Ñanduty
ISSN:2317-8590

A BELEZA DAS MATAS E A SUJEIRA DAS CIDADES: UMA ETNOGRAFIA COM OS GUARANI-MBYA E OS RATOS NA TERRA INDÍGENA JARAGUÁ (SÃO PAULO/SP)

Bruno Silva Santos (University of St Andrews/Wellcome Trust - bruno_silvassantos@hotmail.com)

RESUMO

Durante um ato político em frente ao Fórum da Justiça Federal, na Av. Paulista (São Paulo/SP), duas jovens não indígenas comentam sobre como os Guarani ali presentes estariam "sujos" e "cheios de terra". Ao compartilhar essas falas com meus interlocutores, tal olhar discriminatório é rebatido a partir de uma complexa crítica indígena ao modo de vida não indígena, descrito, sobretudo, a partir da *sujeira* que caracteriza a cidade e as criaturas que nela vivem – principalmente, os ratos. O objetivo desse artigo é, partindo dessa crítica indígena, descrever as relações entre os Guarani-Mbya e os ratos no contexto da Terra Indígena Jaraguá, situada no noroeste da cidade de São Paulo. Busco compreender, sobretudo, como os Guarani percebem e relacionam-se com essas "espécies companheiras", mesmo que sua companhia seja, algumas vezes, incômoda e indesejada. Ao analisar categorias cosmológicas Guarani associadas aos ratos – como sujo, feio e podre – argumento que os discursos de meus interlocutores sobre as relações entre roedores e humanos podem ser lidos como uma profunda crítica Guarani ao potencial predatório e destrutivo do modo de vida dos brancos.

Palavras-chave: Guarani-Mbya; ratos; Jaraguá

THE BEAUTY OF THE FORESTS AND THE DIRT OF THE CITIES: AN ETHNOGRAPHY OF THE GUARANI-MBYA PEOPLE AND RATS IN THE JARAGUÁ INDIGENOUS LAND (SÃO PAULO, BRAZIL)

ABSTRACT

During a mobilisation in front of the Forum of Federal Justice, located at Paulista Avenue (São Paulo/SP), two non-indigenous young women were talking about how the Guarani people present in there were "dirty" and "full of dirt". After sharing these speeches with my interlocutors, this discriminatory point of view was contested by a complex criticism made by the indigenous people about the non-indigenous way of life, which highlights the dirt that characterizes the urban environment and its creatures – mainly rats. This article aim is, through such indigenous critique, to describe the relations between Guarani-Mbya people and rats in the context of Jaraguá Indigenous Land, located at the northwest of the city of São Paulo. I will focus on Guarani perceptions and relations with these "companion species", even though its company could be sometimes awkward and unwanted. Through an analysis of Guarani cosmological categories associated with rats – such as dirty, ugly and rotten - I argue that my interlocutors' speeches about the relationships between rodents and humans can be read as a deep Guarani criticism toward the predatory and destructive potential of the non-indigenous way of living.

Keywords: Guarani-Mbya; rats; Jaraguá

Ñanduty
ISSN:2317-8590

INTRODUÇÃO[1]

São três horas da tarde de uma quarta-feira. Depois de uma hora de viagem do Jaraguá até a Avenida Paulista, no centro de São Paulo, cerca de 40 guaranis concentram-se nas escadarias do Fórum da Justiça Federal, enquanto, lá dentro, três ativistas mbya participam de uma audiência de conciliação convocada por uma juíza federal. Naquele dia, os Guarani-Mbya esperavam que fosse suspensa a ordem de reintegração de posse emitida pela Justiça de Estado de São Paulo em favor da Construtora Tenda, a qual colocava em risco a vida de dezenas de famílias que estavam mobilizadas na ocupação de um terreno vizinho às aldeias – onde a empresa pretende construir, contra a vontade dos Guarani, 11 torres com mais de 800 apartamentos[2]. Nesse dia, não levaram – como é costume em suas manifestações – bordunas e arcos e flechas, pois, segundo Thiago, não se tratava de guerra, mas do início de um diálogo, até então inexistente, entre Construtora e a comunidade indígena. Thiago, que, atualmente, é um dos principais ativistas indígenas no Jaraguá, costuma fazer discursos políticos provocativos e de enfrentamento. No entanto, para essa reunião, ele enfatiza que apenas *mbaraka* ("violão"), *mbaraka mirim* ("maracás") e as rezas fortaleceriam as lideranças para que a palavra guarani, verdadeira e direta, fosse ouvida por políticos, advogados, promotores e juízas.

Durante as mais de três horas de reunião, a comunidade guarani permaneceu rezando, cantando e dançando em frente ao Fórum na Av. Paulista. Ao fim da reunião, a comunidade recebeu a notícia de que a Construtora não estava interessada em dialogar e a ordem de reintegração de posse seria mantida. Logo no início da concentração, Richard Wera Mirim, jovem ativista e fotógrafo mbya, que sempre está de prontidão com sua câmera a registrar as mobilizações, pede para eu segurar seu celular – que estava transmitindo o ato ao vivo pelo

1 Esse artigo é parte de minha pesquisa de mestrado concluída em 2021 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar), a qual contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). O texto que segue compõe parte de minhas reflexões iniciais feitas a partir do trabalho de campo realizado em fevereiro e março de 2020 nas aldeias Guarani-Mbya na Terra Indígena Jaraguá (São Paulo, SP).

2 Durante aproximadamente 40 dias de mobilização contra o empreendimento, os Guarani ocuparam o terreno de mais de 8 mil m², onde a Construtora Tenda desmatou parte de um remanescente de Mata Atlântica para dar lugar a um conjunto de prédios. As irregularidades do empreendimento são diversas. Sobretudo, a empresa não respeitou o componente indígena no processo de licenciamento, como garante a Portaria Interministerial 60, de 2015. Além disso, em situações como essa, a consulta prévia aos povos indígenas é assegurada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário. No início de março de 2020, sob uma ordem de reintegração de posse, os Guarani desocuparam o terreno. No entanto, desde abril até o momento de finalização desse artigo (novembro de 2021), a obra encontra-se paralisada pela Justiça Federal em virtude de suas irregularidades. Não é objetivo desse artigo descrever tal processo de mobilização. Para saber mais, recomendo a leitura da reportagem da Revista Vaidapé, disponível em <http://vaidape.com.br/2020/03/os-guarani-contra-o-fim-do-mundo/>, acesso em 1° ago. 2020.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Instagram. Muitas pessoas passam pela calçada da avenida e observam aquela movimentação por alguns minutos e, então, seguem seu caminho. Eu e Richard estávamos conversando sobre a transmissão ao vivo, quando ouço atrás de nós duas jovens comentando entre si, ao observar os Guarani fazendo rezas nas escadarias do Fórum:

— Olha como eles estão sujos, parecem mendigos.

A outra garota complementa:

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

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

Ao chegar na Tekoa Yvy Porã, uma das 6 aldeias da Terra Indígena (T.I.) Jaraguá, comento sobre o episódio com Jurandir – professor na Escola Estadual Djekupe Amba Arandy, que fica na aldeia Tekoa Ytu. Sobre a sujeira reparada pela jovem nas roupas e corpos indígenas, ele comenta enfaticamente: *sujo é a cidade! Com esgoto, lixo, enchente e poluição. A terra da aldeia não é sujeira, é terra!* Mais tarde, compartilho esse mesmo fato com Wellyngton, um jovem morador da Tekoa Yvy Porã. Ele rapidamente responde: *Sujeira é cidade! O esgoto enche, vem a enchente e sobe tudo. É cheio de rato, lixo, poluição. Na cidade as pessoas estão bebendo água suja de esgoto e respirando ar poluído sem nem perceber. Por isso mesmo, eu prefiro morar no mato – beber água limpa e respirar ar sem poluição.*

O objetivo desse artigo é, partindo dessas imagens iniciais, descrever as relações entre os Guarani-Mbya e os ratos[3] no contexto da Terra Indígena Jaraguá, situada no noroeste da cidade de São Paulo. Busco compreender, sobretudo, como os Guarani percebem e relacionam-se com essas "espécies companheiras" (Haraway, 2008), mesmo que sua companhia seja, algumas vezes, incômoda e indesejada. A questão aqui é compreender o que são, o que podem e o que fazem ratos para os Guarani-Mbya, bem como atentar para as implicações que o "florescimento

3 Nesse texto, o termo na língua portuguesa "rato" é utilizado para fazer referência às criaturas que os Guarani-Mbya denominam *anguja.* Adiante, descrevo como essa categoria é constituída e como os Guarani percebem e se relacionam com os seres classificados por ela. A saber, *anguja* faz referência a diversos pequenos roedores, sejam eles nativos ou introduzidos, urbanos ou silvestres, comestíveis ou não.

com criaturas estranhas" (Ginn; Beisel & Barua, 2014) apresenta para as vidas humanas e não humanas em questão.

Inspirado na proposta de Thom van Dooren e Deborah B. Rose (2012) em levar a sério a constituição multiespecífica das cidades, busco compreender como o olhar Guarani, a partir de suas próprias categorias, descreve o modo como os *jurua* ("brancos") e os animais coabitam e (con)vivem nas cidades. Nos discursos de meus interlocutores, as relações entre indígenas, não indígenas, ratos da cidade e do mato são articuladas pela oposição fundamental entre a poluição e sujeira características das cidades dos brancos – onde florescem determinadas criaturas, como os ratos – e o modo de vida tradicional Guarani, o qual preserva e cuida das matas e criaturas que nela vivem. Desse modo, nas estórias que os Guaranis contam sobre os ratos, os *jurua* e as cidades, emergem questões relativas aos discursos indígenas sobre si e sobre os outros – nos quais as relações entre humanos e animais assumem a forma de um "discurso político sobre a etnicidade" (Albert, 2002:242).

Como aparece na fala Wellyngton em relação aos comentários preconceituosos que ouvi na Av. Paulista, a presença dos ratos, mesmo que fugidia, pode se fazer notada desde o cotidiano na aldeia até uma mobilização contra um empreendimento imobiliário. Se a terra da aldeia nas roupas e corpos guaranis é vista como sujeira pelo olhar preconceituoso de não indígenas, o olhar guarani sobre a cidade, explicitado nas falas de Jurandir e Wellyngton, retribui uma crítica ao modo de vida dos *jurua* a partir de questões ambientais e ecológicas – nas quais os ratos são incluídos.

RATOS E INDÍGENAS NO JARAGUÁ

A ocupação indígena recente no Jaraguá ocorre desde a década de 1960, quando o processo de urbanização ainda não havia chegado à região. A aldeia fundada por Joaquim e Jandira não era muito diferente de outras aldeias Guarani mais afastadas de grandes centros urbanos – com matas, água limpa e roçados. No entanto, com a construção da Rodovia dos Bandeirantes na década de 1970 e a valorização imobiliária da região nos anos 90, o cenário ao redor dos Guarani transformou-se drasticamente.

Até mesmo adultos que cresceram durante as décadas de 80 e 90 ainda guardam na memória a paisagem rural de chácaras, córregos, brejos e matas que caracterizava os arredores do que hoje é a Tekoa Ytu – a menor terra indígena o Brasil, cuja área de 2,5 hectare foi

homologada em 1987. Atualmente pouco resta dessa paisagem, as chácaras deram lugar a galpões e depósitos, brejos foram aterrados, córregos canalizados e matas derrubadas. Em 2013, por meio de um laudo elaborado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foi reconhecida a ocupação tradicional indígena no Jaraguá em uma região de 532 hectares (Brasil, 2013). Em 2015, o Ministério da Justiça publicou a Portaria n° 581, a qual reconheceu a posse indígena da região demarcada pelo laudo da FUNAI. Desde então, o processo de homologação encontra-se parado no Ministério da Justiça.

Um evento que marcou parte da minha experiência etnográfica com os Guarani – e que, mais tarde, veio a despertar meu interesse pelos ratos – foi ter presenciado o funeral de uma criança que faleceu em decorrência de leptospirose[4] no início de 2017. Dias antes do óbito, uma moradora da Tekoa Pyau, depois de me dizer que os cães não transmitiam doenças aos humanos, trata de trazer os roedores para a conversa: *rato traz doença pro jurua. Jurua fala que Guarani estava pegando essa doença, mas eu não acredito, não.* Essas duas passagens etnográficas, o óbito e o funeral decorridos de leptospirose e a fala acima, explicitaram como as relações entre ratos e humanos enredam reflexões e práticas sobre vida, doença e morte no Jaraguá.

Assim como na fala de Wellyngton descrita anteriormente, os ratos são – junto com esgoto, lixo e poluição – sujeiras que caracterizam a cidade, e Araju elabora uma fala semelhante para o contexto da aldeia. Ela mora em um terreno da Tekoa Ytu que, para acessar, é preciso cruzar um córrego sobre duas tábuas de madeira. Antes de chegar na aldeia, o córrego, pertencente à bacia do Ribeirão Vermelho, recebe lançamentos irregulares de esgoto. Araju reclama que, quando chove muito, o córrego sobe, passa por cima da pequena ponte e deixa os moradores da aldeia ilhados.

Junto com o esgoto, Araju observa que esse córrego traz para aldeia lixo, ratos e doenças. Ela, que trabalha como agente de saúde indígena, destaca que, na época das chuvas, há um aumento no número de doenças de pele devido o contato com águas poluídas – algo que afeta, sobretudo, as crianças. Araju também enfatiza que muitos dos roedores – nesse caso, ratazanas

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

– que vivem na aldeia descem o córrego junto com o lixo que vem da cidade, e fazem suas tocas nos barrancos do córrego. *É algo que as vezes nem vem da aldeia,* ela conclui.

Para meus interlocutores parece haver uma relação direta entre o lixo e resíduos gerados na cidade e a presença dos ratos. Para Jurandir, *o problema desses ratos da cidade é que são muito sujos, mas são sujos por causa da gente, de esgoto e lixo.* A partir dessa afirmação, é possível sugerir que os ratos não são seres *sujos* "por natureza", de modo que é a poluição urbano-industrial, somada à capacidade desses animais de prosperar nesse habitat, que os tornam seres repugnantes para o Guarani.

É possível dizer com clareza que os ratos são animais indesejados cuja convivência parece não extrair nenhuma vantagem, satisfação ou aspecto positivo para os Guarani. Não há nenhuma prática ou plano intensivo e de longo prazo para o controle de roedores nas aldeias no Jaraguá, de modo que cada casa e família parece lidar com essas companhias indesejadas à sua maneira. Algumas pessoas dizem espalhar veneno e ratoeiras pela casa, outras dizem persegui-los com pedaços de madeira.

Uma estratégia de controle frequentemente apontada por meus interlocutores é a criação de gatos domésticos, que perseguem e matam os roedores. Além disso, também descrevem que os cães atacam e abatem os roedores. De fato, a vida cotidiana de ratos, gatos e cães no Jaraguá parece ser intensa, tendo em vista as diversas estórias que contam os Guarani sobre essas relações interespecíficas. Há estórias corriqueiras de brigas dos cães e gatos com os ratos, das quais, muitas vezes, os animais domésticos saem feridos por mordidas de roedores.

Esse controle difuso da população de ratos nas aldeias contrasta com os planos de controle intensivo descritos pelos manuais governamentais de controle de roedores (Brasil, 2002). Apesar de meus interlocutores descreverem o comportamento desses roedores de modo análogo ao escrito nesses manuais – sobretudo, no que diz respeito a associação dos ratos com o lixo, esgoto e entulho – a prática e convivência Guarani com os ratos mostram-se radicalmente diferentes dos planos de extermínio desses animais. Para meus interlocutores, sua associação com o lixo e a sujeira não significa que esses animais devem ser tratados como "pragas" que devem ser eliminadas e descartadas.

A tolerância dos Guarani com a população de ratos nas aldeias em nada assemelha-se à racionalidade epidemiológica relativa às zoonoses. Christos Lynteris (2017; 2020) descreve como, no contexto da Terceira Epidemia de peste bubônica (ocorrida no final do século XIX até meados do XX) criou-se, no Ocidente, uma concepção, até então inexistente, da relação

Ñanduty
ISSN:2317-8590

entre humanos e animais atravessada por questões de saúde humana: as infecções zoonóticas. Nesse contexto, os animais passam a ser vistos como seres indistintos dos micro-organismos patogênicos que potencialmente carregam, sendo automaticamente atrelados às doenças que esses micróbios podem causar em humanos (Lynteris, 2020:53).

Segundo Lynteris (2017), o fundamento dessa concepção de zoonoses baseia-se no projeto humano moderno de domínio ("mastery") sobre as relações entre os humanos e a natureza. Desse modo, na medida em que as doenças são definidas como pertencentes ao reino natural (do qual a humanidade é ontologicamente separada), cabe às políticas sanitaristas e epidemiológicas romper com os contatos infecciosos entre humanos e animais – projeto executado, no caso dos ratos, por meio da captura e/ou extermínio com venenos e armadilhas (Lynteris, 2020). Diferentemente da separação ontológica entre "natureza" e "cultura" que fundamenta definições e práticas relativas às zoonoses, objetificando os animais como meros reservatórios de doenças, é sabido que, entre os coletivos ameríndios, o mundo "natural" é povoado por múltiplas subjetividades, com as quais os humanos compartilham a condição de pessoa e referencial cultural comum (c.f. Viveiros de Castro, 1996).

Nesse sentido, quando indago *xeramõi*[5] Natalício sobre a comestibilidade dos ratos da cidade, diz que são animais de carne muito forte, *pois ele é bicho que não pode ver lixo e já vai mexendo e comendo. Tem rato que não é de comer não, eles são carniceiros, comem o que vêm.* Segundo ele, a carne dos ratos da cidade, caso ingerida, traz doença: *gripe forte, febre, estômago que não consegue comer, dor de cabeça, tontura.*

Esse adoecimento causado pela ingestão da carne dos ratos da cidade parece-me estar relacionado com as interdições alimentares e enfermidades relativas à carne de certos animais considerados "sujos" e "impuros" – opostos aos alimentos *porã,* "limpos" e "bons" (Cebolla Badie, 2013:215-6). No caso dos ratos da cidade, sua incomestibilidade parece associar-se ao seu habitat (lixo e esgoto) e à sua dieta alimentar composta por cadáveres. Como abordarei adiante, há roedores silvestres que são considerados comestíveis e outros não, de modo que o consumo de sua carne também pode desencadear doenças. Sugiro que os sintomas que Natalício descreveu acerca do consumo da carne dos ratos da cidade inserem-se nesse complexo alimentar, o qual vai muito além dos roedores.

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

Nesse sentido, imagino que o estado de adoecimento de que ele fala não faz referência aos ciclos zoonóticos descritos por Lynteris (2017; 2020). Ao contrário, sugiro que meus interlocutores elaboram uma complexa crítica às relações entre humanos e animais que articulam a racionalidade epidemiológica das infecções zoonóticas. Em uma conversa fora do contexto das interdições alimentares sobre certas carnes, pergunto novamente a Natalício sobre a possibilidade de os roedores transmitirem doenças para os humanos – desta vez, enfatizo que me referia às zoonoses. Ele é claro em sua resposta: *olha, pra ser humano eu nunca vi pegando doença de animais não. Eu não sei pro jurua kuery* ("brancos"), *agora pra nós, não.*

Do mesmo modo, quando indagada sobre a possibilidade dos ratos que vivem nas aldeias passarem doenças para os Guarani, x*ejaryi* Virgínia é ainda mais crítica em relação ao modelo de infecção zoonótica. *Eu não sei, não acredito. Jurua* ("branco") *é muito mentiroso, diz que tem doença de rato, tem doença de ave, suíno. Tudo isso tem. Falam, mas eu não acredito. Eu acredito primeiramente em Nhanderu, se Nhanderu dizer que tem isso ou aquilo, é verdade. Agora, o jurua não sabe nada.*

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

Assim como os seus cães podem dormir dentro de casa sem causar problemas de saúde em sua família, Dona Jandira complementa, referindo-se aos roedores: *rato traz doença pro jurua. Jurua fala que Guarani estava pegando essa doença, mas eu não acredito, não.* A partir dessas descrições em relação aos roedores, análogas ao caso dos cães, imagino que talvez meus interlocutores não estejam elaborando explicações etiológicas nativas acerca das zoonoses

descritas pela biomedicina. Portanto, não se trata aqui de pensar as zoonoses de que os roedores são potenciais reservatórios sob a rubrica de "doenças de brancos" (Gallois, 1991), analisando como essas doenças originárias do mundo não indígena são integradas ao sistema etiológico e nosológico nativo (c.f. Buchillet, 2002).

O que sugiro é que as falas de meus interlocutores não apontam para uma interpretação nativa ou xamanização das chamadas "doenças de brancos", mas sim, buscam elaborar uma ampla crítica nativa às próprias concepções de "doença" dos brancos. Essa crítica à etiologia dos *jurua* insere-se em uma complexa reflexão dos Guarani sobre o modo de vida, valores e objetos dos brancos – abrangendo uma crítica ao cristianismo (Pierri, 2013), ao comportamento e alimentação (Pereira, 2017; Macedo 2019) e à relação com os animais e bens que denominamos "naturais".

Em contraste com a etiologia epidemiologia ocidental, Jurandir aponta que as *doenças guaranis são mais espirituais (mba'eaxy),* as quais devem ser tratadas pelos *xeramõi* e *xejaryi.* A categoria *mba'eaxy,* traduzido por Dooley (2006) como "doença" (do radical *-axy,* "dor"/"doença"), é o termo utilizado por meus interlocutores para fazer referência às doenças de modo geral. Nesse sentido, *mbae'axy*, a depender do contexto, pode tanto fazer referência às *doenças espirituais* quanto às demais doenças que acometem os Guarani[6] – incluindo as "doenças de branco" de que fala Gallois (1991).

Por outro lado, a amplitude de doenças que *mba'eaxy* descreve, agrupando *doenças espirituais* e "doenças de branco", pode ser interpretada a partir da categoria *tekoaxy* ("sofrimento", "doença"). Daniel Pierri (2013) descreve como a condição *tekoaxy* da vida nessa terra é propiciada pela agência de animais, espíritos donos e brancos – os quais dificultam a construção de uma condição de maturação corporal (*aguyje*). Nesse sentido, *doenças espirituais* e "doenças de branco" são agrupadas como *mba'eaxy,* pois ambas agenciam nos corpos Guarani afecções outras indesejadas.

A amplitude de doenças que *mba'eaxy* descreve, agrupando as *doenças espirituais* e as "doenças de brancos" (Gallois, 1991), pode ser interpretada a partir da categoria *tekoaxy* ("sofrimento", "doença"). Daniel Pierri (2013) descreve como a condição *tekoaxy* da vida nessa terra é propiciada pela agência de animais, espíritos donos e brancos – os quais dificultam a construção de uma condição de maturação corporal (*aguyje*). Nesse sentido, *doenças espirituais*

6 Segundo a gerente da Unidade Básica de Sáude (UBS) Aldeia Jaraguá, localizada na Tekoa Ytu, a principal causa de mortalidade infantil no Jaraguá são doenças respiratórias – como pneumonias e bronquites.

e “doenças de brancos” (Gallois, 1991) são agrupadas como *mba’eaxy,* pois ambas agenciam nos corpos Guarani afecções outras indesejadas.

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

Desse modo, a crítica acerca da noção de “doença” dos brancos e ao modo de vida dos brancos, explicitada a partir da relação dos Guarani com os roedores, insere-se em uma estratégia mais ampla de resistência, na qual é importante notar como a autorrepresentação Guarani-Mbya é construída em oposição ao modo de vida do *jurua.* Tenho em mente, sobretudo, que esses discursos mbya podem ser pensados a partir do que Bruce Albert (2002) denominou de uma “crítica xamânica da economia política da natureza”. Nas páginas seguintes, descrevo como a percepção e convivência com esses pequenos roedores, sejam aqueles que vivem nas cidades, nas aldeias ou nas matas, evidenciam aspectos relevantes da cosmologia Guarani e como esses elementos são mobilizados nessa crítica xamânica ao modo de vida dos brancos, especialmente à vida nas grandes cidades.

ANGUJA VAIKUE: RATOS FEIOS E RUINS

Quando lhe pergunto sobre a diferença entre os ratos da cidade e os ratos do mato, *xejaryi* Virgínia afirma: *tem* [diferença]! *Porque esses ratinhos que eu conheço, a gente faz uma armadilha e o pessoal do Sul até hoje está comendo. Mas não desse tamanho! Esses que tá por aqui estão muito feios. Coisas podres que aparecem por aí, eles comem, e aí a gente não pode comer.* Anthony, sobrinho de Virgínia que acompanhava a conversa, acrescenta a necrofagia aos hábitos alimentares das ratazanas. Segundo ele, antigamente as ratazanas se *alimentavam de corpos de guaranis enterrados, fazia toca ali, começava a comer e tirava os ossos.* O que

motivou, nos tempos de antigamente, ele conta, o sepultamento dos corpos dos Guarani em urnas funerárias de cerâmica.

Segundo *xeramõi* Natalício, todos esses ratos da cidade, que vivem e se alimentam no lixo e esgoto, são *anguja vaikue* – traduzido por ele como "rato ruim", mas que também pode significar "rato feio" ou "rato sujo". Nessa categoria geral estão as criaturas *anguja ovy* e *anguja yvy'va. Anguja* é uma categoria geral para rato e *ovy*, traduzido por Dooley (2006) como "de uma cor escura, como verde ou azul", parece referir-se aos tons de marrom e preto dessas criaturas. Não encontrei tradução possível para *anguja yvy'va*. *S*egundo Natalício, *anguja yvy'va é um ratinho que faz muita bagunça, entra na casa e estraga tudo as roupas das pessoas* – provavelmente tratam-se de pequenos camundongos (*Mus musculus),* os quais também eram chamados de *anguja'i* ("ratinho").

Nota-se que os *anguja ovy* são reconhecidos como os roedores de maior porte que vivem nas aldeias, cavam buracos para fazer tocas e vivem próximos aos esgotos ou córregos. Tendo em vista a descrição desses hábitos semiaquáticos, é provável que as ratazanas (*Rattus norvegicus)* sejam as criaturas prototípicas da categoria *anguja ovy.* No entanto, os tons escuros aos quais o termo *ovy* remete e os relatos desses animais andando pelos telhados das casas indicam que os "ratos pretos" ou "ratos de telhado" (*Rattus rattus*) também podem ser classificados como *anguja ovy.*

Anguja é uma categoria geral que se refere a pequenos roedores, e, mesmo que algumas criaturas tenham nomes específicos, como *guaki* ou *pichõ*, são todos *anguja.* A categoria *vaikue,* por sua vez, é um adjetivo traduzido por Dooley (2006) como "feio" e utilizado para qualificar diversos seres e coisas. Vicente Pereira (2014) descreve *vaikue* como "ruim", qualidade oposta à das coisas *porã:* "boas", "belas", "imperecíveis". Um exemplo é a diferença entre os dois espíritos (Benites, 2015) que compõem a pessoa: *nhe'ë porã* e *nhe'ë vaikue.*

Jurandir me explica que *nhe'ë porã* é o espírito que paira sob nossas cabeças – como a *aura dos santos* – e retorna para a morada dos deuses após a morte da pessoa. Por outro lado, *nhe'ë vaikue* ("espírito ruim") é aquele que pode permanecer assombrando a terra no pós-morte na forma de *ãgue* (Macedo 2011). Além disso, em vida, ele potencializa a pessoa Mbya a tomar parte em relações de consubstanciação com animais e outros espíritos – processo conhecido como o*jepota* ("metamorfose").

Daniel Pierri (2013) sugere uma tradução estética para o par *porã/vaikue.* Segundo ele, não se trata da aparência das coisas, mas de sua afecção divina imperecível (*porã*) ou terrestre

perecível (*vaikue*) – categorias sensíveis que, segundo o autor, são centrais na cosmologia Guarani-Mbya. Pierri (2013) descreve como as comidas dos brancos são comidas ruins (*tembiu vaikue)* e impedem os Mbya de atingirem o estado de maturação corporal análogo ao das divindades (*aguyje).* Os Guarani, ao invés de se alimentarem de milho, *mbyta, kaguijy* e carne de queixada, atualmente comem apenas comidas outras, como se queixa o interlocutor de Pierri (2013:134): "Não dá mais. Não atingimos [o *aguyje*] mais porque comemos comida ruim. Comemos frango, porco, carne de *qualquer coisa*" (grifos meus). A diferença entre os *anguja vaikue,* associados ao universo dos brancos, e aos *anguja ka'aguy* ("rato do mato"), sendo os últimos valorizados como alimento, será elaborada adiante nesse texto.

A alimentação descontrolada e ruim dos ratos relaciona-se com sua classificação *vaikue.* Como Natalício descreve, rato *é bicho que não pode ver lixo e já vai mexendo e comendo [...] eles são carniceiros, comem o que vem.* Já Virgínia explicita a relação entre a alimentação e a estética das ratazanas, que, além de serem *grandes* e *feias*, alimentam-se de *coisas podres que aparecem por aí.*

Por um lado, é esperado que os humanos sigam uma alimentação que possibilite a construção de um corpo composto de afecções divinas e imperecíveis; por outro, os *anguja vaikue* são ruins pois vivem no esgoto e se alimentam de lixo, coisas podres e cadáveres (*qualquer coisa*). Tanto na alimentação humana atual, composta de comidas dos brancos, *tembiu vaikue* ("comida ruim"), ou na alimentação dos *anguja vaikue*, errática, associada ao podre e aos resíduos originados, muitas vezes, fora das aldeias, percebe-se que o que se come é um código central na definição dos corpos humanos e animais (cf. Medrano, 2014).

Nesse sentido, Virgínia demonstra-se impressionada com tamanho dos ratos que vivem nas aldeias no Jaraguá. *Antes de vir* [do Paraná] *pra cá, eu nunca tinha visto rato desse tamanho. Eu sempre via rato, mas pequenininho, do mato mesmo. Desse rato que têm aqui eu nunca tinha visto.* Nota-se que, além dos hábitos alimentares repulsivos, o tamanho dos ratos é uma categoria importante para a classificação desses roedores. Essa fala de Virgínia, na qual o tamanho exagerado e a feiura das ratazanas compõem a descrição desses seres *vaikue,* pode ser entendida a partir da estética em que *guaxu* ("grande") opõe-se a *mirï* ("pequeno") e à partícula diminutiva *'i.* Segundo, Macedo (2011:28), *mirï* remete àquilo que veio de Nhanderu ou é qualificado como "divino".

Tratando-se de sujeira, deve-se notar a diferença entre uso de *vaikue* como adjetivo para descrever a existência, hábitos e comportamentos de um ser ou coisa, e a noção de *iky'akue.*

Jurandir me explica que *iky'akue* refere-se à sujeira das roupas ou do chão – algo que, depois de lavado ou rastelado, está limpo novamente. Anthony também destaca a forma verbal dessa noção: *-ky'a,* traduzida como "sujar" é usada, por exemplo, para dizer que alguém se sujou.

A noção de *vaikue*, pelo contrário, parece denotar um atributo articulado à existência do ser ou coisa – relacionando-se à sua origem, comportamento ou atributo. Nesses casos, Jurandir cita o exemplo de *yy vaikue* ("água suja/ruim") para referir-se ao esgoto/água poluída. Ele especula sobre a possibilidade das ratazanas (*anguja ovy)* também habitarem as matas do Parque Estadual; segundo ele, seriam animais *menos sujos que as que vivem nas cidades, pois no mato não tem contato com o esgoto.* Ser *vaikue*, portanto, é um atributo característico das ratazanas, no entanto, essas criaturas podem ser menos ou mais "sujas" e "ruins" de acordo com o comportamento, alimentação e habitat.

É amplamente reconhecida a centralidade dos processos de incorporação de potências externas ao grupo local para constituição do *socius* entre os povos ameríndios (Viveiros de Castro, 2002). Carlos Fausto (2000) demonstra como o modelo definido por ele como *predação familiarizante* é um esquema generalizado de relação nas sociedades ameríndias, incluindo relações entre mestres e xerimbabos (Fausto, 2008). Entre os Guarani no Jaraguá, os animais criados nas aldeias, sejam criaturas nativas ou introduzidas, são todos chamados de *bichinhos de estimação*. O mesmo passa-se entre os Karitiana (sociedade de língua Tupi-Arikém no norte de Rondônia), que chamam exóticos e nativos de *animais de criação* (Vander Velden, 2010).

Sejam os animais originados da floresta ou da cidade, a criação desses seres nos pátios das aldeias ou no interior das casas vêm sendo lida pela bibliografia etnológica como uma estratégia de interiorização controlada de potências agentivas externas ao *socius*. Os cachorros domésticos são um excelente exemplo desse processo (cf. Vander Velden, 2008; 2010; Garcia, 2010; Villar, 2005; Kohn, 2007, entre outros). Entre os Ávila-Runa, na amazônia equatoriana, Eduardo Kohn (2007) demonstra, a partir do caso dos cães, como as aldeias situam-se no ponto médio de um contínuo, que tem a cidade e a floresta como pontos opostos simétricos, e dos quais diferentes capacidades agentivas e de poder são extraídas por este grupo indígena. Vander Velden (2010:201-2) descreve algo semelhante entre os Karitiana, para quem os animais de criação, obtidos nas matas e nas cidades, são elementos que ligam, paralelamente, as aldeias com a floresta e com o universo dos brancos. Em ambos os casos, vindos da floresta ou das cidades, é a origem exógena que confere valor aos animais e parece despertar o interesse Karitiana por sua criação.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Os ratos da cidade, por sua vez, incorporam, segundo os Guarani, tudo o que há de pior e indesejado do mundo dos brancos: a poluição, sujeira e podridão. São animais que vêm de fora da aldeia, muitas vezes junto com o esgoto e resíduos exógenos, mas não são adotados e nem criados intencionalmente – ou seja, não são *bichinhos de estimação.* Diferentemente do modo como a exterioridade das cidades é avaliada pelos Ávila-Runa (Kohn, 2007) e pelos Karitiana (Vander Velden, 2010) quando o que está em questão é extrair capacidades agentivas dos brancos, as descrições dos Guarani sobre os ratos da cidade realocam a relação entre floresta, aldeia e cidade. Entre meus interlocutores no Jaraguá, o que a existência dos ratos evidencia não é um *continuum* cidade/aldeia/floresta, mas sim uma oposição do par aldeia/floresta com a cidade. Nessa oposição, a cidade (com seus ratos) condensa todos os aspectos destrutivos e predatórios característicos do modo de vida dos brancos: a poluição do ar e da água, o cheiro ruim dos esgotos, a escassez de árvores e profusão de lixo pelas ruas[7].

Por outro lado, aldeia e floresta constituem um par interdependente, uma vez que as matas e riquezas naturais (nascentes de água, árvores frutíferas e animais de caça) são elementos centrais na composição ideal de um *tekoa* – o lugar em que é possível realizar o modo de ser Guarani (Ladeira, 1992). Além disso, durante o processo de mobilização contra a destruição de uma área da Mata Atlântica para a construção de um condomínio de prédios ao lado da T.I. Jaraguá, um discurso repetido em profusão e tornado jargão da luta indígena é o de que os Guarani são *guardiões da floresta.* Ou seja, as florestas são fundamentais na constituição de um *tekoa*, assim como, no atual contexto de degradação ambiental planetária, a atuação Guarani em defesa das florestas é vista por eles como essencial para a proteção e manutenção das matas.

SUJO, PODRE E CRU: TRANSFORMAÇÕES DA PESSOA MBYA

Notadamente, o *nhe'ë vaikue* ("espírito ruim") é a parte da pessoa que potencializa o contato dos Mbya com os mais diversos agentes maléficos, contato que pode desencadear a transformação *ojepota,* amplamente descrita na bibliografia antropológica desde Egon Schaden

7 A comparação entre o material de Ávila-Runa e Karitiana com a etnografia sobre os Guarani é, evidentemente mais complexa. Kohn (2007) e Vander Velden (2010) também descrevem como esses povos indígenas elaboram críticas potentes ao mundo dos brancos. Do modo análogo, a cidade e os brancos também apresentam-se, em alguns contextos, como fonte de potências agentivas para os Guarani – como pode ser interpretado a partir das análises de Pereira (2017) e Macedo (2019).

(1954). Mendes Júnior (2009:119) sintetiza que, para evitar essa transformação, não se deve "ceder à sedução do animal que se apresenta como gente, não comer conforme um código alimentar não-humano, não partir para a caça após o nascimento de um filho".

No que diz respeito ao código alimentar, *xeramõi* Hortêncio destaca que, para evitar o *-jepota,* não se deve comer carne à noite e jamais comer carne crua. Segundo ele, *quem come carne crua já vai no xivi* ("onça"), transformando-se em onça. Essas mesmas restrições também são apontadas por H. Clastres (1978) para evitar o processo semelhante ao *-jepota* registrado por ela como *tupichua*, que é o "espírito vital da carne" e desencadeia a transformação do humano em onça.

Diante dessas restrições alimentares relacionadas à carne, sobretudo crua, que remetem aos hábitos alimentares das onças, o que pode ser analisado a partir da alimentação dos ratos e ratazanas, que comem, reputadamente, lixo, corpos mortos e coisas podres? Como descrito acima, os Guarani-Mbya no Jaraguá percebem a existência desses roedores a partir de seu habitat, seu comportamento e sua alimentação. Quais as implicações de conviver com animais que vivem no lixo e esgoto e se alimentam de coisas apodrecidas e cadáveres? Como analisar essa relação entre cru e podre elicitada pelos hábitos desses dois animais, sobretudo no que diz respeito às afecções e transformações corporais?

Pergunto para Jurandir se há algum tipo de doença relacionado à sujeira – como no caso daquela causada pela ingestão de *anguja vaikue,* descrita por Natalício. Ele logo responde afirmativamente: *é claro! Tem a história do ojepota hevo'i guaxu, o minhocuçu.* A partir de minhas anotações no diário de campo, reproduzo a narrativa abaixo.

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

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

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Ao comentar com *xejaryi* Virgínia sobre a história do *ojepota hevo'i guaxu*, ela se dirige em guarani aos seus parentes que acompanhavam a conversa. Mais tarde, pergunto para Anthony o que sua tia disse naquele momento, ele então me explica, em português, do que se tratava. Virgínia relatou um fato acontecido em sua casa, que, segundo Anthony, é como uma pequena casa de reza, pois ali diversas pessoas, inclusive ele, são tratados e curados por ela. Virgínia conta sobre uma menina que foi ser tratada por ela e que, quando começou a soprar fumaça do tabaco (*-moataxi*) no corpo da jovem, a menina começou a se contorcer com uma força descomunal – precisando ser segurada por outras pessoas para que o *-moataxi* continuasse. Logo após a garota ser *derrubada no cachimbo*[8], caindo desmaiada no chão, as pessoas ali presentes viram uma minhoca gigante saindo pela porta porta da casa.

Anthony me explica que os bichos *tipo minhoca, morcego, rato, não são ruins, mas sim por causa das coisas que se alimentam, onde vivem e o que fazem os tornam animais que trazem coisas ruins. Xeramõi* Hortêncio descreve que, quando a metamorfose do *ojepota hevo'i guaxu* completa-se, *você vai hevo'i, vai embaixo da terra junto com tua mulher. Vai pela terra né, mas eu não vou!* Diferente da história contada por Jurandir, em que os parentes percebem o comportamento estranho do rapaz e interrompem a transformação, a fala de Hortêncio demonstra que a marca final da transformação é quando a pessoa seduzida deixa a aldeia – indo embora, assim como um *hevo'i guaxu,* por baixo da terra acompanhado de sua nova esposa.

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

8 Essa expressão em português é muito usual entre os Guarani no Jaraguá. *Derrubar no cachimbo* ou *pegar* [alguém] *no cachimbo* parece ser uma medida corretiva e curativa para indivíduos que apresentam mal comportamento ou doenças em estágios avançados – como no caso da jovem, relatado acima.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

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

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

É evidente a ressonância do triângulo culinário cru/cozido/podre analisado longamente por Lévi-Strauss (2010[1964]), reflexão, contudo, que não pretendo abordar nesse texto. O que interessa aqui é a abrangência apontada por Lévi-Strauss acerca da origem do fogo entre diversos grupos tupi, que narram episódios em que os heróis míticos da humanidade enganam os urubus para roubar-lhes o fogo. Na versão Guarani-Mbya registrada por Cadogan (1959:63-6), aqueles que se tornariam os urubus tentam assar Papa Mirï, herói cultural filho de Nhanderu Tenondé ("Nosso Pai Primeiro"), durante uma emboscada preparada pelo próprio herói para roubar-lhes o fogo. Após tentarem sem sucesso assar Papa Mirï e perderem o fogo, que foi roubado pelo herói com a ajuda de um sapo, os urubus retornam para junto de Nhanderu Tenondé. O demiurgo, sabendo dos feitos daqueles que se tornariam urubus, os condena: "vocês vão tornar-se seres que não respeitam a coisa grande ('cadáver')" (minha tradução).

Então, "os urubus choraram, porque de maneira alguma eles alcançarão a vida perfeita (*aguyje*), eles choraram" (Cadogan, 1959:66, minha tradução). Antes, detentores do fogo e comedores de carne assada, desde então, os urubus perderam o fogo e passaram a se alimentar apenas de cadáveres (carnes podres). Choraram, pois, sem o fogo, não poderão mais tomar parte no complexo xamânico guarani voltado a perfeição e maturação corporal (*aguyje*).

Nenhum de meus interlocutores relacionou os urubus com os *anguja vaikue,* e eu também não objetivo comparar a percepção mbya dos ratos da cidade com o lugar ocupado por essas aves nativas no complexo mitológico tupi. O que busco sugerir com a narrativa acima é a relevância do podre alimentício na classificação e percepção das criaturas para os Guarani-

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Mbya. Sem o fogo, os urubus passam a comer apenas carnes podres (cadáveres), o mesmo comportamento atribuído pelos Mbya aos ratos originados das cidades e de carne imprópria ao consumo humano. Além disso, a narrativa ainda destaca a relação negativa entre o podre e a busca pelo estado de maturação corporal *aguyje* – algo que descrevi acima a partir da oposição entre *vaikue* e *porã.*

Curiosamente, o destino dos urubus é passar do cozido ao podre (e não ao cru), em razão de terem sovinado o fogo. Como nota Lévi-Strauss (2006[1968]:431), nos mitos ameríndios o podre é pensado como uma transformação natural do cru ("cozido natural"), de modo que pode haver algo nessas aves que as distancia da alimentação crudívora, típica das onças. Desse modo, também deve haver algo nos ratos que não os relega completamente à alimentação crudívora, talvez, assim contribuindo, para que a convivência cotidiana com esses roedores seja plausível do ponto de vista Guarani.

O esforço de parte da bibliografia contemporânea sobre os Guarani-Mbya é descrever como a condição Mbya nessa terra é marcada por agressões predatórias de seres que causam doenças, transformações *-jepota* e impedem a construção de uma corporalidade imperecível (*aguyje*) (Macedo, 2009; Pierri, 2013; Pereira, 2014). O que os *anguja vaikue* evidenciam é que, além da predação, a sujeira e o apodrecimento também são categorias importantes para compreensão da atual existência humana imperfeita e ruim (*tekoaxy*). O destaque para seus hábitos associados à podridão, à sujeira, ao lixo e ao esgoto evidenciam como criaturas e questões ambientais originadas do universo dos *jurua* contribuem para a degradação e perecibilidade (Pierri, 2013) da existência humana nessa terra.

RATOS DO MATO: METAMORFOSES E CLASSIFICAÇÕES

A narrativa sobre o roubo do fogo Mbya conta sobre uma condição cosmológica em que humanidade e não-humanidade são indiscerníveis e funcionam como forma e fundo potenciais uma para a outra (Viveiros de Castro, 2006:323). Os urubus são aqueles que deixaram de ser humanos, confinados na forma de uma ave e condenados a se alimentar de cadáveres. Os humanos, por sua vez, permaneceram com a possibilidade de transformar seus corpos em algo outro – seja pelo devir-animal do *-jepota* ou pelo devir-divino do *aguyje.* Nos termos de Viveiros de Castro (2006), esse potencial transformacional é a característica distintiva do

xamanismo ameríndio, e os xamãs são os seres que, por excelência, conservaram a capacidade controlada de metamorfose interespecífica.

Essa capacidade metamórfica talvez não se restrinja aos humanos, de modo que a especiação ocorrida no final do tempo mítico pode não ter cristalizado aqueles que deixaram de ser humanos em uma forma animal específica ou, por assim dizer, estável. Esse me parece ser o caso do roedor *anguja mbopi* ("rato morcego"). Segundo os Guarani, trata-se de uma criatura que, quando nasce, é um roedor de pequeno porte – nessa fase da vida ele também é chamado de *pichõ.* Em certo momento da sua vida, ele sobe para o alto de troncos secos e ali se transforma em *mbopi* ("morcego").

Ao explicar sobre o processo de *ojepota,* Anthony diz que é *como acontece no anguja'i* ("ratinho")*, no pichõ, quando ele se transforma em morcego. É quase a mesma coisa, mas em nós* [humanos] *acontece do jeito mais horrível possível.* O que parece marcar a transformação do roedor em morcego é o momento em que a criatura deixa de viver na terra e vai para o alto de uma árvore seca – como me contou *xeramõi* Hortêncio e como descreve Cebolla Badie (2013). *Xejaryi* Virgína explica que, enquanto o *anguja mbopi* ainda é *pichõ* ("rato"), ele pode ser comido – o que passa a ser interditado quando a criatura se transforma em morcego. Já Hortêncio, diz que o *anguja mbopi* não pode ser comido, uma vez que *esse mbopi mata galinha, frango – só chupa sangue. Por isso aquele anguja não come, por isso que aquele anguja é mbopi.*

Cebolla Badie (2013:173) lista diversas espécies de ratos que se transformam em morcegos, nenhuma delas sendo considerada comestível. A autora ainda elenca que, após se transformarem em morcegos, esses seres conservam o nome que lhes designava quando ratos, acrescido de *mbopi* ("morcego"): *mbopi taguarape, mbopi pichõ, mbopi chyrakua, mbopi guaki e mbopi poypi.*

Na mitologia Apapocuva condensada por Nimuendaju (1987 [1914]), entre os seres originários que vivem na morada de Nhaderuvuçu, estão o *Mbopi recoypy* ("morcego originário"), o *Jaguarovy* ("jaguar azul") e uma grande serpente (provavelmente uma *mboi guaxu, "*sucuri"). Nas histórias de destruição da terra, narrativas longas e que possuem diversas variações, esses seres serão enviados por Nhanderuvuçu para dar início à destruição do sol e a queda das trevas primordiais sobre essa terra. Caberá ao *Mbopi recoypy* devorar o sol definitivamente, e não apenas atacá-lo como faz a cada eclipse solar.

Ñanduty
ISSN:2317-8590

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

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

Deve-se destacar que, apesar de não serem considerados comestíveis e serem associados à hematofagia, os pequenos roedores que se transformam em morcegos não são classificados como *anguja vaikue.* Ao lado de outras espécies de roedores largamente apreciados na alimentação Guarani (Cebolla Badie, 2013; Mendes Júnior, 2009), o *anguja mbopi* é um a*nguja ka'aguy* ("rato do mato"). Passemos, então, a essas criaturas.

Sobre a categoria *anguja,* Jurandir me explica que grande parte dos nomes na língua guarani utilizados atualmente para se referir aos animais introduzidos pela colonização já eram nomes de criaturas nativas. No entanto, apesar de ocuparem um mesmo conjunto de seres, descrevi acima como essas criaturas da cidade são qualitativamente distintas de seus correspondentes silvestres.

Os Guarani reconhecem, aproximadamente, uma dezena de espécies de pequenos roedores silvestres. A lista que apresento aqui foi obtida com meus interlocutores no Jaraguá, onde a existência de matas e habitat para esses ratos é escasso ou inexistente. Foi em minhas conversas com Natalício e *xeramõi* Hortêncio que obtive a maior parte dos conhecimentos relativos aos ratos do mato. Natalício é um senhor de meia idade que há mais de 20 anos veio

do Paraná para morar na Tekoa Pyau; desde então, orgulha-se por fortalecer as lutas políticas e projetos da comunidade. X*eramõi* Hortêncio é uma figura icônica do Jaraguá. Ele é sogro de Natalício e ostenta mais de cem anos de idade. Está presente na maior parte das manifestações políticas, dando entrevistas e fazendo falas públicas em Guarani.

Segundo Natalício, antigamente se *comia bastante rato, aqueles ratos da nossa cultura mesmo. Mas reparando, hoje, já não dá mais. Não tem mais mata. Antigamente os ratos eram só no mato mesmo, não tinha na aldeia. Mas não era qualquer mato, era mais na campina, onde tem muito capim.* Algo parecido é dito por *xeramõi* Hortêncio: *anguja antigo era só no mato, aquele é bom de comer.* Segundo eles, os *anguja ka'aguy* ("ratos do mato") são: *anguja ete'i; anguja guaxu; anguja mbopi; anguja kã'ti; anguja ky'ja; anguja xiï; taguarape; kuareru'a; guaki* e *pichõ.*

*S*egundo *xeramõi* Hortêncio, o *anguja ete'i* é um ratinho pequeno e com o rabo bem comprido e *bom de comer. Anguja ete'i* é traduzido por Cebolla Badie como "rato verdadeiro", de modo que *ete'i* é um qualificador, assim como *porã,* associado ao que vem de *Nhanderu,* ao que é pleno e imperecível (Macedo, 2011:28). Eu sugiro que a tradução no diminutivo, "ratinho verdadeiro", aproxima-se mais da estética dos seres e coisas considerados verdadeiros (*ete'i*) e bonitos (*porã*); seres que, como explica Natalício, são *da nossa cultura mesmo.*

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

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

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

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

O *kuareru'a* também é descrito como um animal que vive nos taquarais, alimentando-se de taquara. Cebolla Badie (2013:309) sugere que o *kuareru'a* também é conhecido como *anguja poypi*, que, segundo ela, corresponde à espécie conhecida como rato-da-taquara (*Kannabateomys amblyonyx*). Na classificação da autora, essa espécie também está entre aquelas que se transformam em morcegos, e sua carne pode ser consumida apenas por anciãos.

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

Descrevi anteriormente a associação feita por meus interlocutores entre as transformações *-jepota* e a metamorfose dos ratos em morcegos. A associação dessa transformação interespecífica com as capacidades agentivas maléficas que desencadeiam o *-jepota* parece-me ressoar uma descrição de Uirá Garcia (2015) entre os Awá-Guaja, etnia de língua da família Tupi-Guarani habitante no noroeste do Maranhão. Segundo os Awá, existem pequenos ogros canibais (*ajÿ*) que vivem na floresta e controlam alguns animais de caça – como veados, pacas e cotias. Esses pequenos ogros, além de causarem infortúnios e doenças em caçadores, estabelecem relações de maestria com tais animais e podem propiciar transformações

interespecíficas – que, geralmente, ocorrem quando alguma dessas criaturas é acuada por caçadores. Desse modo, pacas podem transformar-se em cotias, e vice-versa, e "um veado-mateiro (*arapha*) ou veado-foboca (*araphaí*) pode ter a tonalidade ocre de sua pele modificada para cinza, transformando-se em veado cinza (*araphá pihúna)*" (Garcia, 2015:104).

Segundo Garcia, veados, pacas e cotias, mesmo sendo animais de criação desses ogros, mantêm, paralelamente, relações de consubstancialidade entre si (são parentes próximos). Esses animais são donos (*jara*) e animais de criação (*nimá*) uns dos outros: uma paca é dona de uma cotia e, ao mesmo tempo, é animal de criação de um veado. A relação de criação (*rikú*) explicitada por essa socialidade interespecífica também é um conceito-chave para as relações parentesco entre os próprios Awá-Guajá, sobretudo a filiação e o matrimônio. Desse modo, a relação de tipo *rikú* ("criação"), segundo o autor, é o conceito nativo para se pensar a relação entre seres e coisas distintas (Garcia, 2015:114).

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

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

No parentesco Mbya, a relação avuncular é marcada pela consubstancialidade entre tios/as e sobrinhos/as, a qual é mais fortemente enfatizada nas relações paralelas. Segundo Mello (2006:92), os tios/as distinguem sobrinhos/as paralelos/as e cruzados/as. Os sobrinhos paralelos são chamados "filhos/as menores" (*memby kuri, radjy kuri, ray kuri e memby kuri,* variando conforme o gênero de ego). Além disso, as tias maternas são chamadas de *tchi'i*

("mãezinha ou mãe menor"). Já os sobrinhos/as cruzados/as são referidos por seus tios sem essa ênfase na relação de filiação (*ry'y, djatchipé* e *pein*). Apesar dessa diferente ênfase sobre a consubstancialidade em relações paralelas e cruzadas, é consenso na bibliografia que os casamentos entre sobrinhas/os e tios/as não são desejáveis, sejam em relações paralelas ou cruzadas (Schaden, 1954; Ladeira, 1992; Mello, 2006)[9].

Nesse sentido, um roedor *kuareru'a* é *sobrinho* de um morcego, assim como um *guaki* pode ser sobrinho de um gambá, pois a relação avuncular descreve, do ponto de vista de um humano, tais relações interespecíficas sob o signo da consubstancialidade. Além disso, uma descrição das relações interespecíficas nos termos do compartilhamento de substância alinha-se com as transformações de roedores em morcegos descritas anteriormente. Tais transformações corporais dessas criaturas são precedidas, portanto, pela partilha de substância comum.

Não se trata aqui da projeção de relações de parentesco sobre o mundo natural, como em um modelo animista, mas de descrever uma ampla matriz relacional, na qual o parentesco é uma das relações possíveis entre os seres (Garcia, 2015:114). Como vimos, no caso Mbya, a metamorfose entre espécies animais também possui analogias com as transformações *-jepota* e *aguyje* – evidenciando uma existência em que humanos, animais e divindades afetam-se de diferentes modos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esses pequenos roedores silvestres, como observa *xeramõi* Natalício, são *ratos da nossa cultura mesmo;* portanto, fazem parte de uma autoimagem dos Guarani sobre si mesmos e compõe um discurso sobre o *nhandereko.* Termo amplamente utilizado pelos Guarani como tradução da noção de "cultura". Segundo Macedo (2009:295)*, o nhandereko*

> corresponde a um modo de vida guarani ideal, mas também pode ser entendido como um conjunto aberto de dádivas de *nhanderu kuéry*, 'aquilo que deus deixou pra nós': a capacidade de cultivar ou extrair e consumir plantas, a sabedoria para escolher que bicho comer, os cantos, a língua, o *petyngua* etc.

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

Ñanduty
ISSN:2317-8590

Dentre esses bens culturais, os *anguja ka'aguy* ganham especial relevo quando contrastados com os seus congêneres urbanos – os *anguja vaikue.* Como descrito ao longo desse texto, essas duas categorias abrangem diversos tipos de pequenos roedores conhecidos pelos Guarani. Com fins analíticos, destaco uma oposição prototípica entre duas criaturas: o *anguja ete'*i ("ratinho verdadeiro") e o *anguja ovy* ("rato escuro", ratazanas e ratos pretos).

Descrevi acima como os *anguja ovy* são associados aos elementos negativos do universo dos *jurua* (lixo, esgoto, sujeira, podridão e poluição), de modo que sua companhia e convivência cotidianas é algo indesejado para os Guarani no Jaraguá. Além disso, sugeri que a crítica mbya à descrição epidemiológica das zoonoses insere-se em um discurso mais amplo de crítica xamânica ao modo de vida e comportamento dos brancos.

O *anguja ovy* é uma criatura que se soma à ação destrutiva e irresponsável dos brancos, os quais enganam e mentem para os Guarani a fim de roubar suas terras tradicionalmente ocupadas. Por outro lado, o *anguja ete'i* é uma criatura deixada pelas divindades; é um alimento limpo e bom que vive nas matas. Segundo Macedo (2011:28), o antônimo de *ete'i* é *ranga* ("sombra", "imagem" ou "cópia"), de modo que *ranga* é uma das principais característica das coisas existentes nessa terra perecível *(tekoaxy)* – onde tudo é apenas uma imagem das coisas e seres belos e imperecíveis existentes nas moradas das divindades.

Esse dualismo *ete'i/ranga* existente entre os planos celeste e terrestre parece replicar-se entre as coisas e seres deixados por Nhanderu aos Guarani e aquelas escolhidas pelos brancos. Trata-se da versão Mbya do tema mitológico da "má escolha". Diante da oportunidade de escolha da tecnologia a ser usada dada por Nhanderu aos Guarani e aos *jurua,* "os brancos, sendo ignorantes e inferiores, escolheram tecnologias destruidoras, enquanto os sábios índios escolheram tecnologias com as quais conseguiam se sustentar sem destruir a natureza" (Pierri, 2013:86).

Nesse sentido, o *anguja ete'i* são os roedores verdadeiros, seres que, assim como os Mbya, vivem nas matas sem destruí-las. Diferentemente do *anguja ovy,* criatura repulsiva que, vinda do mundo dos brancos, aprecia a vida em meio ao lixo urbano-industrial produzido pelo modo de vida destrutivo dos brancos. Nesse ponto, a percepção de natividade/exoticidade dos roedores articula-se com a valorização e construção do que é "tradicional" em um contexto de movimentações políticas e identitárias

David Trigger (2008) chama atenção para como a distinção entre animais nativos e introduzidos baseia-se no modo como os povos indígenas percebem as relações de cada espécie

com o ambiente e demais seres (humanos e não humanos) – percepção que não necessariamente corresponde aos discursos ecológicos e históricos acerca da introdução de espécies exóticas (Trigger, 2008:630-1). Entre os Guarani, tanto a natividade do *anguja ete'i* quanto a exoticidade do *anguja ovy*, apesar de corresponderem ao discurso ecológico ocidental, não são automáticas e nem arbitrárias – como espero ter demonstrado ao longo deste artigo.

O discurso elaborado pelos Guarani-Mbya a partir da percepção e convivência com os roedores no Jaraguá nos coloca diante de uma ampla crítica a sociedade não indígena, voltada, sobretudo, à degradação ambiental causada pela ação destrutiva dos *jurua.* Nessa crítica, as relações entre humanos e animais aparecem no centro da elaboração de um discurso nativo sobre si e sobre os animais que são da *nossa cultura,* e também sobre os *jurua* e suas criaturas outras. Essa classificação zoológica, operada pela cosmologia Guarani-Mbya a partir de categorias sensíveis e lógicas, também compõe uma retórica política que se insere em uma "estratégia social e cultural de produção de uma imagem de si, representando uma forma ativa de resistência" (Gallois, 2002:222).

Por meio do interesse etnográfico pelos ratos foi possível compreender como categorias sensíveis associadas à sujeira, feiura, podridão e doenças são centrais nas percepções e práticas Guarani sobre a vida no Jaraguá e suas relações e conflitos com a cidade envolvente. Como exemplificado pelo relato etnográfico que abre esse artigo, a crítica Guarani ao potencial predatório dos *jurua* diz respeito tanto ao empreendimento imobiliário que ameaça a comunidade no Jaraguá quanto às ratazanas e ratos que proliferam nas ruínas da sociedade urbano-industrial. Portanto, em um contexto de intensa mobilização política, pode-se dizer que tanto a crítica Guarani ao raciocínio epidemiológico quanto a serena ironia com que meu interlocutor lidou com os comentários preconceituosos na Avenida Paulista podem ser entendidas com estratégias heterogêneas da existência e resistência Guarani em meio à maior metrópole brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 2002. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado. p. 239-276.

BENITES, Sandra (Ara Rete). 2015. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola.* Monografia de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal de Santa Catarina.

BRASIL. 2002. *Manual de controle de roedores*. Fundação Nacional de Saúde. Brasília.

_____. 2014. *Leptospirose: diagnóstico e manejo clínico*. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde Departamento de Vigilância das Doenças Transmissíveis. Brasília.

BUCHILLET, Dominique. 2002. "Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária'. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana no Alto Rio Negro". In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico.* São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado. p. 113-142.

CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* Universidade de São Paulo, Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim n°227, Antropologia n°5.

CEBOLLA BADIE, Marylin. 2013. *Cosmología y naturaleza Mbya-Guarani.* Tese de doutorado em Antropologia. Universitat de Barcelona.

_____. 2015. "Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-Guarani". *Mana.* n. 21(1): 7-34.

CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani.* São Paulo, Editora Brasiliense.

DOOLEY, Robert. 2006. *Léxico Guarani: Dialeto Mbya*. In: http://www.sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/GNDicLex.pdf.

GALLOIS, Dominique. 1991 "A categoria 'de branco': ruptura ou de um modelo etiológico indígena". In: BUCHILLET, Dominique (org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*; Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. p. 175-206.

_____. 2002. "'Nossas falas duras' Discurso político e autorrepresentação Waiãpi". In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.

GARCIA, Uirá Felippe. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo.

_____. 2015. "Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá". *Mana* 21(1): 91-122.

GINN, F; BEISEL, U. & BARUA M. 2014. "Flourishing with Awkward Creatures: Togetherness, Vulnerability", Killing. *Environmental Humanities*, 4(1): 113-123.

KOHN, Eduardo. 2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies". *American Ethnologist*, Washington, 34(1): 3-24.

LADEIRA, Maria Inês. 1992. *O caminhar sobre a luz: o território mbyá à beira do oceano.* Dissertação de mestrado em Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1964]2010. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify.

_____. *Origem dos modos à mesa.* [1968]2006. São Paulo, Cosac Naify.

LYNTERIS, Christos. 2017. "Zoonotic diagrams: mastering and unsettling human-animal relations." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23:463-485.

_____. 2020. *Human extinction and the pandemic imaginary*. New York (NY), Routledge.

MACEDO, Valéria. 2009. *Nexos Da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. USP.

_____. 2011. "Vetores *porã* e *vai* na cosmopolítica guarani". *Tellus* 11(21): 25-52.
_____. 2019. "Alimento morto" e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo. *Etnográfica,* 23 (3): 605:625.
MEDRANO, Celeste. (2014). Zoo-sociocosmología *qom*: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Societé des Americanistes*, 100, 225-257.
MELLO, Flávia Cristina de. 2006. *Aetchá Nhaderukuery karai retarã: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani.* Tese de doutorado em Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina.
MENDES JÚNIOR, Rafael. 2009. *Os animais são muito mais do que somente algo bom para comer. Dissertação de mestrado em Antropologia.* Universidade Federal Fluminense.
NIMUENDAJU, Curt. 1987 [1914]. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-guarani.* São Paulo, Editora Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo.
PEREIRA, Vicente Cretton. 2014. *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade Federal Fluminense.
_____. 2017. "Nos transformamos em brancos: notas sobre a cosmopolítica Mbya Guarani". *Revista Ñanduty*, Dourados, 5(6):53-79.
_____. 2019. "O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani." *Revista de Antropologia,* São Paulo, 62(2): 323-349.
PIERRI, Daniel C. 2014. "O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo". *Revista de Antropologia*, 57(1):265-301.
SANTOS, Bruno Silva. 2017. Dó e alegria: relações entre os Guarani-Mbya e seus cães no Jaraguá/SP. *Revista Ambivalências*, 5(10): 49 – 81.
SCHADEN, Egon. 1954. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo, Difel.
TRIGGER, David S. 2008. "Indigenity, ferality, and what 'belongs' in the Australian bush: Aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 14 (3): 628-646.
VAN DOOREN, Thom & ROSE, Deborah Bird. 2012. "Storied-places in a multispecies city". *Humanimalia: a journal of human/animal interface studies.* 3(2):1-27.
VANDER VELDEN, Felipe F. 2008. "Sobre cães e índios. Domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana na Amazônia." *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones.
_____. 2010. *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.
VILLAR, Diego. 2005. "Índios, blancos y perros". *Anthropos,* 100 (2): 495-506.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996 "Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2):115-144.
_____. 2002. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac & Naify, p. 403-458.
_____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo,* São Paulo, 14/15:319-338.
WORLD HEALTH ORANIZATION (WHO). 2003. *Human leptospirosis: guidance for diagnosis, surveillance and control*. Malta, World Health Organization.