeias de abelhas destruídas. Pássaros mortos nas mãos das crianças, muitos por causa da destruição de seus ninhos. Cobras apareceram mortas. Além disso, a empreiteira já havia aterrado um lago com entulho dentro do terreno e que os integrantes da ocupação retiraram no decorrer dos dias. “Mataram as árvores, foi por esse motivo de nós entrarmos aqui. Derrubaram 528 árvores, foi por isso que entramos. Isso aqui não é pra ser moradia”, asseverava Sônia Ara Mirim, em uma fala antes da apresentação do músico e poeta Arnaldo Antunes, em 7 de fevereiro de 2020.

Para além da questão ambiental, o terreno, reservado à especulação imobiliária, localiza-se em uma região com um trânsito extremamente denso e péssima infraestrutura de saneamento básico para os indígenas e para outros moradores do bairro, assim como um precário serviço de saúde.

Thiago Djekupe, há poucos dias da reintegração de posse, reforçava a crítica da comunidade em relação ao "*jurua* com espírito de bandeirante". Dizia que este sentiria mais ainda as consequências de suas ações perante a natureza, já materializadas em eventos extremos da crise climática e no surgimento de novas doenças e pandemias.

> Aqui é um pedacinho de Mata Atlântica que a [empreiteira] Tenda comprou pra desmatar! Que a Tenda comprou pra matar os animais! Para acabar com a fauna e com a flora que tem nessa região! Aqui é mata contínua do Pico do Jaraguá! Os nossos animais silvestres, eles usam todo esse espaço! As abelhas nativas, que nós cria na aldeia, elas migraram pra cá! Nós faz o trabalho pra fortalecer o meio ambiente! E agora o *jurua*, com espírito do bandeirante, chega aqui achando que vai fazer uma catástrofe, e que vai sair ileso disso! Mas nós não vamos deixar. Nós resiste há mais de 500 anos! [Thiago Djekupe, fevereiro de 2020].

Apesar do desejo dos indígenas que lideraram a ação direta é de que não tivessem vivido aquela situação de "muita dor", muitos se alegram quando lembram de momentos especiais proporcionados pela resistência de *Yari Ty*. Nos cerca de 40 dias de ocupação[163], para chamar a atenção do público, houve diversas atividades, como apresentações do Coral Guarani e de Jongo - do coletivo *Quilombaque*. Além disso, ocorreu uma exposição de artesanato Guarani e plantação de mudas de árvores nativas da Mata Atlântica. Ocorreram também encontros em prol da limpeza do lago localizado dentro do terreno; ação capitaneada pelo ambientalista e vizinho da TI, Adriano Sampaio. Nos finais de semana testemunhamos a maior presença de diversos apoiadores artistas, membros de movimentos sociais, políticos, e etc. Entre os famosos que estiveram em *Yari Ty*, a ativista e defensora dos direitos dos animais, Luiza Mel, gravou um vídeo de apoio mostrando a área destruída em suas redes sociais. Além disso, o vereador Eduardo Suplicy e a liderança do MTST, Guilherme Boulos, também estiveram presentes. Houve, inclusive, uma apresentação musical realizada na tarde do dia 7 de março, um sábado, pelos músicos Arnaldo Antunes e Curumim.

[163] Iniciou-se em fevereiro e a reintegração de posse ocorreu no dia 10 de março de 2020.

Fotografia 32: Presença de músicos como Curumin na Ocupação Yari ty (acervo pessoal)

Desde o suprimento alimentar até a consolidação da infraestrutura artística, *Yari Ty* manteve-se erguida, sobretudo e também, por meio de doações da sociedade civil *jurua*. Alguns integrantes do coletivo *Salve Kebrada* foram essenciais para a montagem da estrutura geodésica voltada ao espaço cultural, assim como para aquisição e dos equipamentos de som.

Na ação direta de *Yari Ty*, a cultura guarani da "horizontalidade do mar" e da coletividade das "estrelas do céu"(MBYA, 2017) misturava-se às concepções de uma organização autônoma, não-partidária; uma experiência social de exercício de autogestão. Constituía-se a modulação *xondaria* sob a forma de ação direta. Hakim Bey, citado por Monteiro (2018) em sua tese relacionada às manifestações de junho de 2013, fala de algo semelhante denominado zonas autônomas temporárias (TAZ), no sentido de serem formas de confrontar os poderes instituídos: "uma operação de guerrilha que libera uma área (de terra, de tempo, de imaginação) e se dissolve para se 're-fazer' em outro lugar e outro momento, antes que o Estado possa esmagá-la"(BEY, 2004).

Sob essa organização autônoma, formada sobretudo por jovens *Mbya* e alguns *jurua* parceiros, a reza constituía-se como prática diária, durando cerca de duas a três horas. Tinha como um dos objetivos "emanar amor na cabeça dos dirigentes daquela empresa", como ouvimos. Sintonizava *Yari Ty* em uma frequência *xondaro*; criando disposição para o imprevisto.

Sob o afeto ativo da coragem, a modulação *xondaria* nos sugere que "há uma violência produzida pela vida pulsional que se manifesta através da abertura à contingência, à indeterminação e à despossessão"(SAFATLE; 2015, p. 27). A fala de Anthony Karai Poty[164], liderança da ocupação, expressava essa abertura:

> Os *xondaro* que estão aqui, todos os guardiões que estão aqui, estão dispostos a dar as suas próprias vidas em defesa da natureza! É uma decisão honrosa de todos os *xondaro* que estão aqui. Não é porque a gente quer apoio das pessoas, mas é uma obrigação nossa junto à Terra, junto à mãe natureza. E nós não estamos apenas protegendo o nosso território, estamos protegendo aqui o futuro de nossos filhos, de nossos netos que virão.[…] Não é uma construtora que vai chegar para acabar com a nossa cultura, com o nosso modo tradicional de ser Guarani! Porque somos a própria terra! [Anthony Karai Poty, março de 2020].

Corporeidade mediadora entre a cosmopolítica decodificada a partir da *Opy* e o mundo de fora, o *xondaro* é ensinado a ter um bom coração e ser alegre. "Não precisa ser melhor que todo mundo, mas sim o melhor para todos", pontuava-nos Anthony. Alegrar-se junto, fazer-se parente, nos parece, potencializa a coragem. Neste sentido, assumimos neste estudo dois guias interpretativos no âmbito da relacionalidade de uma aliança: a fundamentalidade da pessoalidade; e a negação de uma concepção dualista natureza/sagrado, como mencionado na seção anterior. Se estivermos certos, essas são chaves fundamentais para ter acesso à modulação *xondaria* incorporada pelo *jurua*.

Ana Flávia Carvalho nos concede o exemplo e testemunho. "Eu sou amiga, entendeu. É uma relação de amizade. Às vezes eu passo dias aqui. No meu dia a dia, sabe. Eu me fortaleço com eles. Eu aprendi a me conectar muito mais com a natureza, que eu já sentia no meu coração. Até a voz do canto, da reza, da reza Guarani", descreve a ativista ambiental e *xondaria jurua*.

Ana Flávia já participou de diversas ações diretas com os *Mbya* da TI Jaraguá. Dentre as que tiveram maior repercussão, foram as ocupações nas antenas do Parque do Pico do Jaraguá, em 2017, e na sede da prefeitura de São Paulo, em 2019. A ocupação Yari Ty, contudo, foi a maior em extensão temporal, durando quarenta dias."Quando a gente começou, eu não imaginava que ia ficar um mês. Imaginava que ia ser uma luta não muito forte", pontuava-nos Ana.

---

[164] Anthony Veríssimo.

Fotografia 33: Ana Flávia, em performance, junto às mulheres Guarani (acervo pessoal)

Em meio ao esgotamento físico e mental de inúmeras atividades e, ao mesmo tempo, de tensionamento e intimidação por parte da empreiteira Tenda e do poder judiciário, Ana Flávia nos descrevia sua atuação em todo processo. “A minha vida por um mês passou a ser aqui. Coisa que eu teria que fazer nesse um mês na minha vida, eu deixei de fazer”, mas “já que tá, tem que tá aqui por completo. Não adianta você tá aqui e vou ali e já volto. Não dá pra você se dividir. [É preciso] assumir um compromisso, e ter responsabilidade por ele”. Questionada como se sentia ao estar “doando” seu tempo para a comunidade da TI Jaraguá, respondeu Ana:

> Não é doação. Porque não é ajuda. É um fortalecimento junto. Eu aprendo as rezas, eu aprendo o modo de vida, eu aprendo isso que fortalece o meu espírito pra eu poder tá aqui. Porque se não é através dessa parte espiritual também, do que a gente se sustenta, né!? Eu uso a mesma roupa por uma semana, sabe. E pra mim é como se não tivesse diferença nenhuma. Você vai se desprendendo de valores que não fazem parte do seu ser. E vai ganhando novos valores que eu aprendi com esse povo maravilhoso [Ana Flávia, março de 2020].

Referindo-se à presença de Ana Flávia e outros *jurua* na ocupação, Anthony nos confirmava o que nos dizia a ativista:“Aqui, o espírito *jurua* cresce”. Segundo ele, quando as pessoas vão à TI Jaraguá, elas chegam com o espírito fraco, com muitas dificuldades espirituais. “Daí, quando escuta a nossa reza, começa a chorar, porque ali é a lágrima do seu espírito mesmo; você sente ali, você se sente pequeno ali dentro, porque o seu espírito começa a crescer e o seu corpo fica pequeno; você se sente pequeno e ao mesmo tempo você sente uma coragem”, explica a liderança *xondaro*.

Diante da *jurua* guerreira, que se fortalece junto com os Guarani *Mbya*, Thiago Djekupe

não titubeia em agradecer publicamente a participação de inúmeros parceiros e parceiras, dentre os quais está Ana. Em uma fala no dia 7 de março de 2020, antes da apresentação do músico Arnaldo Antunes, Thiago destaca que Ana representa "ela mesma"; algo que nos remete, mais uma vez, à pessoalidade como eixo na construção da aliança Guarani-*jurua*.

> A gente fala do *jurua* mas do *jurua* aquele que tem espírito de bandeirantes; porque tem muito não indígena que realmente tem espírito guerreiro, espírito do bem, sabe. E a Ana Flávia é uma dessas. Que nunca deixou a gente na mão, que desde quando a gente ocupou, ela tá aqui todas as noites. Escrevendo todos os textos com a gente. Tomando as decisões conjuntas, sempre comunicando. É muito gratificante ter uma pessoa que se dedica tanto assim pra nós. […] Não tá aqui representando um coletivo, não tá aqui representando uma empresa. Ela tá aqui representando ela mesma, o espírito dela. É muito gratificante! Uma guerreira dessa do nosso lado! [Thiago, março de 2020].

Por outro lado, observamos, especificamente nesta ocupação, o lamento de indígenas e não indígenas sobre a ausência de amigos(as). Alguns jovens *Mbya*, por exemplo, lamentavam que parte da TI Jaraguá não tenha se envolvido por inteiro em *Yari Ty*. De fato, se pensarmos principalmente nos mais velhos, estes estão mais acostumados a agir, sobretudo, no âmbito institucional do diálogo. Em *Yari Ty*, entretanto, conjugava-se a tradicional diplomacia Guarani com enfrentamento, o "jeito Jaraguá de lutar", como diziam algumas lideranças mais jovens da TI.

Carla[165], que chegou a dormir alguns dias em uma barraca, nos disse ter sentido "muita frustração" em não avistar alguns de seus companheiros *jurua* do "Coletivo[166]". "Das mais incoerentes possíveis e incorretas, todo mundo tinha uma desculpa muito boa para não estar lá. Todo mundo tinha um motivo", criticava.

Anthony também chegou a lamentar a ausência de alguns amigos *jurua*. "Isso é um dos grandes obstáculos, também. Perguntam: 'Ah, como tá a ocupação, como tá aí?' E isso é chato. Entendeu? Eu falo realmente que isso é chato. Dá vontade de falar isso: 'Ah, vem aqui!' Mas a gente responde", pondera o *xondaro*. A despeito dessa circunstância, ele nos pontuava que o número de pessoas presentes já era o suficiente sob o ponto de vista espiritual. "A gente tem medo dessa sobrecarga que pode ter do lado espiritual se muita gente vier pra cá. A gente perderia o controle". A liderança explicava que, principalmente naquele momento, era preciso ter o equilíbrio tanto na matéria, no corpo, quanto no espírito."Se no [plano] espiritual [o embate]

---

165 Trata-se da mesma pessoa citada no capítulo anterior, mantida em anonimato.
166 Organização *jurua* de apoio a indígenas mantida sob anonimato.

ultrapassar o limite do seu corpo, você não consegue continuar em frente. Então, é por isso que a gente tá em pouco número, mas espiritualmente já é o suficiente", dizia-nos.

No cotidiano da ocupação, mesmo que *Yari Ty* sentisse tristeza após as tensas reuniões das lideranças com representantes da empreiteira Tenda, o grupo[167] reagia:"a gente se alegra de novo, tendo fé, depois de uma reza, conversa, e continuamos, assim", contava-nos Anthony, que por fim, pontuava:"Você é a própria fé. Você é a própria resistência; é você mesmo. Então, nós também somos assim".

A reza, por meio da dança e do canto, prepara, une e fortalece os corpos."Na dança, o corpo é quem abriga os saberes vivenciados e a música praticada em seus rituais cotidianos se constitui num 'caminho a percorrer ao encontro dos deuses'", em que "os Guarani pretendem, neste caminho realizado no ritual, embelezar e fortalecer os corpos, dotando-os de força e de alegria, combatendo a tristeza"(HAIBARA; 2018, p.99). Pudemos, então, observar em *Yari Ty* que "cantar e dançar se configuram em atividades que possibilitam a *formação da coletividade* no próprio corpo, pois canta-se junto, numa só voz, e dança-se de mãos dadas ao mesmo passo"(id.). Em uma das rezas mais intensas, ao citar Davi Kopenawa e Ailton Krenak, alguns falavam em alto e bom som que era preciso rezar e cantar mais, pois isso elevaria o céu, "porque se você não canta, o céu cai!" e dessa forma "a gente vai afastando o fim do mundo".

Em meio a uma reza, ainda, ouviu-se de Thiago Djekupe: "Não importa que o *jurua* queira dividir a gente em raça; mas a gente não somos raça, a gente é espírito. Antes de vir pra terra, antes de se tornar matéria, a gente é espírito. E é através do canto que a gente vê isso. É através dessa força, dessa harmonia. *Nhanderu* responde".

Assim funcionava parte importante da dinâmica coletiva na ocupação: em meio às rezas - e o amálgama de um novo coletivo, a negociação com a empreiteira para que abandonasse a ideia de destruir mais árvores e animais pelo lucro da mercadoria; no caso, um empreendimento imobiliário.

Tudo o que era discutido pelas lideranças junto à empreiteira era dito às claras aos *xondaro e xondaria* presentes em *Yary Ty*. Neste sentido, ouvimos daqueles que participavam das reuniões com a empresa que, caso as lideranças *Mbya*, presentes nestes encontros, tivessem aceitado tudo o que a empresa oferecera a eles, "a gente já tinha desmobilizado a nossa comunidade aqui e não ia ter ninguém lutando".

---

[167] O núcleo duro da ocupação contava com cerca de 20 pessoas em vigília permanente dentro da edificação onde dormiam os seguranças da Tenda.

Fato é que, nessas reuniões, a empreiteira em questão parecia ignorar a legislação, a qual preconiza uma obrigação por parte da empresa: fazer o licenciamento para a construção com o componente indígena. É este licenciamento, com um estudo específico, que irá dizer se o empreendimento é viável ou não. Tal circunstância nos foi narrada por Thiago."É isso que a gente pediu! Faça o estudo e o estudo vai provar. A gente vai participar do estudo, como povo indígena. […] vai colocar no seu *kuaxia*[168] os impactos e ver de que forma vocês vão conseguir compensar esses impactos. Porque não existe compensação para o fim de um povo", descreveu-nos o *xondaro*, que desde as primeiras reuniões sabia que não haveria estudo nenhum e que, por consequência, a ocupação iria resistir até que houvesse uma intervenção da Justiça.

Em meio às reuniões e rezas, diversos políticos, como vereadores e deputados, se aproximaram de *Yary Ty*, oferecendo apoio. Porém, em ocasiões como essas, como ouvimos, a comunidade indígena sente-se apenas usada para fins eleitoreiros. Ao mesmo tempo, as lideranças reforçavam a presença de alguns vereadores na ocupação era mínimo que deveriam fazer, tendo em vista que representam a "bandeira" da defesa da natureza junto a suas bases eleitorais.

De qualquer forma, existe a utilidade prática do apoio. Nesta perspectiva, foi por meio da intervenção do então vereador Eliseu Gabriel que lideranças da TI Jaraguá puderam conversar com então presidente da Câmara dos Vereadores de São Paulo, Eduardo Tuma, e solicitar apoio junto às negociações envolvendo a empreiteira. Este por sua vez, segundo relatos, tratou a comissão indígena de forma deselegante, tendo dito: "Olha, só tô recebendo vocês aqui por causa do Eliseu; porque se fosse por vocês ou qualquer outro político, não entraria na minha sala".

Toda essa sequência de fatos relacionados à empreiteira e ao "mundo político" reforçou para *Yary Ty*, sobretudo quando se pensa no *jurua* inserido na máquina estatal e/ou institucional, a visão de que a palavra do homem branco não é confiável. E a ocupação foi se dando conta de que não haveria estudo nenhum e nem mais negociações. Thiago, por sinal, utilizou o exemplo do *xeramõi* Hortênsio - com mais de 100 anos de idade, presente na ocupação, para criticar a palavra sem lastro do homem branco.

---

[168] Papel.

> Ele [Hortênsio] teve muito contato com o *jurua*! Ele entende a palavra de cada um aqui. Mas ele não vai falar em português […]; porque a palavra do português é uma palavra fria! É uma palavra que não tem valor! Não é uma palavra do espírito! É por isso que ela pode ser manipulada e colocada no papel da forma que ela é colocada! Hoje, a escrita, ela serve pra quê? Cria uma Constituição e diz que essa Constituição é a Carta Magna do país. Aí, a Constituição diz: Demarque as Terras Indígenas em cinco anos. Cadê as Terras Indígenas demarcadas em cinco anos? Eu não tava nascido na Constituição, nasci depois da Constituição e até hoje eu não vi a demarcação da minha terra! Até hoje eu não vi a proteção do meu território! Não pelo *jurua*! A proteção quem faz é nós. […] Não adianta ser político, não adianta ser líder religioso, e falar de uma coisa que não vive. Não adianta ir lá falando que tá fazendo condomínio pra pobre se ela [representante da Tenda] não vive o que o pobre vive! [Thiago Djekupe, março de 2020]

Por fim, a justiça estadual marcava a reintegração de posse[169] à empreiteira para as seis da manhã dia 10 de março. O Batalhão de Choque da PM do estado de São Paulo emitia um documento no qual que enumerava todo o armamento a ser utilizado na ação. Armas de choque, balas de borracha, bombas de gás e *drones*, tudo especificado e listado. Tal informação era reforçada de forma recorrente na ocupação. Na véspera, por volta das 22h, ocorria a última e maior reza para receber os apoiadores não indígenas.

O clima tenso, entretanto, motivava *xondaro* e *xondaria* a confiar ainda mais na estratégia de resistência e a rezar, mantendo o autocontrole. “A gente tá tranquilo”, dizia-nos Anthony. “A polícia tá mais nervosa de vir aqui do que a gente [com medo] deles, porque o povo Guarani é muito estrategista; porque a resistência até hoje, foi por causa disso. Sepé Tiaraju começou isso tempos atrás. Ele ensinou o Guarani a ter estratégia e a gente tá com isso até hoje”, explicava-nos o *xondaro*, em guisa de conclusão: “Amanhã pode acontecer de entrar em combate uma força espiritual gigantesca contra o físico. E aí, vamos ver quem é que vai conseguir suportar. É o espiritual ou é a força bruta”.

A presença da comunidade e dos apoiadores seria crucial - como de fato o foi - para este combate. Dezenas de pessoas chegaram no dia 9 de março para participar da reza e dormir na ocupação. Estes puderam presenciar o que muitos autores guaraníticos denominam como a “palavra potente” Guarani.

Já se passava das 22h quando o edifício térreo de cerca de 80 m² era ocupado por cerca

[169] O julgamento da ação de reintegração de posse pela justiça estadual ocorreu de forma inconstitucional pois tirou o processo do âmbito federal, que normalmente trata das questões indígenas. Além disso, a ocupação não tinha por objetivo a posse sobre o território, e sim a denúncia de um crime, como ouvimos dos membros da ocupação.

de 80 pessoas, mais da metade formada pelos *jurua*. Thiago assume a dianteira da dinâmica coletiva e inicia sua fala, admoestando todos os presentes diante iminente situação de perigo.

> Hoje, tava todo mundo preocupado se ia chover. O tempo fechou. Mas não choveu. Todas as nossas atividades aconteceram normalmente. Agora, vocês vão ver o que vai acontecer se a polícia vir aqui. *Nhanderu* derruba o céu. A gente fala isso porque a gente sente. Tá aqui [bate no peito], tá aqui, dentro da gente. A gente consegue sentir o espírito da natureza.[…] O nosso espírito é grande! *Nhanderu* cresce ele ainda mais quando precisa! Quando o *jurua* vê a gente, quando aqueles polícia vem aqui... Se vierem! Se vierem![…] Porque o nosso espírito vai crescer e crescer em cima deles![…] Seja lá o dia que for que a polícia queira vir aqui nos tirar, mesmo que nosso sangue lave essa terra, nosso espírito sempre vai andar por ela. Nós sempre vamos ser lembrados! As crianças vão crescer sabendo quem fez essa luta. E nosso espírito vai viver. A gente não vai viver como aqueles que matou o policial. A gente não vai viver como aqueles que tirou a vida de alguém. A gente vai viver no coração de cada um como aqueles que lutou pela vida; e não contra ela. Nunca contra a vida. Não importa que vida seja.[…] Nós vamos permanecer aqui! E não importa se a polícia vai vir, se ela vai jogar bomba! Não importa se a juíza vai mandar prender! Não importa se o *jurua* quer fazer de todas as formas um empreendimento aqui! O que importa é que cada um de nós vamos defender esse território! Que nenhuma árvore aqui vai ser tombada com um guerreiro de pé! [Thiago Djekupe, março de 2020].

Como cita Sztutman (2018), a linguagem dos Guarani seria, para Pierre Clastres, como os cônjuges descritos por Lévi-Strauss em *As estruturas elementares de parentesco*, de 1949: simultaneamente signos e valores. “De um lado, ela se vê inserida no universo da comunicação e da troca; de outro, ultrapassa e mesmo nega esse universo para ser celebrada enquanto tal. Deixa de ser meio para ser ato, de estar separada das coisas para se tornar constitutiva delas”(id.,p.214).

Ainda, como pontua o antropólogo, falar seria, com efeito, o grande “ato político” do chefe que acaba por instituir a sociedade - uma interpretação da filosofia da chefia indígena que, segundo reforça, nos afastaria de uma interpretação mais durkheimiana que aposta em uma sociedade transcendente, que extrai seu fundamento do “Mito-Lei divino”.

Trazendo à baila Hélène Clastres, o autor reforça que tanto na fala do chefe indígena genérico como na fala dos sábios guarani, que aliás muitas vezes atuam como líderes políticos, “falar-cantar- é uma passagem ao ato”(2011,p.214).“Tais atos de fala são, segundo a autora, irreversíveis e performativos, fazem realidades”(SZTUTMAN; 2018, p.215).

O discurso de Thiago se desdobra como um discurso coletivo Guarani, não como “um discurso filosófico reflexivo personalizado e por assim dizer 'purificado'”. Agora compartilhado e performando realidades ao lado dos *xondaro jurua*, é a partir de discursos políticos-metafísicos guarani como este, nutrido pelo *arandu porã* (belo conhecimento) que “provém as

demais criações, ou melhor, os demais desdobramentos de discursos e de coletivos”(SZTUTMAN; 2018, p.224-225).

A aliança cosmopolítica mostrada em sonho, assim como a palavra potente de Thiago, desvela que o profetismo ainda ocupa, entre os Guarani, a importância que a guerra teve em outros tempos. O profetismo “seria então a radicalização da guerra, convertendo a violência em palavra potente”(SZTUTMAN; 2005, p.383).

Neste sentido, a performatividade da palavra potente a partir da TI Jaraguá - neste caso, a de Thiago - nos ilustra, como a cada ação direta, a cada circunstância de “guerra”, as lideranças circulam, assim como circulam e se conformam novos coletivos. Agora, à semelhança de outros tempos, o profetismo parece não gerar somente novos grupos Guarani, mas grupos interétnicos; grupos Guarani-*jurua*.

À reza.

Nela, em meio ao clima de concentração meditativa e apreensão em vista da iminente violência repressiva do Estado, Thiago reforçava a diferença entre o *jurua* parceiro e aquele que mantém em si o “espírito de bandeirante”.“Quando alguém perguntar pra vocês se vocês são *jurua*, fala que não; fala que vocês são os *Guardiões da Floresta*! Fala que vocês são espírito! Mas *jurua* [bandeirante] vocês não são!”.

A liderança *xondaro* continuava. O foco agora era aconselhar os *xondaro jurua* presentes na sala: “Quando vocês estiverem lá [diante da tropa de choque da PM], [digam], 'o nosso povo vocês não vai matar! Vocês estão destruindo o nosso povo!' Porque nós somos um único povo! Nós somos um povo só!”. E arrematou: “se a gente continuar se separando entre o índio, o não-índio, o meio índio, o negro, o japonês, a gente não vai chegar a lugar nenhum. A gente tem que se colocar como um único povo! Como irmãos de verdade! Como filhos da terra!”.

A enunciação de Thiago preconiza a aliança total, do único povo em toda a sua diversidade. Testemunhamos, todavia, que tal discurso não se limitava àquele contexto de preparação para uma situação de imprevisível, de perigo, mas se voltava também para a construção de uma nova forma de viver o cotidiano, *a posteriori*. Thiago convidava-nos os presentes em *Yari Ty* a sentirem o sopro do *Nhandereko*, e a aumentar, coletivamente, a potência de agir em defesa de si mesmos e da natureza. Os integrantes de *Yari Ty* eram, então, convidados a formar um novo coletivo - de indígenas e não indígenas: os *Guardiões da Floresta*.

Hoje, o que a gente tá fazendo aqui, é se preparando. A nossa luta não acaba aqui. A gente vai vencer essa luta. Mas, a partir dessa vitória, vai vir outros obstáculos; porque esse jurua, essa minoria que tem o grande capital, eles sempre vai trabalhar no fim do mundo, eles sempre vai tentar trazer o fim do mundo pra gente. Isso o que nós estamos fazendo é mudar o mundo. A reza, o canto, o sorriso. Você passar por uma criança e você ter respeito por aquele espírito. É muito importante que a gente continue vendo assim... Que a gente traga esse modo de vida, esse é o Nhandereko. Esse é o bem viver. [...]

Eu quero que vocês tenha fé! Que esqueça o modo de vida do branco, agora, e que traga pro coração de vocês o modo de vida da floresta! Que cada um de vocês se tornem guardiões da floresta também! A floresta que o jurua tá desmatando não é só a Amazônia! […] A Mata Atlântica tá aqui também! A fauna, a flora, os animais, tão aqui também! O espírito tá aqui também!

Se o jurua continuar desmatando, se o jurua continuar fazendo da terra o papel, o dinheiro, depois não vai adiantar chorar quando tiver enchente! Não vai adiantar chorar quando tiver deslizamento, desmoronamento. Fica colocando na rede social que tá triste porque uma árvore caiu em cima do carro, porque alguém foi pego por um raio, porque alguém foi pego num alagamento. Porque a natureza não vai olhar para quem ela vai atingir, ela só vai responder que tá sofrendo. [...]

A Tenda fala que quer fazer conjunto habitacional, social e pro pobre. Que nós aqui estamos contra o pobre, que ela quer favorecer o pobre. Eu quero saber se a Tenda vai tá lá junto com os pobres na hora que tiver alagamento! Não vai tá! Eu quero saber se a diretora da Tenda vai vir morar aqui! Não vai morar! Simplesmente eles ficam vendo o lucro![…]

Querem colocar as pessoas contra a gente! Quer colocar a população do entorno contra a gente! Mas esse momento, era pra população do entorno, dos coletivos, as pessoas que moram no Jaraguá, as pessoas que moram na Vila Clarice, que moram em Pirituba, que moram na

região, era pra tá fazendo a resistência aqui com a gente! Essa responsabilidade não é só do Guarani. Nós somos os povos da floresta, somos sim, mas cada um de vocês também tem o espírito da floresta. Cada um de vocês tem a força da mãe natureza! Cada um de vocês são guardiões também! Essa luta é de todos nós! Nós somos a resistência! Eu quero que vocês repitam isso! Nós somos a resistência! Nós somos a resistência! Nenhuma árvore a menos! Aguyjevete!

[Thiago Djekupe, março de 2020]

Após a palavra potente, começava a dança e o canto. Como mencionado em capítulos anteriores, o poder de dinâmicas coletivas relaciona-se também a processos de cura. No caso, todos os sinais indicavam o acontecimento de uma guerra espiritual, mas também física. Como diria Anthony, indígenas e *jurua xondaro* precisariam que o espírito aumentasse. Haveria uma guerra. Era preciso dançar, desamparar-se um no outro. Era preciso cantar bem alto para que o espírito daquelas dezenas de pessoas fosse escutado nos patamares celestes.

Cerca de duas horas depois, concluída a reza, iniciava-se a projeção do processo de reintegração e as táticas dos *Guardiões da Floresta* foram colocadas na mesa. As mulheres decidiram assumir a vanguarda da corrente frente ao Choque da polícia militar; e uma dezena de *xondaro* permaneceriam nas copas das árvores dentro de *Yari Ty*, até segunda ordem. E, basicamente, foi o que aconteceu no dia seguinte.

Fotografia 34: No dia anterior à reintegração, jovens mbya analisavam a melhor maneira de se posicionar sobre as árvores para resistir (acervo pessoal)

Às seis da manhã do dia 10 de março de 2020, com chegada do choque, dezenas de *xondaria* e *xondaro* estavam prontos. Inúmeros veículos de imprensa e políticos estavam também presentes. Muitos *Mbya*, sobretudo os mais velhos, fumavam o *petyngua* e sopravam na rua em frente a ocupação, no espaço de 200 metros de distância que havia entre os policiais militares e a "muralha" dos Guardiões no portão do terreno. Enquanto isso, alguns *xondaro* ocupavam os topos das árvores de *Yari Ty* como estratégia final de resistência caso a polícia entrasse no local.

Thiago era o negociador.

Sem a sua presença perante os policiais e representantes da Tenda não haveria resolução para aquele embate. Como estratégia, ele decidiu aparecer somente no início e no final do evento. Foi uma forma de estender o máximo de tempo a visibilidade e a repercussão do ato. Foi também através de um sonho, inclusive, que ele compreendeu que não poderia estar presente em *Yari Ty* durante todo o processo de reintegração de posse.

Com muito medo de uma invasão policial, sobretudo devido à presença de muitas

crianças, Thiago se posicionou em um lugar de mata, na rodovia bandeirantes, para observar o que estava acontecendo. Foi então que, após algumas horas, avaliou que o risco da irrupção da violência policial havia aumentado. Saiu do ponto da mata e foi negociar.

Em meio à negociação, recebeu pressão de várias direções. Ouviu do comando militar da ação o pedido para que desistisse o mais rápido possível da resistência pois havia policiais que iriam tirar a farda e, por consequência, seriam presos. Concomitantemente, em meio às conversas envolvendo os advogados da Tenda e a Polícia Militar, havia grupos de diversos movimentos sociais, como MTST, MST e dezenas de torcedores do Corinthians. Algumas pessoas estavam com rojões, segundo nos conta Thiago, e queriam fazer o enfrentamento. "Eles falaram que não iam recuar. Aí, eu falei que a gente ia recuar ali, mas ia continuar na frente [do terreno], protegendo a área. Porque era uma galera de luta, que tava acostumada com luta de pancada, e eles queriam trazer essa luta", lembra Thiago, argumentando que essa "não é a luta que a gente faz; existe um caminho aqui".

A comunidade do Jaraguá conseguiu impedir com que uma reintegração violenta fosse executada e chegou a um acordo com o comando de polícia e advogados da Tenda. Sairia do terreno, mas permaneceria protegendo-o a partir de sua entrada. Dias depois, em meio a uma troca de ideias e percepções sobre o que ocorreu, os corintianos disseram ao *xondaro* que haviam aprendido muito com os indígenas. "Foi um momento de muita dor, muita dificuldade, mas também foi um momento de mostrar para os movimentos que tá ali nos apoiando que nós têm estratégia, que nós têm compreensão de tudo que tá acontecendo e que a gente não dá passo sem pensar", contava-nos Thiago.

Após a reintegração e a permanência dos Guarani à frente do terreno por mais algumas semanas, veio a eclosão da pandemia da *Covid-19*. Assim, os indígenas tiveram que se resguardar e desmontar o acampamento. A comunicação e a luta, a partir de então, seria ocupada por meio de *lives* e redes sociais de *internet*.

Fotografia 35: Em oficina de arte na ocupação, os mbya chamam para a luta (acervo pessoal)

Fotografia 36: Arte e luta na ocupação (acervo pessoal)

Fotografia 37: Após a reintegração de posse, os indígenas e não indígenas permanecem em frente ao terreno (acervo pessoal)

Fotografia 38: Diversidade de credos no apoio à ocupação *(acervo pessoal)*

Dois anos depois, a TI Jaraguá vive sob uma circunstância vitoriosa e amparada por lei[170]. A obra está embargada e o terreno se tornando cada vez mais caro para a empreiteira manter seus planos de construir edifícios no local. Neste momento, segundo lideranças, vale mais a pena a Tenda aceitar a transferência de potencial construtivo que continuar avançando contra o processo.

A comunidade aguarda, assim, um diálogo conclusivo com a empreiteira. No pior cenário para os *Guardiões da Floresta*, caso a Justiça Federal permita a construção de prédios no local, a empresa terá somente que respeitar o direito conquistado pelos povos indígenas, que é "a consulta livre prévia e formada de boa fé", como nos informou Thiago. Ou seja, é obrigatório que haja o estudo de impacto ambiental, sociocultural e com componente indígena.

A Tenda tentou ainda cobrar os indígenas pelos honorários advocatícios da empresa em relação ao processo. Além disso, ouvimos relatos de perseguição e intimidação sobre lideranças

[170] Dentre as regularidades promovidas pela empreiteira, destaca-se a implementação de um projeto imobiliário sem a devida consulta prévia à comunidade indígena. Por ser um terreno contíguo à TI, por lei, os Guarani *Mbya* deveriam participar desse processo, que se enquadra como impacto direto à comunidade.

da TI Jaraguá por parte de policiais militares, que supostamente receberiam apartamentos do empreendimento. Uma informação que não temos condições de aprofundar neste estudo.

Para além das entranhas litigiosas, testemunhamos, em todo este processo, um profetismo incutido na crítica ao Um - confinante, estatal, monocrático - menos como um projeto político propriamente dito, e mais como potencialidade para a ação (SZTUTMAN, 2005). Tal profetismo se apresenta como negação de uma diferenciação ou separação estabelecida no tempo do mito, "como demanda de reversibilidade e, assim, como exigência do impossível, qual seja, a radicalização de um devir coletivo"(id.,p.455).

Nessa radicalização, ressalta-se que os indígenas "parecem ser radicalmente *avessos é justamente a ideia da criação de um só coletivo, capaz de englobar todos os demais*"(SZTUTMAN; 2018, p.224, grifo meu). E isso se confirma quando, em meio à modulação da mobilidade *xondaria*, coletivos fazem e se desfazem, justamente porque as lutas Guarani, especificamente aquelas testemunhadas a partir da TI Jaraguá, estão sempre circulando. Agora, em aliança.

Sob um olhar panorâmico, destaca-se, agora sob *Yari Ty*, a formação de um novo coletivo: os *Guardiões da Floresta*. Aqui, e além, testemunhamos ações nas quais há aquilo que não se proclama, há aquilo que faz a língua tremer, e que não se dá a ver para uma pessoa, talvez porque "isso que faz a língua tremer e se chocar contra os limites de sua gramática é o embrião de outra forma de existência"(SAFATLE; 2015, p.24).

Conclusão

DE VOLTA À OPY

Dentro da *Opy* de *Yvy porã*, o líder *xondaro*, Thiago Djekupe, reza para se conectar com *Nhanderu* e sonhar um devir em aliança. Na terra *yanomami*, através da *yãkoana* e em sonhos, o xamã Davi Kopenawa constrói sua casa de espíritos para guiar e proteger a si e a seu povo.

Agora, sob o mundo onírico, mimetizo os dois povos. Construo a *Opy*, à semelhança daquela levantada no mutirão Guarani-*jurua*. Eis o sonho.

Pela mata densa da Mata Atlântica do Pico do Jaraguá, e sob uma hora crepuscular, caminho em direção à Casa de Reza. Passo ao lado das imensas teias de aranha que se formam por entre os galhos de algumas árvores da trilha. Chego à porta da Opy, e adentro sob a bruma leve e densa do pety; imagino-me parte e todo de um tempo outro. Reflito.

Sigo pensando nas aberturas, possibilidades, lacunas e conexões que este estudo mobilizou. Leu-se nele o corpo agindo no mundo - para citar Maurice Merleau-Ponty -, em sua singularidade relacional - inspirando-se em Marilyn Strathern -, e enquanto potência para agir no mundo - seguindo os passos de Bento Espinosa. Foi necessário, todavia, reaprender a escrever. A dificuldade em hierarquizar temas motivou-nos, por algumas vezes, a descrevê-los de forma circular e em camadas, sob um jogo entre o aprofundamento e a superfície, em que ambos os modos se mostraram fundamentais na compreensão de uma cosmologia em movimento, que se abre a alteridades possíveis.

Alteridade encarnada da aliança, surgem-me os limites desta pesquisa. Aquele imposto pela pandemia da *Covid-19*, por exemplo; impedindo-nos de presenciar a constituição de mais afetos cidade/*Yvyrupa* afora. Ao fazer conexões tão distintas, corre-se o risco, por vezes, de abrir janelas sem fechá-las. Mas isso também é fazer ciência. Gostaríamos de ter abordado mais a questão do preconceito contra os indígenas e como isso reverbera na aliança, no seu enfraquecimento, considerando-o como um dispositivo utilizado socialmente para deslegitimar politicamente os povos originários.

Ainda sob a névoa do pety, fito o amba. Noto, entretanto, em outra direção, as linhas da parede de pau-a-pique em movimento, zigue-zagueando. A sinestesia me faz lembrar que escrever sobre o "sopro do Nhandereko" implica também em me conectar a ele; escutá-lo, senti-lo.

Levanto-me e passo a caminhar de forma circular dentro da Casa de Reza. Continuo dentro do sonho e ainda estou sozinho. Lembro, então, do que disse Davi Kopenawa:"[Os brancos] dormem muito, mas só sonham consigo mesmos"(KOPENAWA & ALBERT; 2015, p.390). E comecei a questionar a desvalorização epistêmica do sonho por parte de nós, *jurua*; de não nos abrimos às estranhezas dos cosmos para percebermos a alteridade, a novidade, o ancestral, a magia.

O pensamento vai se desdobrando[171] como aquele botão de flor que nasceu e cresceu durante os mutirões de *Yvy porã*. A flor que registrou nossas conversas pela TI, entre indígenas e não indígenas. Todos os minutos, horas e dias, foram gravados, pétala por pétala. Como ouvimos durante a labuta, a mata, as árvores, as plantas, também guardam memória. Daí, uma das fundamentalidades do processo demarcatório das terras indígenas. Para além de ser essencial à vida, só a floresta em pé nos presenteia com a diversidade narrativa em perpétua transformação; livre do viés fetichista e confinante do capital.

Entram alguns Guarani na Opy. Alguém brada:"Nós somos a natureza", reforçando o que eu havia aprendido. Assim como essa pesquisa reforçou a crítica à estéril dualidade entre mente e corpo, também discutiu nossa constituição como seres apartados da natureza a partir do pensamento Guarani *Mbya*. Surgimos da terra e a ela voltaremos; cedo ou tarde, como também ouvimos na TI. E quando as estruturas do estado capitalista tentam impedir a percepção de que o alimento que buscamos vem da terra, e não do supermercado, incorremos no risco de nos apartar cada vez mais da natureza.

A natureza vem sendo tratada como ente exterior e de exploração. E a separação entre a comunidade e a terra também tem como sua face paralela, sua sombra, o distanciamento entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas (VIVEIROS DE CASTRO; 2016). "Pense-se no LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva (id.,p.5).

---

[171] Pierre Clastres insiste na tradução para o francês do termo *ombojera* como *déploiment* (traduzido na versão brasileira por "desdobramento"). Diverge, nesse sentido, da tradução de Cadogan de -jera como "ato de criação" e de oguero-jera como "criar no curso de sua própria evolução". Na tradução dos primeiros versos do Ayvu Rapyta por Cadogan temos que *Nhande Ru Pa Pa Tenonde* ("nosso pai último primeiro") cria tudo o que existe no "curso de sua própria evolução". Na tradução dos mesmos versos por P. Clastres, o que temos é "Nosso pai, o último; nosso pai, o primeiro" desdobrando tudo o que existe "ao se desdobrar a si mesmo"(SZTUTMAN; 2018, p.218).

Deste modo, a aliança entre alteridades a partir de uma “natureza cultural”, da cultura indígena, nos informa sobre outros modos de pensar a ação política. A ação na qual importa mais a relação que o “rosto”, uma identidade pétrea. Mas isso é antigo, algo que se testemunhava em modos ancestrais, amazônicos, de 'reprodução' por captura simbiótica e por 'repredação' ontológica (VIVEIROS DE CASTRO; 2016, p.206). Já nas “máquinas polívocas primitivas”, para citar Deleuze e Guattari (1980), era possível notar a potência múltipla de cada pessoa em função mesmo das relações intersubjetivas variadas, compreendendo que podemos “ser e *à la fois* crisântemos e espadas, cidadãos da Inglaterra, maridos, pais, pedreiros”(BARBOSA; 2004, p.565-566).

Não à toa, os Guarani encontraram nas manifestações de 2013 algo em que se reconheceram, pois, ali, a grande potência para a “ação” estava na relacionalidade do “momento”, onde coletivos faziam e se desfaziam continuamente. Engravatados lutavam ao lado de moradores de rua. Mulheres, estudantes, pessoas trans, sindicalistas, cadeirantes, todos enfrentavam a violência estatal que feria e cegava; ao menos para cansá-la. Como testemunhamos na época, no ofício do jornalismo, queimar sacos de lixo e depredar cabinas de polícia militar parecia, naquele momento, ter o mesmo significado para os manifestantes.

Os Guarani começam a cantar e a dançar ao meu lado. Do lado de fora da Opy, formam-se nuvens e trovões, que se movimentam ao redor do Pico. Tupã se manifesta. Recordo, agora, do caráter sagrado do Pico do Jaraguá. Parece-nos que ele mesmo nos pede a testemunhar a aliança entre alteridades, apontando: existe um outro futuro, o qual não revelarei - para que este não seja manipulado.

Na TI Jaraguá as *Opy* estão abertas. Hoje, as cantigas e os saberes Guarani são repassados aos não indígenas. Como escutamos dos amigos *Mbya*, no território, “a gente só busca ensinar”. Tal postura abre-se a uma forma de violência “produzida pela vida pulsional manifestada pela abertura à contingência, à indeterminação e à despossessão”(SAFATLE; 2015, p.27), justamente porque demonstra coragem diante de um devir desconhecido perante as matrizes da cosmologia de um povo.

Neste estudo, as afecções forjadas na luta remetem ao dialogismo (FREIRE, 2011) e à escuta, incorporando uma intensa cultura civilizatória de afirmação e invenção de redes associativas e socialidades comunitárias como alternativa ao precário, que superem o chamado "narcisismo das pequenas diferenças"(FREUD, 1930). Sabemos, entretanto, que o problema para a realização de alianças não se esbarra somente em “narcisismos”. O argumento para a

atuação em guetos ainda ganha força em vista do risco de que a “Causa” seja usurpada para fins exteriores e/ou espúrios, dentre outros obstáculos.

Thiago Djekupe adentra na Casa de Reza. E, *comentando sobre a abertura à indeterminação**,** repete o que havia me dito em uma noite de março de 2022, dentro da Opy de Yvy porã:“A perspectiva é dialogar com todos, é de abrir o nosso conhecimento e de falar assim 'Olha, a gente existe e a gente quer trocar sabedoria. Pode vir!'. E completa:“A nossa intenção é, a cada ano, receber mais de dez mil pessoas na aldeia e contar - nem que todo dia a gente repita a mesma coisa - mas é dizer pra essa população que existe uma forma de vida além da sentença de um apocalipse. Existe outro futuro. Só precisa ser construído por nós”*. Para os Guarani, “não há teleologia, o cosmos será sempre uma criação em aberto, que não poderá ser reduzido completamente por nenhum sujeito cognoscente”(PIERRI; 2018a, p.297). Não existe, portanto, o ponto final, mas o permanente movimento em busca da terra sem mal.

Encontro um pequeno caderno bege que se confunde com o chão batido de terra no centro da Opy. Lanço um olhar panorâmico para Thiago, as xondaria e os xondaro que cantam e dançam juntos. Percebo, como diria Sztutman, que “quem sabe, o papel da escrita dos *jurua* possa um dia reverter ao menos em parte o trabalho injusto de esquecimento e contribuir para continuar esse esforço formidável, há muito exercido pelos Guarani, de fazer desdobrar, desabrochar, multiplicar as tais palavras que tem como compromisso a liberdade e o movimento”(2018, p.226).

Noto o caderno como a materialização de um movimento: o livro “máquina de guerra” deleuziano como contraponto ao livro-aparelho de Estado. Escreveria, eu, uma ciência menor, nômade, contra aquela que, “no curso de uma longa história, o Estado foi o modelo” e que carregou consigo o pensamento de um “*logos*, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão”(DELEUZE; GUATTARI; 1980, p.36; 464).

Passado mais algum tempo do tempo onírico, materializo um estudo que se apresente dádiva, a se jorrar, sem que deixe capturar por qualquer lógica produtivista. Um pouco da minha parte em aliança.

Abro os olhos.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua: homo sacer* I. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ALBERT, Bruce.*"O massacre dos Yanomami de Haximu"*. Folha de S. Paulo, p.6-4 e 6-5, 03 de outubro de 1993.

_____. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza"*. IN Albert, B. Y Ramos, A. Pacificando o Branco; cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Unesp, 2002, p. 9-21.

_____. *L'esprit de la forêt*, en: CHANDÈS, Hervè e ALBERT, Bruce, 2003c, p.46-47.

ALBUQUERQUE, Marcos A. dos Santos. A intenção Pankararu: a dança dos praiás como tradução intercultural na cidade de São Paulo. Iluminuras, Porto Alegre, v. 18, n. 43, p. 158-187, jan/jul, 2017.

ALONSO, Angela. *As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate*. Lua Nova n. 76, p 49-86. São Paulo, 2009.

ATLAS das Terras Guarani no Sul e Sudeste do Brasil. Camila Salles, Daniel Pierri, Eliza Castilla e Maria Inês Ladeir (orgs). CTI/ IPHAN, 2015.

BARBOSA, Gustavo B. *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2004, V. 47 Nº 2.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete*. Assunção, Paraguai: Centro de Estudios Antropologicos, Universidad Catolica, 1977 [1991].

BEY, Hakim. *TAZ: zona autônoma temporária*. 2.ed. São Paulo: Conrad, 2004.

BETTANI, P. M. de Jesus. *Considerações acerca da noção de afeto em Espinosa*. Em: Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII. n. 33 jul-dez 2015.

BLACKING, John. *The Anthropology of the Bod*y. London: Academic.,1977.

BORDIEU, P. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 2021 [1977].

BURKE, P. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia de Bolsa, 2010.

BUTLER, Judith. *O corpo inorgânico no jovem Marx: um conceito-limite de antropocentrismo*. Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 16, p. 1-18, 2021.

CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Boletim n. 227, Série Antropologia n.5. São Paulo: FFLCH-USP, 1997 [1959].

_____. *"En torno de la aculturación de los Mbya-Guaraní del Guairá"*. América Indígena, vol. 20, n.2, 1960.

_____. *Ywyra Ñe'ery: fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Asúncion: CEPAG, 1971.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *"Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*. In: _____. Cultura com aspas. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, Marivaldo A.; GODOY, Marília G. *Representações míticas guarani mbya: a palavra como fundamento da educação*. Em: Educação & Linguagem; v. 14; n. 23/24 ;120-145, jan-dez. 2011.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CLASTERS, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Porto, Afrontamento, 1979.

_____. *Do um sem o múltiplo*. In: CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosak Naify, 2003a [1979].

_____. *"De l'Un sans le Multiple"*, L'Ephémère 19-20, (SCE). 1972-1973.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CONTER, Marcelo B;TELLES, Márcio & ROCHA DA SILVA, Alexandre. *Semiótica das afecções: uma abordagem epistemológica*. Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul, v. 22, n. especial, p. 36-48, 2017.

CSORDAS, T.J. *Corpo, Significado, Cura*. Porto Alegre (RS); 2008 [1990].

DABAS, E. N. (1993); *Red de redes. Las prácticas de la intervención en redes sociales*, Buenos Aires, Paidós.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-édipo*. São Paulo: Editoria 34, 2011 [1972].

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Mil Platôs*. São Paulo: Editora 34, 1995 [1997b;1981], v.4.

DESCOLA, Phillippe. *"A selvageria culta"*. Em: NOVAES, Adauto (org.), 1999.

_____. *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard, 2005.

DERRIDA, Jacques. Spectres de Marx: *l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *“Marx and Sons”*. Em: SPINKER, Michael (org.), Ghostly demarcation: a symposium on Derrida's Spectres de Marx. Londres: Verso, 1999.

DURKHEIM, EMILE. [1915] 1965. *The Elementary Foms of the Religious Life*. New York: Free Press, 1965 [1915].

ECHEVERRÍA, Bolívar 1998 [1984]. *El valor de uso: ontología y semiótica. En:* Bolívar Echeverría Valor de uso y utopía (México: Siglo XXI), 1998 [1984].

ESPINOSA, B. *Obra Completa IV: ética e compêndio de gramática da língua hebraica.* Org. de J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. Trad. de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014 [1677].

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FARIA, Camila Salles de. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre propriedade privada capitalista e a apropriação indígena*. Tese de doutorado. USP/FFLCH: São Paulo, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.

FRASER, N. *La Justicia em la era da las “Políticas de Identidad”: redistribuición, reconocimiento y participación*. In: Apuntes de investigación, Buenos Aires, 1997.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. Em: Obras Completas. vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Os Wajãpi em frente da sua cultura*. Revista do IPHAN 32, p. 110-129, 2005.

_____; Macedo, V. *Apresentação*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GELL, A. *Strathernograms or the Semiotics of Mixed Metaphors*. In: A. Gell. The Art of Anthropology. London & New Brunswick: The Athlone Press, 1999.

GODOY, M. G.G.; ALMEIDA, M. C. B.; GUAZZI, S. E. *A cerimônia da erva-mate entre os guaranis mbya das aldeias de São Paulo: tempo e renovação*. Em: América, Américas, arte e memória. São Paulo: MAC/USP, p. 435-440, 2007.

GOHN, Maria da Glória. *Participação de representantes da sociedade civil na esfera pública na América Latina*. Em: Política e Sociedade, v.10, nº 18, p. 233-244, abril de 2011.

GOLDMAN, M. *A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião*. Religião e Sociedade, 1999.

GONÇALVES DE FREITAS. (1997); *Las redes comunitarias como integración de acción y potenciación de la organización comumitaria*, ponencia presentada en las IX Jornadas de Psicología Social de la AVEPSO, Coro, Venezuela.

GUIMARAENS, F. *Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte.* Direito, Estado e Sociedade, Rio de Janeiro: v. 9, n. 29, pp. 152-73, 2006.

GUTIÉRREZ, Raquel & LOHMAN, Hudscar S. *Reproducción comunitaria de la vida: Pensando em la transformación social em el presente*. Em: Común para qué? El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios; Número 1; Outubro de 2015.

HAIBARA, A. *Processos de aprendizado pelos olhos das crianças guarani mbya*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria

Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

IBGE, Censo Demográfico 2010. *Característica gerais dos indígenas*. Resultados do universo, Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Acesso em 26 de julho de 2022.

INGOLD, T. *Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1996.

JENSEN, Casper Bruun. *A Nonhumanist Disposition: on performativity, practical ontology, and Intervention*. Configurations, [S.l.], v. 12, p. 229- 261, 2004.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. Dissertação de Mestrado, São Paulo; USP, 2017.

KOPENAWA, Davi. *Descobrindo os Brancos*, depoimento recolhido e traduzido por B. Albert. Maloca Watoriki (1998b). Disponível em://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami, acessado em: 15 de maio de 2021.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

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

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo* - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999 [1549].

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. O território mbya a beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007 [1992].

_____. *Comunicação, convívio e permuta em Yvy vai*. Em: Nas redes Guarani. Saberes,

traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

_____; Azanha, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar. A presença Mbyá-Guarani em São Paulo*. São Paulo: CTI, Nova Stella, 1988.

LA FONTAINE, J. S. *Person and Individual. In:* The Category of the Person; Antropology, Philosophy, History. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes, eds. Pp. 123-140. Cambridge: Cambridge University Press.

LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes; 2011.

LEVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis. Vozes, 1982 [1949c].

LIMA, E. S. *As interfaces entre o Bolsa-Família e a identidade periférica à luz do fortalecimento comunitário*. Dissertação de mestrado, USP, 2016.

LIMA, Tania S. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia.* Tupi. Mana, v. 6, n. 2l, 1996.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (pya ú – tootototopi)*, 2019, UFSC.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette. *O espírito da revolta (a greve geral anarquista de 1917).* Tese de doutorado em História apresentada no Departamento de História do IFCH/Unicamp em agosto de 1996.

MACEDO, Valéria. *Mundéu do mundo*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

_____. *Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani*. Tellus, Campo Grande: UCDB, n. 21. 2011.

_____. *De encontros nos corpos guarani*. Revista Ilha, v. 15, n. 2, p. 181-210, jul./dez. 2013; UFSC, Florianópolis.

_____. *Nexos da diferença*: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar. (Tese de doutorado). São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

MACEDO, Valéria; Sztutman, Renato. *A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)*. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23; p. 287-302; 2014.

MAGNANI, J. G. C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec-Unesp, 1998.

_____. *Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole*. In: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. de L. Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp, 1996. p. 1-30.

_____. *De perto e de longe: notas para uma etnografia urbana*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11- 29, 2002.

MANNING, Peter; FABREGA, Horacio. *The experince of self and body: healthy and illness in the Chiapas Highlands*. In Phenomenological Sociology. George Psathas, ed. Pp.59-73. New York: Wiley.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *The First International and After (Political Writings volume 3)*. Fernabach David (org). Middlesex, Penguin, 1974.

_____. *Para a crítica da economia política*. Em: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril

Cultural, 1978.

_____. *Introdução à Contribuição para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2006

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2003 [1844].

_____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007 [1845].

MARTINS, A. *A importância da compreensão dos afetos como meio de entender os processos inconscientes.* Em: Revista Cult; São Paulo; janeiro de 2022; edição 277.

MAUSS, MARCEL. [I938] 1950. *Une Categorie de L'Esprit Humain: La Notion du Personne, Celle du 'Moi'*Sociologie et Anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1950 [1938].

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte & Ensaios. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ. n. 32. Dezembro, 2016.

MBYA, Guarani. *Nhande Mbaraete: Fortalecimento da história guarani: Terra Indígena Jaraguá* - 1 ed. - São Paulo: Trança Edições, 2017.

MELIÀ, Bartolomeu. *A experiência religiosa guarani.* Em: Os rostos índios de Deus. São Paulo Vozes, 1989.

_____. *A terra-sem-mal dos guarani*. Economia e profecia. Revista de Antropologia, São Paulo, p. 33-46.,1990.

MELIÁ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Friedll; GRÜNBERG George. *Los Pai-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1976.

MELO, Victor A. de Melo. *Lazer e minorias sociais*. São Paulo: Ibrasa, 2003.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1942.

_____. *Phenomenology of perception*. Trans. by Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

_____. *Cezanne's Doubt. Sense and Non-Sense* (H. Dreyfus and P. Dreyfus, trans.), pp. 9-25. Evanston, IL: Northwestern University Press. 1964b.

MÉTRAUX, Alfred. *Les hommes-dieux chez les Chiriguanos et dans l'Amerique Du Sud*. Revista del Instituto de Etnologia de La Universidad Nacional de Tucuman. Vol.2. p.61-91, 1931.

MONTAÑO, C., & DURIGUETO, M. L. *Estado, Classe e Movimento Social*. São Paulo: Cortez, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. *Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII*. Em: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos índios do Brasil. São Paulo. Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, Fapesp, 1992.

MONTEIRO, Marina. *"De pedra e pau": etnografia do Levante Popular de junho de 2013 na cidade do Rio de Janeiro e suas continuidades*. Tese do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social; UFSC, 2018.

MONTERO, Maritza. *Teoría e Práctica de la psicología comunitaria: la tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. *El fortalecimiento en la comunidad, sus dificultades y alcances.* In: Universitas Psychologica, Vol. 8, nº3, págs. 615-626, 2009.

MORILLO DE HIDALGO, C. *Las redes sociales: nuevo modelo de organización para el desarrollo humano sostenible*. Puntal, pp. 10-15, 2000.

NOGUEIRA DA SILVA, Fábio de O. *Elementos de etnografia mbyá: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. *Um tekoa, uma cidade e a sidade.* Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

OLIVEIRA, Dennis de. *Globalização e Racismo no Brasil*. São Paulo: União de Negros pela Igualdade de São Paulo, 2000.

OLIVEIRA, Diogo. *Articulações e transformações entre as parcialidades Guarani no sul do Brasil*. In: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

OLIVEIRA, Melissa.*"Nhanhembo'é: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu"*, SC. Cadernos de Campo 13, 2005.

PACKMAN, M. *Redes; una metáfora para la práctica de intervención social.* Em: Dabas y D. Najmanovich (comps.). Redes. El lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil, Buenos Aires, Paidós, pp. 294-302., 1995.

PÁL PELBART, Peter. *Anota aí: Eu sou ninguém*. Aula aberta realizada na USP em janeiro de 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0hpveQpOWoo. Acesso me maio de 2022.

PATEMAN, C. *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PÊCHEUX, M. *Delimitations, Retournements et Déplacements.* En: L'Homme et la Société, Paris: 1982.

PEREIRA, Vicente Cretton. *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGA-UFF, 2014.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Extraits de philosophie politique amérindienne*. En: ABENSOUR, Miguel e KUPIEC, Anne (org.), p.179-192, 2011.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante, 2018a.

_____. *A caminho do Sol.* In: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018b.

PIGNARE, Philippe e STENGERS, Isabelle. *La Sorcellerie Capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

PIMENTEL, Spensy K. *Novas terras sem males*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp-ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007 [2006].

_____. *Parentesco e emoções*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

POTY MIRI, Jera. *Os xondaro e a circulação de saberes no mundo de hoje*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo

(organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

RAMO y AFFONSO, Ana. M. *O que nos levanta sobre a terra*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

RANCIÈRE, J. *La mésentente*. Paris: Editions Galilée, 1995.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

SAIDÓN, C). (1995): *"Las redes: Pensar de otro modo,"* en E. Dabas y D. Najmanovich (comps.), Redes. El lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil, Buenos Aires, Paidós, pp. 203-207, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da razão indolente - Contra o desperdício de experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, V. R. e RIBEIRO, W.C. *Spinoza, uma filosofia da imanência dos afetos*. Kínesis, Vol. XII, n° 33, dezembro 2020, p.198-212.

SCHEPER-HUGHES, N.; LOCK, *M. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. Medical Anthropology Quarterly 1; 1987, p. 6-41.

SERTÃ, A. L. *Seguindo Sementes: Circuitos e Trajetos de Mulheres Saterê-Mawê entre Cidade e Aldeia*. São Paulo: Gramma, 2018.

STENGERS, Isabelle. *"La proposition cosmopolitique"*. In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Oliviers (eds). L'émergence des cosmopolitiques. Paris: La Découverte, 2007.

STRATHERN, Ann Marilyn. 1990 [1988]. *The Gender of the Gift - Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley & Los Angeles & Londres: University of California Press, 1990 [1988].

_____. *O efeito etnográfico e outros ensaios: Marilyn Strathern*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari.Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SUSNIK, Branislava. *Los aborigenes del Paraguay. V. Ciclo vital y estructura social*. Asunción: Museo Etnografico Andrés Barbero, 1983.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS/FFLCH/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. *O desabrochar da palavra*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

TAYLOR, A. C., & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006). *"Un corps fait de regards (Amazonie)"*. Em: BRETON, S. et al. (orgs.). Qu'est-ce qu'un corps? (pp. 148-199). Muséé du quai Branly / Flammarion, Paris, pp. 148-199. Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 62 n. 3: 769-818 | USP, 2019.

TAYLOR, A. C. *O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano*. Cadernos de Campo, São Paulo, n.21, p.1-360, 2012.

TESTA, Adriana Q. *Tornar-se adulto em deixar de ser gente*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

THOMPSON, E.P. *Time, Work, Discipline, and Industrial Capitalism*. Past and Present 38:56-97.

_____. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo, Paz e Terra, 1987 [1968].

TIBLE, Jean. *Marx Selvagem*. São Paulo, Autonomia Literária, 2020.

VANZOLINI, Marina. (2018) Epígrafe de *Parentesco e emoções*. Em: Nas redes Guarani. Saberes, traduções e transformações. Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo (organizadoras); São Paulo; Editora Hedra, 2018.

VILAÇA, A. *Fazendo corpos*. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1998, v. 41, nº1.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *"Histórias Ameríndias"*. Novos Estudos, n.36, julho de 1993.

_____. *"GUT Feelings about Amazonia: potential affnity and the construction of sociality"*. In: Rival, Laura & Whitehead, Neil (eds.). Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naif, 2002c.

_____. *Metafísica canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2016.

_____. *"O intempestivo, ainda"*. In: Clastres, Pierre. Arqueologia da violência. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011. pp. 295-361.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. de M. Coelho de Souza e A. Morales. São Paulo; Cosac Naify, 2010 [1981].

WEBEL, C. P. Self: *An Overview. International Encyclopedia of Psychiatry, Psychoanalisys, Psychobiology, and Neurology*. Benjamin Wolman, ed. Pp. 398-403. New York: Aesculepius Press, 1983.

Referências filmográficas

CARVALHO, Thiago Wera'i. *Atrás da Pedra - Resistência Tekoa Guarani*. 2015. 30'.

_____; RACHID, Laura. *Oremba'e Eí Yma Guare* - O mel do passado. 2019. 38'.

MAGALHAES, Carlos E. *Ara Pyau - A primavera guarani*. 2018. 1h14'.

Glossário

1.Termos em Guarani

Ãgue - Porção terrestre da pessoa.

Aguyje - O estado de aguyje é a iluminação do espírito e leveza do corpo, tornando a matéria mais divina que humana; elevando-a a *Yvy marã E'y*, a “Terra sem Mal”.

Aguyjevete - plenitude.

Aju'y já - dono das figueiras.

Anhãruvixa - Um desdobramento do Anhã que figurava no par Nhanderu Tenonde/Anhã (Xariã).

Akate'y - ciúme, antipatia.

Arakuaa - sabedoria.

Arandu - conhecimento.

Arandu porã - belo conhecimento.

Ara pyau - tempo/Ano novo.

Ara Yma - tempo/Ano velho.

Avyu rapyta - palavras primordiais.

Eirawiju - abelha guarani; uruçu-amarela.

Ema'e kuaapota - enxergar dentro das coisas.

Endu - prestar atenção.

Etavaekuéry - aqueles que são muitos.

Exaã - pressentir os acontecimentos.

Exarau - sonhar.

Guaxu já - donos do veado.

Imbotavya kuery - aqueles seres que enganam.

Ita já - dono das pedras.

Itaja kuéry - donos das pedras.

Itakupe - atrás da montanha.

Jaea - expressa algo como “assim que se fala!”, ou que alguma coisa é “grande, intensa”.

Jaexa va'e'y kuery - aqueles seres que a gente não vê.

Jakaira - Divindade/entidade representativa da neblina.

Jaxy - fundaria o modo de vida Guarani ao lado de Kuaray; lua.

Jeavy uka - habilidade de se esquivar.

Jejoko - capacidade de se conter.

Jekupe kuery - coletivos invisíveis os quais suas moradas foram de fato situadas como distribuídas horizontalmente em relação às moradas terrestres.

Jepota- transformação em seres primigênios, a própria morte física.

Jurua - homem branco; em guarani traduz-se “boca com cabelo”.

Jurua tetã - as cidades e lugares dos jurua.

Ka'a - erva-mate.

Ka'agua - gente da mata.

Ka'aguy porã - boa mata.

Ka'aguy - florestas.

Ka'aguy já - dono das matas.

Ka’aguyja kuéry - donos das matas.

Ka’a nhemonxiã - erva amarrada.

Kaguy poruey - matas intocáveis.

Kandire - estado no qual o humano se torna um congênere celeste e imperecível.

Karai - localiza-se a leste de Nhanderu e é uma divindade associada ao fogo; também é traduzido como aquela pessoa “que fala” a “bela palavra.

Kuaray - funda o modo de vida Guarani, ao lado de Jaxi; Sol, circula em torno da Terra, sendo filho do Deus Supremo.

Kuaxia - papel.

Maety - por exemplo, pode significar “ano” e também “plantio”.

Mba’eaxy - sofrimento, dor.

Mbaraete - os Guarani traduzem como 'fortalecimento espiritual', ou simplesmente 'força'.

Mbi'i - casulo das lagartas originárias.

Mboraí - cânticos guarani.

Mborayu - reciprocidade, convivialidade.

Mitã jaryi - avó dos bebês.

Mõi porã iakã - desenvolver a capacidade de “guardar bem na cabeça”.

Mombaraete - ser fortalecido.

Mombe'u - o que os mais velhos contaram.

Ndovy'ai - não se acostumar, oposto de alegrar-se.

Nhamandu - primeiro Sol, surgido do reflexo de Nhanderu.

Nhandevevui - tornar o corpo leve.

Nhanteko - no geral, traduz-se como “É verdade!”.

Nhandereko - modo de vida Guarani.

Nhanderu - divindade guarani a partir da qual se “desdobram” outras divindades.

Nhanderu miri - coletivo de divindades que vivem nos patamares celestes.

Nhanderu Tenondegua - deus supremo.

Nhanderu Tenonde - morada de Nhanderu.

Nhanderuvixa - nossa liderança.

Nhandexy - nossa mãe.

Nhanhembo'e - vamos aprender.

Nhe'e - alma-palavra, enviada de algum lugar específico do cosmos para a criança Guarani, no momento de seu batismo, a partir da reza do “xeramõi”, o xamã da aldeia; princípio agentivo que caracteriza o sopro de Nhanderu Ete.

Nhe'e kuery - almas-palavras que vêm à terra para formar as pessoas guarani, mas também para designar a coletividade genérica dos espíritos, das populações celestes, que habitam as distintas moradas das divindades.

Nhe’e porã - bela fala, bela linguagem.

Nhe'e ru ete - o pai da alma-palavra, o guardião da alma e da pessoa.

Nhemboete - impor respeito ou tomar forma de humano.

Nhemongarai - batismo, agradecimento.

Nhemongueta ou *mongeta* - aconselhamento.

Nhundy - campos.

Ojerê - casa de cultura.

Ojera yvoty - brotar das flores.

Opita'i va'e - o que fuma.

Opora'i va'e - o que canta/reza.

Opy - em guarani, Casa de Reza.

Paraguassu - rio grande, mar imenso.

Parakau - papagaio.

Petÿ - tabaco.

Petyngua - cachimbo sagrado.

Porãete - beleza.

Poxyja - dono da raiva.

Py'a - o centro, o coração.

Pyau - novo.

Pytu ymã - noite originária.

Rovo já - dono da lontra.

Ruvixa - liderança.

Takãte'yja - dono do ciúme.

Tamõi - meu avô.

Taruá - cantos sem a articulação de palavras; entoação de sons ritmados.

Tatachina - neblina.

Tataipy - lugar do fogo.

Tavyreija - dono da libido.

Tekó - modo de vida.

Tekoa - núcleo, aldeia.

Tekoaxy - condição perecível da existência terrena.

Teko katu - modo de ser autêntico.

Tembiguai - mensageiro.

Tenondé Porã - morada bela, sagrada.

Topeyi já - dono do sono.

Tupã - entidade associada ao trovão e às águas.

Tupãra'y - teve seu duplo morto na cruz e determinaria o modo de vida dos brancos.

Tupã Ru Ete - divindade que enviou um demiurgo para ensinar os brancos.

Tupixua - aqueles seres que enganam.

Uru'u - corvos.

Vy'a - alegria.

Uvixa - liderança.

Vai - termo relacionado à horizontalidade das relações na terra.

Wera - raio.

Xondaro oka'igua - guardião do terreiro.

Xipa - massa frita de polvilho.

Xondaro - guerreiro.

Xejarye - avó, anciã.

Xeramõi - meu avô; ancião, pajé.

Yakãja kuéry - donos das nascentes dos rios.

Yari Ty - jardim dos cedros.

Yvyipo kuery - aqueles que foram gerados na terra.

Yvymarã'e - terra sem males, terra de festa, terra nova, casa da imortalidade.

Yvy porã - terra sagrada, bela.

Yyyrajá - guardião/guardião espiritual; maritaca.

Yvyrupa - dimensão terrestre por onde circulam sujeitos humanos e não-humanos; onde os Guarani cultivam experiências que permitem a comunicação com a dimensão celeste e seus habitantes.

Yvyty - montanhas.

2.Termos em Yanomami:

Hayowari - colina situada nas cabeceiras dos rios Orinoco e Parima. Lugar mítico da transformação de um grupo de ancestrais yanomami, os Hayowari thëri.

Hutukarari - espíritos do céu.

Maari - espíritos da chuva.

Mari tëhë - tempo do sonho.

Mõeri - espíritos da vertigem.

Mothokari - espíritos do sol.

Napë - não indígenas.

Napënapëri - Espíritos dos ancestrais brancos.

Në wãri - seres maléficos.

Omama - principal divindade Yanomami.

Oka pë- inimigos que atacam suas vítimas quando se encontram sozinhas na floresta.

Pei utupë - uma espécie de imagem vital.

Tëpërësiki - na mitologia yanomami, ser que vive no fundo das águas e é associado a uma grande cobra.

Utupë - imagem

Xapiri - espíritos ancestrais que habitam a casas espirituais dos xamãs yanomami.

Xapiripë - espíritos ancestrais.

Xawarari - seres maléficos que provocam a epidemia xawara.

Xawara - epidemia traduzida pelos brancos.

Xiwãripo - espíritos do caos.

Yãkoana - alucinógeno resultado de um processo de extração, secagem e pulverização da resina da casca de uma árvore (*Virola elongata*), que pode ainda ser misturada a folhas secas e cinzas para potencializar seu efeito.

Yanomami - traduzido como humanidade verdadeira.

Yãpirari - espíritos dos raios.

Yãrimari - espíritos dos trovões.

Yãriporari - espíritos do vendaval.

Yoasi- introdutor da morte no mundo, ascendente dos brancos, irmão de Omama.