



Luto e luta: a resistência Guarani-Mbya diante de um empreendimento imobiliário na Terra Indígena Jaraguá (São Paulo/SP)

Bruno Silva Santos¹

Resumo

A reflexão que objetivo elaborar neste trabalho busca descrever como a resistência Guarani-Mbya contra um empreendimento imobiliário nos arredores da Terra Indígena Jaraguá (São Paulo) pode ser pensada a partir das relações entre os Guarani e seres outros que humanos. Ao ocuparam o terreno, os indígenas iniciaram um processo de luta em que árvores, abelhas sem ferrão, beija-flores, vento, sol, chuva reuniram-se para desacelerar um processo de urbanização que vinha sendo feito às custas da presença e dos interesses de humanos e outros que humanos que não eram e não são previstos ou levados em consideração na arena política. A recusa dos Guarani frente ao empreendimento imobiliário pautou-se justamente, por exemplo, nas relações que engendram a vida de cedros e pessoas em uma existência compartilhada – de modo que, após o corte dessas árvores, aos Guarani coube o luto pelas irmãs mortas. Busco descrever como as árvores, sobretudo os cedros (*yary*), ganharam relevo central na luta contra a transformação dos fluxos vitais que circulam por meio das árvores em recurso apropriável pelo capital imobiliário. A partir de uma leitura das práticas e reflexões de meus interlocutores em relação com as ideias de Ailton Krenak e Carlos Papá, eu sugiro que a cobertura vegetal no terreno do empreendimento imobiliário não é apenas um fragmento de Mata Atlântica; mas sim, antes de tudo, *nhe'ëry*: uma paisagem “onde as almas se banham”, nos termos de Carlos Papá, fazendo circular o princípio vital (*nhe'ë*) que sustenta a vida de humanos e não humanos nesta terra. Nesse contexto, entendo que a resistência guarani não é um processo que se faz como efeito dos empreendimentos de destruição; mas sim, nos termos de Isabelle Stengers, uma “política ontológica” que nos direciona rumo a uma cartografia cósmica da cidade de São Paulo.

Palavras-chave: Guarani-Mbya, resistência, árvores, capital imobiliário

Introdução

Na primeira hora do dia, com a claridade que antecedia o nascer do sol, os Guarani começaram a se posicionar na frente do portão de arame que dá entrada ao terreno de 20 mil m² ocupado há mais de um mês pela comunidade Guarani-Mbya habitante na Terra Indígena (T.I)² Jaraguá (São Paulo, SP). Descendo a rua, a cerca de 50 metros dali, o efetivo da Polícia Militar (PM) com viaturas, fuzis, espingardas e escudos, concentrava-se fechando a rua Comendador José de Matos, no bairro Vila Clarice, em São Paulo. Naquele dia, seria cumprida a ordem de

¹ Possui mestrado pelo PPGAS/UFSCar. Atualmente, é estudante de doutorado em Antropologia Social na Universidade de St Andrews (Escócia, Reino Unido).

² As reflexões abordadas neste texto são parte de minha pesquisa de mestrado concluída recentemente, a qual contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

reintegração de posse emitida em favor da Construtora Tenda, proprietária do terreno em que intenta construir 11 torres com 880 apartamentos.

Os Guarani estavam preparados para um conflito, mas o enfrentamento direto não era sua estratégia. Resistiam por mais de quarenta dias na ocupação, pois eram contrários à construção do empreendimento da Tenda no terreno que fica a poucos metros da T.I. Jaraguá, em área de mata contínua à aldeia Tekoa Ytu e em frente à aldeia Tekoa Pyau. Já sofrendo com a grande *pressão*³ do *jurua* (“branco”, “não-indígena”) em um exíguo território em meio à segunda maior metrópole da América Latina, os Guarani guardaram aquele terreno como sendo, nas palavras de David Karai Popygua, a última área de mata que os protege do avanço contemporâneo da urbanização e da especulação imobiliária na região.

A *luta* Guarani não só paralisou um empreendimento imobiliário que vinha caminhando sob as vistas grossas dos órgãos municipais responsáveis pelo licenciamento ambiental da obra – o qual, após as denúncias indígenas, foi considerado inconsistente e falho pelo Ministério Público Estadual⁴. Ao ocuparam o terreno, a comunidade indígena do Jaraguá iniciou um processo de *resistência* em que árvores, abelhas sem ferrão, beija-flores, vento, sol, chuva – e, por que não, os *jurua* apoiadores – reuniram-se para desacelerar (Stengers 2018a) um processo de urbanização feito às custas da presença e dos interesses humanos e não humanos que habitam aquela região da cidade de São Paulo. Trata-se de pensar como, durante o processo de mobilização, os Guarani fizeram-se presentes (Stengers 2018b) e colocaram em debate as relações, vidas e interesses humanos e outros-que-humanos usualmente desconsiderados no processo de urbanização. Neste trabalho, dedico-me, principalmente, a descrever como os Guarani aliaram-se aos cedros para compor *resistência* contra o capital imobiliário.

Na cidade de São Paulo existem duas terras indígenas habitadas pelos Guarani-Mbya, uma no extremo sul (T.I. Tenondé Porã) e outra na região noroeste (T.I. Jaraguá). Na T.I. Tenondé Porã habitam 1175 pessoas em um território de 16 mil hectares⁵; no Jaraguá, cerca de

³ No que diz respeito ao estilo e exposição do texto, optei por destacar em itálico as falas, discursos e categorias articuladas pelos Guarani. Nos trechos em que a transcrição dessas falas extrapola três linhas de texto, escolhi separá-las do restante do texto em formato de citação – momento em que não utilizo o itálico para facilitar a leitura. As aspas são empregadas no corpo do texto para destacar citações de autores com menos de três linhas, categorias e conceitos antropológicos, e traduções para o português de palavras e expressões em Guarani ou outras línguas indígenas. Além disso, seguindo o estilo da nomenclatura científica, as categorias taxonômicas de gênero e espécie são escritas em itálico.

⁴ Até a finalização deste texto (nov. 2021), as obras do empreendimento encontravam-se paralisadas devido a uma determinação da Justiça Federal, que foi emitida no dia 7 de abril de 2020 em resposta ao requerimento da Defensoria Pública da União (DPU) e da Defensoria Pública do Estado de São Paulo (DPESP).

⁵ Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/5248#demografia>. Acesso em 11 jun. 2021.

534 pessoas vivem em um território de 532 hectares⁶ – ambos os territórios ainda encontram-se em processo de demarcação. Essa população Guarani morando em aldeias soma-se aos quase 13 mil indígenas de diversas etnias vivendo na cidade de São Paulo – dados demográficos que fazem a capital paulista ser o quarto município com maior população indígena (população absoluta) no Brasil (Comissão Pró-Índio de São Paulo 2013).

A ocupação indígena recente da região ocorre desde a década de 1960, quando, no contexto de criação do Parque Estadual do Jaraguá, Joaquim, Jandira e seus filhos foram convidados para serem caseiros de um terreno na Rua Comendador José de Matos – onde, atualmente, encontra-se a aldeia Tekoa Ytu. Até a década de 70, o cotidiano da aldeia era semelhante ao de outras aldeias Guarani afastadas dos centros urbanos, havendo espaço para os roçados, água limpa correndo nos riachos e bichos vivendo nas matas. A partir da construção da Rodovia dos Bandeirantes, na década de 70, a região se tornou palco de um intenso dinamismo demográfico e a cidade expandiu-se em direção ao Jaraguá.

Nos anos de 1980, os proprietários da área em que Joaquim e Jandira viviam com sua família doaram o terreno de 1,75 hectares aos indígenas. Em 1987, a partir da iniciativa do Estado de São Paulo e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), essa área é delimitada e homologada como Terra Indígena Jaraguá – desde então, a área de aproximadamente 2 hectares ostenta o título de menor terra indígena do Brasil. Em 2013, foi publicado no Diário Oficial da União o laudo elaborado pela FUNAI, o qual reconhece a ocupação tradicional indígena no Jaraguá em uma região de 532 hectares, sendo que parte da área da T.I. encontra-se sobreposta ao Parque Estadual do Jaraguá. 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.

A expansão do capital imobiliário no Jaraguá

Dando continuidade ao seu plano de expansão, a Tenda, uma das principais construtoras e incorporadoras do país com foco em imóveis populares, acaba de lançar mais um projeto em São Paulo, o Reserva Jaraguá, na zona noroeste da capital. (...) Os condomínios receberão os nomes de Carinás, Aicás, Jurupis

⁶ Fonte: <https://cpisp.org.br/jaragua/>. Acesso em 11 jun. 2021.

e Aratás, inspirados em nomes indígenas brasileiros. A região foi habitada por índios na época dos bandeirantes⁷.

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

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

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

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

Como exalta o trecho do blog corporativo citado, a Tenda vem expandindo seus negócios em alta velocidade em São Paulo. Basta uma breve pesquisa em seu endereço eletrônico⁸ para constatar a grande quantidade de lançamentos de condomínios disponíveis para

⁷Fonte: <https://canalexecutivoblog.wordpress.com/2019/12/04/tenda-confirma-novo-empreendimento-em-sao-paulo/>. Acesso em 10 de out. 2020.

⁸ Fonte: <<https://www.tenda.com/apartamentos-a-venda/sp#0>>. Acesso em: 10 out. 2020.

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

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

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

No Jaraguá, a invasão escalar imobiliária vinha funcionando com sucesso. Nas ruínas de um antigo clube de esportes e lazer, onde atualmente crescia um fragmento de Mata Atlântica, a Construtora Tenda elaborou um projeto para construção de onze edifícios de dez andares, somando um total de 880 unidades habitacionais, que poderão receber mais de 4 mil moradores⁹. Sem consulta ou diálogo com a população indígena vizinha ao terreno, como prevê a Portaria Interministerial 060/2015¹⁰, e com um licenciamento ambiental repleto de falhas, a

⁹ Plantas e documentos encontrados pelos Guarani durante a ocupação indicam que além dos dois conjuntos (Aicás e Carinás) licenciados pela Prefeitura de São Paulo, a construtora pretendia construir mais dois empreendimentos naquele mesmo terreno (Jurupis e Aratás). Fato também confirmado pela publicação do blog *Canal Executivo* transcrita anteriormente.

¹⁰ Além da desconsideração do componente indígena, o terreno do empreendimento situa-se em Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Jaraguá e contraria as diretrizes de uso da área descritas no Plano de Manejo do parque.

Construtora iniciou o corte das árvores afirmando que se tratavam de “árvores isoladas” de espécies exóticas¹¹.

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

Diante do corte criminoso das árvores feito pelos *jurua*, os Guarani tomaram para si a responsabilidade de cumprir com os rituais funerários necessários para que os espíritos daqueles seres mortos voltassem para as moradas celestes, de onde originam-se os espíritos de tudo o que é vivo. Para os Guarani, era essencial que os rituais funerários fossem realizados, pois, segundo Márcio, *isso que o jurua chama de desequilíbrio ambiental é porque os espíritos mortos das árvores e da natureza ficam rondando a terra, e pesam sobre a terra causando esses desequilíbrios. Isso acontece porque o jurua não faz ritual e cerimônia fúnebre*. Em uma reportagem, Natalício faz uma fala no mesmo sentido da explicação de Márcio.

Sentado sobre uma árvore cortada, Natalício aponta para o toco de um cedro e diz que o espírito continua neste mundo, perdido, quando a morte é brusca. Afirma que isso provoca desequilíbrio porque o “excesso de espíritos tristes pesa e pode furar”, causando o que nós entendemos como desastres naturais ou mudanças climáticas.¹²

A questão é que, para os Guarani, não se tratavam de árvores exóticas e, muito menos “isoladas”. Cada árvore derrubada, independentemente de se era uma espécie catalogada como exótica ou nativa, tinha um espírito e era uma *irmã*. Não são “árvores isoladas” pois suas existências conectam-se com uma multiplicidade de outros seres humanos e outros-que-humanos, de modo que sua morte repercute em todas essas relações. Nas palavras de Sônia, moradora da Tekoa Ytu e importante ativista no Jaraguá, *cada árvore que corta ali, é uma dor no peito que a gente sente. É como se estivesse cortando as nossas veias*. As vidas dessas árvores nutriam e protegiam a existência de uma infinidade de seres – saguis, gambás, quatis,

¹¹ Fonte: <https://cimi.org.br/2020/01/construtora-avanca-sobre-area-tradicional-guarani-mbya-na-ti-jaragua-e-derruba-4-mil-arvores/>. Acesso em 13 nov. 2020.

¹² Excerto extraído de <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/indios-guaranis-lutam-contr-a-construtora-de-obra-do-minha-casa-minha-vida/#page3>. Acesso em 31 out. 2020.

abelhas, tamanduás, aves, macacos, e também os indígenas, que ali buscavam remédios e alimentos.

A partir da morte das árvores que a Tenda tentou transformar nos *nonsoels* de que fala Tsing (2019), abreviatura que soa em inglês como “sem almas” (*no souls*), os Guarani reivindicaram seu direito de permanência naquele terreno para realização de rezas e cantos em respeito aos espíritos das árvores mortas.

Os cedros

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

O cedro (*Cedrela fissilis*), espécie nativa da Mata Atlântica e ameaçada de extinção, é uma árvore amplamente reconhecida e utilizada pelos Guarani. Dessa *árvore sagrada*, a casca é a principal parte utilizada por meus interlocutores – e seu uso vai desde o contexto dos *nhemongarai*, rituais de nomeação traduzidos como “batizados”, até usos com fins curativos e medicinais. Na T.I. Jaraguá, é difícil encontrar um exemplar de cedro próximo às aldeias que não tenha uma marca ou cicatriz em seu tronco, indicando que dali já foi retirado um pedaço de casca.

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

O *nhemongarai* em que se utilizam as cascas de cedro é conhecido como *Yy Karai*, que é traduzido por meus interlocutores com “Batismo das Águas”. Além dos cantos, danças e rezas que caracterizam a maior parte dos *nhemongarai*, a particularidade do *Yy Karai* é que, durante o ritual, um *yvyraiija* (“rezador”, “auxiliar do xamã”) molha a cabeça de todos aqueles que já possuem um nome guarani com águas tingidas pelas cascas do cedro. As cascas, geralmente, são coletadas um dia antes do ritual e deixadas de molho em um balde com água

dentro da *opy* – embaixo do *apyka'i*, um recipiente com forma de canoa fixado a um metro e meio do chão em uma estrutura ornamentada com penas coloridas e cocares. Valéria Macedo escreve (Macedo 2009: 251) que é através do *apyka* que os *nhe'ẽ kuery* descem desde as moradas celestes para participar dos cantos e danças na *opy*, assim como é por meio de um “barquinho” parecido com esse que as divindades e grandes xamãs viajam pelo cosmo.

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

Nesse contexto, a *pureza* da tintura do cedro, somada aos demais elementos do *nhemongarai* – como o *petygua* e o *apyka* – efetuam uma aproximação e comunicação entre o domínio e os corpos terrenos e os domínios celestes e os seres que lá habitam. Nos termos de Macedo (2009: 252), esses elementos são “operadores xamânicos, transportando, transformando sujeitos e significados” em vista de produzir nos corpos guarani afecções de uma corporalidade imperecível (*aguyje*).

Visto que a tintura de suas cascas agencia tais comunicações, deve-se notar que a árvore do cedro em si também agencia tais conexões com os domínios celestes. Natalício, em declaração à reportagem jornalística¹³, afirma que o espírito do cedro é *nosso pai*. Afirmção que ressoa os dados registrados por Cadogan (1971), nos quais o cedro (*ygary*, em variação local da língua mbya) faz parte do conjunto de árvores sagradas (*ywyrã porã*) descritas por seus interlocutores como *ywyrã nhe'ẽry*. Trata-se de um grupo diverso de árvores (como o ipê, o louro e o pau-de-leite) presentes em narrativas míticas e de importância cosmológica. O autor interpreta a expressão *ywyrã nhe'ẽry* como “o fluxo da árvore palavra-alma” ou “árvore da palavra-alma” (Cadogan 1971: 26).

Segundo os interlocutores de Cadogan (1971), o cedro é uma árvore sagrada (*ywyrã porã*), pois em sua madeira é escavada uma urna funerária para abrigar os ossos de crianças

¹³ Fonte: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/indios-guaranis-lutam-contra-construtora-de-obra-do-minha-casa-minha-vida/#page3>. Acesso em 31 out. 2020.

falecidas, a qual fica guardada dentro da *opy*. Segundo transcreve Cadogan a partir de um discurso em Guarani-Mbya, o esqueleto é depositado nessa urna para “fazer ouvir/ouvir (-*japyxaka*) o esqueleto no cedro”, pois, segundo seu interlocutor, “temos que fazê-lo ouvir uma árvore sagrada, esta é a única árvore sagrada que criamos para nós mesmos, para fazer a palavra-alma fluir, e para obtê-la guardamos o esqueleto” (Cadogan 1971: 85, minha tradução). “O cedro é o instrumento que faz a palavra-alma fluir”, mas não em direção a essa terra, e sim para terra de origem e futura morada das almas guarani; pois, como foi dito a Cadogan (1971: 85, minha tradução), “ouvindo o esqueleto¹⁴”, conhece-se a “futura sede dos nossos fogões, nossa futura morada”.

Os Guarani no Jaraguá não utilizam tais urnas funerárias de cedro, assim como nunca ouvi comentários ou relatos sobre essa prática. No entanto, a ampla utilização das cascas de cedro, sobretudo em seu uso ritual, aponta para a mesma direção que a construção de urnas funerárias de cedro: o agenciamento de afecções divinas em corpos guarani. Nas duas situações em questão, o *nhe'ẽ* (em Cadogan, “alma-palavra”), é o elemento que potencializa a pessoa em seu devir-deus (Pierri 2013) – seja *purificando* o corpo, por meio da tintura do cedro, ou “fazendo-se ouvir” através dos ossos guardados em urnas de cedro. Entende-se, assim, o sentido da categoria *ywyrã nhe'ẽry* encontrada por Cadogan (1971: 26): a árvore do cedro, no uso dado a suas cascas e madeira, faz fluir o espírito (*nhe'ẽry*), compondo a pessoa guarani de afecções divinas e conduzindo sua existência aos planos celestes.

Segundo Cadogan (1971: 23), o nome dado ao cedro, usualmente *ygary* ou *yary*, quando em contextos de falas rituais no interior da *opy* é *ywyrã Nhamandu*, árvore de *Nhamandu*, em referência ao demiurgo da mitologia Guarani. Ao dizer a um repórter que o cedro é *nosso pai*, Natalício poderia estar referindo-se a essa tradução, na qual *nosso pai* pode referir-se a *Nhanderu* (literalmente, “nosso pai”) – demiurgo que, ao mesmo tempo confunde-se e diferencia-se de *Nhamandu* (Pierri 2013b: 31).

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

¹⁴ Pierri (2013: 162) observa que os ossos, por serem a única parte do corpo que resiste à putrefação, assumem um papel mediador entre a perecibilidade e a impercibilidade, podendo simbolizar o mundo celeste e sua qualidade impercível. Aqui, esse papel mediador parece recair sobre o conjunto formado pela urna funerária de cedro e os ossos.

[a]o que parece, aquele que é posto numa posição *mymba* o é justamente enquanto potencial *motivador* para as ações alheias, sendo alvo de cuidados (alimentares, xamânicos etc.), de afetos (alegria, amor etc.), de ordens (“vá buscar lenha”, “vá capinar” etc.) e de ação sexual (namorar, casar, engravidar, etc.). Haveria, neste sentido, uma potência *motivante* na posição *mymba* que faria dela alvo de cuidados, de ordens e fonte de prazeres. A agência desta posição, diríamos, é justamente mobilizar os que estão na posição de donos (Pereira 2016: 744).

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

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

Nos termos de Natalício, o cedro é “nosso pai” pois é a árvore que faz fluir o espírito desde as moradas celestes onde habita *Nhandejara* (“Nosso Dono”). Por outro lado, em diversas declarações em reportagens jornalísticas e falas públicas, Sônia refere-se às árvores, de um modo geral, como *irmãs*. Ao serem consideradas *irmãs*, enfatiza-se menos o fluxo dos espíritos e a assimetria entre deuses e humanos e mais o fundo espiritual comum compartilhado virtualmente com todos os seres e coisas – princípio agentivo que Sônia descreve com a

categoria *alma*. Por isso, fizeram-se necessárias as cerimônias de *luto* para as árvores mortas pela Construtora Tenda, afinal tratavam-se de irmãs dos Guarani no Jaraguá.

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

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

Luta e resistência com e pelas árvores

Nas últimas semanas da ocupação as palavras de ordem *nosso luto virou luta! Somos a resistência!* era afirmada em todos os discursos dos ativistas guarani e sintetiza como o corte das árvores, somado ao projeto de um grande condomínio, apresentou-se como uma investida radical do *jurua* contra a existência Guarani. Se os rituais de luto tomavam parte em agenciamentos com espíritos, divindades e árvores, a *luta* era igualmente composta por agências outras-que-humanas – convidadas com cantos, rezas e danças. Sobretudo, a *luta* apresentou-se

nos discursos e práticas de meus interlocutores a partir da necessidade e urgência de ser *resistência com* espíritos, divindades e árvores – para que esses seres pudessem continuar compondo as relações vitais tais quais concebem os Mbya. Era preciso que os cedros, as árvores de *Nhamandu*, ficassem de pé para que os espíritos continuassem a fluir (*nhe'ëry*) entre as moradas celestes originárias e a Terra.

Durante a realização das cerimônias de luto pelas árvores mortas, também deu-se início à elaboração da ideia de que, naquele local, poderia ser construído algo como um cemitério de árvores, ideia inspirada em um sonho de David. Em respeito aos cedros e demais árvores mortas, foi tornando-se consenso que no local, em vez de um condomínio, deveria ser erguido um memorial em homenagem a essas árvores e um parque ecológico: o “Centro Ecológico Yary Ty” (em que *yary ty* significa “floresta de cedros”). Além disso, na fala de muitos dos meus interlocutores, o corte das árvores feito pela Construtora Tenda, somado à possibilidade de construção de 880 apartamentos ao lado de suas aldeias, significa o *fim do mundo*. Nas palavras de Thiago, os Guarani ocuparam o terreno da Construtora com o objetivo de

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

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

A Tekoa Ytu era frequentemente citada nesses discursos como sendo a aldeia mais ameaçada pelo empreendimento, pois, além de ser praticamente contígua ao terreno da Tenda, é uma aldeia que *já sofre com a pressão do jurua*. A *pressão* que preocupa Thiago são os frequentes atos de preconceito e discriminação que atormentam os moradores da Tekoa Ytu, os quais relatam sofrer tanto com episódios de discriminação pelo fato de serem indígenas, quanto questionamentos sobre sua “indianidade” não enquadrar-se no estereótipo físico e estético de “índio”. No entanto, o fato de muitos serem filhos de relações entre indígenas e não indígenas,

não impede os parentes de Joaquim e Jandira de serem figuras-chave na *luta* no Jaraguá contra os interesses destrutivos dos *jurua*.

A principal preocupação de Thiago, explicitada em seus discursos durante a mobilização, era que o empreendimento da Tenda pudesse representar *o fim do nhandereko nas futuras gerações*. Ele especula que *talvez meus netos não saberão o que é um petygua, o que é uma casa de reza e nem a língua guarani*. Jurandir é ainda mais enfático sobre a dimensão da ameaça que esse empreendimento significa nas vidas indígenas.

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

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

Desde outros desdobramentos, pode-se ler esses discursos sobre o *fim do mundo* a partir da literatura sobre a chamada “cataclismologia” Guarani, temática tornada clássica por Nimuendaju (1987 [1914]). O que tenho em mente é que, do ponto de vista Guarani, a “guerra ontológica” movida pelos *jurua* provoca reações nas demais forças geradoras e destruidoras do cosmo. Os Guarani contam que a terra e a humanidade já foram destruídas e recriadas algumas vezes (Ladeira 1992) – de modo que a atual escalada de degradação ambiental e ataque às existências dos povos indígenas certamente virá acompanhada de uma *punição da natureza*

que, na explicação de Márcio, *vai vir pra todo mundo, não importa região, país, se é índio ou não*. Desse modo, desde essa segunda abordagem, a questão colocada diante do *fim do mundo* é: o que é, para os Guarani, o fim?

Nesse trabalho, detenho-me apenas no primeiro aspecto elencado acima: o que é o mundo que está sob ameaça? Abordo essa questão a partir da noção de *resistência* mobilizada pelos Guarani durante a ocupação contra o condomínio. Seguindo as considerações de Vieira (s/d) sobre o uso da categoria de resistência para descrever lutas políticas quilombolas, busco levar a sério o alerta dos Guarani sobre os efeitos destrutivos do empreendimento imobiliário sem que a sua *resistência* seja reduzida a mera reação à destruição levada a cabo pelo *jurua*. Em outras palavras, como dar conta da dimensão criativa de uma *resistência* que se faz *com e por* uma multidão de humanos e outros-que-humanos?

Nesse sentido, *ser resistência*, palavra de ordem durante a ocupação, não é um processo que se faz como efeito das políticas e empreendimentos de destruição. O *luto* que se transforma em *luta* é um movimento que se dirige ao Estado na forma de uma reivindicação de que direitos previamente assegurados sejam efetivamente cumpridos. No entanto, ao engajar-se com cedros, espíritos, ventos e chuvas, a *resistência* faz-se como uma “política ontológica” (Stengers 2018a), a qual coloca em evidência existências e interesses humanos e outros-que-humanos que não eram e não são previstos ou levados em consideração na arena política.

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

De modo diferente, a mobilização Guarani contra o empreendimento imobiliário desestabilizou o campo político moderno, desacelerando consensos tácitos sobre o que se trata a política, quem pode ser um agente ou sujeito político e quais questões podem ser consideradas políticas (De la Cadena 2010: 343). Estrategicamente, os Guarani fizeram “presença” (Stengers 2018b) como aqueles que serão afetados pela questão, constringendo de modo muito eficaz a

tentativa da Construtora Tenda de empreender um condomínio a despeito dos humanos e não humanos que vivem naquele território.

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

Com as toras pintadas de sangue sobre o balcão do escritório da Construtora Tenda no centro da descrição, destaco um aspecto relevante da *resistência* mbya: a de que os Guarani permaneceriam no terreno até que houvesse a garantia de que, nos termos de Geni, *nenhuma outra arvorezinha fosse cortada*. Nos discursos durante a ocupação não havia espaço para se negociar esse ponto; não estavam interessados em compensações, reflorestamentos ou redução de impactos. A questão é que as vidas cortadas pelas motosserras não poderiam ser recompensadas, apenas respeitadas e lembradas – e, nesse sentido, criou-se a proposta do Centro Ecológico Yary Ty.

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

Considerações finais: o pulsar da *nhe'ẽry* em São Paulo

Em Cadogan (1971), o “fluxo da palavra alma” é descrito a partir do papel que algumas árvores, especialmente o cedro, desempenham nessa circulação: são as *ywyra nhe'ẽry*, “árvore da palavra-alma” (Cadogan 1971: 26). Em uma conversa recente realizada entre grandes intelectuais indígenas (Krenak, Papá & Takuá 2021), o conceito de *nhe'ẽry* é descrito como o termo em guarani para referir-se à paisagem que os *jurua* chamam de bioma Mata Atlântica. Segundo Carlos Papá, reconhecida liderança política e espiritual guarani, seus ancestrais definiram o *nhe'ẽry* como

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

Assim como os rituais em que a tintura das cascas do cedro (*ywyra nhe'ẽry*) banha as almas guarani, *purificando-as* com afecções celestes, a *nhe'ẽry* refere-se a paisagem como meio de circulação dos fluxos vitais entre esse plano e os planos das divindades – fluxo fundamental na constituição dos seres na cosmologia guarani. Em outra conversa organizada por Ailton Krenak e Carlos Papá (Krenak & Papá 2021)¹⁵, Saulo Guarani, educador e liderança Guarani-Mbya, explica que

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

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

¹⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eXN76up87cc>. Acesso em 23 jul. 2021.

o *nhe'ëry*. Esse aroma, esse úmido. Isso é o meio de fortalecer, manter vivo, manter esse ambiente vivo” (Krenak & Papá 2021).

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

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

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

Se a *luta* Guarani no Jaraguá fez-se na ocupação do canteiro de obras de um empreendimento imobiliário, a reivindicação da Mata Atlântica como *nhe'ëry* ocupa, virtualmente, a cidade de São Paulo inteira – uma vez que o *pulsar* dessa paisagem *resiste* no território urbano tal qual os Guarani *resistem* no Jaraguá. Ocupar a cidade, ou “vivê-la de cabeça para baixo”, como sugere Denilson Baniwa em sua obra “Tyty – memórias de um beija-flor”¹⁶, é um movimento de recompor a paisagem urbana a partir do ponto de vista indígena. Nos termos de Carlos Papá,

Eu sinto que toda a sociedade devia estar envolvida com a questão do *nheery* e compreender onde está. Se tá no ibirapuera, ou que tá na tamandateí, ou se que está numa rua que chama tupã, ou numa avenida que chama em tupi-guarani jabaquara. As pessoas que está nesse lugar, nesse momento, compreender que esse lugar, que *já foi nhe'ëry*, mas ainda pulsa o *nhe'ëry*,

¹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BkPOSeES31A>. Acesso em 26 jul. 2021.

pulsa ainda. É uma maneira de compreender e viver naquele momento. (Krenak & Papá 2021).

No contexto da mobilização guarani contra o desmatamento realizado pelo projeto imobiliário, evidenciei como as árvores, sobretudo os cedros, ocuparam um lugar central nos discursos e práticas de meus interlocutores – articulando desde rituais de nomeação até a crítica ao potencial predatório dos brancos. No entanto, reconheço que a reflexão aqui apresentada não se aprofunda nas potentes conexões entre a temática vegetal no interior da cosmologia guarani e as discussões antropológicas e filosóficas que vêm destacando a importância das relações entre humanos e plantas para a compreensão da vida social (Maizza 2017; Coccia 2018; Cabral de Oliveira 2012). Nesse trabalho, contento-me em apresentar o material etnográfico e algumas reflexões iniciais sobre o tema – onde, menos que fornecer análises conclusivas, apenas delinheiro algumas questões a serem desenvolvidas.

Como sugere Denilson Baniwa em sua obra “Tyty – memórias de um beija-flor”, a reflexão que busco com esse trabalho pode ser entendido como uma tentativa de imaginar “a cidade de cabeça pra baixo”. Nesse sentido, entendo que inverter o ponto de vista sobre a cartografia urbana de ruas, monumentos e estátuas erguidas com base no genocídio de populações indígenas significa levar a sério a expressão “O Jaraguá é Guarani” – palavras de ordem que há alguns anos ressoam nas lutas políticas dos Guarani-Mbya no Jaraguá e que nos direcionam rumo a uma cartografia cósmica da cidade. Do mesmo modo, Carlos Papá (Krenak & Papá 2021) argumenta que o ambiente urbano ainda guarda o pulsar (*tyty*) das florestas que um dia ali cresceram.

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

2018), levantam seus corpos nessa terra perecível a partir dos fluxos vitais que circulam desde os planos celestes onde habitam as divindades.

Referências

ALVARES, A.; FLÓRIA, C. 2021. *Kunhangue Arandu: a sabedoria das mulheres* (documentário).

ALBERT, Bruce. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: B. Albert e A. R. Ramos (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (1a. ed). Editora UNESP : Imprensa Oficial SP : IRD, Institut de recherche pour le développement. pp. 239-276.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 5: 7-28.

CADOGAN, Léon. 1971. *Ywyrá Ñe'ery*. Fluye Del Árbol La Palabra. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2012. *Entre Plantas e Palavras: Modos de Constituição de Saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo.

COCCIA, Emanuele. 2018. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Florianópolis: Editora Cultura e Barbárie.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. 2013. *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo.

DE LA CADENA, Marisol. 2010. “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘Politicis’”. *Cultural Anthropology*, 25(2): 334–370.

HINCHLIFFE, S. et al. 2005. “Urban Wild Things: A Cosmopolitical Experiment.” *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(5): 643–658

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, São Paulo.

KRENAK, Ailton; PAPÁ, Carlos & TAKUÁ, Cristine. 2021. “Nhe’ëry, rec tyty e outros pulsares”. (Transcrição da conversa realizada no dia 7 de abril de 2021). *Cadernos Selvagem*, Dantes Editora.

KRENAK, Ailton & PAPÁ, Carlos. 2021. *Conversa Nheery*, Festival Rec tyty. Ailton Krenak, Carlos Papá, Saulo Guarani e Sergio Macena. (Evento virtual, 2021). Disponível em: <https://youtu.be/eXN76up87cc>. Acesso em 23 jul. 2021.

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

Paulo.

MACEDO, V. 2009. *Nexos Da Diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo.

MACEDO, V.; SZTUTMAN, R. 2014. “A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)”. *Cadernos de Campo*, 23(23): 287.

MAIZZA, F. 2017. *Persuasive Kinship: Human–Plant Relations in Southwest Amazonia*.

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, V. C. 2016. “Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os mbya guarani”. *Mana*, 22(3): 737–764.

PIERRI, Daniel Calazans. 2013a. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo.

PIERRI, Daniel Calazans. 2013b. “Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú”. *Tellus*, 13(24): 159-188.

PIERRI, Daniel Calazans. 2014. “O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*, 57(1): 265-301.

ROLNIK, R. et al. 2015. “O Programa Minha Casa Minha Vida nas regiões metropolitanas de São Paulo e Campinas: aspectos socioespaciais e segregação”. *Cadernos Metrópole*, 17(33): 127–154.

STENGERS, I. 2018a. “The challenge of ontological politics”. In: M. de la Cadena e M. Blaser (eds.), *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.

STENGERS, I. 2018b. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69.

TSING, A. L. 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.

TSING, A. L. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

VIEIRA, S. s/d. “Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta”. *Revista Fevereiro*, 10.