

UNESP  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

— JÚLIO DE MESQUITA FILHO

Faculdade de Ciências e Letras

Campus de Araraquara - SP

STÉFANI RAMOS CORRINI

***A construção política e social Tupi Guarani:
Uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao
longo da História, seus enredos cosmológicos,
diferenças e posições entre os subgrupos.***

ARARAQUARA – SP

2017

STÉFANI RAMOS CORRINI

***A construção política e social Tupi Guarani:
Uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao
longo da História, seus enredos cosmológicos,
diferenças e posições entre os subgrupos.***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.

Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antônio Peggion.

Agência de fomento: CAPES.

ARARAQUARA – SP

2017

Corraini, Stéfani Ramos

A construção política e social Tupi Guarani: Uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao longo da História, seus enredos cosmológicos, diferenças e posições entre os subgrupos / Stéfani Ramos Corraini — 2017

127 f.

/

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

1. povos Tupi-Guarani. 2. Tupi Guarani. 3. subgrupos. I. Título.

STEFANI RAMOS CORRINI

A construção política social Tupi Guarani: Uma visão sobre os povos Tupi Guarani ao longo da História, seus enredos cosmológicos, diferenças e posições entre os subgrupos.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.

Orientador: Edmundo Antônio Peggion.

Agência de fomento: CAPES.

DATA DA DEFESA: 29/03/2017

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

Universidade: Universidade Estadual Paulista –Júlio de Mesquita Filho – UNESP/ Araraquara

Membro Titular: Profa. Dra. Amanda Cristina Danaga

Universidade: UNIFAL – Universidade Federal de Alfenas

Membro Titular: Profa. Dra Lúgia Rodrigues de Almeida.

Universidade: Universidade de São Paulo- CestA/

Membro Suplente: Prof. Dr. Paulo Brando Santilli

Universidade: Universidade Estadual Paulista- Júlio de Mesquita Filho- UNESP/ Araraquara

Membro Suplente: Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha

Universidade: Universidade Estadual Paulista – Júlio de Mesquita Filho- UNESP/ Araraquara.

,
*Às crianças Guarani,
futuro, passado e presente da existência indígena.*

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer aqueles que fizeram possível a existência deste trabalho, tendo facilitado sua existência e encurtado seus obstáculos por meio de palavras e bons silêncios, indicações de leituras, toda e qualquer informalidade que cuidaram de ofertar apoio crucial à formalidade deste trabalho.

Sou primeiramente grata a Deus, energia cósmica universal que habita todos os seres e vem produzir alegria para os que dele recebem. Pelo alívio nos momentos de desespero e por ter possibilitado que eu falasse sobre algo muito grande que são os povos Guarani.

Sou grata aos índios Guarani, suas existências resistências sagrada.

Sou grata ao professor Edmundo que acreditou ser possível a realização deste trabalho, pelas orientações todas que fizeram o percurso do trabalho acontecer, indicações bibliográficas, conselhos, conversas, amizade, que me permitiram efetuar o escopo deste trabalho, inventar os povos Guarani a partir de minhas próprias experiências e descobrir neles um sentido de continuar estudando. Fica explícita minha profunda gratidão à sua orientação nesses dois anos.

Ao professor Paulo, pela sua confiança, apoio, conversas, conselhos de leitura. Pelos apontamentos fundamentais na banca de qualificação e por ter estimulado nossa convivência para que o trabalho pudesse ter fundamento.

Agradeço ao Gustavo, por seu amor, pela força e paciência. Pelos momentos de descanso no rancho, pelo alento. Agradeço imensamente a minha mãe, ao meu pai, ao meu povo, agradeço a minha tia Leninha e ao meu tio Bini, a Maria, a Gabriela, ao Gustavo e a Luli, a Carol, a Mariri, a Saíra, ao Heitor e a Clara e às crianças Guarani que são um instrumento divino, de acordo com a política cosmológica desses povos. Agradeço a minha irmã e ao meu cunhado. Ao Renan, ao Edgar, cujos apontamentos na banca de qualificação foram essenciais Andreia, Letícia, Vladimir, Nicole, Rafa, Erick, Claudimara, Deni. Camila Benjamin, Lulu, Eduardo, Maria, Hugo, Ariadne, Fran, Gil & Rafa (muito obrigada mesmo), Jiseli, Deni, Luis, Rafaela, Satie, Marcella e Rosa. Sou grata a participação na banca de mestrado à Amanda Danaga, e pela Lígia Almeida, cujos apontamentos me permitiram um melhor desenho do trabalho final. Enfim, ressalto meu agradecimento a todas as pessoas que de alguma maneira prestaram solidariedade

ao serviço e a todas as pessoas que cruzaram meu caminho durante o percurso universitário, desde a graduação, com suas motivações, energias, saberes que com certeza foram imensamente valiosos para a minha construção intelectual que se manteve no percurso deste trabalho.

Obrigada Baudelaire, Alecrim, Vanderléia, Flor, Sofia, Mudo, Mariana, Gaia, José e Lampião, gataiada do meu coração. Obrigada a CAPES, através da qual pude desenvolver a logística do trabalho. E também agradeço a UNESP que possibilitou tudo isso. E obrigada música.

Enfim, ressalto que as limitações e equívocos deste trabalho são de minha total responsabilidade. Se existem méritos os compartilho entre os pesquisadores, professores, meu bem amado, amigos e sobretudo a força divina que estabeleceu condições possíveis à inauguração final do serviço. No mais, peço desculpas às contribuições positivas que ficaram omitidas no agradecimento por razões pessoais ou pelo esquecimento, são todos dignos de agradecimento e de receberem de volta o merecimento de seus esforços positivos junto a mim.

Assim como o frio é a ausência relativa de calor, mas não vice e versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é a ausência relativa de diferença, mas não vice e versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido. Traduzindo-se a analogia para o domínio do parentesco – e tomando-se “parentesco” como uma abreviação cômoda para o que, na Amazônia, seria melhor chamado teoria da relacionalidade generalizada – diríamos que a consanguinidade é um valor limite da afinidade. Um limite no sentido estrito, visto que ele não pode ser atingido. O que o parentesco mede e calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que jamais chega a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 422).

Infelicidade da existência humana, imperfeição do mundo, unidade enquanto fenda inserida no coração das coisas que compõem o mundo: eis o que recusam os índios Guarani, e o que os levou desde sempre a procurar um outro espaço, para aí conhecer a existência curada da sua ferida essencial, de uma existência desdobrada sobre um horizonte libertado do uno. Mas qual é este não-uno tão obstinadamente desejado pelos Guarani? Será que a perfeição do mundo se lê no múltiplo? De acordo com uma divisão familiar à metafísica ocidental? E será que os Guarani, ao contrário dos antigos gregos, afirmam o Bem onde espontaneamente nós os desqualificamos? Mas se encontramos entre os primeiros uma insurreição ativa contra o Império do Uno, e entre os outros pelo contrário uma nostalgia contemplativa do Uno, não é no entanto no múltiplo que os índios Guarani afirmam, eles não descobrem o Bem, o Perfeito, na dissolução mecânica do Uno (CLASTRES, 1979, p. 168).

Nas metamorfoses, em duzentas e quarenta fábulas,
Ovídio mostra seres humanos transformados em pedras, vegetais, bichos,
coisas.

Um novo estágio seria que os entes já transformados

Falassem um dialeto coisal, larval, pedral, etc.

Nasceria uma linguagem madruguenta, adâmica, edênica, inaugural –

Que os poetas aprenderiam – desde que voltassem às crianças que foram

Às rãs que foram

Às pedras que foram.

Para voltar à infância, os poetas precisariam também de
reaprender a errar a língua.

Mas esse é um convite a ignorância? Ao enfiar o idioma
nos mosquitos?

Seria uma demência peregrina.

(Barros, 2013)

Era na beira de um rio que era bem longe.

Mas o índio só aparecia de tarde.

O menino achou o índio e a boca era
bem normal.

Só que o índio usava um apito de
chamar perdiz que dava um canto
azul.

Era que a perdiz atendia ao chamado

Pela cor e não pelo canto.

A perdiz atendia pelo azul.

(BARROS, 2013)

RESUMO

Desde o advento da colonização, com a chegada à América do Sul, portugueses e espanhóis impuseram suas cosmovisões em desrespeito para com as cosmologias de outros povos que ali habitavam originalmente. Isto porque instituíram a legalidade da escravização indígena, cuidaram de evangelizar os índios nos padrões europeus, e trouxeram doenças que terminaram por dizimar muitas dos povos originários em função da desestabilização ocasionada da chegada colonial. O que se evidencia é que, apesar dessas ações terem se pretendido a erradicar as concepções indígenas por completo, elas continuaram a resistir religiosa e cosmologicamente enquanto incisiva diferença às construções ocidentais, demonstrando a excelência de suas alteridades e resistências diante de todos os impulsos destrutivos que lhes foram transmitidos historicamente. O presente trabalho busca contextualizar os povos Tupi Guarani enquanto subgrupo Guarani e enquanto resistência mediante as imposições coloniais. Com base nas teses, trabalhos acadêmicos e dissertações consultadas verificar as reivindicações de identidade desses povos a partir da posição dos subgrupos que faz coesa suas preocupações de se manterem fiéis às inaugurações cosmológicas que lhes são particulares ao mesmo tempo em que criam estratégias possíveis de convivência e sobrevivência em um mundo povoado por pessoas não Guarani.

Palavras-chave: colonização, povos Guarani; Tupi-Guarani; subgrupos; mistura.

RESUMEN

Desde el advenimiento de la colonización, con la llegada a América del Sur, los portugueses y españoles, imponen sus puntos de vista haciendo caso omiso de actitud hacia con los pueblos indígenas que vivían originalmente. Esto porqué trajeron la esclavitud indígena, muchas enfermedades, diezmando poblaciones, evangelización y cambios en sus normas cosmológicas establecidos en moldes precolombinas. Lo que es evidente es que a pesar de las acciones a los intereses coloniales han sucedido y trajeron efectos derogatorios sobre la cultura de estas personas, que continuaron resistiendo religiosa y cosmológicamente como un fuerte contrapunto a los ideales occidentales, lo que demuestra la excelencia de su alteridad y resistencia ante todos efectos que fueron reducidos históricamente. La importancia de este estudio es poner en contexto los pueblos tupí-guaraní dentro de sus historias, y basado en tesis, monografías y tesis consultadas verificar las notificaciones de identidad de estos pueblos desde la posición de los subgrupos que hacen cohesivos sus preocupaciones a permanecer fieles a sus aberturas cosmológicas, mientras que la creación de las posibles estrategias de convivencia y la supervivencia en un mundo poblado por personas no guaraníes.

Palabras clave: Guaraní; Tupi-Guaraní; Subgrupos; Mistura e colonización.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UNESP	Universidade Estadual Paulista
USP	Universidade de São Paulo
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ONGs	Organizações não governamentais
T.I.	Terra indígena
T. G.	Tupi-Guarani

NOTAS SOBRE A GRAFIA

Durante a escrita, utilizo o nome Tupi-Gurani com hífen para designar a família linguística pertencente ao tronco linguístico Tupi. Já Tupi Guarani, sem o uso de hífen recupera a referência identitária de um povo, enquanto um recurso nominal de autodenominação.

As palavras em Guarani coloquei em negrito, e os termos que se traduzem para o português optei por colocar entre aspas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. AS SITUAÇÕES TUPI-GUARANI COM A CONQUISTA COLONIAL DA AMÉRICA DO SUL.	23
1.1 Tupi Guarani: Como é que chama o nome disso?	23
1.2 Tipologias e classificações ocidentais.	25
1.3 Perspectivas políticas e clivagens ocidentais.	28
1.4. A máquina de guerra Tupinambá geradora de sociabilidades.	32
1.5 Escravizações indígenas no Período Colonial e o Capitalismo emergente.	39
1.6 Sobre as classificações ocidentais e o perigo de uma falsa universalidade de perspectiva.	45
2. O ATRIBUTO GUARANI E SUAS CARACTERÍSTICAS RELEVANTES.	48
2.1. O Corpo, a alma e a divina cósmica.	48
2.2 Os Guarani que sonham suas políticas divinas.	53
2.3 A “Terra sem Mal” e o <i>lócus</i> dos deuses.	57
2.4 A Consustancialização Guarani: Perder a humanidade ou ganhar o céu.	62
2.5 Em busca dos espaços sagrados e de fidelidade Guarani.	69
3. O PONTO DE VISTA SOBRE OS SUBGRUPOS	79
3.1 A alteridade Guarani.	79
3.2 As posições do sujeito entre as categorias indígenas Tupi Guarani.	82
3.3 A pertença étnica Tupi Guarani.	86
3.4 Nomenclaturas perspectivas.	90
3.5 Povos Chiripá e a perspectiva em evidência.	93
3.6 A não contenção espacial: algumas reflexões.	95
3.7 A mistura na tradição: os Piro amazônicos.	103

3.8 A persistência Tupi Guarani na mistura e na tradição.	107
CONCLUSÃO.....	117
BIBLIOGRAFIA	121

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é o resultado de minhas investigações bibliográficas que cuidaram de pensar os povos Guarani e suas nomeações particulares que percorrem o território brasileiro ao longo da região sul e sudeste do Brasil. A pesquisa teve como fundamento perseguir as motivações para os etnônimos entre os povos Guarani e suas variações compreendidas entre Tupi Guarani (enquanto etnia, resultado da mistura entre seus antecedentes Tupinambá e Guarani), Mbyá, Nhandeva e Chiripá e as reivindicações utilizadas entre esses povos que os designam enquanto portadores de algum subgrupo específico.

A perspectiva nominal que envolve os povos Guarani da América do Sul é bastante controversa desde os primeiros registros ocidentais sobre eles; grande parte dos etnônimos encontrados nos registros históricos decorrentes das primeiras invasões coloniais, no século XVI e XVII foi concedida pelos outros, portugueses e espanhóis- advindos de mentalidades ocidentais- que quiseram denominar e identificar os diferentes povos indígenas e suas manifestações políticas próprias, a partir de suas próprias cosmovisões (MELLO, 2006).

Conjuntamente às perspectivas de capitalismo emergente de interesse colonial que se confrontavam às perspectivas dos povos indígenas, estes foram violentamente representados por constructos sociais que lhes eram completamente externos. E as consequências desta invasão devem ser muito fortuitas para clarear o mapeamento da pertença destes povos de um subgrupo a outro no intuito de favorecer a proeminência de suas condutas e costumes, de suas existências, enfim, sem deixá-las se perder ao contato de perspectivas globalizantes.

As investigações bibliográficas Guarani que nortearam o presente trabalho, perseguiram as categorias nominais enquanto material de aprofundamento sobre as construções sociais entre esses povos cujo fundamento se debruçou o escopo da minha pesquisa de mestrado. E aqui se fez necessário pensar a construção social Guarani imbuída da tradição, passada oralmente entre as gerações, cercada de suas prescrições próprias de corpo e sujeito (*idem*). Bem como as motivações e contextualizações históricas que se fizeram presentes ao longo da construção de identidade desses povos e incluem as atualizações cosmológicas que ocorrem e demonstram que os modos de ser Guarani não devem ser contabilizados como algo

que esteja cristalizado. Ao contrário, suas biografias de vida, ao passo que são profundamente relacionadas com as condutas e performances sociais oriundas de seus antepassados, são também experimentadas com base em suas próprias formulações amplamente relacionadas à História e às estratégias que encontraram para se antepararem diante das perversas tentativas que aconteceram e acontecem de botar abaixo suas identidades étnicas e pensá-las sob o olhar soberano das relações ocidentais em detrimento de suas manifestações étnicas evidentes.

A partir da constituição de 1988, ocorreram mudanças pertinentes para o cenário de interlocução entre a sociedade nacional e a realidade indígena brasileira, pois os índios puderam reivindicar seus direitos territoriais e suas prescrições linguísticas e culturais de forma a evidenciar a manifestação de pluralidades de existências destoantes de esquemas civilizatórios que formulam o contexto social da sociedade. Até a década de 1970, índios e não índios não eram pensados enquanto possuidores de distinções axiomáticas, ao contrário, as peculiaridades se extinguiriam e se dissolveriam no olho do furacão da sociedade nacional. A partir da constituição de 1988, os costumes, linguagens e conjuntos de tradições oriundos dos povos tradicionais passaram a se configurar enquanto um potencial de reivindicação de terras, então, foram acusados de aculturados e extintos de suas perspectivas com base nos esforços globalizantes (LADEIRA, 2007). Os índios aqui analisados buscaram assentar-se na condição de povos Guarani e suas denominações, pois historicamente ficaram dentro de um fogo cruzado, pois ora foram vistos como perdidos de suas culturas através de imposições civilizacionais, ou então, quando puderam fazer valer suas autonomias indígenas e reivindicar espaços foram categoricamente acusados como invasores de terras alheias (LADEIRA, 1984).

Neste sentido, é muito importante que se aponte as contextualizações cosmológicas que se fazem para estes povos com base em suas vivências cuja autonomia e complexidade colocam em cheque as discussões que os botaram algum dia como perdidos de suas funções biográficas socialmente construídas. Todavia, é preciso viabilizar condições adequadas que permitam aos povos Guarani que estabeleçam suas vivências acerca de seus discursos, modos de ser e diferença entre prescrições essenciais, sem, no entanto, apontar para uma identidade dissolvida no interior da globalização que pode caracterizar qualquer sinal de perda cultural, dissolução de visão de mundo e vitória completa daqueles que

historicamente têm os excluídos de suas condições de povos indígenas advindos de orientações religiosas e cosmológicas opostas às ocidentais.

De acordo com os apontamentos teóricos realizados por Manuela Carneiro da Cunha (2009), o contexto pós 1988 é que foi possível pensar a natureza social de outros povos, de maneira reflexiva, ou enquanto “cultura” que diz respeito à “unidade de um sistema inter-étnico” e possui uma atribuição que reflete a natureza social dos outros povos enquanto “cultura para si” (ALMEIDA, 2011, p.31). E cultura sem aspas representa o universo social particular que se relaciona com os pressupostos próprios de uma dada etnia cosmológica indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Neste ínterim, o cenário das autodenominações Guarani se fortaleceram no interior de um contexto político e social que possibilitou a reivindicação étnica enquanto sinal diacrítico incompatível com as existências ocidentais que lhes eram externas. Ainda assim, desde o período inicial da conquista até os dias de hoje, os povos Guarani lidam com um cenário político no cerne da sociedade nacional que se apresenta para eles de forma abismal com relação aos seus próprios desdobramentos políticos arraigados por suas construções cosmológicas próprias. E então, estabelecer condições adequadas que viabilizem esta representação de formas, significados e costumes de outros povos no interior de uma convenção que se apresenta a eles como externa ocorre como uma estratégia desafiadora e bastante delicada (*ibidem*).

Do ponto de vista nominal, é imprescindível que contextualizemos historicamente a “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) como um contingente de reivindicação em que as diferenças culturais se estabeleceram como formas de agenciamento que tornaram viáveis evidenciar os percursos de natureza social como substancialmente diferentes. Faz-se necessário, ao apontar a necessidade de articular mundos indígenas no interior de mundos não indígenas, que ocorra a “objetificação da diferença” e que a “cultura” seja pensada como possibilidade de reconhecer a não igualdade entre contextos sociais completamente distintos e, assim, estabelecer relações e diálogos que possam pensar tais performances cosmológicas como essencialmente divergentes em seus significados e ações e, assim, permitir que a articulação entre índios e não índios ocorra de forma a garantir a possibilidade Guarani de vivenciarem plenamente seus modos de ser, seus *nhandereko* (MACEDO, 2009, p. 297).

Desde o século XVI, até os dias atuais, os relatos têm cuidado de oferecer designações insatisfatórias para com os nomes Guarani que muito soberanamente são atribuídos via externalidade dos olhares de fora (MELLO, 2006). O contingente histórico - decorrente do contato entre povos europeu e povos indígenas da América do Sul - trouxe implicações incisivas para a construção do termo Guarani e para a própria experiência desses povos.

Buscar compreender a emancipação destes povos do ponto de vista de seus costumes, modos de viver e se pensarem no mundo, bem como suas compreensões sobre como se afirmam é necessariamente considerar os desdobramentos históricos que permearam as elaborações nominais indígenas com base nas situações de contato entre composições sociais distintas de pessoas Guarani em um mundo repleto pela ética ocidental. Esta situação de contato entre distintos constructos culturais não significa dizer que os povos originários foram completamente absorvidos pelos imperativos coloniais de motivação ocidental, esta seria uma conclusão simplista, ao contrário trata-se de perseguir os desdobramentos oriundos da história como uma composição que observa o fato de duas concepções étnicas bastante distintas se encontrarem e as implicações posteriores que tais conexões acarretam para as construções cosmológicas em questão (LARAIA, 1976, GOW, 1991).

Inicialmente, a política de contato luso-indígena determinou inúmeras formas de exploração colocadas pelos portugueses o que ocasionou uma dívida profunda para com os povos indígenas da América do Sul. As políticas coloniais estavam interessadas em estruturar um terreno fértil em que as políticas imperiais deveriam florescer (MONTEIRO, 1994).

Na ocasião de chegada dos primeiros colonos, os Tupi-Guarani estavam espalhados em uma grande área geográfica. Os Tupi eram reconhecidos por habitar as partes média e inferior do rio Amazonas e dos principais afluentes da margem direita, ocupavam toda a faixa litorânea brasileira, “da embocadura até a Cananeia” (CLASTRES, 1978, p. 8). Os Guarani quando a chegada dos portugueses habitavam entre a Cananeia até Rio Grande do Sul, e deslocavam-se para o sertão em sentido aos rios Paraná, Paraguai e Uruguai (*ibidem*).

O termo Tupi-Guarani foi criado em 1886 por Karl von den Steinen (1942) , dentro do contexto do romantismo brasileiro para traduzir a união de uma grande família linguística: o Tupi-Guarani enquanto a manifestação de um componente

plural e heterogêneo. A família linguística em questão abarcaria outras 41 incorporações distintas de línguas, consideradas enquanto derivações da linguagem proto-Tupi Guarani falada pelos “descendentes dos fundadores da nação” (METRAUX, 1979, p. XVIII). Atualmente, a partir do século XX, ao longo do Brasil e outros países latino-americanos, a família Tupi-Guarani é reivindicada enquanto família linguística por 21 etnias (CHAMORRO, 2008, p. 36).

A dominação colonial ocorria com base na autodenominação local, o termo Tupi foi cunhado no início da conquista com o soldado alemão Hans Staden (1557) e o pastor calvinista Jean de Léry (1578) que se referia à língua dos Tupinambá (CHAMORRO, 2008, p. 34). O primeiro relato que originou o termo Tupi foi designado por Varnhagen (1876) cuja designação atendia aos requisitos de contrapor os povos Tupi e Guarani aos povos Tapuia que eram considerados inimigos dos portugueses.. A explicação ofertada por Varnhagen (1986) era referente a uma união linguística dos povos Tupi e dos Guarani, enquanto língua tradicional brasileira falada no país, tendo sido classificado tipologicamente pelos missionários da época (CHAMORRO, 2008, p. 35).

Ao refletir sobre a chefia Tupi-Guarani, Pierre Clastres (1978) se depara com o alto índice demográfico para a média sul-americana e enfatiza que os povos Tupi e Guarani compartilhavam de alguns costumes ritualísticos de modo que “um Guarani do Paraguai encontrar-se-ia em terreno perfeitamente familiar entre os Tupi do Maranhão, distantes, no entanto, quatro mil quilômetros.” (CLASTRES, P. 1974, p. 79).

Outra importante delimitação que se faz presente para o escopo do trabalho é a situação de capitalismo emergente que impulsionou uma composição característica para esses povos que deve ser interpretada criticamente porque os interesses europeus estavam postos. Desde as atuações dos conquistadores através de escravizações, catequizações e políticas indigenistas que propiciaram um contexto a partir do qual os povos Tupi-Guarani precisaram direcionar suas cosmovisões, aperfeiçoando seus conteúdos, sem, no entanto, se perderem em falsas atribuições de aculturações.

A orientação voltada às investigações dos povos Tupi-Guarani e seus possíveis significados, evidenciados pelas teorias escolhidas, justamente por ser externa aos povos com quem ela se relaciona, faz da sua composição de universos, organizações e supremacias sociais compósitos não convergentes e a fronteira

nós/eles é sempre posta enquanto uma incompletude e paralelas- tais compósitos- não se cruzam ¹.

Historicamente, desde o advento da colonização europeia, as categorizações externas aos povos indígenas cuidaram de pensá-los em caráter negativo. Através de configurações ocidentais utilizaram-se de motivações deveras simplórias e desrespeitosas para com os constructos destes nativos, em especial os povos chamados por Tupi-Guarani que foram incorporados às articulações civilizatórias unicamente para satisfazer aqueles interesses de cunho colonial.

Conjuntamente à lógica de expansão do capitalismo colonial, essas populações foram submetidas à organização de trabalho escravo imposto pelos europeus para oferecer sustentáculo aos imperativos desta lógica econômica, desde os primórdios da História do Brasil importada aos povos e territórios brasileiros, e que até os dias de hoje oferta consequências importantes advindas das decisões das instâncias políticas que não fazem jus aos estilos de vida destes povos, subjugando seus esquemas àqueles interesses baseados na lucratividade em desrespeito para com as manutenções cosmológicas desses povos. A contradição intrínseca entre esquemas ocidentais e pré-colombianos tem colocado fortes obstáculos na reivindicação dos modos de vida Tupi-Guarani, que tiveram que orientar seus contextos e organizações sociais a partir das experiências capitalistas desde os primórdios das invasões coloniais.

Considerar a resistência desses povos, e suas capacidades de persistir a partir de um sem-número de ações degenerativas que lhes foram violentamente dirigidas, é enaltecer sua pluralidade latente sobre as composições Tupi-Guarani. Do ponto de vista do trabalho apresentado, faço algumas considerações a partir de informações trazidas sobre os Tupi-Guarani ao longo da história, reúno conhecimentos da história e da etnografia que coletei. Porque afinal, quem são os povos Tupi-Guarani? É Tupi-Guarani com ou sem hífen? Trata-se de uma língua, de uma história, é tronco linguístico, mas também é etnia? Essas questões cercam muito frequentemente o imaginário ocidental daqueles que se detém a se aprofundar um pouco mais sobre os povos Guarani, Tupi Guarani; e também a língua e o tronco linguístico Tupi-

¹ A análise dissertativa como ponto de encontro de mundos que não devem ser pensados em uma composição homogênea, e a impossibilidade de conferir tradução aos povos a quem ela se refere. O que se opera aqui é a tentativa sempre incompleta de comunicar uma diferença: os índios, com relação a nós ocidentais, de onde parte o texto e a quem ele se refere (Strathern, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**, Trad. André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006).

Guarani. Tudo o que busquei elucidar ao longo da dissertação foi levantar uma compreensão baseada na afirmação de identidade dos povos, e nos nomes que se dão. E tais nomes e identidades, dentro ou fora do contexto dos subgrupos, podem aprofundar sobre como existe uma diferença de nós ocidentais para os Tupi-Guarani, e isto de dentro da própria escrita etnográfica (STRATHERN, 2009) e esta diferença deve ser pensada por nós como um contínuo de intensificações de experiências indígenas que se dão resistentemente enquanto formas de gerir sociabilidades no mundo.

As situações de contato com os ditames civilizatórios sugerem que estes povos estejam historicamente situados em uma perspectiva de relações ocidentais, mas que não lhes retira o caráter de suas construções cosmológicas e permite que eles continuem a intensificar suas imaginações inventivas de identidades indígenas concebidas a partir de uma natureza contextual específica e distinta (SAHLLINS, 2008), é o que investigo a partir das orientações que o texto implica com base em três pressupostos envoltos: as situações coloniais Tupi-Guarani, a insistência cosmológica Guarani e Tupi Guarani em contrapartida aos cenários de retirada cosmológica e as reivindicações de etnônimos como variações no interior da etnia Guarani e a compreensão da etnia Tupi Guarani que se proclamam índios misturados (ALMEIDA, 2011; DANAGA, 2012; MAINARDI, 2015).

O contingente histórico decorrente do contato europeu com os índios habitantes da América do Sul trouxe implicações contundentes para a construção deste termo. Compreender a multiplicidade Tupi-Guarani é voltar a atenção para a existência de uma diferença que se torna desafiadora para os mapeamentos antropológicos possíveis porque a composição Tupi Guarani e Tupi-Guarani se evidencia enquanto um conjunto de mais de um elemento que faz esse termo ganhar sentido.

Toda a bibliografia Tupi-Guarani aponta para uma relação entre diferença linguística e dispersão geográfica, demonstrados por fatores históricos e culturais e ocorre para as representações sobre eles a “associação entre uma diferenciação máxima ao nível linguístico, uma dispersão máxima em termos geográficos, e uma não menos heterogeneidade no que tange a morfologia social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

A estrutura social Tupi-Guarani se mostra capaz de realizar suas organizações sociais de formas que se mostraram bastante amplas e completas. Tal estrutura

pôde resistir “a situações demográficas e ecológicas radicalmente diferentes” (*idem*, p.108). O que lhes permitiu expandirem-se em enormes variabilidades das organizações que se atualizam com base nos ambientes particulares e influências diversas sobre suas culturas (*ibidem*).

Deste ponto de vista, é possível pensar a persistência Tupi-Guarani enquanto uma homogeneidade linguística que envolve grande estabilidade cultural no que toca a mitologia, a cosmologia que se mantem resistente mesmo depois de cinco séculos posteriores ao cenário de invasão colonial. E considerar suas linguagens, é enfatizar suas variações de grupo para grupo, pois não ocorrem como uma constante, mas a partir de componentes diversificadas que lhes caracterizam, obrigando que a estrutura seja constantemente elaborada com base nas validações que a prática determina (*idem*, p. 110).

É preciso direcionar o enfoque Tupi-Guarani como possível de informar muitos planos analíticos postos para a realidade social e encontrar uma baixa especialização de cunho sociológico, ao mesmo tempo em que encerram grande abundância e peso cosmológico que acontecem enquanto discurso, “fluidez e variabilidade da organização social, insistência conceitual” (*idem*, p.112).

As tentativas teóricas que busquei enaltecer quiseram fazer o elo entre esta diversidade e a sua aderência ao longo da História, ao longo de suas cosmologias e ao longo da sociedade nacional. O intuito é terminar o texto oferecendo ao interlocutor/leitor uma visão mais ampla repleta de significados que resistem no contexto social da nossa presente atualidade brasileira e da América do Sul.

1. AS SITUAÇÕES TUPI-GUARANI COM A CONQUISTA COLONIAL DA AMÉRICA DO SUL.

1.1 Tupi Guarani: Como é que chama o nome disso?

Quando os portugueses desembarcaram em Porto Seguro, litoral da Bahia desconfiavam de quais povos se tratavam. Não sabiam se eram africanos ou indianos, e se o lugar era uma ilha ou terra firme. Diante das dúvidas acerca da identidade desses povos, lhes denominaram índios (RIBERO, 2009). Tais povos eram chamados por Tupiniquim e pertenciam à grande família dos povos Tupinambá, cuja família linguística referia-se aos povos Tupi-Guarani.

Os povos Tupinambá identificavam-se enquanto “descendentes dos fundadores da nação” (MÉTRAUX, 1979, p. XVIII). E possuíam uma homogeneidade cultural e linguística em função de alguma aproximação contextual histórica, muito embora tivessem uma diferenciação étnica q]

ue estava contida nessa unidade Tupinambá- uma classificação nominal generalizada que incluía muitas variações (MÉTRAUX, 1979); tais povos habitantes da América do Sul ocupavam uma estreita faixa da costa que ia de São Paulo até o Pará (RIBEIRO, 2009).

Havia grandes divisões contidas nos grupos locais tais como os povos Tupiniquim e Tupiná (também conhecidos por Tapaneses), habitantes de Porto Seguro na Bahia e Espírito Santo, este último abarcava os Guaitacaz ou Goitacá, povos “Tapuia”. Tais grupos estabeleciam relações de rivalidades entre si. Havia também os povos Tamoio que viviam perto do rio Paraíba do Sul até Angra dos Reis e travavam relações bélicas com os povos Temimino, que ocupavam a parte de baixo do rio Paraíba (*ibidem*).

Os relatos ofertados aos primeiros cronistas, resultado de uma primeira relação luso-indígena, cuidaram de transparecer a noção de que a geopolítica indígena da época se caracterizava em duas grandes distinções compostas entre Tupi-Tapuia. Os primeiros partilhavam de uma mesma linguagem e comportamento, enquanto os últimos cuja definição significa escravo designavam concepções políticas e cosmológicas completamente distintas das dos povos Tupi. Tal divisão se seguiu por muito tempo e determinava algumas classificações substanciais, entre tais, o fato de distinguir grupos litorâneos dos grupos que habitavam o sertão (*idem*). Os povos

Tupi-Guarani ocupavam uma vastidão do território brasileiro. Os povos chamados por Tupi habitavam a parte média e inferior da bacia do Amazonas e dos principais afluentes da margem direita, abarcando uma grande extensão do litoral atlântico, “da embocadura do Amazonas até a Cananéia” (CLASTRES 1978, p. 8). Já os Guarani estavam situados entre a Cananéia e o Rio Grande do Sul. E se direcionavam para o interior sentido aos rios Paraná, Uruguai e Paraguai (*ibidem*)².

Os povos Guarani situavam-se dentro das divisões dos Tupis porque suas relações para com as políticas coloniais não eram aguerridas tais quais as situações dos povos Tapuias (MONTEIRO, 1994). Ao que indica a bibliografia recolhida, os povos Tapuias eram pouco conhecidos pelos portugueses e era projetada em termos depreciativos porque realizavam relações guerreiras para com os Tupis, que foram inicialmente aliados aos portugueses (*ibidem*).

Em torno da Baía de Guanabara, em São Vicente, estavam os Guaianases, também povos considerados Tapuia, de acordo com alguns autores, representam os ancestrais dos atuais Kaingang e ocupavam de Angra dos Reis até a Cananéia, onde habitavam os povos Carijó, atuais Guarani que habitavam do litoral até a lagoa dos Patos. Na costa rio-grandense viviam os povos Tape (*ibidem*). No nordeste, a partir da Bahia, habitavam os povos Caeté, situados entre o rio São Francisco e o Paraíba na região pernambucana. “Os Tabajara ocupavam a extinta capitania de Itamaracá até o rio Paraíba, bem como os Amoipira, do São Francisco, filiados aos Tupinambá” (*idem*, p. 20). Todavia, dentre os povos Tupi-Guarani que entraram em contato com os portugueses quinhentistas, franceses e holandeses na costa, entre os séculos XVI e XVII, estavam também os povos Potiguaras, Portuguar ou Petinguara, cuja designação consistia nas áreas do estado da Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte (*ibidem*).

A Amazônia é vista enquanto o possível local de origem de grupos Guarani, e o crescimento populacional culminaram a dispersão, e resultou na expansão do grupo

² O primeiro contato Guarani com os europeus ocorreu no início do século XVI cuja informação mais antiga encontrada provém do capitão normando Paulmier de Gonneville, que permaneceu na costa de Santa Catarina em 1503 por seis meses, depois de lá ter aportado (FAUSTO, Carlos. **Se Deus fosse Jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (XVI-XX séculos)**. Rio de Janeiro: Mana 11/2, 2005). Durante este século, as terras guarani e a bacia do rio Prata eram apenas um caminho de acesso à cordilheira dos Andes e suas riquezas naturais. Só em 1524, o português Aleixo Garcia, partindo do litoral sul do Brasil e guiado por índios Guarani, chegou ao Império Inca o que levou os espanhóis a explorarem o rio Prata, e posteriormente fundarem Buenos Aires em 1536 e Asunción em 1537 (*ibidem*).

e a modificação da protolíngua tupi-guarani (SCHMITZ, 1981). O processo de separação cultural Tupi e Guarani teriam sido ocasionados pelo crescimento demográfico nos locais originalmente habitados e uma conseqüente seca que forçou essas populações a migrarem e intensificou os processos de diferenciação cultural gerando a separação entre os Tupi e os Guarani em 700 e 800 d.C. (CHAMORRO, 2009, p.36).

A homogeneidade cultural enquanto unidade linguística e arqueológica se contrapõe ao fato de ter ocorrido a fragmentação político-territorial dos povos Guarani históricos, com base nos relatos ofertados pelos cronistas (CHAMORRO, 2009). Os grupos Guarani teriam chegado ao Rio da Prata pelo menos em 1300 d.c., proeminentes de uma cultura plenamente difundida pela América meridional, com base nos estudos arqueológicos concebido pelo missionários (*ibidem*).

As nomeações voltadas aos povos Tupi-Guarani, Tupi-Tapuia ou Tupinambá, quiseram centralizar tais povos da América do Sul com base em conformidades culturais, linguísticas, raciais e geográficas. Mas a esta hipótese deve-se acrescentar o fato de que não existe uma universalidade tipológica indígena, mas especificidades multiplicadas no interior dessa abrangência (CHAMORRO, 2009).

1.2 Tipologias e classificações ocidentais.

As tipologias a respeito dos povos originários da América do Sul feitas por povos ocidentais aconteceram de muitas maneiras: “algumas classificações são muito gerais, outras se perderam em pormenores” (RIBEIRO, 2009, P. 27). Julian H. Steward (1959) divide a América do Sul em povos caçadores e coletores, tornados agricultores; povos que vivem em aldeias agrícolas da floresta tropical; povos circuncaribenhos e povos da civilização andina (*ibidem*).

Para o caso do território brasileiro, encontram-se os dois tipos primeiros, sendo que a cultura de aldeias agrícolas, no interior da floresta tropical, ocorre em áreas tangíveis pelos cursos de água essenciais que compreendem a bacia Amazônica, “estendendo-se aos tributários do rio-mar, onde a floresta se comprime em forma de galerias ciliares aos rios; ocorre numa faixa estreita ao longo da costa atlântica até o delta do rio da Prata” (*idem*, p. 28).

Já a região do cerrado brasileiro abrange o âmbito dos povos coletores e caçadores, tornados agricultores:

[...] praticando uma horticultura com ênfase na batata-doce, nas florestas que *margeiam* os rios. Na estação seca, deslocam-se a pé, em pequenos bandos, para o cerrado, em atividades de coleta, caça e pesca. Caracterizam-se por um equipamento cultural mais simples, como a ausência de cerâmica, tecelagem em tear, redes de dormir e canoas. As principais variantes, no Brasil, são os horticultores, caçadores e coletores dos cerrados, que ocupavam porções situadas ao leste e, ainda hoje, encontram-se na bacia Amazonas-Orinoco, entre os rios principais e não à sua margem, bem como em partes do Mato Grosso do Sul e do Grão-Chaco (RIBEIRO, 2009, p. 28).

Eduardo Galvão (1955) classificou em áreas culturais as aldeias remanescentes no Brasil. Neste trabalho elaborou uma classificação pautada no conceito de “dinâmica social, o tempo e o espaço presentes” (*ibidem*) em que, do seu ponto de vista, as mediações intertribais e interétnicas seriam as principais causadoras das mudanças no interior da sociedade indígena.

Para abarcar as diferenças prescritas, foi utilizado o critério de classificação linguístico Tupi-Guarani que é a compreensão ocasionada por uma definição via troncos linguísticos existentes. No que se refere ao Brasil, os três principais referem-se ao tronco Tupi, dividida em sete famílias cuja importância está centrada na família Tupi-Guarani. O tronco Aruak- que compreende a família linguística Aruak e a família Arawá. Também o tronco Macrojê, o qual inclui a família Jê, em que estão as línguas Kayapó, Timbira e Akuen (Xerente e Xavante) como mais principais e outras menores em que a Karajá ainda não é tida como família (RIBEIRO, 2009): “Destacam-se, com grande número de línguas, as seguintes famílias ainda não agrupadas em troncos, listadas em ordem de importância: 1)Karib; 2)Tukâno; 3)Pano; 4)Xirianá; 5)Txapakura; 6)Mura; 7)Maku; 8)Nambikwára; 9)Guaikuru” (*idem*, p. 25).

Em decorrência de existirem diferenças culturais, apesar da língua, surgiu outra classificação via *diferenças culturais* (*idem*, p. 26) que tenta pensar as elaborações de identidade indígena com base em critérios que não correspondem aos linguísticos, como o próprio contexto material do qual as pessoas prescindem e sobre o qual significam suas vidas. Com isto, a noção de “área cultural” (GALVÃO, 1959) que designa momentos geográficos que podem explicar a cultura por ocasião de áreas contíguas que aproximam os usos e costumes de que as populações prescindem no intuito de desenvolver suas próprias e traduzem regiões ecologicamente homogêneas em que vivem povos que compartilham e prescindem

de certos traços socioculturais comuns. “O conceito de área cultural coloca ênfase no papel da difusão como veículo de cultura, embora não seja o único” (RIBEIRO, 2009, p.26).

É preciso que esta elaboração geográfica se abra às perspectivas históricas que permitem que a cultura continue atualizando a si própria, sem deixar de conter distinções e variáveis em suas composições sociais próprias. Os atributos geográficos são imprescindíveis e fazem parte de um conjunto de distinções que explica as condições de vida que orienta um discurso de identidade de povos que compartilham de alguns atributos ecológicos e sociais. No entanto, as elaborações sobre a ocorrência de identidade étnica normalmente superam o âmbito puramente espacial.

Outras significações tipológicas foram desenvolvidas no interior da antropologia brasileira para tentar compreender as variações culturais existentes. Darcy Ribeiro (1970) prescindiu de uma classificação pautada na situação de contato entre a sociedade nacional e as situações de povos indígenas que recorrem a especificidades identitárias em suas condições contextuais de vida no interior da sociedade nacional (*idem*, p. 29). Assim, o trabalho de Ribeiro (1970) consistiu em distinguir os povos diante de situações diversidade interétnica- e a partir destas divisões, categorizou as maneiras encontradas de contato entre índios e brancos. São elas: os *grupos isolados*: referem-se aos povos que são completamente hostis às frentes de expansão; grupos em *contato intermitente*: que se encontra em regiões de baixa densidade demográfica, como a Amazônia e o Centro-Oeste em que ocorrem contatos com as frentes expansionistas ocidentais, mas possuem forte ação protecionista oficial. *Grupos em contato permanente*: Aqui estão os povos que possuem forte proeminência de suas identidades tradicionais pensadas enquanto aspectos religiosos, de porte material e linguagem, ao mesmo tempo em que traçam relações econômicas e sociais com a sociedade nacional, intrínsecas aos mantimentos de suas condutas. E por último está a classificação de *Grupos integrados*: Nesta situação Ribeiro (1970) reúne os povos indígenas que lutam por preservar seus espaços e biografias sociais ainda que sejam considerados muito dissolvidos de suas perspectivas diante da sociedade nacional por terem se distanciado de alguns costumes tradicionais orientados por seus antepassados e dependerem economicamente da sociedade em pauta para elaborarem suas vivências. No entanto, esta visão deve se anteparar contra as acusações que

roubam as identidades indígenas e as dissolvem em teorias que afirmam que seja possível retirar os caracteres étnicos que constituem o sujeito somente a partir de composições radicalmente elaboradas em esferas portadoras de linguagem, coisas e religiosidades. (*idem*, p. 29).

Do ponto de vista do universo das categorizações indígenas elaboradas aos povos habitantes originários da América do Sul, é importante ressaltar suas cosmologias que lhes pertencem mediante suas tradições passadas, por intermédio de seus antepassados. Tais visões de mundo são bastante intrínsecas às situações de contato interétnico e aos desdobramentos históricos passados que enfaticamente deixam implicações nos presentes contextuais e sociais dessas pessoas. Cabe ressaltar, que as categorizações espaciais, geográficas, linguísticas, tradicionais (sobre o fato de se saber pertencer a uma identidade social que não orientada por modelos ocidentais com base na sociedade nacional), de ordem da cultura ou “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) devem ser pensadas conjuntamente às implicações sociais que orientam as composições de identidade que os povos da América do Sul possuem e que se efetivam nas esferas que são psicológicas, sociais e biográficas em seus modos de ser presentes orientados por seus contextos sociais de vivências específicas.

1.3 Perspectivas políticas e clivagens ocidentais.

A história dos povos indígenas do Brasil até o século XIX considerou os índios como ausentes de passado ou de futuro, representavam a estaca zero da humanidade, a eterna infância humana a partir de uma tradição evolucionista que colocava os índios como ausentes de História. Enquanto “decadência prematura da humanidade, frágeis habitantes de um continente onde nada podia prosperar, onde a infância se ligava diretamente à velhice, sem passar pela maturidade” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 126).

Os povos indígenas não são inábeis criaturas que organizam suas visões de mundo enquanto elaborações incompletas. A complexidade é intrínseca aos esquemas pré-colombianos em que é possível observar o esforço dos sujeitos conjuntamente aos seus sinais não plenamente adeptos às composições ocidentais em vias de atuarem refletidamente acerca de suas mesmas construções culturais, isto é, modificando-as com base nas precipitações de experiência e a partir das

relações sugeridas pela compreensão entre história e etnografia (CLASTRES, 1979).

As relações entre as construções de povos indígenas e instâncias menos evolutivas de vida compuseram as prerrogativas etnocêntricas e revelaram a interferência do corolário ocidental sob os aspectos indígenas que, desde os séculos XVI, colocou as culturas da floresta que não estavam de acordo com os postulados civilizacionais enquanto desprovidas de caráter completo, foram então chamadas por selvagens (CLASTRES, 1979), e mesmo as catequizações forçadas aos índios brasileiros, no interior da política colonial e missionária, cuidou de arregimentar o índio enquanto trabalhador produtivo no intuito de civilizá-lo e retirar dele sua bestialidade anunciada pelos ocidentais (MONTEIRO, 1994).

Uma conhecida oposição, validada pelos jesuítas do século XVI e XVII, cuidou de classificar as culturas indígenas em dois níveis distintos: de um lado, as culturas da floresta tropical, e de outro, a cultura dos altos planaltos andinos. A América pré-colombiana era composta de pessoas “selvagens e bárbaras”, de acordo com a perspectiva equivocada dos missionários, e somente os povos contrários, os Incas habitantes dos planaltos andinos é que possuíam alguma complexidade porque suas culturas estavam bastante relacionadas aos eixos civilizacionais contidos nas prerrogativas europeias. O que espantou os antigos cronistas em função de sua centralização de poder e o modo de organização econômica até então desconhecida (*ibidem*).

Por outro lado, as populações da floresta tropical foram entendidas enquanto esquemas simples de sociedades que não estavam suscetíveis ao dinamismo, porque seus meios de produção representavam certa constância e homogeneidade (METRAUX, 1979). A comunidade indígena da floresta, abordada enquanto uma unidade autônoma, em contrapartida era no interior das relações guerreiras entre elas que se estabeleciam suas regras sociais mais elaboradas:

Não se trata, naturalmente, de negar que estas comunidades levem uma existência completamente autônoma sobre certos planos essenciais: vida econômica, ritual, organização política interna. Mas para além de não podermos estender a todos os aspectos da vida coletiva uma autonomia que, por se reportar a níveis importantes, não deixa de ser menos parcial, o fato geral da exogamia local torna impossível uma independência total de cada comunidade. A troca de mulheres de maloca para maloca, fundando ligações estreitas de parentesco entre famílias alargadas e demais, institui por essa

mesma razão relações política, mais ou menos explícitas e codificadas é certo, mas que impedem grupos vizinhos e aliados pelo casamento de se considerarem reciprocamente como primos estranhos ou mesmo como inimigos comprovados (CLASTRES, 1979, p.61-62).

Desde os primórdios da interferência portuguesa e espanhola foi intrínseca a elaboração de critérios ofertados aos índios no interesse de sua classificação. Neste íterim de desajuste para com a cultura ocidental europeia, alguns critérios foram utilizados no intuito de afirmar a distância cosmológica do índio para com o não índio:

[...] Negligenciou-se, simplesmente, de prestar alguma atenção às crenças e à mitologia indígenas. Quando muito, são referidas como curiosidades ou anedotas divertidas (Thevet) ou então contenta-se (Montoya) em adivinhar nelas a obra do demônio, ou ainda em perceber, mais ou menos deformados a ideia de Deus: é necessário que a pregação encontre um ponto para morar. A primeira razão prende-se, pois, - como era de se esperar- a uma atitude etnocentrista: a recusa de levar a sério as crenças indígenas. Mas isso não é tudo, uma outra explicação: acrescenta-se a esta: o próprio caráter da religião tupi-guarani apropriado a dissimulá-lo para um olhar ocidental” (CLASTRES, 1978, p. 21).

O critério racial, por exemplo, que pretendia traduzir o índio como uma “entidade racial evidenciada por caracteres físicos distintos daqueles dos conquistadores europeus” (MELATTI, 2014, p. 39) não pôde ser absolutamente preciso. Ao considerar somente a biologia, não levou em consideração a multiplicidade das experiências vividas e culturais, cruciais às construções de uma reivindicação étnica que se edifica com base em critérios históricos e culturais. (*ibidem*).

O caráter cultural foi elaborado a partir da herança não material que advinha de reivindicações étnicas e envolvia toda uma cosmologia específica, relacionada com seus antepassados e servira para complementar as limitações colocadas pelo critério puramente racial/biológico que esquecem a multiplicidade dos elementos vivenciados através da experiência e que, portanto, criam e modificam a cultura. Se somente os critérios de ordem biológica fossem considerados, isso incluiria sujeitos que já não prescindem de uma identidade cosmológica diacrítica. A compreensão voltada às manutenções sociais desses povos deve ser vista como salutar para suas construções e motivações de identidades diferentes e existentes:

A condição é renunciar asceticamente, diremos nós, à concepção exótica, do mundo arcaico, concepção que, em última análise, determina massivamente o discurso pretensamente científico sobre este mundo. A condição será neste caso a decisão de tomar finalmente a sério o homem das sociedades primitivas, sob todos os aspectos e em todas as suas dimensões: também sob o ângulo do político, mesmo e, sobretudo, se este se realiza nas sociedades arcaicas como negação daquilo que é no mundo ocidental. É preciso aceitar a ideia de que a negação não significa nada, e que quando o espelho não nos devolve a nossa imagem isso não prova que não haja nada para olhar. Mais simplesmente: da mesma maneira que a nossa cultura acabou por reconhecer que o homem primitivo não é uma criança, mas, individualmente, um adulto, poderá também ele progredir um pouco se lhe reconhecer uma equivalente maturidade coletiva (CLASTRES, 1979, p.18).

Os povos indígenas possuem a qualidade de refletir criticamente acerca de suas próprias culturas e construções cosmológicas. O problema da visão exótica para com as sociedades não ocidentais manifesta-se na obstinação em refletir acerca do poder de modo a conceber o formato de poder ocidental enquanto a eficácia máxima do âmbito político, assim renuncia-se:

A coerência dos discursos e deixarmos que a ciência se degrade em opinião. A ciência do homem não é, talvez, necessária. Mas a partir do momento em que queremos constituir e articular o discurso etnológico, então convém mostrar um pouco de respeito pelas culturas arcaicas e interrogarmo-nos sobre a validade de categorias como as de economia de subsistência ou de controle social imediato (CLASTRES, 1979, p. 19).

É notório observar a evidência suportada por Clastres (1979) sobre a diferença ser, pois, de perspectiva, o que sugere enfatizar a história e sua importância para as cosmologias destes povos, o autor insistirá no fato de que o desenvolvimento dessas organizações sociais ocorreu em dois sentidos, naquele diretamente qualificado enquanto “plano estrutural”, onde estão inseridas suas tradições ontológicas e reverberado para os estudiosos da época enquanto o único plano possível de tais tradições que estariam restritos a um plano pré-histórico com relação à evolução civilizatória e remete a ideia de que a cultura está totalmente de posse de um passado e que não é, portanto, modificável historicamente (CLASTRES; 1979, p. 75).

Do ponto de vista das orientações ocidentais que categorizaram essas composições sociais, ocorreu uma cisão entre povos selvagens e povos civilizados. Esta diferença está centrada sob o jugo do que se chamou por “revolução neolítica” que consistiu na domesticação de animais, domínio agrícola, descoberta da arte e da tecelagem e a consequente permanência dos sujeitos em espaços que eram antes impermanentes pelo nomadismo. A outra aceleração a que se refere o evolucionismo Histórico cuida de elucidar as transformações oriundas da revolução industrial referentes ao século XIX. Pierre Clastres (1979) coloca a experiência etnográfica em desacordo com tais pressupostos que trataram de contra efetuar as existências paleolíticas a partir de uma origem incomum. As sociedades não ocidentais também são sociedades políticas porque o político pode abranger uma multiplicidade de sentido que pode, inclusive, deslocar as orientações relacionadas a todos os âmbitos sociais, essencialmente o político de onde engendra as perspectivas morais contidas no interior das sociabilidades (*ibidem*).

1.4. A máquina de guerra Tupinambá geradora de sociabilidades.

No início da invasão colonialista os princípios Tupinambá estavam arraigados em considerações bélicas que incluíam práticas de sacrifício e antropofagia, por meio das quais, os aliados vingavam seus parentes que haviam sido capturados anteriormente. Havia uma complexa configuração baseada em alianças e inimizades entre as aldeias (MONTEIRO, 1994). Os chefes preparavam o plano de batalha, comandando os guerreiros e os xamãs, por meio de interpretação de sonhos e outros presságios determinavam a exatidão dos ataques ³ (*idem*, p. 26):

³ Os critérios encontrados pelas articulações deliberadas de fora, dos estados coloniais e a consequente política indigenista brasileira culminou em um questionamento acerca do poder da liderança desses povos. O modelo ocidental inaugurado pelas composições ocidentais de comando-obediência muito sedimentado em perspectivas hierárquicas (CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1979) não serviu aos compósitos dos habitantes originários da América do Sul. Acerca dos primeiros relatos oriundos dos Tupinambás, desde as épocas iniciais da conquista, as lideranças desses povos não aconteciam com base em esquemas autoritários e submissão de poder. Ao contrário, a análise dos traços distintivos do líder indígena culminou em encontrar no chefe um instrumento de paz e concórdia entre aqueles que desfrutavam de seu poderio. E generoso para com seus bens, não deveria administrar sem antes consultar aqueles que por ele são administrados (CLASTRES, 1979). Apaziguador de querelas e regulador de diferenças, mediante o uso da palavra e da proeminência do seu prestígio é que valeria como adequada a existência do seu poder (METRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani**. São Paulo: Edusp, 1979).

Os apontamentos de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (2009) encontraram nas construções bélicas, no canibalismo e no profetismo a força motriz da sociabilidade entre estes povos e a motivação de construção de identidade. Para ambos os autores, a existência de um amplo sistema Tupinambá configurado em redes de inimigos e afins nascia de um sistema de vingança que qualificava o inimigo para que se perpetuasse o sistema social. A prática da antropofagia ritual ofertava a esses povos a raiz de suas sociabilidades e identidades e não apontavam para uma tradição previamente concebida, mas para o seu fim: a execução e vingança do inimigo que havia devorado seus pais (*ibidem*).

A principal característica da mobilidade destes povos estava na habilidade do chefe em produzir guerreiros. A dinâmica interna das sociedades tupi ocorria mediante o processo de fragmentação e reconstituição dos grupos locais que afirmava a existência de um complexo guerreiro com base em papéis desempenhados pelos chefes e xamãs que afirmavam a identidade histórica destes grupos (*ibidem*).

Logo após a colonização portuguesa, de imediato os colonos já conseguiram perceber a centralidade da máquina de guerra Tupinambá. Chegaram a enfatizar a importância do Brasil indígena para os empreendimentos coloniais em função da fragmentação política ali existente. (METRAUX, 1979).

A história dos povos Tupi-Guarani é o trajeto de uma dispersão enorme ao longo do continente sul-americano. As composições de tais sociedades, no século XVI, estavam em constante evolução política e o profetismo Guarani ocorreu na medida de tais transformações de sociedade. As migrações aqui pressupunham uma alteração radical da vida econômica dos povos Tupi-Guarani (CLASTRES, 1978) ⁴:

Os sistemas sociais indígenas existentes às vésperas da conquista não estavam isolados, mas articulados local e regionalmente. Ao que tudo indica, vastas redes comerciais uniam áreas e povos distantes. Movimentos em uma parte produziam efeitos em outra, por vezes a quilômetros de distância. O comércio, a guerra e as migrações

⁴ A principal ênfase na convergência política estava alocada na aldeia, mas as relações concentradas no parentesco e na aliança deveriam enfatizar relações bastante estreitas sem que estas relações se caracterizassem como pontualmente elaboradas nas aldeias (MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: CIA das Letras, 1994.). A cultura Tupi-Guarani se fazia a partir da segmentação manifesta.

articulavam as populações indígenas do passado de um modo mais intenso do que observamos hoje (FAUSTO, 2000, p. 9-10).

Os primeiros cronistas do Brasil descreviam os prisioneiros Tupinambás, fruto da caça ao inimigo que impulsionava as sociabilidades, como bastante aguerridos e com muita sede da vingança que traria justiça aos seus antepassados. Quando se deu a colonização do país e a escravização indígena, os colonialistas passaram a proibir a antropofagia ritual, então os povos Tupinambá afirmavam que prefeririam ser devorados por seus inimigos para alimentar sua honra e a máquina de guerra: “ele (Tupinambá que iria ser comprado) disse que não o vendessem, porque lhe cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão” (MÉTRAUX, 1979, p.28).

A guerra Tupinambá consistia as bases primordiais sobre as quais se explicavam as relações entre aldeias no Brasil pré-colonial (*ibidem*). Em casos de passarem por períodos de escassez, preferiam jejuar a deixar de oferecer comida a seu cativo. E a este entregavam suas filhas ou irmãs em casamento (*ibidem*):

A dinâmica das relações entre unidades locais, expressa nos termos do conflito ou da aliança, por sua vez, forneceu uma das chaves do êxito - ou fracasso, dos europeus, na sua busca pelo controle sobre a população nativa (METRAUX, 1979, p. 28).

Em 1927, Alfred Métraux, publicou uma análise sobre a mobilidade Tupi-Guarani em que sustenta as migrações enquanto componentes essenciais da cosmologia desses povos. Temos também as inaugurações teóricas de Nimuendaju (1987) que estiveram em busca de localizar a área de dispersão dos Tupi-Guarani. Esta área de dispersão na região alocada entre a margem direita do rio Amazonas, o rio Paraguai, Madeira e o Tocantins (NIMUENDAJU, 1987; MÉTRAUX, 1979). Com base nessa dispersão oriunda das migrações, Métraux estabelece que tais povos são antes difusores de cultura do que criadores (VIVEIROS DE CASTRO, 1986):

Cabe a Métraux, de qualquer forma, o mérito de ter apontado a notável continuidade entre as culturas Tupi-Guarani estudadas por etnógrafos contemporâneos e a imagem da sociedade Tupinambá deixada pelos cronistas (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 84).

Os movimentos messiânicos com base na sustentação do mito da “Terra sem Mal” não estão em acordo com a perspectiva europeia, mas ocorrem desde antes de

sua instauração (CLASTRES, 1978). Hèlene Clastres (1978) desenvolveu seus estudos migratórios cuja autoria revelou que o mito da “Terra sem Mal” era cultivado em locais onde os europeus não viviam e longe dos ditames civilizatórios.

Os propósitos voltados a pensar a religiosidade Tupi Guarani, de acordo com as investigações de Hèlene Clatres (1978) quiseram entender os fundamentos cosmológicos de tais povos a partir dos pressupostos sociológicos que abarcam as prerrogativas religiosas.

O mundo Guarani foi pensado pelos cronistas enquanto provido de um universo não religioso, o que teria proporcionado um terreno fértil aos propósitos da evangelização cristã. Os contatos iniciais feitos pelos “teólogos da América do Sul” (MONTEIRO, 1994) categorizaram tais povos enquanto “gente sem fé” (*ibidem*).

A religiosidade tupi-guarani se manteve intacta a propósito das perturbações oriundas da conquista europeia. Os estudos voltados ao entendimento messiânico geralmente trataram de ressaltar a ocorrência de uma causa comum atribuída à motivação desses movimentos. Foi graças à Alfred Métraux (1979), de acordo com Hèlene Clastres (1978), que devemos os avanços e esclarecimentos dos estudos migratórios, cuja autoria revelou que o mito da Terra Sem Mal fora cultivado em locais onde os desequilíbrios europeus não chegavam.

Alguns documentos apontam a ênfase religiosa que os Tupi-Guarani ofertavam a existência primordial dos *carais* que ocorriam enquanto “personagens excepcionais” (CLASTRES, 1978, p. 40). Tais personagens eram os próprios xamãs que possuíam enorme prestígio de liderança com base em suas habilidades demonstradas. Suas vidas eram voltadas à solidão, ao jejum e aos grandes discursos que anunciavam o alcance índio rumo a “Terra Sem Mal”, cujo mito prevê a existência de um local indestrutível: “em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (*idem*, p. 30). Este lugar faz referência a um tipo de morada que seria o fruto da recompensa aos eleitos, isto é, aqueles que viveram de maneira virtuosa de acordo com as prescrições cosmológicas dentro do contexto da época.

As aldeias não eram povoados fixos e após algum tempo era muito comum a mobilidade para outros lugares dentro de um grande território. Os motivos iam desde o desgaste do terreno, diminuição da caça, a ocorrência de um novo chefe que atraía seguidores, disputa interna ou morte de alguma chefia. “[...] Qualquer que fosse a razão, a repetida criação de novas unidades de povoamento constituía

evento importante envolvendo a reprodução das bases principais da organização social indígena” (MONTEIRO, 1994, p.22):

Sempre propondo que as ações futuras fossem executadas em termos daquilo que fora estabelecido no passado. Sem dúvida, a preservação das tradições foi elemento fundamental na definição da identidade coletiva, bem como na organização da vida material e social (*idem*, p. 24).

Todavia, a posição social da liderança não estava relacionada com a elevação hierárquica da pessoa, pois não ocorria nenhuma condição de prestígio por parte dos chefes que trabalhavam nas roças igualmente como as outras pessoas. As atribuições da chefia estavam ligadas com atividades não militares a incluir a preservação das antigas tradições (*ibidem*).

A evidência mitológica debruçada sob os estigmas cosmológicos de tais povos sob o estandarte da procura da “Terra sem Mal”, constitui um núcleo central sobre o qual girava o pensamento religioso Tupi-Guarani. Sua busca comandava suas práticas e direcionamentos diários desses povos e a razão de ser da existência dos *carais* cujo principal fomento era promover o encontro dos índios com o reino da morada celeste.

De acordo com Hèlene Clastres (1978), é nesta procura que está a negação da sociabilidade desses povos porque sua efetivação e existência tratam-se de recusar sistematicamente tanto as atividades econômicas e políticas, bem como as regras de parentesco e incluem algo que esteja para além das regras sociais, estabelecidas por suas cosmologias. “Trata-se, portanto, de compreender a razão de uma religião cuja prática inteira opõe-se às leis sociais” (CLASTRES, 1978, p. 56):

Dimensão original, por conseguinte da sua cultura: não somente por essa cultura não dever nada aos brancos, isto é, não poder ser compreendida em função de uma situação “colonial” que ela precede, mas também porque se situa em sociedades que, longe de serem oprimidas, estavam, ao serem descobertas, em plena expansão. Sociedades de conquistadores (CLASTRES, 1978, p. 56-57).

A mobilidade rumo à “Terra Sem Mal” implicava no abandono das normas sociais e o sentido maior das migrações em que deixar a aldeia implicava a renúncia

essencial das atividades sociais que se davam no espaço. A vida nômade modificava os padrões sociais e econômicos:

Abandono das atividades econômicas e políticas tradicionais, do sistema de referência espaço - temporal que liga os grupos entre si e situa cada indivíduo: é a vida social inteira que se vê, deliberadamente, abalada. O erro vem justamente permitir que se escape dela. Assim, inaugurar a longa marcha rumo à Terra sem Mal não é apenas pôr-se a percorrer o espaço até atingir o lugar suposto da terra prometida; é muito mais: querer escapar do peso – demasiado humano da coletividade (CLASTRES, 1978, p. 67).

Os relatos missionários ofertaram aos Tupinambá total ausência religiosa repartindo seus conhecimentos entre completamente ateus ou inocentes de Deus: o bom selvagem. “Os missionários chegavam no momento exato para fecundar estas almas virgens. Mas de religião autóctone, nenhum indício” (CLASTRES, 1978, p. 17-18). O lugar da “Terra sem Mal”, de acordo com Hélene Clastres (1978), evidencia uma recusa: a de pertencer nessa Terra e se suas regras de sociabilidade implícita. É o lugar em que as flechas alcançam a caça sem a necessidade de alguém intermediar a relação, os alimentos crescem sozinhos e não há a necessidade de agricultura. É a procura por um lugar em que seja possível dançar e onde não existem regras de casamento:

Dêem suas filhas a quem vocês quiserem, diziam os carais. O que traduz sem dúvida a recusa das duas prescrições essenciais dos tupis [...], mas - mais profundamente - a recusa de toda proibição: pois, se tudo é permitido, nenhuma união é incestuosa. Quer dizer que o mal - trabalho, lei, é a sociedade. A ausência do mal - a Terra Sem Mal - é a contra ordem (CLASTRES, 1978, p. 67).

O pressuposto do profetismo tupi-guarani contradiz as estruturas messiânicas em que ocorre a convergência entre o político e o religioso para a efetivação de uma sociabilidade última. Aqui, os pressupostos que se evidenciam dizem respeito a afirmar o profetismo tupi-guarani como completamente inverso ao messianismo. O elemento migratório faz jus a uma não possibilidade de convivência entre o político e o religioso visto que para as sociedades tupi-guarani, o que se coloca é a destruição mesma dessas sociedades e suas implicações cosmológicas no intuito de alcançar a “Terra Sem Mal”. (*idem*, p. 68).

Neste íterim, para os antigos Tupi-Guarani, a procura pela “Terra sem Mal”, exigia como pressuposto a negação total da sociedade uma vez que está era tida como má: “era preciso parar de cultivar, de caçar, de respeitar as regras de matrimônio. A vida social só era vivida como obstáculo (*idem*, p. 108). Há, aqui, de acordo com Hèlene Clastres, uma tentativa de validar a sociedade como um meio para se conseguir a verdadeira morada celeste. A dimensão social abarca uma polaridade negativa/positiva porque é prova temporária antes totalmente refutada às migrações, sendo portanto, força motriz para uma outra “significação criativa” (*idem*, p. 108).

Os esforços de entendimento rumo a uma compreensão messiânica da religião desses povos geralmente trataram de ressaltar a ocorrência de uma causa comum atribuída à motivação desses movimentos:

São, ao mesmo tempo, a expressão do desespero de sociedades que se sabem ameaçadas na sua própria existência e uma tentativa de interromper o processo de desorganização, através da reafirmação dos valores tradicionais: daí os termos de “revivalismo” ou “nativismo” que servem para designá-los, daí também o seu caráter simultaneamente religioso e político. Representam, por conseguinte, em reação a uma ameaça externa, forças de coesão novas. Respostas de oprimidos em situações de opressão (CLASTRES, 1978, p. 54-55).

No interior do cenário antropológico voltado aos povos Guarani a partir do século XX, encontrou-se uma resistência e continuidade religiosa e cosmológica que delegou a eles o primor e resistência às suas tradições não desfeitas pelo processo colonial. “Temos assim, de um lado, o milagre da conversão, de outro, a tenaz resistência da crença como fundamento de uma identidade impermeável à mudança e à alteridade” (*ibidem*):

Quando os Guarani estabelecem a sua aldeia na vizinhança de moradores brasileiros, como é usual, naturalmente jamais conseguem ocultar de todo a sua velha religião. Pode-se ouvir a mais de meia légua de distância, dentro do silêncio noturno da mata, os sons estridentes dos cantos de pajelança, que evocam clarins, e as pancadas retumbantes das taquaras de dança. O cristão aí é acometido de certo pavor, diante desta prática misteriosa e incompreensível: afinal não se pode saber se esses sujeitos sinistros possuem mais conhecimento de feitiçaria do que admitem, e muito cristão fervoroso já se confiou, em sua aflição a um pajé índio,

quando nenhum santo mais lhe queria valer (NIMUENDAJU, 1987, p. 29).

As práticas religiosas indígenas, aos olhos dos jesuítas interessados na conversão desses povos, quando descobertas por trás do véu que ofertava uma primeira interpretação de não religiosidade e desordem a eles, trataram de considerar tais religiosidades, conforme vimos acima, como satânicas e avessas a Deus. Tupis e Guaranis não eram sem fé como prescreviam os cronistas, a prática religiosa indígena estivera cercada, desde o início das relações luso-indígenas, pelo mito da “Terra Sem Mal”, enquanto uma religião profética tupi-guarani (CLASTRES, 1978, p. 51). Este profetismo tupi-guarani não engloba um tipo de messianismo, de acordo com Hèlene Clastres (1978) enquanto uma reação aos imperativos da conquista.

A esta atitude exclusivista somou a necessidade dos europeus em estipular um conceito de verdade que reduzia a revelação de Deus a uma única linguagem e a reivindicação de um acesso a essa entidade que somente seria possível mediante os pressupostos doutrinários católicos em evidência (*ibidem*).

1.5 Escravizações indígenas no Período Colonial e o Capitalismo emergente.

A conquista e a colonização implantaram uma ruptura à vida desses povos. Fatores como a introdução jesuítica, no século XVI, e o poder missionário no século XVII delegaram aos povos indígenas, imensa dívida sob a custódia de promover o desenvolvimento da sociedade e economia brasileira (MONTEIRO, 1994).

No século XVI, Tibiriçá – liderança Tupiniquim – consentiu uma aliança luso-indígena a fim de se proteger dos inimigos originais. Com a chegada jesuítica, o líder autorizou a construção de uma capela dentro da aldeia, permitindo inclusive que os padres realizassem o batismo ao seu povo “tendo sido ele próprio catequizado” (*idem*, p. 17). A povoação em direção ao planalto brasileiro pelos portugueses aconteceu a partir dos anos 1521/32 com base na autorização dos índios que viram com bons olhos a possibilidade de formar novas alianças com estrangeiros e proteger a máquina de guerra Tupinambá (*ibidem*):

Embora naturalmente o Guarani, em seu íntimo, esteja tão convencido da verdade de sua religião quanto o cristão mais

fervoroso, ele nunca é intolerante. Ele considera perfeitamente natural que pessoas com outra língua e outros costumes tenham outra religião: *téco* significa ao mesmo tempo religião e costume; quando o Guarani fala português, traduz com muita propriedade *oreréco*, “nosso costume e nossa religião”, por “nosso sistema”. Esta profissão de fé de tolerância é comum a todos os índios (NIMUENDAJU, 1987, p. 28).

De várias alianças iniciais, ocorre a existência de João Ramalho- proeminente na criação das capitânicas, suas origens se remetem a Portugal e o destino para o Brasil fez com que ele se integrasse aos grupos indígenas possuindo atitude vexatória aos olhos dos colonialistas. Isto porque se despia junto aos índios, mandava seus filhos junto aos nativos às guerras (MONTEIRO, 1994, p. 30), apesar de sua fama negativa foi ele o responsável pelo surgimento inicial das capitânicas porque quando os portugueses resolveram “povoar o planalto, o principal assentamento luso-tupi cresceu em torno da aldeia de João Ramalho”. (*idem*, p. 30).

Posteriormente, vieram os jesuítas na frota de São Tomé de Souza em 1548 “dando início a uma série interminável de leis, decretos, ordens e regimentos que fariam parte de uma legislação no mais das vezes ambígua e contraditória” (MONTEIRO, 1994, p.36). Uma marcante lei portuguesa voltada a esses povos foi a de 20 de março de 1570 oferecia regulamentação ao cativo indígena institucionalizando as experiências missionárias junto ao resgate de índios e o trabalho de aldeamentos como uma atitude preventiva diante dos destroços provocados pela Guerra de Tamoios que representou uma radical ruptura com a antiga estrutura dos conflitos intertribais no Brasil meridional (MONTEIRO, 1994; p. 35):

[...] A própria emergência de uma tal força centrípeta visando a cristalização de uma estrutura “flutuante” determinou o reforço simétrico das tendências centrífugas imanentes à estrutura dos demas. Ou, por outras palavras, a dinâmica aqui descrita é de natureza dialética: porque à medida que se precisa e se afirma a constituição do sistema, os elementos que o compõem reagem a essa transformação do seu estatuto acentuado a sua particularidade concreta, a sua individualidade. De modo que o advento da estrutura global engendra, não a supressão dos demas - o que permitiria uma outra diferenciação, isto é, uma estratificação social -, mas uma modificação estrutural das unidades (CLASTRES, 1979, p. 69).

Com relação aos povos Guarani, as missões jesuíticas começam a se implantar a partir do século XVI, em 1609 o rei da Espanha a pedido do governador

do Paraguai oferta à Companhia de Jesus o direito de introduzir a evangelização cristã a esses povos. No ano posterior, dois padres jesuítas José Cataldino e Simón Maceta, conseguem reunir centenas de indígenas na primeira “redução”. Já o padre Antonio Ruiz Montoya, considerado um proeminente evangelizador dos povos Guarani, fundou onze “reduções” entre 1622 e 1629 (*ibidem*).

As experiências missionárias surgiram como um forte anteparo para dominar e transformar os povos indígenas frente aos destroços causados pela Guerra de Tamoios que expressou uma significativa mudança na estrutura dos conflitos intertribais do Brasil meridional. O início a guerra esteve ligada à lógica das relações de rivalidade pré-coloniais, a partir de então as ações bélicas passavam a ser subordinadas às pressões e demandas do capitalismo emergente (*ibidem*). O projeto de aldeamentos estava relacionado com as prerrogativas dos jesuítas sobre dominação e trabalho indígena, sendo esta uma das principais bases da política indigenista do Brasil colonial (MONTEIRO, 1994, p. 42).

Diante dos interesses coloniais estabelecidos, não se respeitou as dinâmicas internas indígenas que se afirmavam com base em um longo processo de fragmentação e reagrupamento de aldeias e grupos locais, assim como os papéis desempenhados pelos líderes e xamãs e o complexo guerreiro que afirmaria uma identidade social e histórica no intuito da continuação desses grupos (*ibidem*).

O sentido de existência dos aldeamentos missionários era fornecer suprimento de mão-de-obra que sustentasse a estrutura de trabalho aos interesses coloniais. Havia uma preservação dos modos de gerir indígenas via as decisões dos jesuítas em que os aldeamentos ficavam circunscritos em uma determinada faixa de terras que não representavam os interesses indígenas e as mobilizações intrínsecas às suas cosmologias. Os aldeamentos representavam importante freio às categorizações indígenas em seu formato pré-colonial, e tais povos originários estariam fadados a se contentarem com os presentes de demarcação ofertados pela coroa (*ibidem*).

No intuito de introduzir uma mentalidade trabalhista calcada na divisão sexual do trabalho que não correspondia aos compósitos nativos pré-coloniais ocorria a proibição dos rituais religiosos indígenas, perseguição aos xamãs e eliminação dos pajés e seus rituais por meio da doutrinação indígena e conversão a esses povos. Foi dentro do projeto missionário que ocorreu as misturas entre as culturas em uma proposta altamente homogeneizante ao passo que desarticulavam politicamente as

populações indígenas porque a partir da criação de povoados fixos e delimitados territorialmente, é que os pressupostos nativos pré-colombianos de fragmentação e recomposição aldeã foram substituídos por pressupostos ocidentais (MONTEIRO, 1994).

As propostas dos jesuítas não haviam alcançado êxito e os índios saíram muito prejudicados neste contexto. Além disso, estavam contaminados das doenças europeias que haviam dificultado suas conquistas rumo à sobrevivência. Foi neste contexto de instabilidade que os colonos assumiram a liderança dos aldeamentos indígenas e na medida em que estavam em desacordo com a efetivação máxima dessa mão de obra, sob o comando dos jesuítas é que os colonos passaram a admitir a “apropriação direta do trabalhador indígena através das expedições predatórias ao sertão” (*idem*, p. 52).

Aqui, fica evidente a preferência dada aos colonos pelos povos Tupi-Guarani visto suas grandezas demográficas, facilidade de comunicação e maior abertura às formações de alianças com os portugueses. Neste ínterim, os colonos queriam oferecer uma base legal às expedições escravistas o que culminou em severas rebeliões indígenas contra os propósitos escravocratas e contra o corolário português (*ibidem*).

Isto se deveu às políticas de aldeamentos que representavam grande cenário de conflito entre os colonos e os jesuítas, seus contrários. O modo que os jesuítas possuíam de negociar os serviços diretamente com os nativos estava gerando problemas porque os índios não queriam trabalhar para os colonos que por sua vez, atribuíam a falha aos jesuítas e sua maneira de administrar os aldeamentos, enxergavam nos povos originários uma ameaça aos direcionamentos coloniais previstos pela coroa (*idem*, p. 46).

Os aldeamentos passaram a substituir os aldeamentos independentes ficando de posse da coroa portuguesa o controle sobre a terra e o trabalho indígena. E houve a sustentação de tais “reduções” sob a farsa de proteção das populações originárias, sendo que em verdade trouxe um grande contingente de desintegração: “À medida que os jesuítas subordinavam novos grupos à sua administração, os aldeamentos tornaram-se concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas” (MONTEIRO, 1994, p.3).

Com a expulsão dos jesuítas, a direção das missões foi comandada pelos franciscanos também chamados por colonialistas. A partir dessa nova configuração,

os colonos transformaram o sistema econômico coletivista posto pelos jesuítas em um sistema feroz de exploração voltado aos interesses econômicos de enriquecer a colônia. Isto ocasionou a mudança dos povos Guarani em direção às aldeias espanholas. Trinta anos após as expulsões, menos da metade dos índios viviam nas reduções porque devido aos massacres e guerras ocasionados pela interação colonialista, os índios se mudaram junto aos paraguaios (*ibidem*). Este cenário de concentrações indígenas em “reduções” tratou de continuar até a expulsão dos jesuítas em 1768. Neste ínterim, por durante mais de um século e meio as trinta cidades do Paraguai possuíam autoridade somente advinda do papa e do rei da Espanha e os povos Guarani ficaram isolados nessas “reduções” do mundo colonial espanhol (*ibidem*).

Esta abertura dos índios com relação à chegada e instauração dos povos coloniais foi utilizada em um primeiro momento para proteger e facilitar as relações guerreiras entre eles, que optaram por aceitarem os coloniais enquanto uma proteção diante dos inimigos intertribais, o que culminou em uma modificação negativa para com os padrões das sociedades originárias. Os avanços do capitalismo colonial, fruto da expansão europeia terminou por: “debilitar, desorganizar e, finalmente, destruir os Tupiniquim” (*ibidem*).

As origens da escravidão no Brasil estão em acordo constante com a política de contágio luso-indígenas. Dentre as inúmeras formas de exploração sobrepostas pelos portugueses todas elas resultaram em uma enorme dívida para com os povos originários do Brasil e América do Sul. Como matéria de escravidão, é preciso enaltecer que as políticas coloniais queriam estruturar um país em que a economia colonial deveria reinar (*idem*, p. 18).

A imensa bibliografia voltada a explicar a formação da sociedade e economia coloniais não tem oferecido devida primazia no papel indígena neste processo: “[...] o índio - quando mencionado - desempenha um papel apenas secundário e efêmero ocupando a antessala de um edifício maior onde reside a escravidão africana” (*idem*, p. 8). Ao final do século XVI, chegou o fim a primeira etapa de relações luso-indígenas em um saldo de aniquilamento de corpos e aldeias. Em nome do direcionamento escravocrata, os índios terminaram subordinados aos colonos ou aos jesuítas de maneira deveras autoritária. Isto porque a relação colonial no intuito de conseguir mão de obra insistia em querer dizimar a identidade indígena redefinindo suas prerrogativas (*idem*, p.54):

Com o intuito de expandir a posse produtiva da Colônia, os paulistas passaram a introduzir na esfera colonial índios em números crescentes, e provenientes das terras cada vez mais remotas. Essa massa de novos cativos, por sua vez, destituída de qualquer vínculo histórico com as terras que passavam a habitar, ocuparia a base de uma sociedade colonial, definindo-a nos termos das relações sociais que moveriam o novo sistema de produção (MONTEIRO, 1994, p. 56).

Disso resultou um crescente contingente de mão de obra escrava indígena fruto das expedições de caça aos índios, recrutados no interior de suas aldeias e desarticulados de suas próprias políticas aldeãs. Foi somente devido à existência dessa força de trabalho que foi possível a criação de excedentes agrícolas, conjuntamente aos interesses prescritos pela coroa portuguesa (*ibidem*).

Os portugueses encontraram no sertão um terreno bastante fértil para a realização de suas caças. Os povos Guarani foram alvo fundamental das empreitadas portuguesas, de 1610 a 1640, os assaltos foram direcionados única e exclusivamente aos povos Guarani. Além de seus caracteres de abertura para com os povos coloniais e não indígenas, possuíam enorme sabedoria a respeito da horticultura o que muito interessava aos portugueses (*ibidem*).

No entanto, as atividades predatórias de caça aos índios com o intuito de escravizá-los estavam causando fomes, contágios e guerras intertribais. Para o caso do estado de São Paulo, a mão de obra indígena definiu as fronteiras da sociedade paulista no século XVII e colocou São Paulo em um perfeito acordo para com os interesses coloniais. Depois, com a resistência indígena remanescente, as expedições tornaram-se mais dificultosas visto que as distâncias alargaram-se no quadro de capturas, o que ocasionou uma grave crise na economia paulista: “A realidade de uma sociedade fortemente miscigenada, na qual a bastardia sempre ocorreu em grande escala, entrelaçava senhores e índios numa relação social fugidia, sempre encoberta pelas malhas da dominação” (MONTEIRO, 1994, p. 211).

1.6 Sobre as classificações ocidentais e o perigo de uma falsa universalidade de perspectiva.

É preciso ressaltar a inconveniência sobre a qual foram interpretadas as situações e cosmologias indígenas diante dos imperativos civilizatórios. Como esta história está repleta de insistidos testemunhos sobre tentativas de erradicar as particularidades indígenas e seus direitos, civilizá-los ao ponto de incluí-los em um tipo de sociabilidade que lhes é externa e em constante desacordo para com as prerrogativas indígenas. Tais postulados também subtraem as questões que esses povos consideram como cruciais para suas condições relacionais de vida. Atributos como a terra, a religiosidade e o parentesco elaboram uma relação mais aproximada sobre como os povos Tupi-Guarani sintetizam seus modos de viver. Entretanto, as composições ocidentais subestimam a relação que os povos evidenciam com a terra, a religiosidade e os movimentos que não condizem com as perspectivas ocidentais. Neste cenário muitos estigmas depreciativos acontecem no sentido de dissolver o índio em imperativos da civilização nacional na intenção de deixá-lo alheio de suas elaborações culturais.

É importante observar como apesar da incidência do contato, desde os europeus, as concepções dos povos indígenas da América do Sul foram se modificando e se transformando. Todavia, o fato dos índios consumirem produtos industrializados ou se apropriarem de nosso legado científico e ocidental ao utilizarem roupas, celulares, computadores, e mercadorias industriais, não faz com que eles deixem de ser índios. A cultura de um povo não pode estar congelada no passado: é o passado que foi deixado por seus antepassados que vai se transformando em função dos novos acontecimentos e situações.

De todo modo, pensar o índio como um sujeito que está em vias de desintegrar-se de sua cultura e adaptar-se plenamente a sociedade nacional, de modo que não mais permaneça índio é também uma artimanha que ocorre como uma estratégia que não preza pela manutenção dos direitos indígenas e de seus traços pré-colombianos, independentemente de como dialogam com a sociedade nacional ou como permanecem atualmente suas próprias proclamações. A terra apresenta-se como a principal questão que garante a sobrevivência dos povos

originários da América do Sul. Embora a Constituição de 1988 reconheça a garantia dos povos indígenas acerca de suas tradições e territórios, ocorre o equívoco em que os índios são vistos como perdidos de suas culturas por submeter-se aos ditames civilizatórios, e isto se torna, frequentemente, um contra argumento sobre as questões fundiárias, pois erroneamente são interpretados como incluídos no processo civilizatório da sociedade nacional e, de maneira perversa, são entendidos como excluídos de suas necessidades de terra e espaços, tão importantes, para que suas identidades sejam revigoradas enquanto diametralmente oposta aos compósitos ocidentais.

Esta atitude de condená-lo aos pressupostos de perda cultural através da assimilação de novos pressupostos civilizatórios acaba gerando um sentimento de tristeza e frustração com relação a estes povos. Mas por detrás desta idéia há muitos equívocos. Muito embora os índios sul americanos Tupi-Guarani estivessem permeados por um contexto incisivo de extermínio, massacre, escravidão e evangelizações, buscaram a todo custo preservarem suas cosmovisões, enquanto os preceitos ocidentais representam para eles a própria “deformação do seu mundo” (LADEIRA, 2007, p.22):

Os Guarani Mbyá, às custas do contato antigo e intenso com os brancos, caracterizados por perseguições culturais e físicas, desenvolveram vários mecanismos para guardar e viver suas tradições culturais e religiosas, garantindo sua tradição enquanto povo e etnia. Seus métodos não excluíram o convívio inevitável com o branco, com quem sempre procuraram manter um relacionamento amistoso. A demonstração de respeito aos costumes e religiões alheias, o modelo de trajar-se copiado da população regional significava, mais do que a submissão a um processo contínuo de aculturação, uma estratégia de autopreservação. Desta forma, sob o traje que encobre diferenças profundas, os Guarani tentaram, embora nunca renegado sua condição de índios, com tolerância e intencional opacidade, resguardar-se de novas feridas (LADEIRA, 1989).

Assim, a mistura entre elaborações culturais deve se anteparar contra as falsas acusações sobre plena integração entre povos indígenas e povos não indígenas, porque desde a chegada do imperialismo português no Brasil, “são sempre as mesmas entidades que se defrontam: uma etnia nacional em expansão, e múltiplas etnias tribais a barrar seu caminho” (RIBEIRO, 1970, p.55). Os equívocos acerca da desaparecimento dos povos originários no Brasil, como efeito deste

enfrentamento, deforma a representação indígena e a ameaça sob a custódia dos imperativos civilizatórios. As agências estatais brasileiras que deveriam pôr em prática a Constituição de 1988 e preservar as diversas biografias indígenas brasileiras, ao contrário, mostram-se cada vez mais ineficazes para com as estas populações e suas representações, e de mãos dadas com os latifundiários, disputadores ativos das populações originárias que continuam alimentando seus interesses individuais com base em concepções de capitalismo financeiro mundial, terminam por causar consequências avassaladoras para com as populações Guarani.

As previsões coloniais que infelizmente ainda são presentes, e que ao longo de toda história de contato utilizou medidas que quiseram reduzir os povos indígenas ao processo civilizatório em forma de assimilação plena, aculturação e absorção completa de tais povos pela sociedade nacional se demonstraram ineficazes para desestimular as existências indígenas. Suas identidades se fazem práticas e presentes ainda que em constantes relações com a sociedade nacional.

Como forma de se protegerem diante das ameaças que o avanço e embate civilizacional proporcionam à vida de seus povos e parentes, historicamente, do ponto de vista do perfil contextual que acomodou as situações de contato de formas deveras violenta e desigual para com tais populações da América do Sul.

Esta estratégia de autopreservação Guarani foi interpretada de uma maneira equivocada, pensada enquanto um mecanismo de perda de identidade social e cosmológica porque os índios muitas vezes aceitaram as práticas oriundas de sistemas europeus ao mesmo tempo em que conservavam os indícios de suas religiosidades (CHAMORRO, 2009).

2. O ATRIBUTO GUARANI E SUAS CARACTERÍSTICAS RELEVANTES.

2.1. O Corpo, a alma e a divina cósmica.

A partir do esboço sobre o histórico Tupi-Guarani desenvolvido no capítulo anterior, procuro a partir da contextualização prévia fazer uma análise dos compósitos Guarani, isto é, seus aspectos cosmológicos que incluem suas visões de mundo e propõem uma diferença. Com base nos marcadores especificamente Guarani, cuidarei de elevar as categorias disponíveis à compreensão das modificações nomenclaturais entre a etnia ao ponto de abranger a atualização étnica Tupi Guarani atual.

Lévi Strauss (2013) no contexto de descobrimento das Américas observa que:

Os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam ou não alma, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não (LEVI-STRAUSS, 2013, p. 364).

O etnocentrismo europeu desconfiava da ocorrência de uma alma que poderia preencher os corpos de outrem, enquanto a compreensão étnica ameríndia desconfiava da ocorrência de um corpo que pudesse preencher a alma em questão. Aqui, ocorre uma evidência wagneriana e a sua semiótica para a “*onto-antropologia*” de Viveiros de Castro em que o corpo se refere à esfera do dado (“*natureza*”) pensados a partir de uma dimensão da ordem da simbolização “*convencionalizante*”, e já alma estaria de acordo com algo que é elaborado da ordem da simbolização “*diferenciante*”⁵.

⁵ Para uma justa evocação de sua antropologia menor, Eduardo Viveiros de Castro, **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015 remonta aos antropólogos pós-estruturalistas (Bruno Latour, Marilyn Strathern e Roy Wagner) na tentativa de promover um elo com a filosofia que possibilite ao discurso antropológico uma nova análise da problemática interdisciplinar que ocorra dos dois polos da fronteira entre estruturalismo e pós-estruturalismo e estabeleça uma segura comunicação para a disciplina antropológica no intuito máximo de evidenciar os contornos e as frações oriundas de dois contextos completamente distintos: “[...] não se trata de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los” (*idem*, p. 28). A semiótica wagneriana (ou invenção da cultura) encontra dois modos de simbolização que ele denomina por convencional e diferenciante. A primeira organiza os símbolos que se aplicarão em contextos padrões: “domínios semânticos, linguagens formais, etc” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 39). E contrasta dialeticamente com o domínio do simbolismo diferenciante em que vão incidir sobre aquilo que os sujeitos inauguram criativamente. Os referentes simbólicos se relacionam para a teoria de Roy Wagner a partir dessas duas esferas, modificando a si própria de acordo com os pressupostos

Para as cosmologias ameríndias, a alma pertence à ordem do inato e convencional, presente em todas as coisas e abarca aquilo que faz os seres similares uns aos outros, o corpo, ao contrário, pertenceria à ordem daquilo que está sob a responsabilidade imanente dos sujeitos na proporção em que é construída em desacordo com aquilo que é inalienável, dado e inato. Dito de outra maneira, Viveiros de Castro (2015) vai operar essa antítese de modo a evidenciar que a cosmologia indígena consiste em “fazer corpos” ao passo que diferencia espécies com base no *mito*, enquanto para o pensamento europeu trata-se tão somente de “fazer almas” (diferenciando culturas) com base na consideração do inato daquilo que é natureza (*idem*, p. 38).

A potencialidade ontológica ameríndia consiste em perceber que animais, almas e coisas se apresentam como pessoas porque podem vir a ser alguém personificado. Esta qualidade de ocupar uma posição perspectiva atua como uma torção “de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (*idem*, p. 46). E aqui alguns não humanos podem manifestar arquétipos humanos melhor do que os humanos propriamente ditos (*ibidem*).

A definição de alma entre os ameríndios invoca a humanidade do inato que entra em conflito com a humanidade do instituído sob a responsabilidade humana. Tais inversões ocorrem enquanto uma vertiginosa ameaça aos compósitos cosmológicos ameríndios (*idem*, p. 62). Advém disto, a ineficácia de um ponto de vista que possa se valer enquanto universalmente absoluto (*idem*, p. 63).

contextuais de associação particular que farão referência aos âmbitos simbólicos, enquanto uma função primordial geradora de sociabilidades: “[...] o outro do signo é um outro signo dotado de capacidade singular de representar a si mesmo” (*ibidem*). O conjunto de convenções culturais prescritas na teoria wagneriana distingue os contextos entre convencionais e não convencionais (diferenciadores) e ocorre enquanto uma precipitação de construção de sociabilidades que não oriunda sua coletivização de forma inata mas com base em um tipo de “mascaramento convencional” enquanto uma orientação coletiva de uma cultura em particular que determina a forma aceitável e convencional da ação humana do seu funcionamento respectivo. A parte principal de qualquer conjunto de convenções culturais pensadas por Roy Wagner refere-se a uma distinção sobre contextos (convencionais ou não-convencionais) que serão sentenciados no desenvolver da ação humana e “contrainventados” a partir do “mascaramento convencionalizante” daquilo que é pensado como inato. Para qualquer combinação convenção/invenção existem duas possíveis escolhas para diferentes visões de mundo: aquelas que são ensinadas a diferenciar decididamente *contrainventando* uma coletivização como originalmente inata e aqueles que determinadamente *coletivizam e contrainventam* a diferenciação desta igual forma, mas em pesos que são opostos (Wagner, Roy. **A Invenção da Cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012).

Em Roy Wagner (2012), a partir dos estudos realizados com os povos Daribi, há a afirmação de que conceitos de personalidade, eu individual e teorias freudianas são ruins para contribuírem com uma elaboração fortuita e se entender a invenção do eu, entre os povos indígenas. (WAGNER, 2012, p. 228).

Porque, de acordo com as concepções wagnerianas, do ponto de vista dos povos Daribi que pesquisou e encontrou relações com a alma enquanto um eu “precipitado como uma fagulha inata de discernimento convencional, de humanidade ou ‘retidão moral’” (*idem*, p. 228). A alma apareceu enquanto oriunda do reino do dado e do naturalmente concebido e nessa junção anterior às modificações de responsabilidade humana, a alma equivale a uma ferramenta de unificação entre todos os seres em uma única composição que não inclui os aspectos que os diferenciam. Com base nessa composição que os sujeitos poderão iniciar o que ele denomina por processos de “individualização deliberada” (*idem*, p. 229), em que os atributos da alma encontram sua derivação naquilo que “reconhece e responde” (*ibidem*) em um reconhecimento pela afinidade e distanciamento das relações sociais estabelecidas.

Os estudos wagnerianos acerca dos povos Daribi, observaram a alma enquanto uma fonte de consciência de onde provém a linguagem humana e fizeram dela uma instância que contra efetua o inato do artificial, a natureza da humanidade em um tempo em que defende a atitude moral por ela reivindicada quando oferece ao sujeito uma proteção possível diante da ameaça de cair em uma ambiguidade a ser evitada (*idem*, p. 231):

A qualidade do inato entre os povos tribais, religiosos e camponeses é um discernimento motivador, uma convencionalidade ou sociabilidade (conjunto de relações) implícita que aparentemente “seleciona” sua própria precipitação. Ele é elicitado ou precipitado mediante a articulação deliberada (inventiva ou provisória) de controles diferenciadores. As necessidades que esse modo de ação coloca para o ator- “ajudar” ou compelir os poderes a atuar a seu favor, reconhecer e tornar explícitos e/ou evitar estados de relações ocultas atrair outros para uma relação, provocando-os ou “pondo-os à prova”- são máscaras para a criação efetiva do social e do convencional (WAGNER, 2012, p.148).

Também para as concepções de alma Guarani e suas variabilidades contidas entre as diferentes variações dos etnônimos, pode-nos ajudar – as teorias wagnerianas – sobre a primazia que tais povos oferecem ao *nhe'é* (alma) enquanto

um componente primário, ligado aos deuses e ao imaterial. O mantimento desta alma requer o cumprimento de práticas específicas, uma conduta social, inclusive motiva as práticas migratórias que ainda estão presentes para a etnografia desses povos (PISSOLATO, 2007):

Se Nimuendaju anuncia uma concepção de pessoa guarani e da superação da condição humana no cumprimento de seu destino divino sob o enfoque da busca pela Terra Sem Mal, é sobretudo Cadogan que nos dá acesso à informações preciosas sobre o modo conforme o qual se pensa tal humanidade e sua condição de continuidade. Os textos mbyá que divulga em *Ayvu Rapyta* (1959) reúnem elementos da mitologia, do ritual, das orientações ou “leis” (*teko*) que devem reger as práticas dos humanos na Terra em várias matérias (PISSOLATO, 2007, p.101).

O voltar-se para suas almas representa o mantimento de suas sociabilidades vitais e manter isto envolve um conjunto de práticas e ações diárias, que para eles são a forma de manter esse estrito diálogo que ocorre entre a pessoa Guarani e os deuses, entre o céu e a Terra. Os encontros nas casas de reza, ou *opy*, são incisivos na construção de suas identidades sociais e fortalecimento de suas almas divinas, também os rituais de tabaco feitos pelos xamãs que protege espiritualmente a aldeia e se comunica com os deuses através dos sonhos.

De todo modo, a construção de sociabilidade Guarani está muito permeada pela relação com as instâncias divinas vivenciadas em um contexto de sociabilidade, materialidade e identidade e também permeado pela existência de pessoas que não são descendentes de *Nhanderu*. A construção de uma identidade propriamente Guarani está completamente relacionada aos âmbitos celestiais pois advém de uma natureza essencialmente gloriosa. É no âmbito do sagrado de onde vêm suas motivações que conduzem os povos Guarani ao espaço dos eleitos, que são seus espaços originais. Suas concepções de identidade são inseparáveis das concepções metafísicas, definidoras de seus destinos centralmente elaborados no interior de suas almas, de se sentirem filhos de *Nhanderu* e descendentes dos deuses. Isto pode explicar todas suas orientações e motivações de sociabilidade e identidade que são enormemente motivadas pelas existências sagradas (PISSOLATO, 2007).

A alma Guarani, que faz deles descendentes diretos de *Nhanderu* (“nosso pai maior”), orienta suas escolhas morais em direção a suas condutas normativas que

prescrevem um modo de vida advindo de seus ancestrais criadores do mundo conhecido por *nhandereko* (MELLO, 2006, p. 128).

O contato com a alma divina, ou *nhe'e* se dá através de uma prática constante e incisiva que conduz a possibilidade do *nhe'* e sobre ficar junto da pessoa. Os encontros na casa de reza os quais chamam por *opy* é uma forma de fortalecimento espiritual que lhes permitem que vivam fortalecidos; ao receberem os atributos celestiais vindo dos deuses, tornam-se mais aptos para viver suas vidas e mais contentes ao habitarem um mundo povoado por pessoas não Guarani (PISSOLATO, 2007):

O que é ressaltado nos relatos apresentados e analisados por Cadogan é o tema da busca de *aguydje*, “perfeição-maturação” na Terra, que não se vincula aqui ao temor de sua destruição. O ponto elaborado pelo pensamento Mbyá parece ser, portanto, o da busca de aperfeiçoamento que mantém as boas condições de vida terrena, isto é, aquelas que tornam possível a continuidade dos humanos (Mbyá) em um mundo que percebe como “imperfeito”. Este mundo é repleto de forças ou potências causadoras de “mal”, “doença” (*axy*) contra as quais é preciso precaver-se por meio da reza-canto e do bom comportamento social, na tentativa de fazer continuar a humanidade numa Terra é por definição pouco (ou não) durável (PISSOLATO, 2007, p.103).

O universo ameríndio demonstrou que seus esforços cosmológicos orientam-se em uma constante luta pela superação humana rumo à divinização, a humanidade é observada e experimentada enquanto coisa temporária, em que “o exterior estava em um processo incessante de interiorização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 220).

Suas perspectivas de vida situam-se no eixo divino/animal que lhes garante o equilíbrio para não sucumbir às ilusões da vida e através da busca espiritual que preza o fortalecimento da alma contribuem para serem testemunhos de seus constructos divinos. A existência deve ser vigiada e é vista, do ponto de vista desses grupos, enquanto um enorme presente das ancestralidades divinas, experienciada com gratidão e alegria para os povos Guarani (MELLO, 2006, p. 22).

A alma torna-se madura a fim de contemplar toda sua origem divina, uma origem que é a condição de superação humana Guarani e ir além das condições materiais de vida, e atrela o indivíduo a um conjunto de esforços que o permite

atingir sua maturidade religiosa e seu destino último, de voltar-se para *Nhanderu* (“nosso pai maior”) (PISSOLATO, 2007).

A importância atribuído ao xamã, ou pajé (*Tamoi*) é a possibilidade de fazer o canal para o presságio que são como mensagens vindas de *Nhanderu* no intuito de fortalecer o sujeito em meio a uma existência imperfeita. Esta ascensão da alma fortalece e traz alegria para o sujeito, de modo que fica na pessoa sua condição forte que não sucumbe diante das experiências passageiras e ilusórias que lhes ameaçam suas vidas na Terra (MELLO, 2006).

Os estilos de liderança estão muito proporcionais aos jeitos de falar. A fala mansa contém uma prerrogativa intrínseca às ordenações desses povos e atribui capacidade xamânica aqueles que são comedidos em suas ações de fala e escuta (PISSOLATO, 2007, p. 76-77). O saber falar está relacionado a uma autonomia da pessoa que já pode ser vista enquanto portadora de maturidade manifesta. A autonomia ocorre enquanto uma conquista pessoal e direciona uma verdadeira identidade Guarani a partir da composição que há entre reza e fala. (*idem*, p.92).

Dentro do contexto de Araponga (PISSOLATO, 2007), o domínio da fala está relacionado com o desenvolvimento e a autonomia da pessoa. Então, os estilos de liderança Guarani sempre caminham para o objetivo de fazer com que haja uma boa comunicação entre a unidade aldeã e isto possa permitir a união e colaboração entre as aldeias e a permanência junto aos parentes. A boa comunicação que advém da boa fala está relacionada com a maturidade da fase adulta em que rezas e falas compõem a identidade de uma identidade Mbyá-Guarani (*idem*).

2.2 Os Guarani que sonham suas políticas divinas.

A instância onírica possui uma forte representação simbólica para eles, porque os sonhos existem enquanto mensagens enviadas pelos deuses e neles estão importantes avisos sobre caminhos que se deve ou não tomar, além de conselhos sobre a própria vida diária; no sonho se contém advertências salutares.

.Falar acerca dos acontecimentos dos sonhos é uma composição muito importante entre os povos Guarani em todos os subgrupos. Nesta perspectiva, o sonho pode conectar a cosmologia metafísica com seus cotidianos: “O sonho faz a ligação entre o mundo invisível e o cotidiano reforçando uma concepção ‘religiosa’

voltada mais para a realidade histórica do que para um ‘mundo metafísico’ devido às ações que desencadeia” (OLIVEIRA, 2002, p. 65). E ao possuírem uma profunda conotação simbólica para os grupos Guarani, devem os sonhos ser falados e sua interpretação proclamada àqueles que estão aptos a investiga-los e trazerem à luz a interpretação divina (MELLO, 2006, p. 57).

A modalidade que possuem de povoadores da Terra está articulado pelo *nhe´e* (alma) em que a linguagem carrega um sentido bastante importante ao ser levada à função de “palavra-alma” (CADOGAN, 1959). É através dela que se precipita a existência oportuna da alma, da coesão e integridade desses povos com relação à sua religiosidade metafísica em favor de uma vida plena.

Manuela Carneiro da Cunha (1988) discorreu a respeito dos xamãs enquanto tradutores do mundo divino situados em uma perspectiva terrena. A linguagem aí se remete a um domínio bastante amplo que somente é comunicado pelos *tamois* que são os líderes xamãs que fazem uma ponte de comunicação entre o plano divino e o terrestre, podendo encontrar meios de lidar com a doença e com os males terrestres, a imperfeição do planeta através de um bom domínio das belas palavras (*nhe´e porã*), “palavra-alma” que possibilita um mundo pleno intercambiável:

É esta comunicação privilegiada com os habitantes da morada celeste que abre caminhos e possibilidades para viver nesta Terra, em meio aos outros sujeitos que aqui estão, desprovidos de vínculos com *nhe´e ru ete*, os pais das almas palavras que singularizam os Guarani. (MACEDO, 2009, p. 111).

As belas palavras ocorrem para os povos Guarani como uma linguagem propriamente sagrada que guarda em seu bojo a verdade, recebida pelos profetas que liga aos planos divinos e terrenos. *Ayvu Porã*: guarda um significado de “palavras boas” (CLASTRES, 1978) e representa um elo divino muito importante dentre as composições desses povos.

Todavia, suas existências ocorrem de maneira intrínseca à existência da alma pela junção ao *nhe´e* (que atribui o significado de palavra e alma). O *nhe´e* e as “belas palavras” são dádivas dos deuses e enquanto tais possibilitam uma adequada comunicação com os seus planos superiores, para onde se volta sua metafísica “cuja destinação primordial é comemorar o sagrado” (CLASTRES, 1978, p. 88).

A animação positiva Guarani está muito relacionada com o mantimento da alma (*nhe´e*) por meio da palavra. Isso elabora uma relação saudável com as

esferas superiores que significa a palavra a partir de sua habilidade intrínseca em voltar a lembrança dos deuses, e deixar os indivíduos animados (PISSOLATO, 2007).

Os índios Guarani Mbyá, de acordo com os estudos feitos por Pissolato (2007) na T.I. Araponga e Paraty Mirim, no estado do Rio de Janeiro indicaram muita importância para a conversa e a comunicação entre eles. E, para eles, a boa conduta está ligada ao falar corretamente, com brandura e sabedoria, transmitir bons conselhos e ao mesmo tempo saber escutar aqueles com quem estão conversando. Mesmo as curas xamânicas acontecem via conversa:

A falta de disposição para a conversa é um indicativo, a propósito, de que não se está ficando alegre no contexto atual de vida, ou mais imediatamente, que não se está com saúde suficiente para ter ânimo para conversar. Alguém que fica assim por muito tempo pode gerar certa desconfiança sobre si mesmo ou sobre o que possivelmente poderia deixar de estar falando (*idem*, p.327).

Essa celebração ao sagrado mediatizada pela palavra sentencia os verdadeiros preceitos divinos enquanto destinação ao domínio da alma e dos domínios da “Terra sem Mal”. A palavra é mediação plausível rumo à imortalidade sem precisar passar pela mortalidade e “fazer com que os ossos permaneçam frescos” (*oñemokandire*) em que a expressão atinge um significado pelos povos Guarani enquanto permanecer na Terra sem perder a natureza humana (verticalidade, postura em pé), isto é, assumir a divindade em vida e sem a prova da morte porque o ser deve se animar estando vivo (*idem*, p. 89).

A condição humana e social é percebida como movimento e transformação que se equilibram entre as instâncias que são divinas e animais, enquanto eixos opostos em que esta dualidade representa de um lado alcançar o reino celeste, a divinização, sem necessariamente passar pela prova da morte, mas com base nas práticas sagradas elaboram esta transformação que é corpórea e espiritual e mediatiza uma relação entre a cosmologia e a sociabilidade entre estes povos (*ibidem*).

As belas palavras possuem uma forma poética de composição e um arranjo especificamente sonoro que tem na pronuncia a vogal redobrada para acentuar a musicalidade enquanto metáfora de uma palavra que é propriamente enfeitada:

Ora, assim como o adorno é, para os homens que o portam, o que revela sua condição verdadeira, da mesma forma, o ornamento da linguagem é necessário se quisermos falar com justeza. Aqui a metáfora não é uma maneira de dizer que mascare o sentido das coisas, ela é a única maneira de dizer o que, em verdade, são as coisas (CLASTRES, 1978, p. 87).

O gosto Guarani pelas palavras relaciona suas vidas como permeadas pela existência da oralidade imanente: “senhores das palavras e ardentes a pronunciá-las, os caciques xamanes encontram sempre no resto dos índios um público pronto a escutá-los” (CLASTRES, 1978, p.159). A linguagem é consagrada através de sua riqueza poética manifesta.

De acordo com Pierre Clastres (1978), há duas sedimentações existentes contidas na literatura oral: os mitos e seus conjuntos; e as formulações discursivas Guarani que ocorrem por meio das preces e cantos, circunscritos no interior de uma ritualística que recupera seus fervores verticalizados rumo às esferas divinas que são por eles adoradas. A profundidade de seus discursos profetizados e comunicados pelos xamãs que comprovam a eficácia de suas profecias em que através de uma linguagem muito rica e poética, a prerrogativa linguística fundamental guaraníca se revela no eixo das enunciações de uma fala que não se demonstra profana, é ela mesma sagrada, divina e religiosa (*idem*, p. 159-160). As coisas são nomeadas em acordo com tais flutuações plenamente divinas:

A criação verbal que emana da preocupação de nomear seres e coisas segundo a sua dimensão mascarada, segundo o seu divino, desemboca assim numa transmutação linguística do universo cotidiano, num Grão-Falar que se julgou ser uma língua secreta. É assim que os Mbyá falam de “flor do arco” para designar a flecha, do “esqueleto da bruma” para nomear o cachimbo, e das “ramagens floridas” para evocar os dedos de Nhanderu (*ibidem*).

O nome do sujeito é descoberto quando a criança começa a andar, daí a ligação entre palavra, ser animado e verticalidade. Quem descobre o nome da criança são os xamãs, que ao trazer a luz o nome da criança concede-lhe a sobrevivência da pessoa porque o nome protege a criança, é o seu nome essencial, o nome da sua alma e daquilo que transcende sua existência puramente terrena. “A morte é a perda da palavra; a alma, o princípio vital, é e, o dizer” (CLASTRES, 1978, p. 88).

A atribuição de nomes via rituais de batismo servem para confirmar essa prerrogativa última contida na cosmologia Guarani. A natureza da alma é completa para fazer o indivíduo propenso a uma vida religiosa plena e apta a atingir sua plenitude, o destino que lhe cabe. “A noção de alma humana, tal qual a concebe o guarani - isto é a sua primitiva Psicologia - constitui, sem dúvida alguma a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso” (SCHADEN, 1974, p. 107).

2.3 A “Terra sem Mal” e o *lócus* dos deuses.

A religiosidade constitui uma sedimentação bastante precisa da ecologia desses povos que se expressa através das formulações indígenas com base nas preces, cantos e toda uma ritualística que demonstra um fervor verticalizado rumo ao alto, aos deuses e ao céu (CLASTRES, 1979). As coisas enquanto possuidoras de uma tensão, uma negatividade ocorre enquanto um pressuposto na vida terrena Guarani que creem no deslocamento rumo à felicidade (*yvy marã ey*), a Terra sem Mal: “As coisas na sua totalidade são uma, e para nós, que não o desejamos, elas são más” (*idem*, p. 168).

A orientação metafísica Guarani que capacita a ocorrência de suas sociabilidades e faz da ferramenta da fé o potencial de suas tradições étnicas distintas “depositário cioso de um saber honrado até a vivência mais humilde, a manter-se o protetor fiel dos seus deuses e o guardião da sua lei” (CLASTRES, 1979, p. 158). Esta fidelidade para com suas cosmovisões, relacionadas à religiosidade *Nhanderu*, está muito associada com os modos em que vivem e realizam conexões da sociabilidade com suas representações metafísicas e através de um modo de viver muito relacional compreendido em suas acepções ritualísticas de frequência à casa de reza, uso sacramental do tabaco, rituais de batismo, a instância dos sonhos como mensageiros dos deuses, entre muitas outras ações existentes entre eles, que dão o testemunho diário de suas aturadas e duradouras fidelidades para com suas vivências que comprovam o complexo fundamento das ecologias Guarani de vida.

É preciso pensar, de acordo com as concepções bibliográficas que enfatizam o atual trabalho, que a vida Guarani é repleta de conexões com o âmbito divino que

representam a própria extensão de suas condutas diárias rumo a alcançar o encontro com os deuses; e estando amplamente relacionados com suas práticas cotidianas de possibilitar uma existência dupla, porque ao passo que ocorre na matéria viva da vida diária, está repleta de alcances metafísicos que explicam suas cosmovisões, assim como suas orientações que não se acabam no plano terrestre.

A orientação religiosa Tupi-Guarani evidenciada na procura da “Terra Sem Mal”, é encontrada desde antes da colonização europeia, sendo que a mais antiga migração relatada é de 1539 quando 14000 Tupi brasileiros foram para o Peru e por cerca de dez anos procuraram o reino da morada celeste: “Como não tinham fazenda que os detinham em suas práticas e seu intento não seja outro senão sempre buscar terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nelas imortalidade e descanso perpétuo” (GANDAVO, 1922, p. 143), de um modo que “toda vida mental do guarani converge para o além” (CLASTRES, 1978, p. 11).

Os Tupi-Guarani possuíam desde os primeiros relatos de historiadores a crença na “Terra-Onde-Não-Se-Morre” constituindo uma das narrativas mais antigas obtidas dos relatos coloniais quinhentistas ao passo que estava contida para outros povos não pertencentes desse tronco linguístico (METRÁUX, 1979, p. 188). Esta busca está entremeada pelo mito da destruição do universo em que *Nhanderu Vuçú* (o pai grande) acabou com a terra através de inundações e incêndios, mas antes avisou *Guyraypoty* (o xamã mor) e ordenou-lhe a dançar, e assim fez o feiticeiro:

Este, em obediência executou, durante toda noite, seus bailados rituais, após o que Nhandervucú retirou um dos esteios onde repousava o mundo, provocando devastador incêndio. Guyray poty, percebendo todo o perigo migrou do mar com toda sua família. Tão rápida foi a fuga, que os índios não tiveram tempo de plantar e colher mandioca, todos teriam padecido de fome se não fosse o poder mágico de Guyray poty que conseguira milagrosamente obter-lhes os víveres necessários à vida (METRAUX, 1979, p. 177).

Então construíram uma casa onde dançaram sem parar enquanto o mar estava prestes a submergir a Terra, e quando ia atingir a casa de reza, eis que com a cabana começaram a voar rumo ao céu, e foram parar na casa de *Nandecy* (grande mãe), esposa de *Nanderuvucú* (*ibidem*).

Muito se debruçou a antropologia social voltada aos povos Guarani e Tupi-Guarani acerca do *lócus* da “Terra Sem Mal”, no interior da metafísica Guarani. Em alguns casos foi reportada como um ato rumo ao desprendimento de seus espaços

territoriais por recusa a este plano não perfeito e distante das divindades. A busca pela “Terra-de-nunca-acabar” contém no seu princípio o fundamento de um mundo desprovido de regras e limites sociais “em que a abundância faz prescindir a necessidade de trabalho e enseja festas sem fim” (MACEDO, 2009, p. 112).

Para a experiência etnográfica, a religiosidade entre os Guarani determinou uma grande resistência de suas culturas para com as retiradas autoritárias promovidas desde os ataques coloniais, que desde cedo quiseram forçá-los aos valores do cristianismo religioso ocidental em desrespeito com as cosmologias que lhes pertenciam (LADEIRA, 2007). Alfred Métraux (1979) compreendeu a “Terra sem Mal” enquanto bastante relacionado com as razões manifestas das migrações messiânicas sem um relacionamento efetivo com as imposições europeias. Os estudos migratórios a eles atribuídos referem-se a pensar o mito da “Terra sem Mal” como portador de razões que estão fora do contexto colocado pelos ditames civilizatórios (CLASTRES, 1978).

Por outro lado, Egon Schaden (1974) quer reivindicar “outras condições para a eclosão de movimentos messiânicos” (SCHADEN, 1974, p. 55). O desenvolvimento de um misticismo bastante intenso relacionado com a mitologia ameríndia aponta “que o messianismo – conquanto se possa desenvolver somente numa esfera de inquietação social- não remonta necessariamente a um estado de desorganização” (SCHADEN, 1945, p. 54).

O autor quer evidenciar um motivo externo que pudesse explicar a eclosão de tais movimentos messiânicos. Em Schaden, é a situação de desequilíbrio proporcionada pelo contato que faz alusão a um tipo de “manifestação xenófoba” (*ibidem*) em que o mecanismo se desenvolveria via a situação de contato.

O ponto de vista aqui faz referência a uma compreensão aos movimentos messiânicos dos Tupi-Guarani a partir de duas situações provocadoras elaboradas por um fator externo e um interno, sendo necessária pensar a religiosidade imanente a tais povos enquanto decisões cosmológicas distintas e o estado de desequilíbrio provocado pelo choque com os europeus (*ibidem*).

Cadogan (1959) elaborou estudos centrais sobre os povos Guarani do Paraguai, tendo elaborado etnografias entre os subgrupo Mbyá que traduziram a condição de continuidade que ocorre em suas cosmologias, e pontuam essenciais possibilidades de transformarem de um eixo animalesco a outro divino, pela assiduidade de suas práticas e condutas. Em seus relatos oferece uma etnografia

voltada aos xamãs que ingressaram no paraíso e nos âmbitos da “Terra sem Mal” depois de terem conquistado uma boa conduta espiritual e moral. Seus estudos estão bastante centrados no tema da mobilidade que foram desencadeadas por elementos da colonização europeia os quais incidiram diretamente nos povos Tupi-Guarani enorme pressão. De todo modo, a temática Guarani relacionou a questão migratória com a iminência religiosa e retrata a prerrogativa da existência terrena suportar uma condição passageira, assolada de perigos maus, infeliz por ser a manifestação da “Terra Má” (*yvy mba e’megua*) e admite uma existência doente (*teko achy*) (CLASTRES, H, 1978; PISSOLATO, 2007):

Que o qualificativo de *mba’ emegua*, aplicado à nova terra, remete a essa acepção antiga, é confirmado pelo mito *mbiá* que descreve *yvi tenonde* (a primeira terra) e nos relata como os seres que a povoavam encontram-se agora no paraíso de *Nhamandu*, de modo que os que vivem na nova terra são apenas suas imagens ou imitações (*a’ anga*). Mentirosa, a terra em que tudo é provisório, corruptível, em oposição à morada verdadeira, ao *marã ey*: o que é sem mal, sem enganação, isto é, o íntegro, o incorruptível (CLASTRES, 1979, p. 93).

Para o pensamento Guarani, a imperfeição reside na unidade “Uno é o nome do imperfeito” (CLASTRES, 1979, p. 167). Porque diante desses dois polos divididos entre a “Terra Má” e a “Terra Sem Mal”, os sujeitos ocupam uma posição de ambivalência prescrita porque ao passo que moram na Terra imperfeita (lado que corresponde à natureza) estão sempre à espera de habitar suas verdadeiras moradas da Terra Sem Mal que comporta os escolhidos (*mara ey*) (CLASTRES, 1979):

A atribuição de imperfeição compreendida pela cosmologia Guarani remete a existência no planeta sobre algo que é transitório e efêmero, possuidor de um ciclo incisivo de nascimento, crescimento e posterior decaída a partir da ocorrência da morte. A impermanência manifesta no interior da política metafísica desses povos se refere a “*Terra má*” enquanto algo desprovido de duração eterna em que a fixação da morte sonda todos seus habitantes, e isso corroboram aos seus posteriores desdobramentos cosmológicos, com base no lugar de suas identidades que se manifestam como um *lócus* em que as coisas não são feitas para durar (PISSOLATO, 2007).

Há uma dupla natureza expressa pelas componentes do pensamento Guarani que elabora a vida social desses povos enquanto um lugar aparentemente

paradoxal, pois ao passo que assumem a compreensão primordial mediante o pessimismo que decorre da consciência de uma vida não durável e com perigos eminentes, ocorre também a possibilidade duradoura de encontrarem o lugar dos eleitos que compõe a premissa metafísica central enquanto lugar da verdadeira felicidade durável dos povos Guarani (CLASTRES, 1978). Aí está o terreno da “Terra sem Mal” e de um *ethos* propriamente Guarani que buscam superar o Estado e a sociedade rumo às esferas não terrenas, metafísicas e divinas- com base em suas práticas elementares que estão tentando a todo o momento qualificar suas propriedades divinas que podem aperfeiçoar suas existências terrenas e explicar seus sentidos de vida:

Porque dizer que $A=A$, que isto é isto e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é A , que o isto não é o aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também consignar-lhes o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de lhe determinar os seres- isto é isto e não outra coisa- não é mais do que o escárnio do verdadeiro poder, do poder secreto que pode silenciosamente anunciar que isto é isto e ao mesmo tempo aquilo, que os Guarani são homens e ao mesmo tempo deuses. Descoberta trágica, porque nós não desejamos isso, nós que sabemos que a nossa linguagem é enganadora, nós que nunca economizamos esforços com vista a atingir a pátria da verdadeira linguagem, a morada incorruptível dos deuses, a Terra sem Mal, onde nada do que existe pode ser dito Uno (CLASTRES, 1979, p. 169).

Deste modo evitam o fato de somente existirem nesta Terra, pois suas ecologias dialogam com uma existência dupla: a condição guarani de homens e a condição de deuses; tais ambivalências enraízam o lócus do *ethos* guarani e traz grandes esclarecimentos acerca de suas naturezas sociais.

Neste sentido, se evidencia outra visão de natureza que não aquela pensada pelos discursos ocidentais em que o domínio da cultura e o domínio da natureza ocorrem como âmbitos completamente distintos, em que há o controle de um sobre o outro. A natureza guarani possui sociabilidade tanto quanto a cultura. Admitir isto é valorizá-la como uma entidade viva capaz de estabelecer relações e por possuir um caráter potencialmente social torna-se inseparável das existências políticas particulares de conceber e efetuar suas existências:

Para eles a terra é antes de tudo um corpo coberto de pele e pelos, revestido de adornos. A julgar por certas expressões idiomáticas, o guarani tem uma percepção visual e plástica e até auditiva da terra. Como é belo ver e escutar a terra com suas múltiplas cores e suas inúmeras vozes! O monte é alto: Ka'a yvaté; é grande: Ká'a guasú; é lindo: Ka'á porã; é áureo e perfeito: Ka'á ju; é semelhante a uma chama resplandescendente: Ka'á rendy; é coisa brilhante: mba'é verá. Os rios são claros: y saü; brancos: y maroti; negros: y hü; vermelhos: y pitá; ou como uma corrente de água coroada de plumas: paraguá y. O mar é enfim a cor de todas as cores: Pará (MÉLIA, 1989, p.337).

O corpo é visto como uma possibilidade de mediação entre o céu e a terra porque quando construído a partir de condutas específicas pode se transformar rumo aos céus, aos deuses e aos reinos celestes, por ser é possível fazer, inclusive, uma ponte entre o lugar dos homens absolutamente falível e passageiro, e os lugares celestes ideais, atuantes da perfeição em que habita a eternidade das coisas. Quando esta ponte acontece, a humanidade Guarani torna-se enriquecida de presentes dados pelos deuses, o que abriga sentimentos bons, alegria e bem-viver (PISSOLATO, 2007). Existem muitas formas de transformação corpórea ligada à quebra de regras com base em condutas de relacionamento, como o incesto ou a afinidade. Quebrar tabus sexuais faz com que a pessoa retorne ao seu estado de animalidade (*adjipotá*). Também consumir alguns alimentos errados contribui para que a mediação com o corpo se dê entre níveis de existências opostos aos celestiais. Por outro lado, se a pessoa esforçar-se junto com condutas adequadas de prescrições alimentares e jejum, às danças, cantos, concentração (*adjaputchaká*) e relações de afinidade adequadas, ela se diviniza e ocorre a transformação rumo à imortalidade (*aguydje*). (MELLO, 2006, p. 140).

2.4 A Consustancialização Guarani: Perder a humanidade ou ganhar o céu.

O fortalecimento espiritual para eles, que discutimos enquanto uma proeminência da alma, somente pode alcançar sua vitória pela conquista do *aguydje* que é a própria coragem espiritual e purificação do corpo que ocorrem por meio das caminhadas, dos tabus alimentares, cantos, orações, danças, rituais de tabaco. Consoante às lideranças do *cunha karaí enquanto* xamãs intérpretes dos deuses (*idem*, p. 36).

A cultura marca o lugar do sobrenatural na Terra imperfeita, o signo que separa os homens da “animalidade” (CLASTRES, 1978). A dupla natureza oriunda do pensamento Guarani está posto nas fendas descritas pela oposição palavra/natureza animal, osso/carne-sangue, alimentação vegetal/alimentação da carne (*ibidem*) componentes cruciais da dialética Guarani.

Tais eixos ocorrem em um desnivelamento altamente contraditório porque a natureza animal composta de osso/carne/sangue deixa abertura às más inclinações puramente humanas e faz referência a *teko achy*, ao que é doente, egoísta, violento e mau. Por outro lado, a natureza divina está composta pelos sinais que recuperam suas ligações com seus ancestrais divinos e resultam de suas atitudes voltadas à moderação, à temperança, à justiça, à solidariedade que se constrói enquanto caráter intrinsecamente ético à comunidade étnica e à manutenção das palavras-alma (CADOGAN, 1959), assim como determina um equilíbrio para os costumes que constroem o caráter de pertença desses povos que está substancialmente ligado com suas construções metafísicas a respeito de suas visões de mundo.

Então, é possível perceber a partir deste eixo que recupera a natureza social Guarani que suas vivências dão-se enquanto um caminho constante em direção às possíveis transformações do sujeito rumo a estágios e esferas que são por eles considerados como adequados ou então bastante perigosos.

E é em seus mitos, histórias que lhes acometem ou que escutam falar, em que estão circunscritos os indícios dessa transformação, como a menina que se casa com a anta (MELLO, 2006), ou o perigo na transformação em jaguar: “o castigo de quem não sabe se conduzir como eleito, isto é, segundo as normas culturais” (CLASTRES, 1978 p.94). De acordo com a cosmologia em questão “o parentesco entre humanos e não humanos grifa o papel da alteridade como aspecto fundamental do parentesco. Ocasões como a residência do novo casal, se decidem viver com a família materna também indica quem vai se transformar em quem” (*idem*, p. 171) e de que forma será a transformação da pessoa. O caráter relacional de suas existências que inclui a escolha de parentesco, o lugar, com quem e a forma como escolhem viver podem ser decisivos para o transformismo apropriado ou inadequado, de acordo com o contexto final em que se inserem:

O que traduz a equivalência entre carne consumida crua/carne consumida na floresta: é o jaguar que come carne crua e não o

homem, mas assar sua caça na floresta é outra maneira de consumi-la segundo a natureza, pois é querê-la sozinho, é recusar a divisão que precede a tarefa de cozinhar-la nos fogos da aldeia. É, portanto um comportamento não humano, que como tal é castigado pela metempsicose (CLASTRES, 1978, p. 94).

A concepção de pessoa Guarani é composição divina e faz-se por meio da pessoa humana (*nhandevakuery*) que se equilibra através de dois componentes fundamentais: a alma (*nhe'é*) que é proveniente dos planos cósmicos superiores de planos que são indestrutíveis, e, por outro lado, o “*aã*” (*nhe'é vaé'kué*) que é a parte da alma que se precipita ao mundo, ligada ao corpo compõe à tríade corpo/sangue/carne (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), se opera enquanto “um duplo terreno do “*nhe'e*” (MELLO, 2006, p. 143). No que diz respeito a parte mundana da alma: “*aã*” corresponde a uma existência falha e bastante corruptível, sujeito a contaminações através de fluidos energéticos e palavras de outros seres neste mundo. “É o canal para a consubstancialização com humanos e não humanos e para o transformismo” (*iden*, p. 144):

Os Guarani distinguem, grosso modo, uma alma de origem e destino divinos ligada ao nome pessoas e às rezas individuais, à palavra e à respiração, e uma alma de destino terrestre, de conotação animal, ligada ao temperamento individual e à alimentação, à sombra e ao corpo-cadáver, a segunda cresce com a pessoa, e encarna sua historicidade. Estas dimensões são semelhantes à dos dois *a'owé* Araweté, conquanto mais elaboradas: progressão sobrenatureza, regressão à natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 638).

A alma Guarani então é compreendida enquanto dois espíritos distintos: o *nhe'e* e *odjepotá*. Uma parte adequada às comunicações com os deuses e aos ancestrais celestes, *nhe'e* é o espírito que vem ao mundo mandado pelos deuses responsáveis por mandar novos humanos à terra (*Karái, Tupã*), através de *Djakairá* e *Nhamandú* (ou *Kuaray*) que enviam espíritos auxiliares e fortalecem os humanos merecedores que cumprem as práticas que os conduzem ao lugar dos eleitos (MELLO, 2007). É muito importante que o *nhe'e* se mantenha em contato com os deuses, mensageiros dos ensinamentos que promovem o equilíbrio entre forças contrárias contidas na natureza.

Contudo, as situações de perigo são colocadas por uma espécie de transformação horizontal características do *odjepotá*, e bastante notória na literatura Guarani. Schaden (1974) registra para seus estudos na aldeia do Bananal e Araribá

o *odjepotá* enquanto um tipo de encantamento sexual via contágios com espíritos em formas de animais ou animais em formas humanas. As medidas que os índios nomearam por resguardo são um diagnóstico de anteparo diante desses riscos que se incidem no sujeito com maior intensidade em alguns momentos da vida como o parto, a menstruação e a puberdade (SCHADEN, 1974:79-80).

Outros relatos cuidaram de denominar uma providência do mito de *ojepotá* (CADOGAN, (1959) para particularidades como o casamento de uma moça com o porco-do-mato (*kotchi*). Também para o caso dos estudos etnográficos feitos por Santana de Oliveira (2004) o *odjepotá* ocorre nas idas das pessoas ao mato e é então seduzida por um homem ou mulher muito bonito que em verdade é um animal; a pessoa vê-se envolvida pelo bicho e torna-se ela (OLIVEIRA, 2004, p. 46).

O *adjipotá* é um jeito de abandonar essa perenidade humana: "Ver, ouvir ou falar com o Outro, dependendo do poder de predação que ele possui, pode dar início ao processo de transformação" (MELLO, 2006, p. 164). E isso está o tempo todo em vias de acontecer porque há um fracasso da humanidade no interior da "Terra Má" porque a imperfectibilidade assim como os estágios inferiores podem prevalecer, daí a necessidade da conduta cuidadosa que caracteriza os eleitos.

Dentro do contexto Guarani, o *aguydje* existe e ocorre enquanto um contraponto das práticas que exacerbem o *adjipotá* (*idem*). E apenas pode se manifestar com base nas práticas sagradas de transformação vertical que preconiza um estado de ser rumo às suas essências primordiais que é a qualidade de seu *nhe'e*. E isto está relacionado com a obtenção de um corpo leve consequência das práticas concebidas pelos tabus alimentares, danças, cantos, rezas, a ingestão do tabaco, que ocorrem transformando o *nhe'e* que passa a viajar pelos mundos sem precisar passar pela prova da morte (MELLO, 2006, p. 165-166).

O estado de saúde e humor dos parentes recebe uma atenção e preocupação essencial entre eles. Quando doentes ganham cuidados e dispensas de suas atividades, chás, medicamentos e o soprar fumaça do xamã sobre o paciente com o *petyngué* que retém a fumaça em forma de concha sobre o paciente, e extrai a doença pela boca que pode sair em forma de fio de cabelo, de pêlos fiapos ou até de um besouro (MELLO, 2006). As práticas xamânicas relacionam-se amplamente com tais cuidados que tanto estimam entre eles (DANAGA, 2012; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2015; MELLO, 2006; PISSOLATO, 2007).

Estar sob a influência dos riscos que atingem a humanidade faz da necessidade da religião uma possibilidade de vitória rumo aos encorajamentos transmitidos pelos deuses. É para o culto a *Nhanderu* que os Guarani se voltam para seus fortalecimentos espirituais que acalmam a raiva, devolvem-no o bem-estar, e fazem-no superar as doenças (PISSOLATO, 2007).

O princípio que anima a pessoa é a linguagem, concebida pela palavra-alma enquanto *nhe'e* Guarani, e corrobora para animá-la e lhe fortalecer espiritualmente no intuito de que ela possa voltar a sua condição divina além da condição inexorável da finitude:

É sempre em função do ficar alegre que se expressa o movimento de *nhe'e*, não apenas entre a Terra e o mundo celeste, mas também no deslocamento entre lugares terrestres, quando o *nhe'e* pode deixar de acompanhar seu portador em alguma andança por conta de seu próprio desejo de ficar ou não em determinado local (PISSOLATO, 2007, p. 258).

O *nhe'e* Guarani é o princípio que anima os vivos “sua atividade é a da própria produção da alegria, que, quando deixa de ser suficiente, pode resultar na morte” (*ibidem*). Quando o indivíduo deixa de ficar alegre, adocece seu corpo porque sua alma abandona o corpo da pessoa, provocando doenças que podem causar até a morte. (*ibidem*).

A ele é delegado à condição de fio condutor de capacidades divinas, obtenção da sabedoria dos céus que fortalece a existência decaída na Terra. O conhecimento e a sabedoria necessários à preservação da vida são sempre adquiridos por forças divinas através das “almas que tomam o assento entre os vivos, são potencialmente forças que vem produzir alegria para os que as recebem” (*idem*, p. 262).

Com base nas elaborações etnográficas é possível perceber que a busca pela satisfação está diretamente relacionada com as experiências escolhidas por esses povos e comanda uma compreensão crucial que acarreta o bem viver Guarani e a busca por espaços alegres que possam lhes dar uma vivência feliz. Entre os Mbyá interlocutores de Pissolato (2007) afirmavam a procura por satisfação enquanto a maior motivação de seus pressupostos de sociabilidade, contidos inclusive nas motivações de deslocamentos entre aldeias e construção de parentesco.

Por outro lado, a perda da humanidade por *adjipotá* faz o sujeito ficar contaminado e determina a ele uma transformação negativa. Para se contaminar, o

sujeito deve namorar pessoas estrangeiras, falar com gente do mato ou da estrada, olhar para sombras e vultos que podem causar-lhe tais transformações ruins. A fala pode ser considerada uma forma de ligar diferentes mundos:

Ao falar a linguagem do outro, contamina-se com sua essência, transformando-se no outro (LIMA, 1996). A visão do outro também estabelece contágio: ver é como ser visto e falar é como ser ouvido ou como ouvir o outro (MELLO, 2006, p. 170).

As mulheres, por sua característica de produtora de corpos, são bastante vulneráveis às interferências do “*adjipotá*”. Em períodos menstruais, este perigo torna-se ainda mais latente, pois o sangue liga o sujeito aos aspectos mais terrenos:

O *adji potá* nubla a consciência da vítima, altera sua visão, e uma vez contaminada pela consubstancialização com este ser passa a se transformar no que ele é, assumindo seu ponto de vista, abandonando a perspectiva e a sociabilidade humana. (*idem*, p. 170).

A concepção cosmológica que se evidencia no pressuposto de relacionar a Terra enquanto um plano imperfeito em que as coisas não possuem duração interliga a imperfeição com a existência do tempo que a tudo destrói e corrupta. Uma existência entremeada pela doença, aflição e a adversidade. Em contrapartida *yvi marã ey* enquanto “terra que não se acaba” ou “que não sofre danos” (PISSOLATO, 2007, p. 103).

Enquanto o *nhanderukuery* (deuses criadores deste plano) defendem e protegem a humanidade, representados nos mitos especialmente pela figura do *kuaray* (o sol que vemos no céu), as forças destrutivas (representados por *Anhã*) buscam corromper e tirar proveito do lado animal dos seres humanos para fazê-los sucumbir e perecer nesta terra, sem ascender aos planos celestes superiores. O embate entre os vários tipos de *nhe'egue* (espíritos) que povoam este mundo e reproduzem uma ordem que perpassa todos os cosmos, é constante e manifesta-se o tempo todo em situações que envolvem aldeias, pequenos grupos, uma pessoa, um animal. Cada vida existente está conectada à vontade e energia dessas entidades e a seus poderes, assim como os espíritos presentes na natureza que os representam neste plano. Estes elementos fazem parte de um sistema de “trocas energéticas” nas quais os xamãs são atores fundamentais (MELLO, 2006, p. 42-43).

O *Tekoaxy* se referiu entre os estudos de Pissolato (2007) de posse dos Mbyás Guarani, um termo que eles frequentemente utilizavam para se referir à doença, literalmente a palavra significa “coisa–dor” (PISSOLATO, 2007, p. 226). Enquanto a humanidade toma um direcionamento especificamente imperfeito e difícil (CADOGAN, 1959). “Se os Mbyá vivem dizendo que tudo desta Terra acaba, não cansam de chamar a atenção entre si para as atitudes capazes de tornar a vida dos humanos mais durável e apto” (PISSOLATO, 2007, p. 228).

É esta atenção crucial que direciona as cosmologias Guarani do ponto de vista de reconhecer a vulnerabilidade manifesta na Terra e buscarem formas de fazer a existência algo durável através de um controle que possa garantir uma vida alegre (*ibidem*).

Em direção oposta a uma vida alegre encontra-se o *mboxy* “raiz de todo mal” (CADOGAN, 1959, p.14) enquanto a responsabilidade atrelada ao modo de agir baseado na amargura e na cólera, considerados sentimentos inimigos primordiais de tais povos que prezam, soberanamente, o estado de alegria e satisfação e soluções que os façam evitarem a raiva (PISSOLATO, 2007, p. 233-234).

Os povos Guarani ficam sempre atentos uns aos outros para que se notem os casos de comportamentos estranhos, advindos da influência de outro ser, uma entidade externa que faz com que a pessoa queira acompanhar o animal, transformando-se posteriormente nele próprio. A “transformação animal” é a caracterização da doença e faz a pessoa decair em bicho. Daí a necessidade de “levantar o que os deuses fazem descer” (*idem*, p. 251) porque “a vida é uma condição de risco, sobretudo pelas relações que nunca se devem estabelecer, mas que não é possível, de maneira alguma evitar” (*ibidem*).

O princípio vital Tupi-Guarani está posto enquanto uma atividade animadora de corpos que os liberta a partir da “imagem-sombra” enquanto uma projeção externa e passiva da pessoa. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 512-517) A recuperação do eixo animal/divino enquanto modos de superação ou negação da humanidade imperfeita, falível, ambígua e intermediária (CLASTRES, 1978). A efetuação da agência humana Guarani ocorre enquanto resultado de potencialidades inscritas nela e dos maus comportamentos que derivam as inclinações que levam o sujeito a desfechos perigosos (ALMEIDA, 2011; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2010; DANAGA 2012).

2.5 Em busca dos espaços sagrados e de fidelidade Guarani.

As ocasiões de adensamento e esvaziamento de espaços reconfiguram os núcleos e as práticas entre eles (MAINARDI, 2015). Flávia de Mello (2001) tentou discorrer sobre deslocamentos Guarani com base em três ocorrências: visitação entre aldeias relacionada à construção de parentesco e reciprocidade, migrações por expropriação decorrentes de conflitos com outras etnias e migrações tradicionais que são movidas por movimentos xamânicos em busca de novas terras que viabilizem reconstruir a ordem social abalada através da busca por outros espaços, desde que inscritos no cenário de espaços por eles considerados adequados em que também estão abertos às modificações ao longo de suas vidas ⁶.

Tais organizações da família extensa, de acordo com as demonstrações da pesquisadora Flávia Mello (2001; 2006; 2007), com base em seus estudos etnográficos no decorrer de mais de 35 aldeias Guarani, ao longo da região sul do Brasil, demonstrou uma coesão entre as famílias muito específica através do compartilhamento de alimentos, do fogo, do chão. É através dessa relação de consanguinidade e afinidade que eles elaboram seus parentescos característicos. O deslocamento entre as aldeias funciona enquanto mantenedor das características de famílias extensas “que tem sua manifestação em um viés parental restrito e numa conotação cultural identitária” (MELLO, 2006, p. 24).

Todavia, isto inclui estabelecer relações de aproximações ou distanciamentos entre os parentes (MAINARDI, 2015), de visitas entre aldeias para se ficar perto de algum parente estimado ou do qual se sente muita saudade. Os deslocamentos demonstram o caráter contínuo da concepção cosmológica Guarani nivelado em um viés parental de continuidade ou ruptura (MELLO, 2001; 2006; PISSOLATO, 2007).

O que se disse da etno-história Guarani compreendeu as mobilizações enquanto articulações relacionadas ao profetismo Tupi-Guarani contido na procura

⁶ A organização social Guarani faz referência à família extensa como forma de precipitar-se enquanto um modelo de funcionamento para as cosmologias em jogo, de acordo com Flávia de Mello, **Aetchá nhanderukuery karai retará: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. Florianópolis: UFSC, 2006. As composições ocorrem a partir de uma família extensa que compõem em seu jugo a unidade das relações de parentesco e aliança, “tendo como referência um ou mais casais de ancestrais ou progenitores comuns, chamados de *tchedjuaryi* e *tcheramo*”. (*idem*, p.66-69)

da “Terra sem Mal” e desde os primórdios da invasão colonial, os relatos cuidaram de explicar as migrações enquanto contingente dessa busca pela “pátria da morada celeste” para onde se dirige a metafísica desses povos, sobretudo àqueles subgrupos que estão mais voltados às suas religiosidades. (PISSOLATO, 2007) ⁷.

Os apontamentos de Noelli (1999) referem-se ao fenômeno migratório dos antigos povos Tupi-Guarani como consequência do aumento demográfico, situações guerreiras com inimigos, incorporação de pessoas não índias, enfim, enquanto uma reação dos povos indígenas aos atributos da conquista colonial.

A bibliografia atual sobre grupos Guarani relacionam as migrações com um significado crucial para a cosmologia desses povos. A partir dos estudos etnográficos de Mello (2006), as boas caminhadas (*Oguatá Porã*) estiveram relacionadas a um significado crucial para a cosmologia desses povos, especialmente do ponto de vista do subgrupo Mbyá que relacionam as caminhadas (*Oguatá*) enquanto muito boa para a realização de cura das pessoas através dos trabalhos xamânicos e com a manutenção da ética Guarani e “a forma como os deuses construíram o mundo, e o caminhar pelas distintas aldeias, reconstruindo suas casas, roças, suas vidas, enfim, reproduz essa conduta” (MELLO, 2006, p.29).

A ética do *Oguatá Porã* se originou das peregrinações e deslocamentos Guarani, e viabiliza um fluxo de pessoas que estão constantemente se diferenciando

⁷ Como conceito acadêmico, a mobilidade Guarani foi inaugurada pelos estudos de Curt Nimuendaju, em **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos das religiões dos Apocucva- Guarani**. São Paulo: Hucitec, Edusp. 1987. Alfred Metraux, em **A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani**. São Paulo: Edusp. 1979. Nelas se encontraram uma explicação religiosa implícita rumo à morada da “Terra Sem Mal”, grande desencadeadora da mística desses povos. Contudo, cercada por muitas explicações, a teoria antropológica se deteve- de um lado, entre apontamentos que correlacionavam as “migrações históricas” à orientação pela busca da Terra sem Mal e, por outro havia o questionamento acerca da busca pela “Terra-onde-não-se-morre” ter ou não impulsionado tais migrações em NOELLI, Francisco Silva. **Aportes Históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guarani de comunidades vegetais do século XVII**. São Paulo: Fronteiras, 3 (4):275-96, 1999; a relação entre a metafísica celeste pensada entre os Guarani, de acordo com Léon Cadogan em **Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, 1959; expressa o fenômeno migratório nem sempre faz conexões entre si, pois as migrações também possuem outras razões que não as puramente religiosas, como a falta de sentido em continuarem dividindo seus espaços, alimentos, cotidianos e experiências, e então optam por se separarem, ou ainda deixarem espaços em busca de outros que lhes possam oferecer maior contentamento, maior alegria e graça de viver. No entanto, também podem mudar de lugar com menos frequência, como o caso do subgrupo Tupi Guarani. E ainda manterem suas culturas cientes do lugar da “Terra sem Mal”, não necessariamente como um alcance póstumo já que existem evidências de que o ingresso na morada celeste pode acontecer sem a necessidade individual de passar pela prova da morte ou de mover entre lugares, mas enquanto uma projeção a que suas condutas devem se inspirar rumo a uma compreensão metafísica de mundo.

e fazem alterações constantes em seus espaços e tempos que são perecíveis e “não duráveis” (PISSOLATO, 2007, p.120-23).

Suas percepções de espacialidade ocorrem enquanto um aspecto fundamental de suas condutas. Sobre isso se acrescenta o significado da palavra *teko* que fora traduzida a partir de uma perspectiva que direciona suas procuras em direção a lugares adequados, local e espiritualmente determinados que lhes permitam a manutenção de seus *nhandereko* que literalmente significa “nosso modo de ser” (PISSOLATO, 2007, p. 109) enquanto uma conduta tipicamente Guarani de ser e de viver (LADEIRA, 2007).

A tradução da palavra *teko* encontrou no tempo das reduções jesuítas o significado de “solo inato” (MONTOYA, 1876). Os desdobramentos históricos possíveis para a compreensão do sentido dessa palavra são muitos e envolvem a particularidade dos espaços e os sentidos oferecidos por esses povos (MELIÀ, 1989):

Estando o *teko* dado, é como se os Guarani buscassem maneiras de lhe dar continuidade nos diferentes contextos que se apresentam. Particularmente, os grupos Guarani buscariam modos de atualizá-los a despeito das inúmeras adversidades históricas, dificuldades com que se deparam efetivamente para pôr em prática aquele “sistema”, no que se ressalta muito frequentemente a importância da garantia de terras que lhe sejam compatíveis, entre outras coisas. Na experiência das populações Guarani contemporâneas, em que problemas como o da terra tornam-se prementes. Envolvendo negociações constantes com instâncias diversas de representação “do jurua”, o *teko* ou, como se ouve muitas vezes, o *nhandereko* (literalmente “nosso [inclusivo] modo de ser”) tente a opor-se ao “sistema dos jurua” e o *teko* torna-se um modo usual de referência à “aldeia”, isto é, determinada área de ocupação entendida como dotada das condições fundamentais à reprodução do *teko* (PISSOLATO, 2007, p. 109).

Esse conjunto de preceitos éticos e morais possui um significado no *teko* enquanto “ser, estado de vida, condição, estar, costume, hábito, lei” (MONTOYA, 1876, p.363-7) que envolve genuinamente “o modo de ser Guarani” relacionado com uma identidade singularmente apropriada anunciada em um compósito de costumes religiosos, ritualísticos, e sociais, denomina a espacialidade enquanto forma de mantimento dessa evidência não ocidental (PISSOLATO, 2007, p. 108).

Os espaços que os Guarani estão à procura são essenciais porque neles residem a possibilidade de exercerem suas construções de sociabilidade

cosmológica distinta dos constructos ocidentais. Seus conceitos de território não são mensuráveis aquém de seus conceitos míticos e históricos. A geografia Guarani recupera suas ecologias sociais e faz um elo de significação infinita: “Os Guarani, por motivos religiosos e éticos, não disputam terra. A demarcação de terras não faz sentido em seu sistema. Não é qualquer terra que lhes interessa” (LADEIRA, 2007, p.67)⁸.

Maria Inês Ladeira (2007) realizou seu trabalho entre os Guarani Mbyá do litoral de São Paulo, ao longo de suas pesquisas entre os anos de 1979 e 1991. No contexto de 1979 os índios Guarani moravam em pequenos grupos familiares na Mata Atlântica e não possuíam direitos sobre suas terras as quais ocupavam porque eram considerados remanescentes e desfeitos de suas culturas pelo processo colonial. A partir dos anos 1980, houve um crescimento econômico assíduo no local em razão dos investimentos voltados ao turismo. Com isso, a especulação imobiliária ficou maior, o que movimentou as relações do local e resultou em imensa degradação ambiental da Mata Atlântica, de seus rios e populações Guarani, impactando e causando mudanças nos âmbito das relações de povos tradicionais com suas ecologias de vida e seus modos de ser (*ibidem*).

Para esses povos, não há limite de terras, a questão fundiária ocorre através das prerrogativas jurídicas que lhes são alheias. Como resposta às decisões civilizacionais, a demarcação é o que resta para esses povos enquanto um modelo de salvaguardar seus espaços e criar uma resistência ao rápido crescimento dos povos não índios que reivindicam autoridade sobre esses espaços (*ibidem*):

[...] a conexão estabelecida entre a mobilidade de um povo- que sem ser “errante” é muito dinâmico em seus movimentos de migração- e a cosmovisão que estrutura seu imaginário e sua filosofia de vida. Laços de parentesco busca constante de melhor espaço e terras quase virgens, em pleno século XXI, sonhadas e fundadas em uma cosmologia original e criativa, são os fundamentos de um povo de migrantes que muda de lugar para ser ele mesmo. A sociologia não está desligada da poética de seus mitos e da estética de suas

⁸ O que se faz necessário, dentro deste contexto, para que estes povos possam se anteparar diante das más utilizações que lhes são impostas mediante outro estatuto territorial que se lhes apresentam como alheios é a saída demarcatória que ainda que externa aos povos Guarani porque provenientes de ditames sociais tipicamente ocidentais podem, dentro do contexto atual desses povos, representar uma alternativa demarcatória capaz de lhes proteger diante das ameaças que lhes são dirigidas por intermédio de ações que querem retomar suas terras ou transformar o argumento de que os povos Guarani não prescindem de terras nos esquemas ocidentais em uma espécie de contra argumento que tenta a todo o momento deslegitimar suas orientações biográficas particulares.

danças. Estão e ao mesmo tempo se movem. Já são e ao mesmo tempo não são a perfeição a que aspiram (LADEIRA, 2007, p. 13).

O debate acerca da ocupação Guarani é bastante imprescindível atualmente no intuito de salvaguardar que as políticas de reconhecimento se façam presentes para estes povos. Suas solicitações de espaços coincidem com o ponto de vista de seus cosmos reverenciados nas composições mitologias que pautam suas construções de mundo. As perspectivas que prescindem falam de seus espaços como “territórios situados à margem do mundo” (*idem*, p. 24). E trazem uma compreensão material de suas vidas e propriamente relacionada com suas estruturas de cosmos que define todo o âmbito geográfico do grupo Mbyá (*ibidem*).

O aspecto religioso voltado ao culto de *Nhanderu* compreende uma significação que elucida a ponte entre o simbólico e o terreno. É por meio de suas perspectivas religiosas que evidenciam suas condições de sobrevivência em poder continuar persistindo em um mundo repleto de pessoas não Guarani, já que suas religiosidades que são seu corolário social máximo contêm em seu bojo os ensinamentos que despertam advertências sobre como desenvolver estratégias e convivência adequada para se habitar em um mundo repleto por pessoas não indígenas (*ibidem*).

Todavia, as qualidades de mobilidades que possuem foram erroneamente estigmatizadas pela sociedade nacional que acusou os índios de aculturados por estarem em permanente contato com os ditames civilizacionais e mesmo as qualidades de mobilidades ofereciam a eles um falso estigma de que não lutavam por terras (LADEIRA, 2007).

A noção de terra, entre os Mbyá, supõe uma relação anterior com suas cosmologias. Seus conceitos de território não são mensurável para além de seus conceitos mítico e histórico, e está atrelado a uma significação infinita. As migrações Mbyá se relacionam enquanto uma constante e provam que embora aconteça a restrição das terras Guarani “continuam fiéis na identificação de seu território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista” (*idem*, p. 66).

A aversão da sociedade nacional a respeito da presença mbyá no litoral veio para justificar a ausência de direito e necessidade de terra entre eles. Querem divulgar a crença de que os índios da costa Atlântica estariam desaparecidos,

extintos, “dizimados, misturados à população branca ou refugiados para o interior. Assim estaria garantida a posse do território costeiro à nova sociedade dominante” (*idem*, p. 67). As relações fundiárias ocorrem em uma antítese, pois ao passo que os Guarani ainda se encontram nos mesmos limites que estavam seus antepassados míticos, ocorre que buscam através da mobilidade caminhar à procura de lugares ótimos para se estabelecerem (*idem*, p. 67).

Ainda que exista esta diferença política fundamental, é somente através da representação orientada pelos âmbitos da “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) que os povos indígenas podem reivindicar o pertencimento aos seus espaços, e então a demarcação ocorre como a única via estratégica possível de permanecerem legalmente em seus espaços que lhes permitem uma adequada vivência com base em suas prescrições que objetivam o *teko*.

Os estudos de Lígia Rodrigues de Almeida (2011) sobre os Tupi Guarani puderam observar, dentro de um contexto de demarcação fundiária indígena, a respeito da T.I. Barão de Antonina no sudoeste paulista, como a demarcação de terras estivera muito perpassada por questões externas que são opostas às concepções indígenas, mas, ainda assim os Tupi Guarani ali localizados priorizavam a demarcação de seus territórios, como forma de salvaguardar seus *tekoha porã*.⁹

A referência ao *tekoha porã* se dá por meio dos espaços originalmente sonhados pelos líderes xamãs e que, do ponto de vista dos Mbyá, o *tekoha* constitui uma existência possível de suas tradições (PISSOLATO, 2007, p. 116), e a existência do *teko* e do *nhandereko* (nosso modo de viver/ser) caracteriza a eminência Guarani, o “modo de ser” que, de acordo com Elizabeth Pissolato (2007) não deve ser compreendida enquanto uma categoria acabada e pronta, mas algo que necessite de uma busca constante para ser atingida e alcançar sua plenitude. Neste ínterim, a migração ocorre enquanto manutenção histórica de seus costumes ao passo que se dá enquanto projeto (*ibidem*). Isto porque, em busca de novos solos para fazer aldeias e plantar roças (PISSOLATO, 2007, p. 106), uma das formas sociais Guarani está centrada na não fixidez, na prerrogativa da mobilidade e

⁹Os sentidos que as boas aldeias (*tekoha porã*) guardam estão em acordo intrínseco às adequadas prerrogativas de suas éticas voltadas ao bem-viver Guarani e caracteriza-os com profunda perspectiva não ocidental, bem distante dos valores apropriados para a civilização e seus trejeitos. Imprescindível na composição e reprodução sociais Guarani, o *tekoha porã* faz referência a um local onde o “modo de ser Guarani” torna-se possível (LADEIRA, Maria Inês. **O Caminhar sob a luz. O território Mbyá a beira do oceano**. Unesp: São Paulo, 2007).

no deslocamento em busca da realização dos seus costumes que por meio da história das experiências coletivas e individuais elaboram as proximidades e distanciamentos que realizam rumo a aumentar a durabilidade e atualização social das pessoas que efetivamente criam aspectos imprescindíveis da sociabilidade entre estes povos.

Para os Mbyá contemporâneos, as práticas migratórias se colocam enquanto uma fonte de conduta social. A maneira de ficar na Terra coincide para eles com o fato de permanecerem em um lugar e lá botar em prática suas religiosidades que conduzem a uma emancipação do sujeito feliz e oferece a eles o sustento de “condições favoráveis de vida” (PISSOLATO, 2007, p. 103). A qualidade de refazer casamentos impulsiona a mobilidade de uma aldeia a outra (MACEDO, 2009, p. 91).

A ética contida na mudança envolve a perseguição de suas condutas que relaciona à construção de parentesco, à busca de recursos naturais que sejam favoráveis às suas conquistas verticalizadas rumo ao céu, aos deuses, às suas políticas celestes. A abordagem contemporânea da ocupação Guarani desloca o fenômeno puramente voltado à realização mítica do encontro com a “Terra sem Mal” para o fenômeno do *nhandereko* como um ponto de encontro na Terra, pertencente a materialidade e permite que os Guarani alcancem seus êxitos enquanto povos não ocidentais:

Que define várias orientações de fundo cosmológico sobre aspectos ambientais e práticas sociais propicia a busca de condições materiais e sociológicas para realização de comportamentos sociais, preceitos morais e de modo de produção (MELLO, 2007, p.59).

O *nhandereko* compreendeu a existência de espaços que viabilizassem a conduta Guarani, também ocorreu enquanto uma procura que não está dada, mas através da busca incessante de espaços que podem se desfazer e se refazer (MAINARDI, 2015):

Assim o esforço concernente ao mundo ameríndio é o de fazer coletivos, paralelamente ao esforço de fazer pessoas. Tanto sujeitos singulares como coletivos são aqui entendidos como agregador de relações, que precisam ser compostas e podem ser decompostas, processos que combinam movimentos de oscilação entre estados de expansão e retraimento, concentração e dispersão de relações (PERRONE-MOISÉS & GALLOIS, 2012). [...] O movimento Tupi Guarani, desfazer e refazer coletivos, em que há no horizonte, tanto

a necessidade de produzir parentesco como a possibilidade de deixar ou abandonar parentes. (MAINARDI, 2015, p.18).

Contudo, o respeito às suas dinâmicas aldeãs colocadas dentro de um espaço circunscrito geograficamente representa a esperança investida em um modo de ser “plenamente Guarani” (LADEIRA & AZANHA, 1988). A ideia centrada no *teko* remete a uma relação que envolve espaços que são físicos e sociais (*ibidem*)¹⁰. E nas análises antropológicas que se voltarem a pensar as conotações desse termo se evidenciaram uma relação de territorialidade composta pela constante circulação entre índios como contingente da mobilidade (PISSOLATO, 2007). Atualizam suas construções sociais elaboradas com base nas construções e escolhas de parentesco que devam respeitar seu bem-estar¹¹.

A questão da mudança, entre os povos Mbyá Guarani coloca-se como uma trajetória bastante importante de suas vidas que evidenciam seus contextos apropriados de sobrevivência. Dentro de suas formatações étnicas, a imprevisibilidade acontece como componente essencial para suas construções relacionais de vida sempre em vias de precipitar-se rumo a uma outra aldeia, em outro lugar ou em outro casamento (PISSOLATO, 2007):

¹⁰ Há uma compreensão alcançada na obra dos autores Rubem Thomaz de Almeida & Fabio Mura em **História y território entre los Guarani de Mato Grosso do Sul**. Brasil: Revista de Índias, v.230, n.64, p.55-66, 2004) acerca dos significados e sentidos que alcançam palavra Guarani *teko*. Dentro da análise desses autores, *tekoha* seria uma reação aos interesses capitalistas que constantemente forçaram os povos originários a reivindicarem demarcações de espaços para que estes não lhes fossem tomados enquanto uma categoria de troca ou de venda. De acordo com esta visão elucidada, a manutenção e afirmação do *tekoha* estariam firmemente relacionadas com um tipo de resistência aos imperativos colonialistas atuais. Que aos lhes retirarem o caráter e a veracidade de seus espaços, também contribuiriam para pôr em cheque suas construções culturais, morais, religiosas e éticas. Construções estas que lhes pertencem e são formadas a partir de suas heranças ancestrais e ao longo de suas experiências que se modificam e conduzem aspectos religiosos, éticos e culturais que para eles são relevantes enquanto construção e definição étnicas concebidas historicamente a partir de um eixo que correlaciona a tradição passada através da herança ancestral propriamente Guarani em conjunto com suas vivências deliberadas historicamente com base nas modificações que esses povos fazem com base em suas afirmações calcadas em suas experiências de vida (PISSOLATO, Elizabeth **A Duração da Pessoa. Mobilidade, Parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007).

¹¹ Os Mbyá sempre encontram um jeito de fugir dos regulamentos e alteram o planejamento com bastante frequência “não se deve fazer ou continuar fazendo o que não se quer” (PISSOLATO, 2007, p.55) porque cada dia tem seu próprio direcionamento de acordo com as vontades de *Nhanderu*. A mudança de rumos cerca as cosmologias desses povos direcionando-as sempre ao bem estar e à prerrogativa do bem viver. Para ficar é preciso estar alegre onde se fica. Todavia, aplicam com frequência questões entre eles, acerca do bem-estar, da saúde e alegria da pessoa, bem como perguntam uns aos outros: “Aqui, você fica alegre?” (*apyma rêvy’opa*) cuja intensidade foi muitas vezes dirigida à Elizabeth Pissolato, no contexto de suas pesquisas em Araponga e Parati Mirim, em Paraty, estado do Rio de Janeiro. (PISSOLATO, 2007, p. 136).

[...] é justamente a consciência da condição precária desta Terra que torna necessária a busca contínua por contextos melhores de vida, em que se possa fazer a (própria) vida mais durável. Assim, teko não existe como dado é a própria busca em si mesma, e para vivê-la (e viver, pode-se dizer, é ter teko, ou seja, cada pessoa tem seu jeito, seu costume) contar-se tanto com conhecimentos (saberes, capacidades) que podem adquirir do que contam ou foi contado pelos antigos quanto pelo que se é capaz de ver ou conhecer com base na própria experiência. (PISSOLATO, 2007, p. 120).

A ecologia Mbyá prioriza o parentesco pessoal e multilocal como territórios a se percorrer, lugares por onde andar, que na medida em que se expandem, com o surgimento de novas localidades, amplia a própria capacidade de produzir parentes, produzir os que se chamam entre si de *nhande va'e*. Parentesco a se fazer, território a se percorrer que fariam parte de um mesmo movimento na reprodução social Mbyá (*idem*, p.214-215) ¹².

Todavia, as perspectivas centradas no *teko* orientam uma ambivalência, de um lado são os conhecimentos e sabedorias transmitidos pelos antigos, muito importantes nas orientações de suas capacidades. E por outro, são as possibilidades de adquirir experiências com base na própria vivência em que cada um possui sua experiência, seu modo de ser que traduz o universo da afinidade e do distanciamento em que há uma condição diferenciada de comer, ou um gosto e habilidade para se fazer algo (PISSOLATO, 2007).

Contudo, a tendência manifesta nas possibilidades sobre mudarem suas próprias vidas oferece ao arcabouço cosmológico Guarani, uma tendência perspectiva que orienta uma visão de mundo propriamente etnômica porque se contrapõe aos “modos de pensamento, percepção, sentimento sobre a vida, mais especificamente no contexto de relações com os brancos, é necessário, por outro lado, não perder de vista um aspecto fundamental na percepção da vida: sua multilocalidade” (*idem*, p. 121).

É preciso salientar acerca da mobilidade que acontece entre os grupos de parentes relaciona-se a uma conduta social, expressa em suas cosmovisões. E, por outro lado, relaciona-se com alterações constantes dos modos de vida plenamente ativados pelas vivências pessoais e coletivas. A qualidade de configurar novos

¹² Na ética das caminhadas, os Guarani Mbyá oferecem sustento para suas cosmovisões, a construção de perspectivas pessoais e coletivas é transitória e não durável e suas visões se orientam no intuito de aumentar as possibilidades de existência alegre em meio a um contexto onde as coisas estão constantemente sendo modificadas, de durabilidade zero (MELLO, 2006)

espaços ou preservar os antigos motivados pelo parentesco, uma cisão ou uma união criam as situações coletivas na geografia Guarani inseparáveis de suas ecologias que centralmente se fazem com base em critérios preservadores de alegria, saúde, bem-estar e boas relações entre parentes que abarcam a decisão sobre ficar ou deixar lugares (PISSOLATO, 2007).

3. O PONTO DE VISTA SOBRE OS SUBGRUPOS

3.1 A alteridade Guarani.

No interior do cenário antropológico voltado aos povos Guarani a partir do século XX, encontrou-se uma continuidade religiosa e cosmológica que delegou a eles a resistência às suas tradições não desfeitas pelo processo colonial. “Temos assim, de um lado, o milagre da conversão, de outro, a tenaz resistência da crença como fundamento de uma identidade impermeável à mudança e à alteridade” (FAUSTO, 2005):

Nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem culturalmente uma conexão corporal ‘naturalmente’ dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 447).

As identidades Guarani estiveram circunscritas pelos componentes religiosos que atrelam uma significação mais profunda em seus espaços e sobre suas concepções de mobilidade em busca do *tekoha porã*, as “boas aldeias” perfeitamente capazes de receber o *Nhandereko* (MELLO, 2006).

A história das famílias extensas desenha um eixo de fundações e esvaziamentos de aldeias, que abrangem um território de parentesco formado especialmente pela região leste do Paraguai e Argentina, passando pelo oeste dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul até o litoral sul e sudeste do Brasil. Neste movimento, casamento entre os Guarani “paraguaios”, identificados nas narrativas de seus descendentes como sendo Mbyá, e os guarani brasileiros, chamados de Chiripá, Paim e ou Tambeopé, resultam numa fusão de condutas e hábitos sociais, normas e padrões morais, aspectos mitológicos e religiosos, reembaralhando os aspectos constitutivos de pertencimento a cada etnia, assim como os elementos de definição dos mesmos (*idem*, p. 120).

Contudo, a nomenclatura Guarani é feita de muitas composições manifestas. Egon Schaden (1974) foi quem inaugurou a distinção entre os subgrupos enquanto três diferentes: Os Nhandeva, os Kaiowá e os Mbyá, todos pertencentes ao tronco linguístico Tupi-Guarani, mas ainda nessas nomenclaturas é possível encontrar outras especificidades, como por exemplo: possuíam diferenças que também abarcariam

outras reivindicações de identidade. Para o caso dos “Nhandeva”, por exemplo, a significação de acordo com os estudos feitos por Schaden (1974), significa: “os que são dos nossos” (DANANGA, 2012), mas ainda para este subgrupo há uma especificação contida em Apopocuva/ Oguaiúva/ Tanyguá (LADEIRA & AZANHA, 1988). Grande parte dos nomes aplicados aos grupos ameríndios nada tem a ver com a autodenominação: “Nhandeva é uma “posição de sujeito”” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986): “As categorias de pensamento ameríndio não compreendem os mesmos sentidos e nem a mesma substância do pensamento que as criou, ou seja, do pensamento ocidental” (*idem*, p. 31):

Também hoje há os grupos chamados de Tupi Guarani que são filhos de pai Tupinambá e mãe Guarani, ou vice-versa, e também possuem uma concepção própria acerca de parentesco e alianças por ênfases que eles caracterizam como marcadores de identidade - como a língua proeminente, a ênfase na mobilidade e a frequência de visitas ocorridas entre aldeias. Além destes, há a reivindicação dos Chiripá, muitas vezes indevidamente associados aos Nhandeva (MELLO, 2006).

As categorizações evidenciadas por Schaden (1974) delegou para a relação entre os subgrupos étnicos Guarani a posse de um caráter de acentuar as diferenças em uma concepção exagerada “a ponto de se criticarem e ridicularizarem uns aos outros” (*idem*, p. 1), como exemplo há a reivindicação Mbyá enquanto “Guarani legítimos” e, portanto, superiores aos Nhandeva (LADEIRA, 2007). Em todo caso, esse aspecto de unir a fervorosa religiosidade ao subgrupo Mbyá pode ser entendida como a tradução Mbyá enquanto “gente de origem distante” (LADEIRA, 2007) que sugere suas existências enquanto descendentes diretos dos deuses, e, portanto, perseverantes em seus testemunhos de honrarem a *Nhanderu*, o que corrobora a essa interpretação de obtenção da metafísica religiosa enquanto alocada para os Mbyá enquanto aqueles que são mais fiéis às antigas tradições e concebidos como efêmeros, pois estão sempre mudando de lugar para visitar parentes, construir parentesco, ou a procura de novas aldeias propícias para o estabelecimento de seus *Nhandereko* (enquanto conduta normativa tipicamente Guarani) ao passo que entre outros subgrupos foi encontrado uma mudança de lugares menor do que entre os próprios Mbyá (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010; MELLO, 2006; PISSOLATO, 2007).

É evidente que o fator da Conquista impulsionou essas identificações relacionais e etnômicas entre os povos Guarani, e entre os Mbyá foi alocada a reivindicação nominal enquanto uma qualidade de pureza e uma estratégia capaz de diferenciá-los de outrem (LADEIRA, 2007).

Os povos Mbyá ao se reconhecerem enquanto “povo diferenciado” (*idem*, p. 33) apesar da enorme dispersão geográfica e pressões externas diversas, explicam que puderam escapar dos colonos em direção às matas que lhes deram possibilidades de vivenciarem suas culturas. (CLASTRES, 1978). E até hoje se separam entre aqueles que são fracos e ficam na Terra Imperfeita, que através do dilúvio mandando pelos deuses, serão destruídos. (*ibidem*). E os fortes que resistem continuamente à tentação e se mantêm no bom comportamento seguindo os preceitos de *Nhanderu* e conseguem alcançar *yvy maraey*, ou a morada incorruptível dos deuses, plenamente renovada pelo infinito amor de *Nhanderu* por seus filhos. A Terra que é abundante e farta. Os filhos de *Nhanderu* alcançam a eternidade do corpo e da alma enquanto criaturas divinas originais (*ibidem*).

O movimento Tupi-Guarani envolve o pressuposto de fazer e refazer coletivos (MAINARDI, 2015). Dentro do contexto de etnografia na T.I. Piaçaguera, no estado de São Paulo, a tese de doutoramento de Mainardi (2015) envolveu compreender a imensa capacidade de atualização contida para estes povos. Deste ponto de vista, faz uma conexão entre os povos ameríndios que sempre atualizam suas sociabilidades por meio de uma condição de humanidade que está em vias de ser superada. E então objetiva a pesquisa no intuito de conceber “cultura”, “sociedade”, “identidade”, enquanto jeitos de “estabilizar coletivos, não a sua essência” (*idem*, p. 18).

Na prática, a construção de parentesco se faz mediante as vivências diárias, no campo das visitas que estimulam as relações que podem ser aproximadas ou distanciadas, as mudanças poder acontecer por muitos motivos e variam desde conflitos não solucionados entre os familiares, formação de outras aldeias (MAINARDI, 2010) e também abarca o sentido de ir em busca dos espaços e de parentes que dão alegria e maior durabilidade da vivência (PISSOLATO, 2007).

3.2 As posições do sujeito entre as categorias indígenas Tupi Guarani.

As posições do sujeito para as categorias indígenas de cunho coletivista possuem uma ampla variabilidade contextual com relação aos pronomes que lhes são reivindicados ou atribuídos, e marcam um constante contraste:

Desde a parentela imediata de um ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência, sua coagulação, como 'etéônimo' parece ser em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.125).

Os etnônimos das etnias indígenas referentes às Terras Baixas da América do Sul possuem uma validade controversa desde os primeiros registros ocidentais. Muitas vezes a atribuição das nomeações vinha de fora. Como os Chiripá, enquanto designação de uma antiga vestimenta e o etnônimo Kaiowá que tinha na sua tradução o significado de comedores de macaco enquanto uma articulação negativa. Às vezes, tais designações permanecem enquanto reivindicação nomenclatural, em outros casos elas são enfaticamente rejeitadas entre os Guarani (MELLO, 2007, p. 54).

A organização social Tupi-Guarani era vista enquanto possuidora de enorme “fluidez e plasticidade” com relação aos ditames externos que lhes foram impostos. De acordo com Viveiros de Castro (1986, p. 90), a notável variedade de pensamentos manifesta-se presente na morfologia Tupi-Guarani e “encontra sua contrapartida na homogeneidade igualmente surpreendente quanto ao discurso cosmológico, os temas míticos e a vida religiosa, que atravessa séculos de história e milhares de quilômetros de distância” para concretizar a história que temos hoje.

As relações entre os etnônimos dentre os pertencimentos Guarani, detêm uma resistência de permanecer e desaparecer, ao longo da História. Os últimos cinco séculos são testemunhas desse acontecimento, o etnônimo Mbyá aparece primeiramente na história por volta da metade do século XIX, designando os Guarani habitantes da região do Paraguai (GARLETT, 1997). E é provável que este mesmo subgrupo pudesse estar em outros locais, com outras denominações. Já no começo do século XX, o etnônimo Mbyá é usado para designar grupos no litoral paulista, de acordo com os relatos de Nimuendaju (1987) (MELLO, 2007).

Neste íterim, o subgrupo Mbyá, faz da religião um modo de ser que lhes permite “[...] a própria condição de sobrevivência num mundo superpovoado por brancos, uma vez que ela contém os ensinamentos sobre convivência, tolerância e estratégia” (LADEIRA, 2007, p. 25). É preciso reconhecer que as perspectivas nomenclaturais se alteram a partir das conjunturas porque Mbyá também foi traduzido como “muita gente num só lugar” (DOOLEY, 1982, p. 112) ou ainda como “estrangeiro, estranho, aquele que vem de longe ou de fora” (LADEIRA, 1974, p. 125).

Do ponto de vista das construções etnográficas realizadas por Maria Inês Ladeira, o depoimento do Cacique José Fernandes (LADEIRA, 1984, p. 123) faz referência aos Mbyá enquanto “gente diferente, que vem de longe” (*ibidem*) e retrata uma identificação étnica, reivindicada pelos próprios agentes enquanto um estranhamento por vir de longe, e de se reconhecer no outro pela própria faceta da diferença.

Desse modo, para esse subgrupo a identificação particular se evidencia enquanto seres especiais, escolhidos por *Nhanderu*, enquanto portadores de uma mensagem divina a eles revelada, e que deve ser cumprida por meio de suas caminhadas que concebem tais subgrupos como essencialmente passageiros porque não se estabelecem em qualquer canto único, mas por meio das andanças que cuidam que estabeleçam seus destinos comuns (*ibidem*).

Os relatos etnográficos quiseram fazer entender a reivindicação Mbyá enquanto componente imanente de diferenciação porque é traduzida por esses mesmos povos enquanto “gente de origem distante” (*ibidem*), porta-vozes de uma humanidade distante cuja alma possui uma origem e um fim celeste e não terreno.

Essas atribuições podem sugerir uma necessidade de afirmação com relação às concepções coloniais que foram permeadas por relações Guarani e que estavam centralizadas em ameaças e distorções de suas cosmovisões com a implantação jesuíta e escravização. Nesse contexto, os povos Mbyás reivindicaram para si a qualidade de pureza enquanto uma estratégia de identidade que os diferenciam daquelas estipuladas de fora, desde o advento do colonialismo português e espanhol. As postulações requerem pensar que os ditames civilizacionais foram os responsáveis por essa reivindicação estrangeira dos povos Mbyá, que constroem suas relações de parentesco com base na não mistura para que mantenham a

característica de pureza imanente (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010; LADEIRA, 2007).

Esta ferramenta ocorre enquanto estratégias frequentemente alocadas pelos povos Guarani no intuito de “passar despercebido pelos brancos” de jeitos que requer muito cuidado. As coisas dos não índios tal qual suas mercadorias, escrita, remédios e todo conjunto de saberes devem ser utilizadas por eles com a permanente consciência de ameaça de um risco latente que eles manifestam enquanto uma destruição de seus modos de existir no mundo (MACEDO, 2009).

Os Mbyá, enfaticamente, enunciam seu modo de “Guarani puro” ou “Guarani Legítimo” se colocando em desacordo aos casamentos do Nhandeva que admitem construir parentesco com as pessoas de outra origem cultural que não as de origem Guarani. Por outro lado, os Tupi Guarani se diferenciam dos Mbyá com relação às suas aberturas para com as concepções de cultura ocidental, julgada como mais incisiva com relação aos outros subgrupos. A ética da mistura se refaz enquanto percursos que se colocam para além de designações nomenclaturais e, ao mesmo tempo, a partir de referências hereditárias e de composição social, material e cultural (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010).

A mistura com concepções ocidentais (inclusive do ponto de vista da construção de parentesco), dentro das concepções Guarani Mbyá proporcionaria o fim de suas culturas particulares, o limite de seus comportamentos, a extinção Guarani e o conseqüente “fim do mundo” (LADEIRA, 2007, p. 176). Apesar dessas restrições ligadas ao casamento com os não índios, a ecologia Mbyá estabelece que viver de acordo com suas prescrições políticas e sociais é manter a tradição via cordialidade com aqueles que não são Guarani, o que possibilita que a diferença seja mantida assim como o “modo de ser guarani” que lhes são importantes (LADEIRA, 2007, p. 165-167).

Para o subgrupo Mbyá, o fato dos povos Tupi Guarani estabelecerem relações com os não índios, faz deles um subgrupo mestiço o que determina sua perda de autonomia (LADEIRA, 2007, p. 41). As determinações Mbyá entenderam que a resistência Guarani deve acontecer a partir de um relacionamento amistoso com as concepções ocidentais para poder continuar suas culturas, mas isso não deve significar a possibilidade de casamentos com aqueles que não são índios (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010; LADEIRA, 2007; MELLO, 2006):

E suponho que esta seja a razão principal da exclusão dos aldeamentos Tupi do complexo multilocal Mbyá. Corrobora esta hipótese - de que o mote da controvérsia é a presença de “mestiços” com jurua e não o pertencimento a outro subgrupo - o caso da única aldeia mbyá do estado com alta incidência de conjugues brancos e filhos “mestiços” *teko ytu*, vizinha ao pico do Jaraguá, na capital paulista (MACEDO, 2009, p. 80).

Esta aldeia atinge uma posição marginal entre os Mbyá porque para eles dentro de uma perspectiva xamânica, é possível justificar o distanciamento necessário aos brancos, evitando, inclusive, misturar-se através de casamentos, isto ocorre pela marcação contida na “posição de alma e sua suscetibilidade” (MACEDO, 2009, p. 81).

O casamento com não índios entre a maioria dos povos Guarani Mbyá é visto por eles como a derradeira decadência espiritual desses povos e representa um risco às suas identidades na medida em que esta mistura proporciona o distanciamento das categorias de pureza por eles priorizados. Casar-se com branco é arriscar sua cultura e colocá-la em vias de perdê-la, e representa um perigo para seus modos de viver pautados no *Nhandereko* é distanciá-los dos caracteres de diferença que marca seus sinais diacríticos de reconhecimento e pertença étnica. (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010; MACEDO, 2009; PISSOLATO, 2007)

Do ponto de vista dos estudos etnográficos realizados por Lígia Rodrigues de Almeida, na T.I. Barão de Antonina- SP, na aldeia Pihaú, dentro de um contexto demarcatório observou que no decorrer do processo de identificação de terras de Barão de Antonina (SP) eram chamados por Guarani Nhandeva e hoje reivindicam o pertencimento étnico Tupi Guarani Este movimento de reconhecimento de uma identidade Tupi Guarani já havia sido apontado nos estudos de Ladeira (1984) sobre alguns índios Mbyá do litoral de São Paulo. Também Macedo (2009), na Terra Indígena Ribeirão Silveira (SP) e Mainardi (2010) e Danaga (2012) na T.I. Piaçaguera.

Deste ponto de vista, os índios Pihaú utilizam a denominação Guarani Nhandeva, embora a questão da identidade Tupi não esteja plenamente clara para o contexto deste lugar. A reivindicação Tupi Guarani como uma atualização recente sobre etnônimos porque anteriormente suas reivindicações eram Guarani Nhandeva (ALMEIDA, 2011, MACEDO, 2009). E então se dizem Tupi Guarani por serem descendentes dos povos Tupinambá e dos povos Guarani.

Outro marcador cultural de distinção entre essas duas etnias é que os Mbyá, por um lado, se preocupam com a revitalização de suas religiões e tradições, a manutenção do *Nhandereko* e o culto assíduo à *Nhanderu* (*ibidem*). Por outro lado: os povos que se designam povos Tupi-Guarani são conhecidos pelo sua voz ativa nas ocorrências políticas (DANAGA, 2012 p. 52). As atualizações Tupi Guarani devem se orientar com base na concepção de suas cosmologias através das práticas de parentesco, dos costumes, da linguagem, da sabedoria e da religiosidade. Do ponto de vista da pessoa Tupi Guarani, somente pode ser pensada a partir do contraste existente entre Tupi e Mbyá, porque é o contraste e a na mistura que encontramos o componente tipicamente Tupi Guarani (DANAGA, 2012).

Mas, de maneira geral, todo Guarani que vive de acordo com o *Nhandereko* pode se considerar verdadeiro, isto é Mbyá, porque Mbyá vai além da definição de uma etnia e abarca a moralidade anterior delimitada pelas condutas permanentes, nas alianças, sobre as escolhas da comida, do modo como se fala e com quem pode ou não casar, com quem se vive (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010; MELLO, 2006, PISSOLATO, 2007).

3.3 A pertença étnica Tupi Guarani.

A reivindicação étnica Tupi Guarani relaciona-se com uma ascendência dupla porque de um lado são oriundos de filiações entre os povos Tupi (Tupinambá, Tupiniquim) e por outro são extensões hereditárias dos próprios Guarani. Os Tupi e os Tupi Guarani são herdeiros de uma mesma ascendência que são os povos Tupi:

Nós somos Tupi Guarani... Mas, enfim, porque hoje os Tupi já tão casado com Guarani também. Não só com Guarani, mas com pessoas brancas também, tem já várias misturas, nós já viemos de mistura. (...) Então, nós temos várias misturas, nós temos o Tupi, o Guarani, Kaingang, Kaiowá, até a mistura de negros, porque meu vô e minha vô, da parte do meu pai, eles eram negros. Mas assim, é índio! Mas é caboclo que fala. Caboclo quando é escuro, então eles eram assim. Agora a minha avó da parte da minha mãe e meu avô já eram branquinhos, mas já eram Kaingang com Kaiowá. Então, nós temos várias misturas. Então, é por aí... (Fala de Amâncio, Aldeia Piaçagüera, janeiro de 2007, MAINARDI, 2010, p. 57).

Na Terra Indígena Ribeirão Silveira, há uma grande incidência dos Mbyá e Nhandeva. Os Mbyá do Sul chamam os Nhandeva de Chiripá, mas os que vivem no estado de São Paulo são chamados por eles mesmos de Tupi ou Tupi Guarani:

Estes são descendentes de vários agrupamentos nhandeva que vieram do Mato Grosso do Sul e do Paraguai para o estado de SP desde o século XIX até as primeiras décadas de XX, formando as aldeias do Bananal e do Itariri, no litoral (no interior de SP) ou se estabelecendo em processos menores e mais provisórios na Serra do Mar e adjacências (MACEDO, 2009, p.79).

As distinções que mantêm as rupturas entre os subgrupos são diferentemente evidenciadas ao longo da teoria antropológica guaraníca. As relações que resultam no sentido de ser dos grupos se explicam por regras de parentesco, estabelecimento de alianças e a língua falada, o artesanato, a intensidade e frequência das caminhadas. E há grande necessidade em elaborar a proeminência desses constructos sociais para os novos Tupi Guarani porque se relacionam a um novo comportamento enraizado na mistura, e para que isto não se apresente como uma desvantagem, devemos retomar a mistura como uma existência indígena e com a ajuda dos marcadores especificamente culturais delimitar, enfatizar e tornar crucial a diferença elaborada para os povos no interior de suas multiplicidades (DANAGA, 2012).

Valeria Macedo (2009) discorre sobre o uso terminológico entre subgrupos, dividido entre Guarani Mbyá, de um lado, e Tupi de antecedente Nhandeva. A incidência Tupi e Guarani advém dessa dupla ascendência e de denominações *jekupe* que são as pessoas fruto de casamento com brancos (MACEDO, 2009, p. 79):

Mas há contextos ou configurações institucionais interaldeias voltadas para as reivindicações junto ao Estado brasileiro em que a identidade de “povo Guarani” é englobante desse conjunto de pessoas, ou então compartilham a identidade de “povos indígenas no estado de São Paulo, ou “de Sul e Sudeste”- por exemplo, em demandas junto ao Distrito Sanitário Especial Indígena) da FUNASA, se apresentando como diferentes etnias: os Tupi (ou Tupi Guarani) ou os Guarani (MACEDO, 2009, p. 80).

As denominações Tupi Guarani não estão em busca de articular uma identidade que represente uma continuidade entre os antigos Tupinambás da costa

litorânea e o atual Tupi Guarani. De acordo com Danaga (2012), o que se coloca é uma busca por entendimento ocidental de composições outras, não ocidentais que se dá a partir da cultura enquanto regras diferentes porque isso envolve um distanciamento da sociedade nacional no intuito de respeitar e preservar esta diferença manifesta. (DANAGA, 2012, p. 79).

As abrangências do termo Tupi Guarani, do ponto de vista do contexto da aldeia Piaçaguera (SP) e Barão de Antonina (SP), foram traduzidas para o contexto etnográfico enquanto um estabelecimento de relações com os parentes ¹³.

As determinações que incluem os parentes prescrevem uma relação de mudança de etnônimo manifesta. A ascendência étnica não ocorre de forma exclusivista geradora de uma diferença profunda, mas de uma forma a criar pontes entre esses marcadores étnicos porque se reconhecem como parentes ainda que oriundos de designações nomenclaturais distintas (DANAGA, 2012).

Neste sentido, escolher pelo distanciamento ou pela aproximação envolve uma relação com conflitos políticos não solucionados, formação de aldeias ou continuidade de parentescos em que os frutos são o bem-estar e a efetivação do sujeito em sua plenitude social, cosmológica sobre como se vê no mundo em que está (PISSOLATO, 2007). E também atrelam uma importância voltada às demarcações territoriais reivindicadas por esses sujeitos suas afirmações enquanto povo e a possibilidade de exercerem seus costumes e sinais diacríticos.

É através de participação com ONGs que os povos Tupi Guarani da aldeia Piaçaguera (SP) permanentemente discutem a afirmação de seus reconhecimentos étnicos e espaciais por intermédio das colaborações não indígenas. Tais reconhecimentos étnicos estão marcados pelo desempenho contido na língua, nos

¹³ Do ponto de vista da aldeia Yvy Pihaú (SP), situada na cidade de Barão de Antonina, sudoeste de São Paulo, os povos Tupi Guarani identificavam como parentes não só as pessoas com quem compartilhavam de laços de consanguinidade, se visitavam frequentemente e partilhavam de relações cotidianas. De acordo com os estudos etnográficos de Lígia Rodrigues de Almeida (2016), esta designação ocorria para refletir sobre pessoas que por relações consanguíneas ou de afinidade, moravam longe ou não estabeleciam inclusões sobre proximidades. Para isto possuíam duas nomações diferentes divididas entre parentes próximos e parentes distantes: tais definições ocorriam de modo que o primeiro- composto pelos "irmãos de fé"- relacionava-se com aquelas relações de afinidade ou consanguinidade que se mantinham pelas conexões cotidianas que estabelecem, os cuidados entre eles, a atenção e a presença. Já os parentes distantes se definiam como pessoas que por afinidade ou laços de sangue não estavam mais perto e não compartilhavam de proximidades, realizavam relações de distanciamentos (ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. **Estar em Movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani.** Tese de Doutorado. p. 252. São Paulo, 2016).

rituais, na agricultura que preservam a identidade indígena enquanto um difusor de suas culturas e tradições (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010):

Os discursos e práticas de um e outro perpassam e se interpenetram. Em Piaçaguera não há consenso sobre quais são os parentes Tupi. Algumas pessoas das aldeias visitadas para o trabalho da FUNAI se disseram Tupi Guarani e, posteriormente, em Piaçaguera, me contaram que eram Tupi e assim se designavam, fato comum e que acontece com frequência, em uma discrepância em como alguém se define e é definido em outro lugar. (MAINARDI, 2010, p. 25).

Frequentemente, as classificações dos subgrupos Guarani não compreendem o modo como os próprios índios se reconhecem ou são reconhecidos. A pesquisa de Mainardi (2010) relaciona-se com o modo pelo qual os Tupi Guarani referem-se à sua própria etnia, esta relação surgiu de um entendimento antropológico próprio contido nas pesquisas de campo realizadas pela etnógrafa. Tais identificações se tornam possíveis em outros contextos de outras aldeias. Ladeira (2007), sob o exemplo, comenta sobre os índios da aldeia do Bananal, em Peruíbe-SP, que reivindicam a autodenominação Tupi Guarani e se diferenciam dos Mbyá por motivos políticos divididos entre aqueles que se sujeitam à administração política da FUNAI, e aqueles que a não admitem (*idem*, 41).

Mesmo quando ocorre a coabitação de duas unidades étnicas no interior de uma aldeia, elas ocorrem não enquanto um enfrentamento de inimigos, mas a partir de relações de reciprocidade e dessa forma permitem processos diversos de construção de identidade étnica que corroboram para a formação de uma organização social Guarani e uma reivindicação de costumes que ultrapassa e detém a questão nomenclatural (MELLO, 2006, p. 121-122). Os estudos etnográficos compreenderam a reivindicação étnica também bastante atrelada às decisões políticas. A ocorrência das relações de parentesco formam aproximações e distanciamentos entre as pessoas que decidem entre morar perto ou partir à procura de outras aldeias (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010; 2015).

A organização social Tupi Guarani resulta em atribuições que estão para além de uma estrita relação com a tradição delegada pelos seus antecedentes familiares. Além da questão hereditária relacionada com a ascendência e filiação, ocorre uma crucial dimensão política que atualiza os marcadores em uma instância em que a

liderança política possui uma instância de reconhecimento muito importante para o exemplo de aldeias onde habitavam Mbyá e Chiripá também (MELLO, 2006, p. 129).

Frequentemente, as classificações dos subgrupos Guarani não compreendem o modo como os próprios índios se reconhecem. Do ponto de vista da aldeia Piaçaguera (SP), Mainardi (2010) relacionou o modo como os povos Tupi Guarani referem a sua própria etnia e que para eles o termo Nhandeva não é uma característica de subgrupo específica, mas uma qualidade fundamental de pertencimento que abarca todos os índios Guarani independente de suas classificações subgrupais em que “Ser Nhandeva não exclui ser Tupi Guarani (MAINARDI, 2010, p. 23). Assim, esta nomenclatura possui uma significação demarcatória que busca uma identidade comum Guarani no intuito de garantia de direitos fundiários inalienáveis (*ibidem*).

3.4 Nomenclaturas perspectivas.

Enquanto nova etnia, os índios Tupi Guarani lutam por reivindicar uma autonomia de índios provenientes da mistura, tanto entre Tupi e Guarani, como a inclusiva possibilidade de relações por afinidade ou construção de parentesco entre povos não índios imanente às suas construções cosmológicas construídas ao longo de suas experiências históricas (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010).

Muito embora se digam misturados buscam se proteger das acusações de miscigenações, bastante degenerativa para eles, porque inclui um viés de associá-los a uma condição de um nível inferior na escala indígena de classificação em que haveriam perdido seus traços étnicos distintos e se tornariam plenamente integrados à sociedade envolventes (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010).

Daí ocorre a importância de se protegerem mediante as acusações de perda cultural e o fazem por intermédio do resgate que não evidencia que eles deixaram de ser índios e se integraram amplamente às categorias ocidentais, muito pelo contrário, o fato de estarem em contato aberto com valores civilizatórios funciona como mais um marcador étnico, e não pode deixar em aberta a confirmação que eles tornaram-se plenamente civilizados (*ibidem*).

Os índios Tupi Guarani ficam nesse fogo cruzado porque ora são vistos como perdidos de sua cultura pelos imperativos globalizantes e ora as perspectivas de perda cultural para esses povos se colocam como um futuro inexorável. Em

contrapartida, é possível perceber que por considerarem a si mesmos enquanto misturados não perdem a proeminência de seus marcadores culturais que atingem desdobramentos sociais, materiais e culturais (DANAGA, 2012).

O Tupi Guarani precipita-se no interior de uma abertura para o mundo dos não índios ao mesmo tempo em que suas afirmações se encontram em acordo com costumes diferenciais que faz deles povos não ocidentais. Isso pode ser demonstrado pelas práticas de suas expressões linguísticas e costumes que requerem um cuidado prolongado para não levar essa abertura a um porta-voz de incompletude indígena em que o fato de estarem em contato com outros costumes e crenças que não aqueles instituídos pelos seus antepassados, o despojariam de uma variedade cultural própria, calcada nas experiências individuais e coletivas, transformando incessantemente suas manifestações de identidade e pertença étnica (MELLATI, 2014).

O que requer direcionar tais concepções para o fato de que os Mbyá não aceitam casamento com os não-índios e se esforçam no sentido de manter a pureza Guarani reivindicando um maior diferencial relativo a não mistura com brancos. Por outro lado, os Tupi Guarani permitem a mistura porque a própria concepção da nova etnia advém de uma mistura prescrita:

Às articulações não-indígenas em comparação aos Guarani Mbyá que se mostram indispostos a estabelecer relações com os brancos, relações estas que são de cunho político e ligadas a construção de parentesco (MAINARDI, 2010, p. 58).

O que deve passar longe das compreensões antropológicas é a falsa conclusão de uma possível abertura aos componentes ocidentais no que se refere às coisas, construção de parentesco e costumes incorporados dos brancos, possa ser compreendida superficialmente enquanto a não distinção entre esses povos que admitem misturar-se entre outras etnias e entre povos não Guarani (DANAGA, 2012).

A mistura é utilizada enquanto uma composição frequente entre os Tupi Guarani evidência muito implícita na nova reivindicação étnica discutida, e ainda assim não ocorre com base em um contexto de perda cultural porque a mistura não inclui a aculturação, mas outras formas de reivindicar uma etnia em vistas de manter a si própria (*idem*).

Pensar mistura e história facilita as tentativas de compreensão étnicas de populações Tupi Guarani que reivindicam serem advindos das misturas entre Tupi e Guarani, por parte de seus pais ou avós, fazendo jus à mistura inclusive nas construções de suas alianças posteriores, ao passo que admitem casamento com os brancos ou mesmo entre outras etnias Guarani (ALMEIDA, 2011; DANAGA, 2012; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2010).

. Em constantes modificações, e os componentes étnicos entre os Tupi Guarani mantêm relações com a História e transformam-se incessantemente se mantendo. Sem o primeiro degrau, não se sobe a escada, e é somente a partir dele que é possível vislumbrar outros degraus e caminhos possíveis. Parar no primeiro degrau estaciona a história, o costume e os próprios agentes. Mas esquecê-lo é também cair na subida.

Discorrer sobre as construções cosmológicas Tupi Guarani é considerar que ao entrarem contato com os ditames civilizatórios se precipitam rumo às novas construções sociais sem perder suas características de ancestralidade. É o modelo de transformação que muda e continua. Permanece, modifica-se e se mantêm em direcionamentos tão diversos daqueles que quiseram extrapolar tais construções enquanto incompletude ou enquanto perda:

O aproximar-se dos outros, o pegar costumes dos outros, faz parte do que é ser Tupi Guarani, sem com isso implicar algum tipo de perda, segundo explicam eles próprios. Como disse ser Tupi Guarani significa estar inserido em relações de parentesco específicas, e possuir uma cultura - mesmo que uma cultura a ser resgatada (MAINARDI, 2010, p. 72).

As práticas relacionadas ao *Nhandereko* Tupi Guarani estão intimamente ligadas à abertura com outras construções que lhes são externas. Pelas demonstrações evidenciadas por Mainardi (2010) e Danaga (2012) é bastante notório que esses índios possuam uma abertura para aprender com as práticas de outrem em um modo que evidenciam o aprendizado enquanto costumes aprendidos (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010) direcionando seus modos de ser enquanto possibilidades propícias ao reforço de seus costumes e engrandecimento de suas composições étnicas.

Este é o cerne da ecologia Tupi Guarani que não pode ser descartada como algo que já atingiu o ápice da ocidentalização, ao contrário direciona a importância

notória de continuar pensando tais povos enquanto um sinal diacrítico, uma etnia que se cristaliza mediante a ocorrência de novos componentes étnicos trazidos pela história e pela própria perspectiva indígena em questão em detrimento de sintomas que erroneamente foram significados como cultura em vistas de perder a si mesma.

3.5 Povos Chiripá e a perspectiva em evidência.

Os Chiripá são conhecidos com maior capacidade de interlocução com os brancos, mais falantes e de temperamento mais incisivo, dedicam-se à religiosidade de forma menos dedicada do que os Mbyá que são conhecidos pelo seu rigor com relação à conduta religiosa, de cunho pré-colombiano, tidos como mais isolados, temperantes, não se casam com estranho, não comem a comida de fora, não falam a língua estrangeira, evitam a raiva e são muito comedidos (MELLO, 2006).

Por outro lado, os povos que se denominam Chiripá estão hoje muito mais próximos dos Mbyá, tanto no aspecto geográfico como nos ligados ao parentesco, os motivos são desde coabitação histórica até intercuro matrimonial: “Nesses casos, o pertencimento a um ou a outro grupo deve-se a conjunturas locais, baseadas em aspectos morais, políticos, religiosos e familiares” (MELLO, 2007, p.53). No que toca as distinções entre Chiripá e Nhandeva são mais abrangentes do que as evidenciadas entre Mbyá e Chiripá, contidas nas afecções rituais, mitológicas e de cultura material. (*ibidem*).

As terminologias religiosas de culto a *Nhanderu* às vezes atrelou o subgrupo Mbyá como portador desta religiosidade mais assídua enquanto o Chiripá e o Tupi Guarani foram vistos como mais atuantes acerca das questões políticas e de enfrentamento com os não índios (*jurua*).

Tais categorizações ocorrem com base em diversificações dentro dos limites nomenclaturais, e não atingem um nível de essencialismo determinado associados por junções de elementos que qualificariam os etnônimos enquanto único modelo possível de identificação de pessoas (MELLO, 2007). Chiripá é também utilizada enquanto taxaço degenerativa que os próprios índios Mbyá utilizavam para marcar uma condição de índio marginal que estaria entre eles e os Nhandeva, sem chegar a ser nenhum em especial.

Mas, no interior dessas experiências aparentemente contraditórias, é preciso evidenciar que os atributos de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) estão

constantemente permeando as relações entre os subgrupos. Tais categorizações ocidentais buscaram nomear concepções que não partem do mesmo contexto das suas. Como consequência soma-se a isso uma estratégia indígena no intuito de fazer-se compreender pela sociedade envolvente e chiripás denominam-se mbyás no intuito de serem ouvidos pela sociedade nacional “porque constataram que não há ressonância nem compreensão na sociedade envolvente de suas autodenominações” (MELLO, 2006, p.123).

Os Chiripá, comumente subsumidos aos povos Mbyá ou indevidamente associados aos Nhandeva, criticam a invisibilidade explícita oriunda da sociedade nacional, e reivindicam o pertencimento a um subgrupo Guarani de modo a tornar-se mais uma etnia dentre as outras especificidades popularmente mais difundidas (MELLO, 2006, p. 116).

Em função da notoriedade adquirida pelos Mbyás para com os olhos de algumas instituições, órgãos governamentais e instituições científicas, e com base no desconhecimento e invisibilidade Chiripá, que tais povos assumem outras identidades na intenção de serem ouvidos. Uma artimanha estratégica no intuito de suas preservações cosmológicas possíveis (*ibidem*). A invisibilidade Chiripá ocorre porque em aldeias em que estes e os Mbyá coabitam há uma sobreposição dos povos Mbyá para os não índios:

Esse aspecto evidencia uma questão conceitual que empobrece a compreensão da diversidade interna à organização das mesmas. Para muitos desses interlocutores não indígenas, Mbyá é sinônimo de um grupo étnico mais “autêntico”, que melhor representa os Guarani. Este envolvimento já foi percebido pelas pessoas das aldeias, que valem-se das categorias Mbyá, quando querem reforçar sua indianidade. (MELLO, 2007, p.53).

Essas referências à pureza ou à mistura funcionam como importantes marcadores das identidades Guarani que não pode tornar-se algo universalizante, mas deve elaborar-se a partir dos contextos sociais e políticos em que se encontram.. Os discursos governamentais e não governamentais muitas vezes se referem aos Guarani enquanto “povos indígenas do estado de São Paulo”, mas isso não é uma coisa de característica unitária, pois a multiplicidade está posta. (MACEDO, 2009):

3.6 A não contenção espacial: algumas reflexões.

“Os Tupi já ficam mais parado um pouco, os Guarani não, os Guarani rodam o Brasil todo, Argentina, Paraguai”. (Fala de Pitotó, Tupi Guarani de Piaçaguera, MAINARDI, 2010, p. 42).

O Basílio [Guarani que morava na aldeia Itaoca] mesmo chegou esses dias da Argentina. Mas é bom assim, né? [...] Não esquenta a cabeça com nada. A mãe dela [fazendo referência a sua neta] que fala: Ah, eu já sei porque os Guarani não ficam velhos, só sabem dar risada, só ri, eu acho que vou deixar de trabalhar também e vou é virar Guarani, vou ficar andando por aí, vou só passear, porque aí a gente não esquenta a cabeça com nada (Glória, aldeia de Itaoca, fevereiro de 2008. MAINARDI, 2010, p. 42).

A razão de ser da mobilidade Guarani Mbyá, é viabilizar a condição de pessoa que bastante atrelada à sua trajetória vital, reorganiza a esfera coletiva com base nas decisões particulares dos sujeitos que oferece uma grande importância à autonomia individual, a dimensão do ponto de vista dos muitos lugares Mbyá oferta uma característica plena às suas composições que abarcam um caráter local e ao mesmo tempo o supera pela “supralocalidade” (PISSOLATO, 2007).

Pensar a ênfase na dimensão entre os Mbyá no interior do contexto multilocal e ainda que as motivações de parentesco se coloquem enquanto “uma capacidade inicialmente pessoal a se realizar em um campo de possibilidades que se abre no tempo e no espaço” (*idem*, p. 214). Também traçam a dificuldade surpreendente de obter uma correspondente coletiva de grupo porque o que se evidencia é “o movimento das pessoas e desses mesmos coletivos” (*ibidem*).

Como território a se percorrer, lugares por onde andar, que, na medida em que se expandem, com o surgimento de novas localidades, amplia a própria capacidade de produzir parentes, produzir os que se chamam entre si “*nhande va’e*”. Parentesco a se fazer, território a se percorrer a fazer parte de um mesmo movimento na reprodução social Mbyá (*idem*, p. 214-215).

A consanguinidade e a afinidade andam juntas porque a segunda se extrai da primeira, há a necessidade de se fazer a “despotencialização da afinidade”

(VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p.423) porque para o pensamento ameríndio não pode haver uma identidade completa.

A visitação entre parentes estimula esse vínculo cuidadoso prescrito e permite inclusive novos casamentos. O viver perto se relaciona a uma atitude de construção de cumplicidade e seu contrário é o rompimento e deslocamento: “Negligenciar o conflito seria omitir uma parte fundamental da organização de coletivos que acompanhei: o movimento, a constante junção e fragmentação” (MAINARDI, 2015, p.46).

Suas construções a respeito de comunidade extrapolam os limites da aldeia, “tudo pode entrar na máquina Tupi Guarani” (MAINARDI, 2015, p. 46-47). Sobre elas, é possível atribuir um sentido enquanto uniões de pessoas que compartilham de decisões e trabalhos consonantes e a liderança que opera na manutenção deste coletivo/comunidade somente obtém prestígio na medida em que prevalece a coesão interna dos envolvidos em que as decisões serão discutidas no intuito da melhoria das condições relacionais de existência entre eles (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010).

As discussões políticas que se operam no sentido de manutenção de uma boa convivência se erguem conjuntamente às possibilidades participativas dos sujeitos envolvidas nesta organização comunitária de povos: “participar indica a vontade de conviver e a convivência só é possível com a participação” (MAINARDI, 2015, p.56). O cacique que funciona enquanto contingente político principal nunca age só, mas utiliza-se de sua nomeação e respaldo para liderar a comunidade de forma que todos devam partilhar das tomadas de decisões, todos devam concordar (MAINARDI, 2015).

A história testemunho refere-se ao processo de demarcação da Terra Indígena Piaçaguera (SP) demarcada pela FUNAI a partir de um relatório de identificação feito em 2002 pelo coordenador da Fundação que escrevera uma Informação Técnica mediante o laudo de identificação de delimitação da T.I. cujo conteúdo afirmava a ausência de informação que poderia atestar o uso tradicional da reserva dos índios de Piaçaguera (SP). Tal Informação Técnica se ergueu enquanto uma diligência à T.I. Piaçaguera, realizada pelo coordenador da FUNAI. A partir de 2005, o Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes apresenta um “parecer científico” sobre a ocupação de Piaçaguera redigido por uma historiadora contratada que

afirmara não existir uma proeminência histórica referente aos índios que lá ocupam atualmente (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010):

O resultado da viagem a campo do servidor é sua constatação da falta de dados que comprovem que a T.I. é mesmo indígena. Há com isso uma discrepância entre o primeiro relatório, de identificação e delimitação, e o parecer último da antropóloga da FUNAI (*idem*, p. 29).

Com base nesta contradição, a FUNAI encarrega uma equipe técnica sob coordenação do professor Dr. Edmundo Peggion e colaborada por Sônia Rodrigues, Camila Mainardi e Amanda Danaga, no intuito de elaborarem estudos complementares que pudessem corroborar o processo de demarcação que foi homologado em 2016 ¹⁴.

Todavia, o empresário Eike Baptista, possuía interesses empresariais nos espaços dessa Terra Indígena para a construção de um porto chamado por “Porto Brasil” na área, e mandou representantes interessados nesse desenvolvimento a Terra Indígena a fim de negociar com os índios suas transposições a outros territórios.

Mas não era da satisfação da população deixar a reserva, e dentre este contexto houve uma cisão evidenciada pela criação de uma nova aldeia Nhamandu Mirim em que se instalavam as famílias que não desejam negociar com os interesses empresarias na construção do porto. Decorre daí, uma nova relação de distanciamento e aproximações, instituída pelas aldeias e por quem decidiu migrar para Nhamandu Mirim a fim de evitarem as negociatas com os brancos e por quem ficou em Piaçaguera e não se viu ameaçado diante das perspectivas econômicas na construção do Porto (DANAGA, 2012; MAINARDI, 2010).

Este exemplo nos permite ilustrar as composições Tupi Guarani através do escolher viver na aldeia que tem como referencia a abertura às convivências com o mundo ocidental não indígena. Isto se relaciona amplamente ao modo como os indígenas Tupi Guarani entendem sua identidade e ao modo como constroem relações de “proximidade e distanciamento” com os Guarani Mbyá (MAINARDI; 2010, p. 41).

¹⁴ O diário oficial da União, em dois de Maio de 2016, publicou a homologação decretada por Dilma Rousseff.

Os atributos da convivência se relacionam com o estabelecimento positivo de relações entre eles, o distanciamento e aproximação que refazem os coletivos e as redes Guarani, assim como a prescrição normativa de um comportamento adequado, de acordo com os postulados do *Nhandereko*. (*ibidem*).

Mesmo o *Nhandereko* que oferece diferenciação constante de seus mantimentos porque “Não há uma verdade única cercada pelo *Nhandereko*, ao contrário, esse “modo de ser” está constantemente em vias de ser reformulado [...] havia um constante gerenciar de relações de diferenciação [para o caso de Piaçaguera].” (MAINARDI, 2015, p.58).

A identidade por ser constantemente atualizada, implica fortes dificuldades às postulações de cristalizações sobre elas. Isso requer uma multiplicidade a respeito de jeitos de ser e de gerir relacionamentos para o caso de coletivos Tupi Guarani.

Lévi-Strauss (1993) identificou este problema das cristalizações equivocadas enquanto um anteparo que o pesquisador cuidadosamente deve proteger a sua teoria porque a unidade é sempre fragmentada por outras unidades e não sustenta a si própria enquanto coisa única. Contudo, uma face crucial da coesão Tupi Guarani faz-se mediante a ruptura e o distanciamento via os desequilíbrios que se dá com o passar das experiências e decisões. Como exemplo, o contexto da aldeia Piaçaguera, que sob os interesses mercadológicos de construção de Porto, se repartiu em Nhamandu Mirim, porque os propósitos políticos se distanciavam ao ponto que eles optaram pelo distanciamento entre aldeias.

Tais incorporações de distâncias ocorrem para fundamentar sentido preciso à coesão, que não ocorre de forma homogênea e constante, pelo contrário, por intermédio da fragmentação e ruptura manifestas: Em Nhamandu Mirim, o esforço de resgate da cultura era também um esforço de criar “cultura”, de construir coletivo, algo coeso. “Contudo, o momento de unidade nunca estava posto para durar e de uma aldeia, formavam duas” (MAINARDI, 2015, p.59) e assim, elas se multiplicavam.

O estar entre parentes e a escolha pelo viver perto evidenciam uma atenção especial em estar em lugares e contextos que propiciem a tranquilidade, a raiva se apresenta enquanto um risco para esses povos, que marcam seus costumes por incentivo de uma notória atitude de esquivar-se de qualquer circunstância que lhes pode provocar ira (PISSOLATO, 2007).

Estar entre parentes, contudo, celebra um encontro privilegiado, distante de sentimentos tidos como tenebrosos para seus costumes, como a raiva, o ciúme e a tristeza (PISSOLATO, 2007). Neste sentido, oferecem primazia ao cuidado entre parentes para estender a durabilidade das relações/alegres entre eles concebidas. A necessidade de cuidar dos parentes representa um vínculo para sua estadia, porque os parentes podem se perder em função do distanciamento.

Neste sentido, elaboram as possibilidades imanentes de reconhecer-se na aldeia e aparentar-se com ela e os demais envolvidos em sua manutenção (MAINARDI, 2015). Mesmo as relações entre não índios e índios, aqui se manifesta enquanto um eixo que ocorre a partir de suas preocupações de se manterem coesos em suas manifestações estrangeiras pré-colombianas e ao mesmo tempo, permitir aberturas à sociedade nacional com o viés de não transformá-los em brancos, o que enaltece suas preocupações com suas identidades em resgate, não evidenciando o aspecto dogmático da cosmologia, mas enquanto uma estratégia de mantimento de suas operações cruciais, ainda que permeadas pela mudança e não unidade, circunscrita em contextos cercados de desuniões e partidas (MAINARDI, 2015).

A estratégia de que se valem consiste em conhecer a cultura dos brancos de uma forma política que envolve a luta por seus espaços que lhes permitem adquirir seus modos de viver, dentro do contexto de sociedade nacional, esta garantia deve passar por demarcações de terra que permitam o estabelecimento do *tekoha porã* onde seja possível testemunhar o *Nhandereko* (MELLO, 2006, p. 128-129).

Entretanto, essas operações que visam oferecer primazia aos seus constructos tão não ocidentais, modificam-se entre eles de modo que o tênue eixo entre abertura e não abertura entre índios e brancos modifica-se de acordo com o lado Guarani que foi posto em evidência, os Mbyá, por exemplo, recusam enfaticamente a mistura parental entre não índios, sendo esta prática mais recorrente entre os Tupi Guarani (DANAGA, 2012):

A singularidade de Nhandeva'e ("aqueles que somos nós", os Guarani) está na providência celeste (divina de seu *nhe'e*), codificada pelo compartilhamento de uma língua e modulada por nomes advindos de diferentes domínios celestes. Sob o perigo de ficarem confinados nessa terra, os Guarani não deveriam se engajar na produção de pessoas com os brancos, cujo *nhe'e* tem outra origem e outro destino (MACEDO, 2009, p. 291).

Os estudos de mobilidade e territorialidade latentes para os povos Guarani Mbyá refletem-se nos Tupi Guarani porque se evidenciam enquanto importantes marcadores culturais (MAINARDI, 2010). Ainda que as mudanças constitucionais tenham se manifestado, os Guarani continuam a desafiar o conjunto jurídico ocidental porque estas se fazem enquanto ineficazes para suas construções cosmológicas que abarcam uma rede muito complexa de situação territorial que ocorrem a partir de dinâmicas histórias, de onde advém a dificuldade em elaborar sua fixidez (LADEIRA, 2001).

Os Tupi Guarani e Chiripá estão mais próximos nas movimentações políticas enquanto os Mbyá preferem passar despercebidos pelos não índios e voltam-se mais assiduamente para suas práticas religiosas. A convivência Tupi Guarani, Chiripá e Mbyá constrói componentes que permitem vivenciarem suas culturas (DANAGA, 2012). Para os Chiripá evidenciados nos estudos de Mello, algo parecido foi encontrado:

O Chiripá é o centro político (família anfitriã), é o guerreiro, enfrenta os inimigos, fala a língua do inimigo, se casa com o inimigo. E garante o direito à permanência nas suas aldeias. O mbyá é a periferia, é a família visitante, é o efêmero, o que está sempre pronto a se esquivar das relações e embates com os não-guarani. Não fala a língua, não come a comida, não casa com o inimigo. Contudo, Mbyá e Chiripá dependem mutuamente da reciprocidade que estabelecem entre si para seguirem vivendo dentro dos costumes dos 'Guarani antigos' (MELLO, 2006, P. 136).

Em contrapartida, da mesma forma que os Chiripá, os Tupi Guarani, são vistos como mais sedentários do que os Mbyá e “Este aspecto determina uma postura política distinta de relacionamento com os não indígenas e sistema de direitos da sociedade nacional brasileira” (MELLO, 2006, p. 130). Os Mbyás são tidos como mais fechados, e buscam exercerem suas religiosidades em si mesmas, já os Chiripá procuram amplamente a integração (CLASTRES, 1978).

Essas relações que ocorrem entre índio e não índios, entre Guarani e Tupi Guarani acontecem em contextos relacionais e assim devem ser pensados. Sob o perigo das categorizações equivocadas, é sempre a partir das experiências, clivagens e operações de ajustes que se formam os coletivos e as organizações sócio-culturais Guarani (MAINARDI, 2015). Estes devem ser pensados intrinsecamente aos seus contextos sociais e políticos.

A mobilidade Tupi Guarani é bastante diferente das conceitualizadas sobre os Mbyá que nunca se fixam e estão constantemente mudando de lugares. Para os Tupi Guarani, deixar um lugar só deve ser encarado em função de algum problema (MAINARDI, 2015):

Os Mbyá estão nas margens, são visitantes, efêmeros, “do mato” e por isso controlam o núcleo duro da tradição, a língua antiga, a religiosidade sem interferências, o afastamento de outras etnias, a endogamia. Não se trata de ser “mais ou menos Guarani”, são os dois lados da mesma moeda, relação necessária para a continuidade das aldeias (MELLO, 2006, p. 131).

O nome Mbyá refere-se aqueles que são mais assíduas com as práticas religiosas de culto a *Nhanderu* e maior fidelidade aos marcadores étnicos; possuem uma maneira diferenciada de exercer o *Nhandereko*. Entretanto, a partir das intensificações da lógica capitalista ocidental de origem não indígena, ocorre um tipo de significação ocidental específica, em que o exotismo indígena é valorizado enquanto um marco diferencial que força uma autodenominação delimitada.

Tal valorização corrobora a algumas nomeações que são forçadas em posição estratégica aos princípios dessa torção capitalista que lhes é imposta, desde os tempos coloniais. A autodenominação Mbyá, por exemplo, determina uma relação com esses constructos ocidentais porque representa um marco de autenticidade étnica e diferenciação manifesta (MELLO, 2006, p. 129).

Flávia de Mello (2007) em seus estudos etnográficos com os povos Guarani da região sul do Brasil identificou uma mudança de níveis para a definição que seus interlocutores ofereciam sobre si mesmos. No caso da interlocução com os não índios relacionavam a identificação com a liderança política da aldeia aos quais pertenciam, enquanto um grupo de identidade monolítica. E também percebeu que o subgrupo Mbyá pode definir qualquer Guarani que viva de acordo com as prescrições divinas e a conduta advertida pelos deuses, mesmo que pertençam a outro subgrupo não Mbyá (MELLO, 2006, p. 124):

Isto é tema da reflexão entre eles que comentam sua ascendência étnica e calculam e especulam, mas não de modo exclusivista, como se não fossem da mesma família. Ao contrário, consideram-se parentes e, como vínculo, filiação Tupi. Os discursos e práticas de um e outro perpassam e se interpenetram. Em Piaçaguera, não há consenso acerca de quais são os parentes Tupi. Algumas pessoas

nas aldeias visitadas para o trabalho para a FUNAI se disseram Tupi Guarani e, posteriormente, em Piaçaguera, me contaram que eram Tupi e assim se designavam, fato comum e que acontece com frequência, em uma discrepância em como alguém se define e é definido em outro lugar (MAINARDI, 2010, p. 25).

Mas, ao se referir ao parentesco e à filiação geralmente refletiam acerca das questões relacionadas à mestiçagem entre “parcialidades Guarani” enfatizando as ferramentas sociais que se diferenciam etnicamente. (MELLO, 2007, p.52-53). A construção de identidade étnica Guarani parece ser bastante complexa porque não se resume em simplificações universais acerca de “traços culturais” distintos – muito embora isso aconteça – por mecanismos que envolvem mais de um jeito de fazer as coisas, manifesto muitas vezes em perspectivas opostas enquanto a manutenção de costumes que se diferenciam de grupo para grupo, as peculiaridades dialetais, as regras de conduta, aliança – filiação que estabelecem e de onde provém.

A autodenominação étnica, para esses povos de concepção particularizada é algo que ocorre em vários níveis (MELLO, 2006). As peculiaridades são elementares para capacitar a compreensão entre distinções de grupos, mas a ferramenta política também se faz oportuna para explicar o pertencimento reivindicado por eles, o que demonstra a autodenominação enquanto uma referência perspectiva.

Ainda que na condição de identidades distintas Guarani, em que marcadores étnicos promovam essa desigualdade, o envolvimento político de aldeia para aldeia funciona como uma importante forma de coerência étnica, ainda que coexistam duas etnias distintas. Ocorre, ainda que distantes- do ponto de visto da etnia reivindicada, uma relação de reciprocidade positiva entre elas (MELLO, 2006, p. 122).

A nomeação Tupi Guarani deve tomar cuidado com consolidações prescritas em seu nome que cuidam de lhe atribuir uma unidade que pode portar cultura. O ideário de composições étnicas voltado a algum tipo de isolamento geográfico e cosmológico (BARTH, 1969) em que: “O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analisados de suas ordens: 1) sinais ou signos manifestos [...] tais como o vestuário, a língua [...]; 2) orientações de valores fundamentais” (BARTH, 1969, p. 164).

A veracidade de categorias étnicas parecem se apoiar nas diferenciações circunscritas na pertença ou não a uma ordem diferenciada em sua relação com outras categorias cosmológicas, o que corrobora a uma capacidade de fazer distinção.

A manutenção fronteiriça da etnicidade de um grupo ocorre de forma permeabilizada porque os marcadores étnicos podem mudar ainda que a continuidade do grupo mantenha-se coesa, há constantes trocas e modificações efetuadas pelos próprios grupos (*ibidem*).

Desde os tempos de contato inicial até as reivindicações atuais contidas em Tupi-Guarani possuem um conteúdo cultural bastante relacionado com a mudança. “Não há um lugar para um nós, se não o já determinado pela alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 260).

A afinidade potencial é um caráter cosmológico na Amazônia indígena, em que a aliança é potencialmente associação feita na metafísica indígena enquanto algo que não se traduz em compilações que faz jus às menções puramente estruturalistas, mas enfatizam uma assimetria manifesta (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

A recusa das unificações cosmológicas compreende a esfera da multiplicidade enquanto um “sistema de complexidade lateral” (*idem*, p. 118) que estaria associado ao comportamento de conectar elementos díspares em um formato de antítese disjunção/conexão e que não efetua uma distinção entre a parte e o todo (*ibidem*).

3.7 A mistura na tradição: os Piro amazônicos.

O trabalho etnográfico de Peter Gow (1991) abordou os povos Piro localizados na região subandina peruana, no baixo rio Urubamba aos quais foram objeto de profunda análise etnográfica realizada pelo autor. Entre estes povos existe a ocorrência de casamentos interétnicos e quando questionados a respeito de suas concepções étnicas, respondiam: “*Nós somos um povo misturado, nós somos de sangue misturado*” (GOW, 1991).

Esta afirmação condiz com uma profunda heterogeneidade característica dos habitantes desta comunidade a partir de características como o domínio de muitas línguas (pois ora falavam espanhol, ora piro, ora campá) e valores que colocavam em cheque a continuidade cultural advinda dos seus ancestrais Piro, Campá e outras populações amazônicas da região. O que foi evidenciado por Peter Gow (1991) é o aspecto de modificação histórica que esses povos trazem para suas construções cosmológicas a partir das situações de contato a que foram submetidos.

As comunidades Piro estariam inscritas em um contexto marcado por transformações socioeconômicas com base em valores de mercado e religiosidade cristã. A profunda prioridade analítica ofertada pela História faz da análise de Peter Gow (1991) uma busca pelas identidades contidas nos discursos dos nativos:

[...] explorar os discursos locais sobre identidade, cultura e história. Ao invés de tentar identificar uma cultura 'tradicional' em documentos históricos, pode-se ir indagar aos nossos informantes como era do ponto de vista deles, a cultura dos povos antigos (*idem*, p. 207).

O contingente histórico permitiu a tais povos que reivindicassem uma identificação étnica misturada, excluindo as argumentações voltadas à pureza que lhes foram denominados por etnólogos e missionários que queriam outra apropriação sobre identidade muito diferenciada das composições indígenas da Amazônia (GOW, 1991). E ainda assim continuam a elaborar suas identidades com base em valores distantes dos ocidentais. Sobre a discussão realizada para esses povos, ressalta um espírito bastante avesso aos valores civilizatórios dos brancos. Para eles, a expressão que carrega a palavra civilização e a componente: "ser civilizado" denota um sentido de viver bem e longe das imposições trabalhistas ocidentais, seus valores estão marcados pela proeminência do parentesco (*ibidem*):

To be civilized, is to be autonomous, to be able to live in villages in accordance with native people's own values, rather than the capricious wishes of a boss". (GOW, 1991, p. 2).

Outrora essa a imanente mistura foi olhada como resultado de um processo de transformação de seus ditames cosmológicos originais e assimilação aos valores da sociedade nacional porque foram categorizados como traumatizados pelos imperativos históricos do contato que havia os conduzido a uma não continuidade com seus valores cosmológicos anteriores (*ibidem*). Mas, de acordo com as falas dos nativos, Peter Gow (1991) percebeu que suas evocações do passado se construíram a partir das prerrogativas de seus valores pessoais com base nas suas histórias centradas nas relações de parentesco:

History is not experienced by native people as a force which enters from outside to disrupt a timeless structure of kinship duties and obligations" (*ibidem*).

Logo, suas construções de parentesco são criadas no passado, dentro de uma história que são por eles significadas, orientadas e estabelecidas a partir de direcionamentos relacionados com a filiação hereditária da qual fazem parte (*ibidem*). Tais atualizações é um forte anteparo para a compreensão antropológica da agência humana destes nativos que significam culturalmente suas ações enquanto agentes históricos ativos (*ibidem*).

Entre os Piro, o autor não identificou uma manifestação de retomada de suas culturas por intermédio do passado antigo, mas a cultura ancestral era tomada como uma ferramenta que poderia proteger o parentesco: Os “antigos” produziram pessoas atuais, mas eles estão agora mortos e não podem ajudá-los. São os vivos que devem ser defendidos, com o que está à mão. As pessoas nativas temem a perda de seus filhos, não de sua “cultura” (GOW, 1991):

[...] they want to live in peaceful happy communities, surrounded by caring kin and free from the oppression of the bosses. Their values are the values of kinship” (*ibidem*).

O que está em cheque para esses povos é a “busca de novas diferenças” (*ibidem*), em um ponto em que a comunidade é vista como “diferença gradativamente misturada” (*ibidem*) enquanto algo que está para ser criado:

[...] ‘acculturation’ was a superficial aspect of these communities, below with which Piro culture functioned much as before.” (idem, p. 6).

Situar o significado étnico enquanto uma referência contida apenas no passado é delegar uma falsa atribuição representativa sobre composições sociais indígenas que estão permeadas pelas fricções civilizatórias e decisões sobre se misturarem ou não entre as pessoas não indígenas. E dentro dessa compreensão que elucida o porvir de uma construção social enquanto uma contextualização adequada para explicar as conexões étnicas possíveis, se faz muito importante pensar a continuidade de uma unidade étnica conjuntamente às modificações que se efetuam desde seus antepassados.

As falsas atribuições da representação estiveram relacionadas a um tipo de composição indígena em que somente as orientações contidas na conservação de suas culturas poderiam fazer deles índios verdadeiros, portanto, todos os tipos de

abertura com relação aos valores ocidentais deveria ser um sinal de perda de suas identidades tradicionais pré-colombianas. Para além de encontrar um tipo de cristalização que esteja puramente atrelada com a ascendência por parte de seus antepassados, ou de posse unicamente do passado, é necessário que pensemos os estabelecimentos de marcações culturais que se cristalizam em ações que são materiais e imateriais, de modo intrínseco ao desenvolvimento histórico, que se estruturou lado a lado de uma dada formação étnica. E isto não deve receber qualquer tipo de atestado de homogeneidade que comprove sua eficácia.

De acordo com Peter Gow (1991), tais modificações decorrentes de processos mercadológicos e contato com os não índios deve servir para colocar em evidência o caráter de mistura sob a justificativa de que foram as circunstâncias históricas e de escolhas dos sujeitos que implicaram essas mudanças não descaracterizando suas construções cosmológicas como um tipo de perda do viés indígena não ocidental, mas enquanto desdobramentos possíveis que continua a criar cultura e novas formas de agir com base nas próprias experiências dos sujeitos (GOW, 1991).

Manuela Carneiro da Cunha (2009) concebe a clivagem composta entre conhecimento tradicional e conhecimento científico enquanto “formas de procurar entender e agir no mundo. E ambas são também obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente” (*idem*, 2009, p.302).

Há, entretanto, uma forte ligação da experiência vivida com os saberes transmitidos pelos antigos, denotando uma modificação constante de construções que não se universalizam porque “o conhecimento tradicional consiste tanto ou mais em seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. Processos. Modos de fazer. Outros protocolos” (*idem*, p.302).

Compreender as posições entre subgrupos ao longo das análises antropológicas que se pretenderam a entender a reivindicações nomenclaturais entre as pertencas a um ou outro etnônimo Guarani deve se anteparar com os cuidados advindos dessa apreensão oriunda de um contexto e de uma compreensão inteiramente não ocidental. Evidenciar os intercursos ao longo das vivências e práticas postas para os sujeitos indígenas, em um mundo repleto de componentes que lhes são apresentados como externos, incorporados ou descartados a partir de suas compreensões é ressaltar as heranças indígenas enquanto existências que são

presentes e atuais em que “o conhecimento se fundamenta no peso das experiências visuais, auditivas e perceptivas” (*idem*, p.365).

3.8 A persistência Tupi Guarani na mistura e na tradição.

É possível perceber que ao longo do desenvolvimento do trabalho, bem como em suas correções, revisões e reescritas, optei por dialogar o tempo todo com os usos viciados que as palavras aculturação, perda cultural, contato e mistura possuem para as atribuições representativas de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) e seus desdobramentos para os mundos indígenas. É muito importante que salientemos que as culturas indígenas não estão perdidas e nem extintas de si mesmas e do ponto de vista dos contextos Guarani e Tupi Guarani é crucial que situemos esses povos como repletos de características sociais próprias que se fazem muito intrinsecamente com base em seus valores cosmológicos adquiridos através da oralidade, passados através das gerações e cristalizados de formas que não apresentam um estanque para com seus antepassados e antecedência, mas uma espécie de continuidade que se refaz ao longo dos trajetos históricos, dos aprendizados, da convivência e admite o caráter relacional dos mundos indígenas como ativos, abertos aos acontecimentos históricos e ações que enaltecem a perspectiva de história viva desses povos.

As validações de Peter Gow (1991) são cruciais não somente para o contexto dos Piro, mas para o universo da representação de imagens teóricas que fazemos dos mundos indígenas, no intuito de proteger as cosmologias indígenas que se fazem presentes, mesmo diante de acusações arbitrárias que pretendem retirar seus caracteres sociais de construção da vida ao longo da interlocução ocidental que se faz em desacordo com os postulados e cosmovisões indígenas, dissolvendo-os erroneamente em perspectivas globalizantes, ou mesmo tomando suas verdades como ilusões ou verdades menores (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). E diante das investigações que a antropologia se volta para estudar populações e suas situações étnicas, é imprescindível que lidemos com as situações presentes Guarani e Tupi Guarani de forma a garantir suas inteligibilidades sociais e a forma como admitem a si mesmas para a sociedade nacional.

Para o caso dos estudos de Gow (1991) quando dimensiona o fato de os Piro estarem preocupados com a preservação de seus filhos mais do que de suas culturas, abre uma possibilidade de perceber que o que lhes importa é o presente, a condição de persistência e atualidade de suas vidas, de suas cosmovisões pensadas em tempo de contextos globalizantes e sociedade nacional. Mas isso não requer retirar os pesos cosmológicos e a orientação que carregam dos seus antepassados, do conhecimento transmitido via oralidade. Ao contrário, insistem na condição de atualidade de suas vidas, da vida de seus filhos. A condição histórica de uma dada sociedade indígena que acontece através do passado, mas no presente é que ela se dá e as ações presentes são sentenciais para que se construa um futuro digno aquela sociabilidade, sem retirada de direitos, discursos, terras e autonomias não ocidentais, suas diferenças, por excelência.

Ao utilizar este exemplo para discorrer sobre os Tupi Guarani e sobre os Guarani, do ponto de vista das considerações teóricas que podemos fazer sobre esses povos, é importante destacar como é forte o peso das cosmologias transmitidas oralmente através de seus antepassados, com base na memória que se sentenciam em situações relacionais de vida. Neste sentido, os aspectos tradicionais não encontram-se estacionados no passado, mas existe em fusão com a vida presente, com a continuação relacional das sociabilidades entre esses povos, o desenvolvimento social de uma dada sociabilidade, dentro de um contexto sempre é histórico porque relaciona amplamente os acontecimentos passados, presentes e vindouros em uma complexa rede política que elabora e dialoga com as sociabilidades contidas nos sujeitos e nas relações.

Os estudos de Amanga Danaga (2012) elaborou importante etnografia junto aos índios Tupi Guarani e Guarani Mbyá na aldeia Renascer no estado de São Paulo e observou como entre os Tupi Guarani havia um forte discurso voltado às categorias de emancipação e fortalecimento cultural; enquanto uma preocupação na T.I. investigada por Danaga (2012) que priorizava tanto as relações entre parentes e a convivência entre as aldeias de Renascer, como uma condição emancipatória de suas tradições voltada aos chamados marcadores culturais que estabelecem diferenças que incidem até na normatização dos índios Tupi Guarani com relação aos índios Guarani Mbyá; isto é, aos jeitos de fazerem as coisas baseadas nos seus artesanatos, que diferem entre os dois grupos, também são diferentes os cantos para *Nhanderu*, a língua, a convivência diverge de grupo pra grupo. No contexto da

terra indígena Piaçaguera havia disputas políticas que deixava os dois grupos Mbyá e Tupi Guarani mais separados entre si. Contudo, para o contexto da aldeia Renascer, as relações entre os grupos eram de amizade, convivência e aprendizado entre eles (*ibidem*).

Entretanto, é preciso salientar como os povos Guarani e Tupi Guarani priorizam enfatizar a cultura, fortalecê-la sob o aspecto de se fazer ouvir no interior da sociedade nacional, e principalmente, serem vistos em seus costumes com base nas suas tradições e ancestralidades, de uma forma diametralmente oposta aos constructos tipicamente ocidentais, de natureza social não ambivalente. Este aspecto vinculado aos Guarani e Tupi Guarani de evidenciarem suas fricções e diferenciações sociais ocorre para eles de forma a contextualizá-los no interior da sociedade nacional em que estão inseridos, sem no entanto, perderem de vista, suas concepções e cosmologias próprias que estruturam e dão sentido às suas vidas bem como às vidas de seus parentes e familiares (*ibidem*).

O viés de acentuar suas culturas representa para eles uma estratégia, um recurso para serem ouvidos. É, no entanto, uma artimanha política utilizada para que a “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) seja respeitada em sua estabilidade, permanência e condição presente. A habilidade de enfatizarem suas perspectivas é a “novidade da cultura” (MACEDO, 2009) como um talento empenhado para que as culturas Guarani e Tupi Guarani sejam ao máximo friccionadas ao ponto de tornarem-se plenas de sentidos, sem no entanto se tornarem homogêneas para com a sociedade nacional; resgatá-la em um viés mais profundo e político ao ponto de torna-la estável e firme e admissível como um contraponto validável no interior das composições ocidentais (DANAGA, 2012).

O reconhecimento dos povos indígenas Guarani e Tupi Guarani perpassa a consciência de suas existências enquanto uma resistência indígena para que se respeite e se observe a força de seus valores com base nos seus costumes, seus caracteres cruciais de existência em um mundo povoado por pessoas não Guarani, não Tupi Guarani. As movimentações que se sucederam na história entre os povos Tupi Guarani permitiram muitas trocas:

[...] a noção de pessoa Tupi Guarani está diretamente relacionada com a diferença entre os Tupi e os Mbyá. É uma noção construída sob a distinção e se define pelo contraste, mas também pelo “embaralhamento” entre esses dois grupos (DANAGA, 2012, p. 100).

Todavia, é a partir da diferença, da própria mistura e das fronteiras que caracterizam como “marcadores de cultura” (DANAGA, 2012) que os Tupi Guarani, dentro do contexto da aldeia Renascer, demonstram seus processos de identidade para com a sociedade não indígena e nacional, e também para se diferenciarem com relação aos povos indígenas Guarani Mbyá. Essas identidades se dão nos contextos relacionais da vida diária, demonstrando a efetividade das marcações com base na antecedência que inclui os Tupi, e também jeitos diferentes de fazer as coisas, seja na prática de artesanato, no canto ou rituais religiosos, na política que gere as aldeias ou na forma como lidam com os brancos, e mesmo as relações que ocorrem entre os Tupi Guarani e Guarani Mbyá, no contexto da aldeia Renascer, enfatizaram como os Tupi Guarani lidam com o idioma da mistura e isto abrange os aspectos de suas identificações e marcações que também lidam com os aprendizados vindos de fora, separações e coexistência entre um subgrupo e outro.

Esta estratégia de apreciar positivamente a componente da mistura possui uma composição muito diferente das atribuições pejorativas que erroneamente lhes é alocada. Para eles, a mistura representa uma conotação positiva e se esforçam num sentido de não fazê-la decair como uma qualidade diminuta; ao contrário, a noção de mistura anda ao lado da noção de pureza, uma pureza que por si só não se cristaliza ao reconhecer e honrar suas ancestralidades contidas em sua ascendência. Ao contrário, a descendência é honrada como uma forma de pureza porque representa uma sincronia entre o modo de viver de acordo com seus costumes, língua falada e a forma de convivência e de estabelecer relações entre os parentes e entre os dois grupos Mbyá e Tupi Guarani (DANAGA, 2015). Esta originalidade ao passo que advém dos antepassados e da sabedoria ancestral passada oralmente, também admite inovações que partem dos próprios sujeitos, com base no que suas cosmovisões admitem.

Buscar compreender a emancipação destes povos do ponto de vista de seus costumes, modos de viver e se pensarem no mundo, bem como suas compreensões sobre como se afirmam, é necessariamente considerar os desdobramentos históricos que permearam as elaborações nominais indígenas com base nas situações de contato entre composições sociais distintas de pessoas Guarani em um mundo repleto pela ética ocidental. Esta situação de contato entre distintos constructos culturais não significa dizer que os povos originários foram

completamente absorvidos pelos imperativos coloniais de motivação ocidental, esta seria uma conclusão simplista, ao contrário trata-se de perseguir os desdobramentos oriundos da história como uma composição que observa o fato de duas concepções étnicas bastante distintas se encontrarem e as implicações posteriores que tais conexões acarretam para as construções cosmológicas em questão (LARAIA, 1976).

A persistência Tupi Guarani ocorre com base em uma enorme plasticidade porque permite que suas visões de mundo sejam elaboradas com base nas modificações que ocorrem e permite a existência desses povos enquanto coisa múltipla (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Não é possível pensar a ecologia Guarani e Tupi Guarani com base em reduções sociológicas, o entendimento da realidade social em questão deve priorizar as modificações que evidenciam suas cosmologias enquanto força motriz da cultura e continuidade da mesma (*ibidem*). E os discursos que salvaguardam suas identidades a respeito de organizações sociais e contextos distintos dos ocidentais, devem sempre priorizar e destacar o peso relacional como um termômetro possível às consolidações entre identidades.

Nessas condições, somente é possível falar em unidade estrutural Guarani como uma manifestação plural e imbuída de variação, a incessante troca de perspectivas e a importância concedida às alianças são as possibilidades inscritas no jogo de uma futura construção que ao passo que oferece primazia a postulados hereditários, e através dos agentes e agências relacionais Guarani e Tupi Guarani possibilitam outras conexões e uma formação heterogênea como componente inseparável de suas construções étnicas prescritas.

É com base na mistura que é possível pensar a existência Tupi Guarani que ocorre a partir do contraste. Mas pureza e mistura não devem se opor em um quadro de antíteses como preveem as concepções ocidentais, o que ocorre é que a pureza abarca uma conotação de identidade cosmológica relacionada com a ascendência que ao mesmo tempo que é dupla, também o é pura, pois a condição de mistura não retira em nada a originalidade Tupi Guarani, ao contrário, é este o ponto em que enfatiza sua razão de ser e de se esforçarem-se amplamente em demonstrar suas culturas para a sociedade nacional através dos marcadores culturais que se enfatizam na língua e nos costumes. E o fato de se dizerem misturados não implica em nenhum tipo de perda com relação às suas pertencas étnicas, implica em modificação e aproximação entre Tupi e Guarani, mistura e pureza, memória cosmológica partilhada entre os nativos e reinventadas a partir da instância da

prática das aldeias, em que se configura a máxima eficácia de persistência, resistência e sentido de suas etnias.

Os parentes Tupi Guarani são puros ao mesmo tempo em que são misturados. Por conterem uma dupla ascendência étnica que converge para os costumes que se apresentam diferentes dos povos Guarani Mbyá, ainda que entre eles se considerem parentes, admitem as diferenças inscritas na religiosidade, na forma de se portar para com as relações não indígenas, na língua, no artesanato. Instâncias inscritas no dia-dia que qualificam existências diferentes, do ponto de vista dos povos Tupi Guarani. Os estudos de Danaga (2012) apontaram que a mistura não equivale a mestiçagem; esta é vista como pejorativa para os interlocutores da antropóloga porque a palavra mestiço reflete uma interlocução com o mundo dos brancos que distancia o mundo indígena de seus sujeitos, fazendo-o submergir diante dos contextos intensivos do mundo não indígena (*ibidem*).

Há um documentário chamado *Kangwaa- Cantando para Nhanderu*; que consta em um projeto desenvolvido junto aos índios Tupi Guarani, provenientes da aldeia Bananal, Piaçaguera e Nhamandu Mirim, litoral sul do estado de São Paulo (2010). As falas dos índios Tupi Guarani entrevistados neste vídeo podem evidenciar as relações entre parentes sobre como a preservação da cultura está amplamente relacionada com enfatizar seus modos relacionais de ser a partir da permanência de suas cosmovisões que se atualizam, se fazem presentes com base nas explicações por ascendência e por filiação:

Eu sou a prova viva de que a cultura permanece, minhas filhas também, enquanto tiver o indígena, vai fazer a cultura, vai haver festa, dança, canto, espiritualidade e, com certeza, a natureza que é o que a gente leva de mais sagrado, a preservação ambiental, a preservação cultural que faz parte também; E é isso, eu acho que uma coisa liga à outra (Fala de Jacira, Tupi Guarani da Aldeia Bananal, Abaçai Cultural e Artes, 2010).

Todavia, podemos entender sobre a posse das cosmovisões Tupi Guarani estarem enraizadas na condição de ascendência sanguínea e étnica, e também nas alianças que geram as condições e possibilidades que continuam a cultura Tupi Guarani. É imprescindível salientar, desde a cosmologia ameríndia, até os Tupi Guarani atuais, como ocorre uma perspectiva de condição de personificação ambiental em que os animais, e tudo o que é não-humano como a própria natureza,

pode vir a ocupar uma posição perspectiva e reverenciar arquétipos que podem ser compartilhados entre homens e não homens (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). A natureza é viva e intrínseca à cultura porque do ponto de vista da cultura, a natureza é cultura.

A experiência indígena entre os povos Tupi Guarani deve ser vista a partir da veracidade de suas ocorrências que ao longo da história, da prática e da antecedência filial inauguram, atualizam e continuam suas vivências. É preciso que estes sejam os fatos motivadores da cultura, e não nossas comparações ocidentais, a “experiência em evidência” (*idem*, p.46) é o que sustenta as imagens teóricas que a antropologia social cuida de tecer no sentido de salientar os abismos e as diferenças cruciais que existem entre os mundos indígenas e aqueles não indígenas.

Então, cabe à disciplina que pensemos as sociabilidades nativas para além de qualquer tipo de “dogma cosmológico” (*ibidem*). Neste ínterim, construímos imagens mentais acerca das cosmovisões de outros povos que deve sempre salientar a multiplicidade das ocorrências no interior de seus contextos adequados. Se a antropologia nasce enquanto uma disciplina que aponta para a imaginação de seu objeto, isto porque, há sempre a ineficiência em efetuar pontos de vista nativos, as visões antropológicas devem sempre priorizar a ampla diferença contextual, social e cultural e a não unificação entre os pontos de vista nativos e ocidentais, e principalmente, sobre a diferença de perspectiva não poder testemunhar que a cultura indígena possa ser simplesmente dissolvida no interior das perspectivas ocidentais. Ao contrário, a multiplicidade Tupi Guarani se faz na alteridade que continua a cultura, e ocorre mediante outros coletivos, outros contextos e outras histórias em uma situação permanente de “alteridade perspectiva” (*ibidem*):

Eu não consigo viver na cidade, embora eu tenha feito faculdade, estudei for, sou professora indígena, mas eu não me acostumo. Quando é pra eu ir pra USP eu fico nervosa, passo mal. O hotel, a comida. É um ambiente que pra mim não é a minha realidade, eu nasci para viver na natureza mesmo (Fala de Itamirim, aldeia Nhamandu Mirim, Abaçai Cultural e Artes, 2010).

Neste exemplo da fala de Itamirim nos mostra a condição de “alteridade perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) sobre a multiplicidade existir e ainda sobre como os indígenas reivindicam que possam continuar sustentando suas cosmovisões que são ainda distantes das realidades ocidentais, seus lugares,

modos de ser e de estar no mundo. E o fato de incorporarem coisas do mundo dos ocidentais, como cursarem faculdades, não implica que se tornaram plenamente civilizados, ao modo dos ocidentais; ao contrário, esta interação, diálogo e interlocução com o mundo dos brancos não se dá através de uma fusão de identidades, mas a identidade Tupi Guarani continua com base mesmo em sua diferenciação de perspectiva para com a sociedade nacional. E a ocorrência das multiplicidades é as identidades, as condições de pessoa que se faz no mundo de maneiras não convergentes, divergentes e não essenciais. O que garante e possibilita a durabilidade dos Tupi Guarani que se dá em contextos relacionais, específicos em que testemunhem seus pontos de vista que não se universalizam em cristalizações puramente tipológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) mas reinventam estratégias e formas de continuarem com a permanência de suas culturas, apesar de todos os esforços de retiradas que lhes são direcionados. A educação para eles, dentro deste contexto, comporta uma forma de se fazerem ouvidos no interior das composições nacionais, e mais uma maneira de manter, enfatizar e permanecer suas culturas.

Ainda assim, os apontamentos de pertença étnica e de mantimento de uma tradição cultural com base em seus antepassados explicam suas histórias no mundo e direcionam suas cosmovisões calcadas em instâncias relacionais Tupi Guarani de “afetos e capacidades” (*ibidem*).

“Quando eu peguei aula em 2012, para mim foi muito difícil me adaptar numa sala de aula fechada, eu sempre fui muito livre [...]” (Fala de Catarina, Aldeia Piaçaguera, Abaçai Cultural e Artes, 2010). É possível evidenciar para o contexto dos índios Tupi Guarani, apesar do contato, da civilização e da própria escola e educação terem chegado aos índios, isto não pode ser pensado como um equívoco ou contradição da cultura indígena, ou uma prova de sua dissolução no mundo dos brancos; pois os eventos e atualizações que se passam com a história dos povos indígenas Tupi Guarani e Guarani implicam em renovações e atualizações para com as suas sociabilidades, inclusive, para que continuem com suas perspectivas não ocidentais, e que sejam respaldadas em suas verdades que jamais devem ser vistas como verdades ilusórias. As cosmovisões não devem se valer de unificações acadêmicas e ocidentais, ao contrário, é preciso que mantenha seus caracteres, suas qualidades, sem, no entanto, se cristalizarem em formulações que estacionaram no passado de seus ancestrais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.

63). São perfeitamente capazes de manter suas sobrevivências por meio de estratégias que viabilizam seus modos de ser. Atualizados com base na continuação histórica e social de suas sociabilidades e orientações políticas que se efetivam através das conexões relacionais entre os afetos e os sujeitos (*ibidem*):

Muita gente acha que o indígena é incapaz que ele tem que viver no mato, pelado, que ele não evolui, e não é assim. Hoje eu tenho meu valor e ensino isso para os meus alunos, que eles têm que se autovalorizar, mas eu também tenho que fortalecer minha cultura e minhas raízes porque antigamente a gente não pensava assim porque não tinha esse pensamento de correr o risco de perdê-la. [...] então hoje o estudo me fez enxergar muitas coisas [...] principalmente a possibilidade de minha cultura morrer. (Fala de Itamirim, aldeia Nhamandu Mirim, Abaçai Cultural e Artes, 2010).

Todavia, é possível trazer a perspectiva histórica para perto da antropologia e dos estudos que se voltam a reconhecer a diferença de outras sociabilidades. E isto pode ser feito de modo que uma disciplina não suprima a outra. Para efeito de investigação, a antropologia, ao longo de sua fundação, esteve voltada a pensar os modelos de sincronia, pois para o antropólogo e suas observações, estaria posta a ausência de tempo, suas análises estariam sempre calcadas no olhar no tempo presente (SCHWARCZ, 1999). No entanto, essas distinções que tentaram oferecer ao tempo da antropologia uma importância menor, tendiam a suspender a clareza das observações e precisaram ser repensadas, pois o tempo se faz mais do que um objeto, é ele mesmo intrínseco às dimensões culturais e sociais de uma dada composição étnica, dentro de um determinado contexto (*ibidem*).

De acordo com as próprias narrativas dos interlocutores: **“Tem muitas coisas que eu sei que eu ainda não sei pôr no papel. A gente guarda na memória, tudo o que me contaram quando eu era pequena, eu tenho tudo na memória”** (Fala de Catarina, Aldeia Piaçaguera, Abaçai Cultural e Artes, 2010). E **“Minha infância tem muitas lembranças”** (Fala de Itamirim, Aldeia Nhamandu Mirim, Abaçai Cultural e Artes, 2010).

A memória, a lembrança, a História e as histórias Tupi Guarani se tecem em uma ampla rede relacional que formam a cultura. A memória detém a sabedoria dos anciãos, a transmissão oral, a visão que se faz Tupi e Guarani e carrega na lembrança o testemunho de seus seres, uma lembrança que se faz ativa, situada historicamente dentro dos contextos, em evolução não serialista sobre serem

maiores ou menores do que outros, mas o caminhar e a constância que impulsionam a vivência onde situam seus costumes, seus caracteres que desembocam na pertença étnica, suas histórias e a própria memória que ao fazer a ponte entre lembrança e vida, traça o percurso Tupi Guarani alocado nas vivências, nas conexões e contextos especiais de que prescindem.

CONCLUSÃO

O intuito da elaboração do trabalho foi perseguir as motivações que os povos Guarani utilizam para reivindicar suas construções sociais etnômicas, no que diz respeito às nomenclaturas usuais inteiramente relacionadas com os aspectos sociais, históricos e cosmológicos que prescindem no intuito de erguerem uma construção sociológica propriamente Guarani e Tupi Guarani. A esta tentativa de elaborar as autodenominações Guarani existentes entre os subgrupos do Brasil é intrínseca a multiplicidade de níveis possíveis que abarca suas definições cosmológicas prescritas. O terreno das autodenominações Guarani ocorre em meio às ocorrências da representação que lhes são inseparáveis desde os tempos iniciais do colonialismo (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Neste sentido, as concepções que diferenciam cultura e “cultura” enquanto universos sociais completamente discrepantes em que “há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana” (*idem*, p. 329). E pode nos apontar uma elucidação importante a respeito das estratégias contidas nos aspectos que conhecemos como categorizações nominais e podem ser pensados com a devida justiça do ponto de vista das composições crucias nativas. E quando objetivamos as classificações nominais Guarani e Tupi Guarani, devemos pensar sobre o abismo sempre presente entre um corolário social e outro (aquele ocidental e o de origem oposta). E para que seja possível que os povos indígenas Tupi Guarani e Guarani sejam respeitados em suas formas tão não ocidentais de ser, justamente porque essas duas esferas não se cruzam, faz-se necessário pensar a representação de povos Guarani e Tupi Guarani enquanto “operação relacional” (MACEDO, 2009) e gerenciar relações para que essas distinções se mantenham, como uma interlocução capaz de demonstrar essas profundas diferenças entre um corolário e outro e manter a eminência étnica de pertença Guarani e Tupi Guarani que devidamente lhes pertencem.

Suas elaborações sociais, de cosmologia propriamente Guarani, devem ser pensadas lado a lado as validações históricas que renovam a cultura com base nas situações relacionais e o sentido de pertencimento das pessoas aos grupos Guarani e Tupi Guarani, ao pai, a mãe, ao esposo, a uma aldeia. As identidades se fazem neste eixo entre suas sociabilidades que ocorrem com base na

memória de uma tradição passada, transmitida oralmente e as transformações e modificações que permitam que estas sociabilidades fluam em novas concepções, novas vivências e identificações de seu significado tendo sempre em vista a condição memorável de sua ascendência, com todo o repertório de saberes que lhes foram passados oralmente. O cenário das autodenominações étnicas se aprofunda conjuntamente às elaborações cosmológicas referentes à “genealogia, linguagem e distinção de normas e condutas sociais, que refletem o local de nascimento e a história de vida das pessoas” (MELLO, 2007, p. 56):

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnômica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem a categoria do “eles”, não à categoria do “nós”. [...] Assim, as auto referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.126).

.Os Guarani nos ensinam que a tradição não é estática, estacionar no primeiro degrau é morrer suas perspectivas de *nhandereko* que perpassam múltiplos âmbitos: o terreno da cosmologia entre a memória, a lembrança e as histórias inscritas na vida diária. No compartilhar da comida, do espaço e no desfrutar da convivência. O terreno dos costumes que dia a dia vão se acoplando às vidas dos sujeitos e dando novas possibilidades e direcionamentos à tradição que vai continuando a cultura.

Situados nesta perspectiva, entre a ascendência juntamente à originalidade e eminência de uma cultura que se mantém através da oralidade e consegue ir além quando traçam seus caminhos, mostrando a grandeza de suas personalidades e identidades.

Todavia, a identidade Tupi Guarani se faz presente nos sujeitos e recupera sua transcendência e resistência que demonstram ao longo de toda História do Brasil, luta esta que são vivenciadas no interior dos próprios sujeitos que reivindicam esta identidade, habitantes de um mundo povoado por não índios e suas idiossincrasias próprias. Desta forma, procuram vislumbrar formas de renovar as condições estratégias que os permitam continuar existindo na Terra.

Dentro das tentativas de se compreender academicamente os Tupi Guarani, ficou clara a variabilidade das organizações manifestas, que se valem de adaptações diferenciais dentro de ambientes particulares que acirram uma influência cultural diversificada (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). A ecologia Guarani e Tupi Guarani deve ser pensada em expansão.

Do ponto de vista da abrangência dessas composições relacionais, podemos olhar a reivindicação étnica dos Tupi Guarani enquanto índios provenientes da mistura entre Tupi e Guarani como uma faceta relacional dessas mudanças que se dão na instância histórica onde se constrói o ser social. Contudo, a reivindicação particular de autoproclamar-se de antedecência misturada revigora seus pertencimentos sociais, cosmológicos, sendo isto a consolidação de uma identidade pura, original e manifesta.

Pensar a construção de identidade Tupi Guarani e Guarani é sempre enfatizar as fricções cosmológicas e materiais entre um subgrupo e outro e é necessariamente tornar intrínseca a enorme flexibilidade dessas populações de se manterem fiéis às suas memórias e cosmovisões, ainda com todos os intentos de lhes retirarem suas visões. Compreender as mudanças e motivações dos padrões culturais Tupi Guarani a partir de seus próprios costumes e com base na própria ecologia desses povos requer incluir a ponte entre memória e História, entre espaço e tempo, passado, presente e futuro.

Direcionar discursos de identidades sobre organizações sociais distintas deve atribuir o peso relacional enquanto termômetro que permite a consolidação estratégica dessas identidades em condições que consigam se inaugurar como plenamente adequadas para estes povos, não importa do quão intrínsecas estão suas relações a sociedade nacional e com os atributos da globalização, suas identidades permanecem através das vivências que demonstram as intenções mais cruciais e sublimes prescritas no compósito Tupi Guarani, com base na perseverança de continuarem seus vínculos, cosmologias, memória, lembrança, costumes, linguagem, modos de viver que remetem às suas ancestralidades, tais populações atualizam as vivências de seus antepassados com base em suas próprias experiências históricas que faz sentido dentro de suas condutas de povos Guarani e Tupi Guarani ao considerar que a vida e a sociabilidade estão reunidas e constantemente podendo ser transformadas sem -no entanto- perderem suas

próprias certezas acerca de suas fidelidades e conhecimentos de se saber Guarani e Tupi Guarani.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Lígia Rodrigues de. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina - SP: migração, território e identidade*. São Carlos: UFSCar, 2011. (Dissertação de mestrado)
- _____. Lígia Rodrigues de. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. São Paulo: s/e, 2016. (Tese de doutorado)
- AMOROSO, Marta Rosa. *Etnografia e História na Amazônia*. Cadernos de campo, n. 14/15, p. 193-195, São Paulo, 2006.
- ANDRADE, Maria de Castro; COLLEVATTI, Jayne Hunger; ANDRADE, Hugo Maia. Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian*. Cadernos de campo, n. 14/15, p. 197-226, São Paulo, 2006.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Editora Nacional (Coleção Brasileira IOI), 1937.
- BALDUS, Herbert. BARTH, Fredrik. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In: POUTIGNAT e STREIFF- FRENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- BARROS, Manoel de. *Biblioteca Manoel de Barros [coleção]. Manoel de Barros*. São Paulo: Leya, 2013.
- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In Franz Boas, *Antropologia cultural*, Celso Castro (org. e trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BROCHADO, José Proenza. *An ecological modelo of the spread of pottery and agriculture into eastern South America*. Urbana, USA: s/e, 1984. (Dissertação de doutorado).
- CADOGAN, Léon. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, 1959.
- CARVALHO, Mauro Aparecido de. *Palavra e Terra. Princípios de uma pedagogia Guarani*. Araraquara- SP, 2006.
- CHAMORRO, Graciela. *Terra madura. YVY ARAGUYJE: Fundamento da palavra Guarani*. Dourados: Editora da UFGD, 2008.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001. (Dissertação de doutorado).

- Drama e sensibilidade: Migração, *xamanismo* e mulheres mbyá. São Paulo: *Revista de Índias*, v.230. n. 64, p. 81-96, 2004.
- CLASTRES, Helène. *A Terra sem Mal - o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: 1ª Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1979.
- CUCHE, Dennys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: 2 ed. EDUSC, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios* - São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e tradução. In: *Mana*. São Paulo: s/e, vol.4, n.1, 1998.
- DANAGA, Amanda Cristina. O Tupi e os *Mbyá* e os outros: Um estudo etnográfico da aldeia Renascer. *Ywyty Guaçu*. São Carlos: UFSCAR, 2012. (Dissertação de mestrado)
- DOOLEY, Robert. *Vocabulário do Guarani*. Brasília: Summer Institute of Linguistic, 1982.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Rio de Janeiro, *Mana* 14/2, 2008.
- Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (XVI-XX séculos). Rio de Janeiro: *Mana* 11/2, 2005.
- *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FERREIRA, Antônio Geraldo Figueiredo. *As Visitas que hoje estamos*. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. História da Província de Santa Cruz, cap. XIV: reeditado in Assis Cintra, *Nossa primeira História*. Caieiras. São Paulo e Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1922.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. "Nossas falas duras". *Discurso político e auto-representação Waiãpi*. In: Albert, B.; RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD, 2001.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GARLET, Ivori. Mobilidade *Mbyá*: história e significado. Porto Alegre: PUCRS, 1997. (Dissertação de mestrado).

- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- LADEIRA, Maria Inês & AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar. A presença Mbyá-Guarani em São Paulo*. São Paulo: CTI, Nova Stella, 1988.
- LADEIRA, Maria Inês. *O Caminhar sob a luz. O Território Mbyá à beira do oceano*. Unesp: São Paulo, 2007.
- . Espaço geográfico Guarani-mbya: significado, constituição e uso. São Paulo: USP, 2001. (Tese de doutoramento em Geografia).
- . Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: MONTEIRO, J. M. et al. (Org.). *Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo - Yankatu: CPI, 1984.
- LARAIA, Roque de Barros. A Etnologia de Egon Schaden. São Paulo: Revista de Antropologia - Usp, 2013.
- . Roque de Barros. Integração e Utopia. São Paulo: *Revista de cultura Vozes*, ano 70, n.3, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- . *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- . *O Cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo: Brasiliense, [1964]1991.
- . "História e etnologia", in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- . *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. Rio de Janeiro: *Mana*, 2 (2):21-48, 1996.
- . O que é um corpo. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, v.22, n.1, p.9-20, 2002.
- MACEDO, Valéria Mendonça. Os males da terra. In: RICARDO, F. (Org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. (p. 219-223).

- _____. Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2009. (Tese de Doutorado em Antropologia Social).
- MAINARDI, Camila. Desfazer e refazer coletivos. O movimento *Tupi guarani*. São Paulo: UFSCAR, 2015. (Tese de doutoramento)
- . Construindo proximidades e distanciamentos: Etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP. São Paulo: UFSCAR, 2010. 98f (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2010.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2014.
- MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa Guarani. In: Marzal, M. etc. *Os rostos índios de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.
- . A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. São Paulo: *Revista de antropologia*, v.33, p.33, p. 33-46, 1990.
- MELLO, Flávia. *Mbyá e Chiripá*: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os *Guarani* do sul do Brasil. In: *Revista Tellus*, n.7, 2007.
- . *Aetchá nhanderukuery karai retarã*: Entre deuses e animais: *xamanismo*, parentesco e transformação entre os *Chiripá e Mbyá Guarani*. Florianópolis: UFSC, 2006. (Tese de doutoramento)
- . *Aata tapé rupy* – Seguindo pela estrada. Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias *Mbyá e Chiripá Guarani* no sul do Brasil: Florianópolis, UFSC, 2001. . (Dissertação de Mestrado)
- METRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*. São Paulo: Edusp. 1979.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: CIA das Letras, 1994.
- MONTOYA, Pe. A. Ruiz de. *Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guarani, ó mas bien Tupí*. Viena: Visconde de Porto Seguro; Paris: Faesy y Frick/Maisonneuve y Cia, 1876.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva- Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987 [1914].
- NOELLI, Francisco Silva. Aportes Históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guarani de comunidades vegetais do século XVII. São Paulo: *Fronteiras*, 3 (4):275-96, 1999.
- OLIVEIRA, Melissa. Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC - Florianópolis: UFSC, 2004. (Dissertação de mestrado)

- OLIVEIRA, Vera L. – Aetcharaú – Vi em sonho. História e memória *Guarani Mbyá*. Campo Grande: *Tellus*, n.7:59-73, 2004.
- ORTNER, S. B. *Theory in Anthropology since the Sixties. In: Comparative Studies in Society and History*. Philadélfia: URL, 26 (1). 1984.
- PEREIRA, L. M. Mobilidade e processos de territorialização entre os *Kaiowá* atuais. Dourados, MS: *Revista História em Reflexão*, v. 1, n. 1, jan./jun. 2007.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Mitos Ameríndios e o princípio da diferença. *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Adauto, 2006.
- PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007. (Tese de doutoramento em Antropologia Social).
- RIBEIRO, Berta. *O Índio na História do Brasil*. São Paulo: 12 ed. Global, 2009.
- RIBEIRO, DARCY. *Os índios e a civilização. O processo de integração dos índios no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- SAHLINS, Marshall. “*Metáforas históricas e realidades míticas*”- Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- . “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I e II). Rio de Janeiro: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Vol. 3, nº 1. - Museu Nacional/Contra Capa, 1997.
- . *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.
- SCAPINO, F; MACEDO, T. Kangwaa. *Cantando para Nhanderu*. Abaçai Cultural e Artes, 2010.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EDU/EDUSP, 1974.
- . Caracteres específicos da cultura *Mbya-Guarani*. São Paulo: *Revista de antropologia*, v.11, n.1-2, 1963.
- . A religião Guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. São Paulo: *Revista de antropologia*. v.25, p.1-24, 1982.
- . *Ensaio etnosociológico sobre a mitologia heroica de algumas tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: In *Sociologia. Vol. VII. No. 4*, 1945.
- SCHMITZ, Pedro Ignacio. *El Guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del monte y los frentes de expansión*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, (32): 185-205, 1981.

- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. S/l: *Novos estudos*. - CEBRAP [online]. 2005, n.72 [cited 2014-11-30], pp. 119-135. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002005000200007&lng=en&nrm=isoISSN0101-3300.<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002005000200007>> 2005.
- STADEN, Hans. *Wahrhaftg Historia UND Beschreibung einer Landschaft der Wilden, Nackenten, Grimmigen, Menschenfresser Leuthen*. [1557]. Frankfurt: a.M, 1925.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. Rio de Janeiro: Entrevista, *Mana - Estudos de Antropologia Social*, 1999.
- . *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Trad. André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- . *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*, Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STEWART, Julian H.; FARON, Louis C. *Native People of South America*. New YORK: MC Graw Hill, 1959.
- SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay V. Ciclo vital y estructura social*. Assunção: Museo Etnográfico Andrés, 1983.
- SZTUTMAN, Renato. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem Tupi. S/l: mimeo, 2007.
- THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem, MURA, Fabio. *Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul*. Brasil: Revista de índias, v.230, n.64, p.55-66, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América; a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- VARNHAGEN, F. A. de. *História geral do Brasil* [1854]. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- . *Encontros*. Eduardo Viveiros de Castro [Entrevistas- Org. Sztutman, R.]. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.
- . Filiação Intensiva e aliança demoníaca. S/l: *Novos estudos Cebrap* 77, 2007b.
- . A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. São Paulo: USP - *Cadernos de campo* 14/15, 2006.

- . O Mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- . Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- . Imagens da natureza e da sociedade. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.
- . A história em outros termos/ Os termos da outra história. In: Ricardo, F. & RICARDO, B. Eds, 2000. *Povos indígenas do Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- . Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Rio de Janeiro: *Mana* 2 (2), 1996.
- . *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- VON DEN STEINEN, Karl. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.
- WAGLEY, Charles, GALVÃO Eduardo. *Xamanismo Tapirapé*. In: SCHADEN, Egon (ed.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- . O parentesco Tupi-Guarani. *Boletim do Museu Nacional*. S/l: Nova série: v.6, 1946a.
- . O parentesco Tupi-Guarani (considerações à margem de uma crítica). S/l: *Sociologia*, v.8, n.4, p.305-8, 1946b.
- WACHTEL, Nathan. *The vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian eyes. 1530-1570*. New York: s/e, 1976.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*, Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: 1ª Ed. Cosac Naify, 2012.