

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/h1678-9857.ra.2022.215248>



Lucas Keese dos Santos

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
lucaskese@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9293-8124>

RESUMO

A partir de um contexto recente de retomada territorial, com uma dezena de novas aldeias e proliferação de novos e diversos cultivos na Terra Indígena Tenondé Porã, em São Paulo, pretendo compartilhar reflexões em torno de um operador relacional central nesse processo, que é a um só tempo de renascimento territorial e de resistência à predação desmedida do mundo *jurua* (não indígena): o *mborayvu*. *Mborayvu* é um importante conceito guarani mbya, que, além de figurar como um ideal nas relações entre parentes, está associado a uma prática política que deve orientar a relação das lideranças com a comunidade. No ideal do *mborayvu*, o trabalho da liderança política, assim como do xamã, deve ser realizado sem prescrever ou esperar contrapartidas daqueles que o recebem. Isso se reflete também na capacidade da liderança de agregar diferentes parentelas em sua aldeia, que, tal qual os novos canteiros agroflorestais das retomadas, compartilham abundância em função do manejo de sua diversidade. Assim, a prática do *mborayvu*, conduzida pela presença marcante das lideranças dessas novas aldeias, aponta para modos políticos capazes de diversificar a vida e compartilhar a terra que logram desarticular a maquinaria não indígena da valorização capitalista e sua ameaça ambiental.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia política;
Cosmologias Ameríndias;
Formas políticas ameríndias;
Guarani Mbya;
Resistência indígena

Diversity in the Territory: Incorporation of Difference and Sharing in Guarani Mbya Communities

ABSTRACT From a recent context of territorial reclaiming, with a dozen new villages and a proliferation of new and diverse crops in the Tenondé Porã Indigenous Land in São Paulo, I intend to share reflections on a central relational operator in this process, which simultaneously involves territorial rebirth and a resistance to the excessive predation of the *jurua* (non-indigenous) world: the *mborayvu*. *Mborayvu* is a significant Guarani Mbya concept that, beyond representing an ideal in kinship relations, is associated with a political practice that should guide the leadership's relationship with the community. In the *mborayvu* ideal, the work of political leadership, much like that of the shaman, should be carried out without prescribing or expecting reciprocity from those who receive it. This is also reflected in the leadership's ability to bring different kinship groups together in their village, which, much like the new agroforestry in the retaken areas, share abundance through the management of their diversity. Thus, the practice of *mborayvu*, conducted by the prominent presence of the leaders of these new villages, points to political ways capable of diversifying life and sharing the land that succeed in disarticulating the non-indigenous machinery of capitalist valorization and its environmental threat.

KEYWORDS
Amerindian Cosmologies;
Amerindian political forms;
Guarani Mbya; Indigenous resistance; Political Anthropology

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

Com base em uma experiência recente entre os Guarani Mbya de conformação de novas aldeias e retomada territorial na Terra Indígena (TI) Tenondé Porã, em São Paulo, tentarei sugerir neste artigo¹ alguns caminhos de investigação a partir de um modo de relação guarani mbya que atua aumentando a diversidade interna dos grupos no território.

Assim como o movimento de esquiva do guerreiro guarani que dança, o *xondaró* (Keese dos Santos, 2021a), que incorpora a agressão do inimigo como uma forma de escapar e se diferenciar dele, há um modo de ação política da liderança voltada para o interior de seu grupo que também se apresenta como uma alternativa no âmbito das relações de alteridade, diante do que os Guarani veem como um excesso de predação no mundo atual². A hipótese que busco esboçar é que a liderança que pratica esse modo de relação, o *mborayvu*, aumenta a abundância compartilhada pelo grupo por meio do incremento e manejo de sua diversidade interna. Embora não seja pela via da predação ou da ação guerreira (mesmo que por meio da esquiva), é também um modo de incorporação do exterior que não se deixa homogeneizar a ele, mas expande a heterogeneidade do grupo e suas possibilidades de relações e intercâmbios, para dentro e para fora.

Em que pesem a amplitude e a complexidade dessas questões e as muitas veredas abertas ao longo do texto, proliferando os fios do argumento, creio ser proveitoso compartilhar essas reflexões para que, em novas ocasiões e, eventualmente, com outros condutores, esses caminhos sejam mais longamente percorridos, servindo o presente artigo como um mapeamento inicial.

LIDERANÇA VIAJANTE E LIDERANÇA ANFITRIÃ

No atual contexto da política indigenista no Brasil, é comum lideranças indígenas viajem de suas aldeias para tomarem parte de diversas reuniões e tratativas relacionadas à defesa de seus direitos. Se por um lado tal dinâmica atualiza um movimento da antiga expedição guerreira, daqueles que se lançavam ao exterior do grupo estabelecendo um canal intenso de relações de alteridade, por outro, tais movimentos hoje se dirigem sobretudo a lidar com a política conforme praticada pelo Estado, mesmo que para tentar subvertê-la.

Entre as variadas formas com que o Estado se apresenta às comunidades indígenas, materializadas em uma infinidade burocrática de instituições, órgãos, departamentos, funções etc., há uma abordagem comum que trata as lideranças como “representantes” de suas comunidades e povos. Ainda que muitas lideranças busquem reduzir e controlar essa projeção de representatividade sobre si, enfatizando que não podem falar ou decidir pelos demais que ficaram nas aldeias, trata-se de

¹ | Tive oportunidade de apresentar algumas ideias presentes neste texto em diferentes ocasiões, entre elas, o seminário que deu origem a este Dossiê e a XIV Conferência da Salsa. Agradeço essas primeiras interlocuções que incentivaram tais reflexões a seguirem adiante, especialmente a Anai Vera Britos, Bruna Keese, Diógenes Cariaga, Joana Cabral de Oliveira, Lauriene Seraguza, Leonardo Braga, Renato Sztutman, e na aldeia, a Tiago Karaf, tenaz praticante do *mborayvu*, e a Jera Guarani, agricultora generosa de roças e pessoas.

² | Na argumentação de Pierri (2018), o excesso de predação do mundo atual para os Guarani é um dos fatores que devem ser levados em conta na complementaridade das práticas de seu xamanismo: “se os Guarani de fato estão empenhados nisso que o autor quer chamar de uma ‘ética do amor’ (Fausto, 2005: 404) é porque vivem num mundo no qual a predação está por toda parte, é porque ‘há muita maldade nesse mundo’, como gosta de sintetizar um de meus interlocutores” (Pierri, 2018: 223).

uma característica marcante da linguagem política empregada pelo Estado e que não raro produz efeitos nocivos.

A intensa e crescente demanda por viagens de articulação política coloca um problema para essas lideranças. Se parte de seu prestígio foi construído e está atrelado a essa dinâmica constante de viajar para fora, os laços de parentesco e reciprocidade, que são construídos no dia a dia da aldeia, ficam significativamente comprometidos. Como nota Gallois no caso do processo de representação nos conselhos supralocais dos Wajãpi, povo tupi do Amapá, “a política indigenista obriga às vezes a preparar pessoas muito rapidamente e cria uma ruptura muito grande. Essas pessoas não conseguem mais escutar as vozes de suas bases nem conseguem voltar” (Gallois, 2001: 113).

Em contraposição às expedições para lidar com o mundo não indígena, há o trabalho da liderança voltado para dentro, para as relações entre as parentelas que compõem as aldeias. Nesse âmbito, as dinâmicas de reciprocidade têm maior relevância e impõem uma necessária presença por parte da liderança para manejar essas relações e movimentos entre os diversos sujeitos que compartilham o território. Em contraste à representação empreendida pela liderança que viaja para fora, a liderança na aldeia age por meio do grupo que sua presença engendra, como um anfitrião.

Vale ressaltar que “interior” e “exterior” são categorias relacionais em função do coletivo delimitado e sua escala, que pode variar de uma ampla área compartilhada de florestas e aldeias, ao espaço de um grupo local e seu pátio familiar, ou escalas ainda menores, conforme veremos mais adiante. Além disso, é possível a coexistência de distintos vetores, como no caso de vetores estatais adentrando uma aldeia, projetando cargos políticos centralizadores sobre a dinâmica comunitária baseada no parentesco e favorecendo posições estáveis de poder em certas parentelas, inclusive por meio da gestão de instituições construídas nas aldeias, como escola e posto de saúde. No sentido oposto, modos políticos indígenas podem extravasar os limites dos territórios, carregando rios de parentes aos centros de poder não indígena, como nos atos multitudinários e repletos de ressonâncias xamânicas do Acampamento Terra Livre, em Brasília, que, junto a variadas estratégias de incidência e ocupações, tensionam pela presença coletiva o funcionamento de órgãos do Estado a seu favor, principalmente os associados à política indigenista.

Assim, tendo em mente que interior e exterior são sobretudo relacionais, o contexto para o qual me voltarei é aquele que meus interlocutores chamam de “território”, e os distintos vetores que incidem nesse espaço, que pode variar entre a própria aldeia e toda a região de uma Terra Indígena, um espaço contínuo e compartilhado entre diversas aldeias e demais sujeitos que o coabitam.

Entre as lideranças com quem convivo e que colocam o foco de seu trabalho

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

na aldeia, é possível notar uma ênfase em um conceito nativo que eles denominam *mborayvu*. *Mborayvu* aponta para uma prática de compartilhamento que, entre outras coisas, vai no sentido contrário ao acúmulo de recursos e relações, sobretudo as oriundas do mundo não indígena (sejam elas cargos políticos ou mercadorias), em poucas pessoas e suas parentelas mais próximas³, que exercem um controle exclusivo sobre o lugar de representantes nas relações com os *jurua* (modo genérico de se referir aos não indígenas, aqueles que possuem “a boca peluda”). Em consonância com tal movimento, essas lideranças têm promovido um esforço de dissolução da figura do cacique, conforme veremos adiante, em favor da dinâmica mais coletiva de um conselho de lideranças, agregando diversas aldeias deste território em contexto de retomada e sobre o qual passamos agora a uma breve apresentação.

RETOMADA E DIVERSIDADE

A TI Tenondé Porã do povo Guarani Mbya teve seus limites declarados em 2016 em meio a uma região ampla de remanescentes de mata Atlântica no extremo sul da cidade de São Paulo, bem próxima à descida da serra do Mar. Até 2012, apenas duas pequenas áreas de 26 hectares cada estavam regularizadas e abrigavam duas populosas aldeias, que somavam mais de 1500 pessoas. Isso gerava uma situação de escassez de espaço para as roças e uma proximidade excessiva e muitas vezes conflituosa entre as famílias confinadas. Ao longo dos últimos dez anos, como modo de pressionar o processo ainda inconcluso de demarcação de 16 mil hectares, as lideranças iniciaram um movimento de retomada territorial, reocupando áreas com doze novas aldeias no território, além das duas mais antigas. Foram de duas a catorze aldeias em dez anos.

Assim, a última década na Tenondé Porã foi caracterizada por esse movimento de parentelas fundando aldeias, muitas delas lideradas por mulheres, com novos espaços para roçados cada vez mais diversos, com recuperação de variedades tradicionais de cultivos. Segundo levantamento realizado em 2019 (Keese dos Santos; Oliveira, 2020), a produção agrícola da TI foi estimada em mais de 16 toneladas somente para as culturas de milho e mandioca, contando ainda com uma variedade impressionante, contabilizada pelos Guarani, de cerca de 50 tipos de batata-doce, 16 de milho, 14 de mandioca, 11 de abóbora, 10 de feijão e mais de 40 espécies frutíferas perenes⁴. Como enfatiza Carneiro da Cunha (2019), os indígenas são povos da megadiversidade; e manejar a diversidade é um ponto central para as reflexões aqui.

A quase totalidade da produção dessa safra foi destinada ao compartilhamento entre as famílias e para além da própria TI. Garantir bons alimentos para compartilhar entre parentes foi a principal motivação para a prática do plantio, se-

3 | É importante destacar que, em geral, as lideranças guarani atuais não encarnam de maneira pura cada um desses polos ou funções, de liderança viajante ou liderança de aldeia. É possível conjugar diferentes momentos e pesos desses movimentos, tendendo mais para um ou para outro: não é incomum encontramos casos de caciques que se estabilizam no cargo quando logram monopolizar as cada vez mais necessárias relações com o mundo dos brancos por meio da apropriação de saberes ligados à tecnocracia estatal, que os demais de sua aldeia não possuem e, por isso, aceitam sua posição, ainda que muito lhes desagrade. Desenvolvi mais extensamente essa oposição entre os polos da liderança que viaja e da liderança que concentra sua ação na aldeia, e o efeito da prática ou ausência do *mborayvu* na dinâmica do parentesco, em Keese dos Santos (2021b). Aqui, trata-se de pensar, dentro de uma lógica “presentacional”, isto é, uma política aterrada no território e estranha à separação entre representantes e comunidade, como a prática do *mborayvu* pelas lideranças promove o aumento da heterogeneidade do grupo.

4 | Outro dado relevante sobre o modo de plantio é que 86% das roças da TI analisadas no levantamento eram compostas por policultivos (mais de uma espécie de cultura anual presente por roça).

gundo as respostas nos questionários do levantamento. Há poucos anos, antes do movimento pela demarcação da TI e de retomada das aldeias, a área plantada e a produção total, e principalmente a quantidade de variedades de um mesmo cultivo, não alcançavam 10% dos parâmetros atuais, segundo as lideranças guarani.

Para consolidar essas novas retomadas, houve também um grande esforço de articulação entre as lideranças em busca de novos apoios e projetos, alguns deles conquistados por meio de intensas lutas e mobilizações coletivas, como no caso de compensações ambientais de empreendimentos (Pierri, 2023). O esforço coletivo das lideranças também se centrou em formas para que o conjunto das comunidades pudesse realizar uma gestão compartilhada dos recursos da compensação, de modo a evitar privilégios entre as aldeias e impactos negativos com seu uso, algo infelizmente comum em diversos territórios nos processos de licenciamento ambiental.

Outra característica marcante do atual movimento de articulação política na maioria das aldeias na TI é a dissolução da figura do cacique em prol de um coletivo de lideranças⁵. Houve um incentivo à participação de novas lideranças, principalmente de jovens e mulheres, estas últimas muito hábeis em fazer circular tarefas e responsabilidades, mediando de forma efetiva a relação entre as parentelas, através de uma complexa diplomacia multilateral. Tal movimento promoveu um intenso processo de formação e ampliou o diálogo sobre assuntos comuns do território.

Ainda que iniciar uma aldeia nova do zero apresente vários obstáculos, é comum descreverem esse movimento de deixar para trás a dinâmica conflitiva e o pouco espaço nas aldeias antigas como algo libertador. Essa liberdade, contudo, associa-se a uma das dificuldades mais comuns das novas aldeias, que é a de sustentar um processo de expansão para além de seus parentes próximos. Das doze novas aldeias, apenas uma delas, a *tekoa* Kalipety, tem conseguido sustentar um processo de abertura e incorporação de diferentes parentelas, agregando cerca de sete grupos parentais distintos, enquanto que as demais novas aldeias variam entre um e três. Conflitos não deixaram de existir ali, e as lideranças dessa aldeia não se furtam a lidar com eles, provocando afastamentos quando necessário. Contudo, o fato de terem mantido esse movimento de abertura e presença de outras parentelas sugere que a capacidade de compartilhar a *tekoa* e os intercâmbios ali promovidos não só seguem sendo possíveis, como constituem fator do fortalecimento crescente da comunidade.

O êxito do coletivo de lideranças dessa aldeia se expressa no modo como agregam de forma expansiva novas famílias por meio da participação nos mutirões de plantio e colheita, nos rituais xamânicos de fortalecimento e cura na *opy*⁶, nas atividades de recebimentos de visitantes não indígenas, assim como na distribuição de bens circulados no território. Tal movimento tem servido de referência, e apesar das dificuldades de expansão das outras novas aldeias, ele é reiterado na dinâmica

5 | Esse modo de organização, que entre outras coisas prescinde da figura do cacique e parece ser exitoso no caso da TI Tenondé Porã, não necessariamente é o melhor modelo para outras aldeias guarani em outras regiões, como as menores e mais afastadas do mundo não indígena, que podem contrastá-lo com outros modos, servindo de contraponto complementar e sugerindo outras soluções para se viver e se diferenciar como Guarani. Para mais reflexões sobre a formação do conselho de lideranças na TI Tenondé Porã, ver Keese dos Santos (2019).

6 | “Casa de reza”, principal espaço do xamanismo guarani mbya.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

mais ampla da TI, como no caso do apoio à criação de aldeias no território para receber famílias oriundas de outras regiões, na promoção de encontros e oficinas entre as aldeias e no equilíbrio junto às autonomias locais nas deliberações e usos comuns do território.

Foi em meio a esse movimento geral que escutei reiteradamente das lideranças, sobretudo do Kalipety, a ênfase em se praticar o que eles denominam *mborayvu*. Uma das traduções possíveis para *mborayvu* nesse contexto poderia ser “generosidade”, no sentido de que estão falando da importância de compartilhar entre todos, compartilhar o território, os apoios dos projetos, mas também de se ajudarem nos conflitos, como de fato ocorreu durante os processos de retomada na TI, quando algumas novas aldeias foram ameaçadas por posseiros não indígenas da região⁷.

7 | A última ameaça ocorreu em dezembro de 2021, e motivou um amplo processo de apoio entre as comunidades da TI e parceiros não indígenas, ver em: <https://periferiaemovimento.com.br/territorioindigenaresiste/>.

Figura 1 | Milhos tradicionais guarani
– Avaxi Ete’i (foto: Pedro Biava)



Figura 2 | Mutirão de manejo em canteiro agroflorestal – tekoa Kalipety (foto: Ormuzd Alves)



A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

Figura 3 | Colheita de milho – tekoa Kalipety (foto: Ormuzd Alves)



MBORAYVU E TROCA

Além de figurar como um ideal de generosidade nas relações entre parentes, *mborayvu* está também associado a uma prática que deve orientar a relação das lideranças com a comunidade. A liderança política que busca verdadeiramente o *mborayvu*, dizem, realiza seu extenuante trabalho e ajuda os demais sem prescrever ou esperar contrapartidas daqueles que o recebem.

Mborayvu é um termo que, apesar de frequentemente referenciado na etnologia guarani, é pouco analisado em profundidade. Uma outra tradução atribuída a ele foi a de “amor”, que vem desde Montoya (1876) e os primeiros jesuítas, e é hoje empregada também em algumas aldeias mbya. Há uma leitura etnológica que se utiliza do *mborayvu* e sua tradução como amor para designar o polo relacional que teria substituído a predação nas transformações históricas do xamanismo desses povos, postulando uma suposta desjaguarificação do xamanismo guarani (Fausto, 2005).

Há diversas críticas a essa interpretação⁸. Elas demonstram como o polo relacional associado à predação e a todo um amplo conjunto de agressões vinculadas a um eixo horizontal do xamanismo é complementar ao eixo vertical associado à relação com os consanguíneos divinos e segue pulsante entre os grupos guarani, ainda que com suas transformações. Tais críticas apontam a possibilidade de reconhecermos o *mborayvu* como um polo relacional que não substitui o da predação, mas cria com ele uma profícua dinâmica. Pois, como formula Perrone-Moisés (2011) sobre a recusa guarani ao ideal do *Um*, postura que tanto enalteceu Pierre Clastres ([1974] 2017), trata-se, “no entanto, de uma recusa dupla, de mover-se no espaço-relação

8 | Diversos trabalhos, como Heurich (2011), Pereira (2014) e sobretudo Pierri (2018), questionaram com afincos os argumentos de Fausto sobre essa suposta “desjaguarificação” dos Guarani atuais. E mesmo entre os autores clássicos não é difícil encontrarmos passagens que problematizam tal interpretação. Em Cadogan ([1959] 1997: 234), a história de Capitán Chiku descreve como seu sogro, depois de alcançar a maturação divina do corpo, retornava continuamente de sua morada divina para vigiar os exercícios de seu genro e “pôr à prova seu coração” (*oiipy'ara'ã*). O sogro emula a ação agressiva de um sujeito não humano que habita a terra, fazendo com que o princípio vital de uma onça se apossasse do corpo de seu neto. Ao fazer isso, sua real intenção era criar as provações necessárias para que seu genro também atingisse a maturação corporal divina, o *aguyje*. Também Pereira (2014: 202), ao analisar essas narrativas, sugere uma aproximação entre provação e predação: “não é o herói que é alimentado por uma divindade quem passa à condição de imortal, mas justamente aquele que efetua uma passagem através das ações mortíferas e predatórias do sogro”.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

entre os polos, sem jamais fixar-se num deles” (Perrone-Moisés, 2011: 868, 872).

Entre outras traduções para *mborayvu*, há também a proposta de Pierre Clastres ([1974] 1990: 29), que traduz para “o que reúne”, concepção que reforça um aspecto político importante do *mborayvu* e que, aparentemente, iria na contramão dos mecanismos anticentralização política que o autor privilegia em sua análise. Ao rejeitar a tradução de *mborayvu* como amor, em razão de seus possíveis ecos cristãos, Clastres apontou uma possibilidade de interpretação que expressa a ação política concreta produzida pelo *mborayvu*: de reunir, agregar o coletivo. Trata-se, assim, de uma formulação mais descritiva que termina por ultrapassar a própria disputa que motivava Clastres, que preferia o sentido de “solidariedade” (indígena) ao “amor” (cristão). Caso Clastres utilizasse o termo “solidariedade” como solução de tradução, essa também produziria expressões vagas: há pouca diferença na variação da tradução do trecho do *Ayvu Rapyta* (Cadogan, [1959] 1997), que diz “*mborayu rapytarã*”, entre “fundamento do amor” (a tradução original de Cadogan) e “fundamento da solidariedade”, sentido que defendia Clastres, mas que oportunamente não foi a expressão empregada. O que nos diz mais nesse caso, seja amor, generosidade ou solidariedade, é que o *mborayvu* reúne.

Assim, para entendermos como o *mborayvu* pode se constituir como um modo de relação, mais proveitoso do que uma disputa de traduções é olharmos para o contexto em que o termo é mobilizado pelas lideranças guarani atuais, caracterizado pela expansão do grupo local por meio de ações de compartilhamento. Na aldeia, é comum explicarem o significado de *mborayvu* lançando mão de contrastes com o modo não indígena de fazer ou dar algo para outra pessoa, que seria sempre mediado por um interesse pessoal, frequentemente expresso no valor de troca do dinheiro⁹. Já o *mborayvu*, conforme as lideranças enfatizam repetidamente, é fazer algo pelo outro simplesmente porque está a seu alcance fazê-lo, como se ele fosse um parente bem próximo, da própria casa. Certa vez, em uma piada com um empréstimo de dinheiro ainda não pago, uma liderança interveio brincando: “Ah, mas se o dindin foi dado no *mborayvu*, tá tranquilo, não importa o valor, não precisa fazer nada! No *mborayvu* é assim”. Nesse sentido, um possível caminho para melhor compreender o *mborayvu* e suas implicações seria abordá-lo a partir de relações de troca e seus efeitos na conformação dos coletivos.

O teórico Kojin Karatani ([2010] 2014) utiliza uma noção ampla de troca (*exchange*) como fundamento de uma abordagem materialista de diferentes modos relacionais ao longo da história¹⁰, articulando a tradição antropológica de Marcel Mauss da economia da dádiva ao materialismo de Karl Marx. Essa noção ampla de troca como infraestrutura das relações, apesar de, em geral, rejeitada pelo marxismo ortodoxo, restrito a determinações dos modos de produção, remete à forma como Marx empregava o conceito de metabolismo (*stoffwechsel*), que pode ser mobi-

9 | Em uma pesquisa atualmente em curso, Paulino (2019) analisa os diversos contrastes com o modo hegemônico do mundo não indígena na compreensão e uso do dinheiro pelos Guarani Mbya: apesar de o utilizarem cotidianamente, recusam continuamente uma adesão à lógica de acumulação capitalista.

10 | Karatani (2014) organiza seu esquema descritivo em quatro principais modos de troca: o da dádiva e contradádiva, dominante nas sociedades contra o Estado; submissão e proteção, dominante nos Estados pré-capitalistas; troca de mercadorias, dominante nos Estados-Nações capitalistas; e um quarto que seria a restituição do primeiro em nova forma, de uma dádiva não recíproca.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

lizado para pensar tanto as relações entre humanos, como entre humanos e não humanos, e que estão sempre imbricadas. Segundo sugere Viveiros de Castro (2021), a proposta de Karatani o aproximaria da antropologia de Mauss, Lévi-Strauss, Sahlins, Strathern *et al.*, de um modo que a vertente marxista da disciplina ou mesmo Deleuze e Guattari jamais puderam fazer.

Vê-se nessa abordagem uma possibilidade interessante em ser explorada por permitir conexões entre diferentes modos de relação nas distintas formações sociais existentes. Esse fundo metabólico comum nos possibilita entender o regime relacional indígena como sendo, a um só tempo, uma recusa a se deixar homogeneizar pelo regime relacional capitalista e um antídoto a sua deriva ambiental suicida, pois pressupõe uma dependência intrínseca entre todos que estão em relação, e explícita a importância de compensar as disparidades excessivas entre os sujeitos nas trocas, articulando, além do *mborayvu*, as relações indígenas de maestria e predação, conforme será indicado adiante.

Antes de seguir, é importante enfatizar que a noção de troca aqui aplicada vai além daquela circunscrita aos estudos dos sistemas de parentesco, mas sim tendo em mente todo tipo de circulação de elementos em diferentes escalas, e cuja denominação poderíamos ampliar para um metabolismo cosmopolítico. Abarcando, dessa forma, desde caças e coletas na mata, plantio e troca de cultivares e presentes, agressões, alianças, contaminações, casamentos e até a troca de corpos e espíritos no jogo cosmopolítico. Tal dinâmica fica ainda mais explícita na concepção guarani, assim como na de diversos outros povos indígenas, que entende que não há nada que seja, de partida, um objeto totalmente dessubjetivado, sem um sujeito que o anime.

Como me dizem na aldeia, se algo existe nesta terra, é porque tem alguém, alguma subjetividade que cuida, que anima essa existência, mesmo esse algo não sendo o que entendemos por ser vivo. Tudo tem seu “espírito-dono”, seu *ija*. Podem ser as pedras de um rio, um lugar ou região; um humor ou sentimento, como o ciúme ou a preguiça; um saber, como a enganação. Logo, se tudo tem um *ija*, toda circulação de elementos pressupõe uma relação com outros sujeitos. E o contrário também seria verdade: toda relação implica alguma troca, algum fluxo entre os envolvidos na relação que os afeta mutuamente. Mas há diversos modos de relação e que vão variar segundo o grau de reciprocidade, no sentido de a relação ser mais ou menos recursiva, mais ou menos simétrica em sua dupla afetação. Essas variações de modos e simetrias nas trocas, por sua vez, produzem distâncias políticas, expressas no parentesco e em relações de aliança ou agressão. *Mborayvu*, assim, seria um dos modos de circular elementos, caracterizado por produzir uma aproximação, em contraposição a outros¹¹.

Voltando à tradução de *mborayvu* por “amor”, ao aplicar essa perspectiva de

11 | Sahlins ([1972] 2003), Descola ([2005]2023) e Graeber (2010) propõem esquemas de comparação de modos de troca a partir de variações no grau de reciprocidade ou hierarquia delas. Ainda que essas variações e gradientes sejam demais complexas para compararmos extensivamente aqui, as noções de “compartilhamento agregador (*pooling*)”, “dádiva sem retorno” e “comunismo de base”, que cada um desses três autores, respectivamente, posiciona em um dos polos de seus esquemas, estão próximas da descrição que estamos fazendo do *mborayvu* como modo de relação. Também Karatani ([2010] 2014) busca distinguir “a dádiva pura” da “dádiva recíproca” (*pure and reciprocal gift giving*), diferenciação que também parece operar em alguma medida no *mborayvu* em comparação com outras variantes de troca de dádivas.

generalizar as relações em termos de modos de troca, o sentido da palavra pode variar completamente de acordo com a relação de troca dominante em cada caso. Poderíamos dizer que no mundo não indígena em que dominam as trocas de mercadoria, como enfatiza Federici (2019), aquilo que chamam de amor é, na verdade, trabalho não pago¹².

No mundo indígena, e no caso aqui, guarani mbya, o *mborayvu* como “amor” pode ser entendido como um afeto que ativa um modo de compartilhar específico fundado numa dádiva da qual não se exige nem tampouco se espera uma contradádiva, isto é, uma dádiva cujo retorno se converte na própria relação. Mesmo o amor cristão, sugere Karatani ([2010] 2014: 145), se lido no contexto dos momentos fundacionais da religião, o cristianismo primitivo, não é uma questão limitada aos “sentimentos do coração”, mas um modo específico de troca que ampliava o coletivo, baseado no compartilhamento mútuo.

O *mborayvu* enquanto amor seria uma forma de compartilhamento que reduz o imperativo da reciprocidade ao limite. Dessa forma, a reciprocidade, apesar de baixa, retorna por meio do movimento de alguém que retribui o que recebeu passando a fazer parte do grupo da liderança que pratica o compartilhar do *mborayvu*. Quais seriam, assim, os efeitos políticos desse modo de troca?

Há uma abordagem teórica recente que pode nos ajudar a entender o efeito do *mborayvu* em termos políticos, no sentido sugerido por Latour (2005) de política como arte de conformação e dissolução de coletivos. Trata-se do esquema de generalização proposto por Perrone-Moisés (2015) de pensar a ação política indígena variando entre a função-anfitrião e a função-guerreiro, festa e guerra. O jogo aqui é o da produção de diferenças na composição de coletivos, que define espaços sempre relativos de interior e exterior. A função-guerreiro é produtora de relações de exterioridade, isto é, atua na distinção entre coletivos por produção de distanciamento e inimizade; já a função-anfitrião opera na criação de relações de interioridade, isto é, expande o coletivo por meio de relações de aproximação e de incorporação ao grupo. Ambas atuam produzindo uma boa distância para cada caso.

Em termos de troca, a dádiva sem obrigação oferecida pela liderança anfitriã que pratica o *mborayvu* expande seu coletivo por meio da adesão daqueles que a recebem, mas isso não implica uma dissolução das diferenças, um reino da identidade estável. As relações de alteridade seguem operando no interior do grupo; o que há é uma expansão de um interior de heterogeneidades. Não existe, assim, em termos de produção de diferença, uma prerrogativa das relações de exterioridade marcadamente mais explícitas, associadas à guerra e à predação, sobre aquelas voltadas para a reprodução da vida no interior dos grupos. Acredito que essa oposição pode deixar de ver que o que chamamos de interior está repleto de relações de alteridade e que a própria categorização do que é interior e exterior ao grupo é extremamente

12 | O trabalho não pago de (re)produzir a mercadoria “força de trabalho”.

instável e relativa a distintas escalas e circunstâncias. É, afinal, a instabilidade o que constitui esse jogo. O que varia é a direção dos vetores produzidos por cada função. Há produção de diferenças tanto por meio da função-guerreira, como por meio da função-anfitriã com a expansão da diversidade do grupo.

PREDAÇÃO, COMPENSAÇÃO E SIMBIOSE

Antes de seguir, é importante nos voltarmos para considerações mbya sobre o polo relacional oposto ao do *mborayvu*, o da predação. Há um episódio em que uma grande anta havia caído numa armadilha de caça na mata, mas permaneceu viva imobilizada no laço (*nhuã*) da armadilha. Fomos em muitos até o local e, apesar de alguns ficarem consternados diante da cena, o ancião mbya ali presente nos advertiu para ninguém ter pena, porque além dessa afecção retardar a morte e aumentar o sofrimento da anta, ela seria nosso alimento, do qual nossos corpos precisavam.

A carne da anta foi compartilhada entre famílias de diferentes aldeias. Tudo dela foi aproveitado. Mas as lideranças depois indicaram que, por um tempo, não deveriam mais ser feitas armadilhas para antas na região dessa aldeia. O que me parece fundamental nesse caso é que, se para eles a predação é uma relação inevitável na dinâmica de reprodução da vida dos sujeitos e seus coletivos nessa terra – ou seja, a continuidade de um corpo e sua distintividade se realizam sob o custo da distintividade de outro corpo¹³ –, a predação é, então, por essa mesma razão, uma troca acentuadamente assimétrica, e isso impõe cuidados para que essa desproporção não coloque em xeque a própria continuidade das relações entre os coletivos. Em casos de excesso, será necessário compensá-la, vão dizer os Guarani.

Caçar por meio de armadilhas é, para os Mbya, uma forma mais consentida de caça, pois é previamente negociada com os espíritos-donos – *ija kuery* – que zelam por cada espécie. Quando um animal cai na armadilha, é porque de alguma forma isso já foi negociado ou compensado, está consentido por parte desses sujeitos outros que são os *ija*. Essa negociação expressa um modo de manter alguma medida na relação de predação. Se a caça é feita de modo continuamente exagerado, seja por uma agressividade ou frequência desmedida, a reciprocidade vai ressurgir sob a forma da vingança, que em mbya se diz *jepy*, configurando assim uma espiral de compensações.

Um ancião ao descrever a vingança da divindade Kuaray, o Sol, sobre as onças originárias que haviam matado sua mãe, assim me disse: *Ojepy oxy ombokovia*, que poderíamos traduzir por “Foram trocados por vingança ou compensação à sua mãe”. A vingança, portanto, é uma forma de restituir a reciprocidade nas relações de predação de modo a garantir a continuidade da relação entre os coletivos. Esse é o

13 | O que em termos termodinâmicos poderíamos dizer da necessidade de um organismo exportar entropia para seguir vivo. Voltaremos a isso mais adiante.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

papel da diplomacia cosmopolítica das divindades e xamãs, que por vezes também lançam mão de agressões compensatórias para não permitir que um acúmulo demasiado de predações por um mesmo coletivo possa comprometer a dinâmica do sistema de relações.

Nesse aspecto, é um dado marcante o fato de as relações comerciais serem expressas pelos Guarani Mbya pela mesma raiz verbal do termo que é utilizado nas relações de vingança (-jepy, vingar-se). *Hepy* se diz de algo que é caro, ou seja, que tem alto custo compensatório. *Mbovy tu hepy kova'e?* (Quanto custa isso?) *Nda'epyi* (não é caro). Para os Guarani, então, há uma equivalência entre o idioma da vingança da predação e o da troca de mercadorias. Tanto a guerra e a vingança, como a troca comercial, para os Mbya, reiteram relações políticas de inimizade ou distanciamento, o que inclui relações com alguns coletivos de espíritos-dono e os *jurua*, os não indígenas.

Creio que é oportuno explorarmos mais analogias com relações conforme descritas pela biologia, como tem sido feito nos estudos vegetais da antropologia (Britos; Chizzolini; Pitombo, 2021). Nesse sentido, seja uma aldeia, seja um ecossistema mais amplo de uma floresta, uma imagem interessante para pensar as relações marcadas pelo *mborayvu* é a do corpo-território, que nesse caso pode também ser entendido como os seres holobiontes¹⁴: um espaço compartilhado ou conjunto composto por uma heterogeneidade de sujeitos estabelecendo entre si uma variedade de interdependências e que poderíamos encontrar em diferentes escalas. Há as grandes escalas da cosmografia mbya das esferas celestes e da Terra, ou a escala da ecologia de uma floresta situada na plataforma terrestre, passando depois pelos corpos vegetais e animais, incluindo humanos, que possuem em si uma série de outros seres, sejam bactérias e fungos, sejam subjetividades outras, e até a escala das células: as imagens de células eucariontes em microscopia eletrônica lembram uma floresta de tão diversa – um interior repleto de heterogeneidades. Ao que parece, nem mesmo o DNA está a salvo em uma identidade estável, repleto de trechos contaminados lateralmente por seres outros, e para além dos vírus¹⁵.

Nesse aspecto, é interessante que a biologia evolutiva aponte a hipótese do surgimento das primeiras células eucariontes a partir da incorporação simbiótica de outro ser unicelular, do que viriam a ser organelas como a mitocôndria, como um dos momentos-chave da evolução. A relação que ali poderia ser de predação foi alternada para uma incorporação simbiótica (Martin; Müller, 1998)¹⁶. Nesse modo simbiótico de incorporação dos elementos pertencentes a outro ser unicelular, isto é, um outro conjunto distintivamente organizado, não há dissolução da diferença constitutiva desse conjunto que é incorporado, como seria no caso de um organismo preda e digerir outro, mas sim a criação de um novo conjunto cuja diversidade e complexidade interna aumentam. É a expansão de um interior heterogêneo que,

¹⁴ | Lima (2021) utiliza a noção de holobionte e a percepção de que jamais fomos indivíduos à luz das relações simbióticas para ecoar o grito face à catástrofe etoecológica produzida pela construção da usina de Belo Monte na Volta Grande do Xingu.

¹⁵ | A descoberta de um pulgão que realiza fotossíntese tem como principal hipótese a transposição de genes de uma espécie vegetal que, de algum modo, foram incorporados pelo pulgão (transferência lateral durante a evolução). Ver Valmalette, *et al.*, 2012.

¹⁶ | Tal hipótese foi aventada inicialmente por Lynn Margulis, em 1967, como a teoria endossimbiótica (Sagan, 1967), e de certa forma ecoa debates políticos como de Kropotkin ([1902] 2009), sobre a cooperação e o apoio mútuo como um princípio presente na evolução dos seres vivos e que se expressava também socialmente. O *mborayvu* guarani, nesse sentido, pode ser um exemplo de um modo político que atua nessa direção e em confluência com esse princípio da vida em geral, do aumento da diversidade (e complexidade) via cooperação.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

por sua vez, não produz uma identidade estável: “Entende-se simbiose como a captura recíproca, como dupla captura [...]. O que bem permite pensar em um dispositivo que se insurge contra ou que conjura o princípio da identidade” (Lima, 2021: 115).

Figura 4 | “Cellular landscape cross-section through a eukaryotic cell.” (imagem: Evan Ingersoll & Gael McGill)



FLORESTAS CONTRA A PREDÇÃO ENTRÓPICA

Ao enfatizarem o *mborayvu* e exercerem essa função-anfitrião atraindo mais parentelas para o grupo, essas lideranças parecem estar buscando justamente isto: aumentar a diversidade e complexidade interna da aldeia como modo mais eficaz de compartilhar o território e as relações que vêm de fora.

É nesse sentido que os novos canteiros de restauração agroflorestal feitos nas aldeias são boas analogias desse processo, pois compartilham abundância em função do incremento e manejo de sua diversidade. Não é por acaso que eles têm sido implementados de forma intensa na *tekoa* Kalipety e que o trabalho das lideranças dessa aldeia possa ser entendido nessa mesma analogia, como quem conduz a semeadura e o manejo de seus habitantes de maneira a garantir que a vida comunitária, por meio de um aumento de sua diversidade, tal qual uma floresta, seja mais abundante e compartilhada. Ou seja, a expansão do interior do grupo via *mborayvu* favorece o compartilhamento por meio da diversidade interna do coletivo que au-

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

menta, diminuindo a vulnerabilidade do mesmo.

Assim, planta-se coletivamente com o objetivo de produzir uma abundância que possa ser generosamente compartilhada entre todos, reduzindo cada vez mais a dependência da comida dos mercados *jurua*. Ao mesmo tempo, o modo como se planta expressa o princípio do *mborayvu* como expansão da diversidade de um conjunto, conforme o exemplo da floresta. É dito por alguns mais velhos guarani que a floresta é a roça das divindades, roça dos Nhanderu (*Nhanderu remity*): Se “Nhanderu *remity* já tinha de tudo, todas as coisas, *jurua remity* tem uma coisa só, só uma, e só com uma coisa a terra não se sustenta e nada se sustenta, nem o trabalho se sustenta, está sempre dependendo de outras coisas, de máquinas, venenos, dinheiro e de outros alimentos” (Ladeira; Cossio, 2021).

O modo de plantio hegemônico no agronegócio, a monocultura, a cada novo ciclo, depende de uma quantidade maior de insumos para manter a fertilidade do solo. E a produtividade é baseada numa diminuição brutal da biodiversidade na área plantada, exterminando toda a diferença sob a alcunha de “pragas”. Já um plantio que imita o roçado de Nhanderu, a floresta, faz com que, a cada novo ciclo, seja necessário um aporte menor de insumos, pois é o próprio aumento da biodiversidade do plantio que se torna pouco a pouco o fundamento de sua fertilidade. Para falarmos como Almeida (2016), é o desenvolvimento entrópico em oposição ao “evolvimento da diversidade”.

A crítica guarani e de tantos outros povos, portanto, é extremamente perspicaz no modo como lê essa questão do aumento da entropia produzida pelo mundo capitalista e reage a ela. Trata-se de uma crítica que é traduzida em termos práticos pela condução política das lideranças nos próprios territórios, buscando expandir a diversidade da vida compartilhada à imagem das florestas próximas a suas aldeias, que têm na alta sociobiodiversidade fator-chave para sustentar uma variedade de diferentes seres e em grandes escalas¹⁷.

Assim, o esforço atual dos Guarani em praticar o *mborayvu* não é uma negação ou supressão da guerra e da predação em seu xamanismo, mas uma forma de dinamizar a relação entre esses polos em um mundo tomado pela predação excessiva dos *jurua*. Aqui, talvez, caiba um importante adendo, uma oposição em como a relação de predação é realizada: se é verdade que “a incorporação de outrem constitui certamente o pano de fundo do mundo dos viventes” (Taylor; Viveiros de Castro, 2019: 797), no contexto indígena a predação é concebida e praticada como uma forma de se transformar por meio da relação com a exterioridade, de modo a incorporar a diferença oriunda de outrem em si; já no mundo não indígena dominado pela relação de mercadoria, trata-se justamente do oposto, de praticar a predação como uma incorporação que anula a diferença do outro, tomando-o apenas como “recurso” ou “matéria-prima” dessubjetivada, dissolvendo-o em termos quantitativos de

17 | Em outra chave conceitual, mas que possui diversas conexões com a ideia do *mborayvu* como promotor da diversidade (e complexidade) em um sistema de relações, ver o texto: “O problema da escala no anarquismo e o caso do comunismo cibernético”, da física matemática Matilde Marcolli, sob o pseudônimo de Apolito (2020).

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

valor de troca, um equivalente universal que tende a se acumular indefinidamente como capital, idêntico a si mesmo. Nesse processo, transforma progressivamente o próprio exterior de seu sistema – e do qual depende para se reproduzir – em ruínas, resíduos aleatórios de calor e matéria.

Contudo, como dissemos antes, não é possível que uma agressão se acumule indefinidamente. A vingança, a compensação do *jepy*, age para que a predação excessiva não comprometa todo o sistema de relações que ocorrem num dado território, um espaço compartilhado entre uma diversidade de sujeitos em interdependências. O princípio subjacente das relações entre os diferentes sujeitos que habitam o mundo, segundo descrevem os Guarani Mbya, é que todos os vivos (e não vivos) conformam uma rede ampla de relações de dependência entre diferentes, que se afetam mutuamente. Uma interdependência não apenas moral, mas profundamente concreta. Logo, do ponto de vista guarani (e indígena), o problema do modo relacional capitalista é que ele não possui como pressuposto a dependência intrínseca entre todos que estão em relação e, portanto, essa agressão desmedida e contínua que ele gera está acumulando uma vingança quase que incompensável.

Certa vez, em um encontro de saberes na universidade, seu Luiz Euzebio, um ancião mbya convidado a participar de uma mesa, não se furtou em aproveitar a ocasião para criticar a ciência *jurua* e ironizar a universidade: “De que adianta? Estuda, estuda, estuda... e faz a bomba atômica!”. Para além do caráter provocador da fala, levando em conta o contexto, ela possui um duplo sentido crucial em sua crítica: ele poderia querer dizer que se estuda tanto para, no final das contas, possuir conhecimentos e produzir tecnologias destruidoras como a bomba atômica; ou que, apesar de se estudar tanto, de saber dos perigos e do que não se deve fazer para destruir o mundo, ainda assim, se faz a bomba¹⁸. Dessa forma, tal provocação guarda uma percepção pungente enunciada pelo ancião: a verdadeira ciência de um povo não é a do discurso, das palavras soltas, dos livros acumulados, mas aquela que se verifica em suas ações. Ou seja, a ciência dos *jurua* que de fato age no mundo é aquela presuposta em seu modo relacional dominante, e essa, para falarmos como Bateson ([1971] 1987), é “epistemologicamente incorreta” para seu próprio mundo¹⁹.

Nesse sentido, a prática do *mborayvu* nas aldeias mbya e seus modos de relação de interdependência com os demais seres com quem coexistem buscam compensar e desarmar o excesso de predação do povo da mercadoria, como denomina Kopenawa (2015), impedindo que a lógica capitalista de valorização do valor se torne majoritária, mesmo em um território como a TI Tenondé Porã, tão próximo a uma megalópole como São Paulo, e onde os Guarani Mbya seguem mantendo sua língua e xamanismo apesar dos já quinhentos anos de contato e violência colonial. Trata-se de uma capacidade nada trivial e uma lição renovada do que também pode ser a política, um modo de melhor compartilhar a vida por meio da expansão e manejo

18 | Tendo habitado durante um período de sua vida em uma aldeia fluminense próxima à Usina Nuclear de Angra dos Reis, o perigo atômico é uma questão marcante para seu Luiz, além de ressoar na cataclismologia guarani, que prevê um possível final do mundo tomado pelo fogo. Mas a “bomba” poderia referir-se a diversos outros cataclismos antropogênicos cuja gênese e deriva a ciência *jurua* paradoxalmente compreende, porém a sociedade como um todo parece incapaz de agir de modo a desarmar a reação em cadeia que os deflagram, como o aquecimento global e a nova corrida armamentista para se chegar à inteligência artificial geral: há um conhecimento sofisticado e erudito de que se caminha em direção ao abismo, mas não se sabe, na prática, como parar de caminhar em sua direção.

19 | Em artigo em fase de publicação, Pereira (no prelo) busca aplicar o arcabouço conceitual batesoniano sobre o regime de relações animistas dos Guarani Mbya, sobretudo aquelas derivadas das relações de maestria, demonstrando como eles estabelecem relações de caráter misto com o meio ambiente, isto é, relações simétricas e complementares, garantindo, assim, uma cismogênese mais reduzida. Trata-se de uma epistemologia em contraste com a praticada pelo mundo não indígena, que tende a escalar em suas relações de competição com o meio ambiente, revelando-se uma epistemologia mais “incorreta”.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

de sua diversidade: o *mborayvu*.

Por fim, dizem físicos que os sistemas vivos são únicos entre os sistemas naturais porque eles parecem resistir à segunda lei da termodinâmica, a do aumento da entropia, persistindo como sistemas limitados e auto-organizados ao longo do tempo (Ramstead; Badcock; Friston, 2018). Dizem “parecem resistir” porque na verdade há sempre um custo nessa resistência, equacionado na energia livre que é incorporada de fora e na entropia que é exportada ao exterior. Mas se essa “predação entrópica” é uma inevitabilidade termodinâmica, existem, como vimos, formas de controlar seu acúmulo excessivo e alternativas nos modos de incorporação do exterior. Dessa maneira, o *mborayvu* pode ser entendido como um saber relacional fruto da “ciência do concreto” das chamadas “sociedades frias”, como dizia Lévi-Strauss, uma metáfora que hoje tem novas e evidentes ressonâncias. Essa ciência possui, assim, uma sabedoria material²⁰ – e não apenas metafísica – para seguir compartilhando a vida e desdobrando sua diversidade como antídoto a um mundo sendo predado pelo próprio caos que produziu.

20 | A “espiritualidade”, termo frequentemente mobilizado pelos Guarani Mbya para explicar aos *jurua* a origem de sua força e sabedoria, tem como objeto privilegiado de atenção, durante as concentrações em cada fim de tarde na *opy*, aspectos absolutamente concretos do metabolismo cosmopolítico que põe diversos seres em relação. E ainda que muitos desses seres não sejam visíveis, nem por isso são menos materiais, o que nos leva a uma última provocação, à luz das reflexões destas páginas: não seria essa espiritualidade, em certo e profícuo sentido, mais profundamente materialista do que julgava nossa vã filosofia política?

Lucas Keese dos Santos é mestre em Ciências (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP) e assessor da organização indígena Comitê Interaldeias.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

Financiamento: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro. 2016. “Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade”. *Ruris* (Campinas, Online), Campinas, SP, 10(1). <https://doi.org/10.53000/rr.v10i1.2635>.

APOLITO, Aurora. 2020. “O problema da escala no anarquismo e o caso do comunismo cibernético”. *Passa Palavra*. Disponível em: <https://passapalavra.info/2020/07/133143/>.

BATESON, Gregory. [1971] 1987. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Londres, Jason Aronson Inc.

BRITOS, Anai Graciela Vera; CHIZZOLINI, Bianca Barbosa; PITOMBO, Rafaela Coelho de Moraes (org.). 2021. *Verdejar ante a ruína: escritos para cultivar novos mundos* [livro eletrônico]. São Paulo, CEStA.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

CADOGAN, León. [1959] 1997. *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Assunção, Fundación León Cadogan / Ceaduc/Cepag.

CLASTRES, Pierre. [1974] 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus.

CLASTRES, Pierre. [1974] 2017. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Ubu.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2019. “Povos da megadiversidade”. *Revista Piauí*. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/povos-da-megadiversidade/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

DESCOLA, Philippe. [2005] 2023. *Para além de natureza e cultura*. Niterói, EdUFF.

FAUSTO, Carlos 2005. “Se Deus fosse um jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana*, 11(2): 385-418. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200003>.

FEDERICI, Silvia. 2019. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São. Paulo, Elefante.

GALLOIS, Dominique. (2001). “Essa incansável tradução” [entrevista realizada por Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Szutman e Valéria Macedo]. *Sexta-feira*, 6: 103-119. http://www.usp.br/revistasexta/ed_06.html.

GRAEBER, David. 2010. “Les fondements moraux des relations économiques. Une approche maussienne”. *Revue du Mauss*, 2010/2(36): 51-70. <https://doi.org/10.3917/rdm.036.0051>.

HEURICH, Guilherme Orlandini (2011). *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, PP-GAS / MN / UFRJ.

KARATANI, Kojin. [2010] 2014. *The structure of world history – from modes of production to modes of exchange*. Durham, Duke University Press.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2021a. *A esquiva do xondaro – movimento e ação política guarani mbya*. São Paulo, Elefante.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2021b. “Lideranças, fala e ação política entre os Guarani Mbya”. *Campos – Revista de Antropologia*, 22(1): 264-282, jun. 2021. ISSN 2317-6830.e.: <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v22i1.76966>.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2019. “Variações da resistência e resistência da variação entre os Guarani Mbya (ou: como estar em dois lugares ao mesmo tempo)”. *Anais do 3 Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (Cipial)*, Brasília. disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6850747/mod_resource/content/1/ST-22.-Variac%CC%A7o%CC%83es-da-resistenc%CC%82ncia-e-resiste%CC%82ncia-da-variatic%CC%A7a%CC%83o-entre-os-Guarani-Mbya-ou-como-estar-em-dois-lugares-ao-mesmo-tempo-Lucas-Keese-dos-Santos.docx.pdf.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

KEESE DOS SANTOS, Lucas; OLIVEIRA, José Eduardo. 2020. *Os agricultores guarani e a atual produção agrícola na terra indígena Tenondê Porã* [livro eletrônico]. São Paulo, Prefeitura do Município de São Paulo – Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano (SMDU).

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

KROPOTKIN, Piotr. [1902] 2009. *Ajuda mútua: Um fator de evolução*. São Sebastião, A Senhora Editora.

LADEIRA, Maria Inês; COSSIO, Rodrigo Rasia. 2021. “Contribuições dos Guarani à biodiversidade na área da Mata Atlântica – Ka’aguyete”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa & ADAMS, Cristina (orgs.); Laure Emperaire (coord. da seção 7). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo, SBPC.

LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. 2005. *Making things public. Atmospheres of democracy*. Cambridge, Mass., MIT Press.

LIMA, Tânia Stolze. 2021 “E por falar em indivíduo...”. In: BRITOS, Anai Graciela Vera; CHIZZOLINI, Bianca Barbosa; PITOMBO, Rafaela Coelho de Moraes (orgs.). *Verdejar ante a ruína: escritos para cultivar novos mundos* [livro eletrônico]. São Paulo, CEStA.

MARTIN, William; MÜLLER, Martin.

1998. “The hydrogen hypothesis for the first eukaryote”. *Nature*, 392: 37-41. <https://doi.org/10.1038/32096>.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. 1876. *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani, ó mas bien Tupi*. Viena / Paris, Faesy y Frick / Maisonneuve y Cia.

PAULINO, Carlos. 2019. “Apontamentos iniciais de uma pesquisa sobre dinheiro entre os Guarani”. *Anais do 2º Seminário Internacional de Etnologia Guarani*. São Paulo, Centro de Estudos Ameríndios (Universidade de São Paulo); Grupo de Etnologia e História Indigenista (Universidade Federal da Grande Dourados) e Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP), p. 8.

PEREIRA, Vicente Cretton. No prelo. “Animismo e epistemologia entre os Mbya Guarani: passos para uma ecologia da mente ameríndia”. (No prelo).

PEREIRA, Vicente Cretton. 2014. *Aqueles que não vemos: etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Niterói, Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, UFF.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”. *Revista de Antropologia*, 54(2) [Dossiê Pensar com Pierre Clastres]. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39649>.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, Tese de livre-docência, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas guarani mbya

PIERRI, Daniel Calazans. 2023. “Virando a mesa com um simples papel! – Como o primeiro caso de ativismo societário indígena no Brasil permitiu que os Guarani e Tupi-guarani em São Paulo vencessem batalha contra um dos maiores grupos econômicos do país e conquistassem o protagonismo de executar diretamente seu próprio CI-PBA”. In: RICARDO, Fany Pantaleoni; KLEIN, Tatiane & SANTOS, Tiago Moreira dos (orgs.). *Povos indígenas no Brasil, 2017-2022*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

PIERRI, Daniel Calazans. 2018. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbya sobre a existência*. São Paulo, Elefante.

RAMSTEAD, Maxwell James Désormeau; BADCOCK, Paul Benjamin; FRISTON, Karl John. 2018. “Answering Schrödinger’s question: A free-energy formulation”. *Physics of Life Reviews*. 24: 1-16. <https://doi.org/10.1016/j.plrev.2017.09.001>.

SAHLINS, Marshall. [1972] 2003. *Stone Age*

Economics. 2nd ed. Nova York, Routledge.

SAGAN, Lynn. “On the origin of mitosing cells”. *Journal of Theoretical Biology*, volume 14, Issue 3, 225-236, ISSN 0022-5193. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(67\)90079-3](https://doi.org/10.1016/0022-5193(67)90079-3).

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2019. “Um corpo feito de olhares” (Amazônia). *Revista de Antropologia*, 62(3): 769-818. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>.

VALMALETTE, Jean Christophe *et al.*, 2012 “Light-induced electron transfer and ATP synthesis in a carotene synthesizing insect”. *Scientific Reports*, 2(579), 16 ago. 2012. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/srep00579>, <https://doi.org/10.1038/srep00579>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HUI, Yuk. 2021. “For a strategic primitivism: A dialogue between Eduardo Viveiros de Castro and Yuk Hui”. *Philosophy Today*, 65(2): 391-400. <https://doi.org/10.5840/philtoday2021412394>.

Editor-Chefe: Guilherme Moura Fagundes

Editora-Associada: Marta Rosa Amoroso

Editora-Associada: Ana Claudia Duarte Rocha Marques

Recebido em 22 de agosto de 2023. Aceito em 17 de maio de 2024.



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