



Resistência Cultural e Vivências Míticas: o Real e o Simbólico no Cotidiano dos Guarani *Mbya*

Cultural Resistance and Mythical Experiences: the Real and the Symbolic in Everyday of the Guarani *Mbya*

Alzira Lobo de Arruda Campos – Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Mestrado em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro (UNISA). E-mail: loboarruda@hotmail.com

Marília Gomes Gbizzi Godoy – Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professora do Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro (UNISA). E-mail: mgggodoy@yahoo.com.br

Juliana Figueira da Hora – Doutora em Arqueologia Clássica pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE). Professora do Mestrado em Ciências Humanas da Universidade de Santo Amaro (UNISA). E-mail: juliusp@gmail.com

Resumo

A troca de cosmovisões entre a cultura indígena e a ocidental representa um aprendizado recíproco sobre confluências e oposições interétnicas, processo em que as fronteiras entre valores culturais da sociedade tradicional dos xamãs, baseada no mito, e da histórica, vivida na racionalidade material/espiritual do momento presente, constituem tema inescapável. Com o objetivo de contribuir para a compreensão das confluências possíveis entre essas visões, procura-se entender a interpretação mítica do presente e a predição do futuro pelos povos originários do Brasil, diante da visão histórica da sociedade brasileira, pela qual a afirmação da identidade indígena deveria seguir parâmetros ligados à busca de lucros, ao individualismo e à competitividade. As distâncias entre essas concepções de mundo conduzem uma luta política que se faz cada vez mais presente, com lideranças e demandas próprias, que serão aquilatadas na resistência dos Guarani *Mbya* à globalização, que pretende uma humanidade única, embora desigual em direitos.

Abstract

The exchange of cosmovisions between indigenous and western cultures represents a reciprocal learning process about interethnic confluences and oppositions, a process in which the boundaries between cultural values of the traditional society of shamans, based on myth, and the historical society, lived in the material/spiritual rationality of the present moment, constitute an inescapable theme. With the objective of contributing to the understanding of the possible confluences between these visions, it seeks to understand the mythical interpretation of the present and the prediction of the future by the native peoples of Brazil, given the historical vision of Brazilian society, through which the affirmation of indigenous identity should follow parameters linked to the pursuit of profits, individualism and competitiveness. The distances between these conceptions of the world lead to a political struggle that is increasingly present, with its own leaders and demands, which will be assessed in the resistance of the Guarani *Mbya* to globalization, which seeks a unique humanity, although unequal in rights.

Palavras-chave

Resistência cultural. Identidade indígena. Mito e prática social. Interculturalidade nos Guarani *Mbya*.

Keywords

Cultural resistance. Indigenous identity. Myth and social practice. Interculturality in Guarani *Mbya*.

INTRODUÇÃO

Os movimentos indígenas afirmam-se na atualidade brasileira por meio de diferentes estratégias, entre as quais figura a busca de raízes culturais como memória viva, capaz de renovar a identidade étnica, que abrange uma contextualização histórica dos direitos de cidadania vivenciados no cotidiano indígena. Desde a Constituição de 1988 e a aceitação de tratados internacionais pelo Brasil, povos indígenas reivindicam seus direitos a uma identidade não colonizada, baseados em manifestações de autoafirmação étnica. A legislação disciplinadora e de caráter integracionista, com uma visão genérica do índio, predominante desde o Brasil colonial, modificou-se profundamente a partir do impacto provocado por uma concepção pluralista da realidade brasileira, fundamentada em diversidades culturais existentes na vida nacional. Não tanto pela quantidade, mas pelas influências exercidas sobre a nacionalidade brasileira, os indígenas são um componente fundamental da multiculturalidade e interculturalidade de nosso país. A troca de cosmovisões entre a cultura índia e a ocidental representa um aprendizado recíproco sobre confluências e oposições interétnicas, processo em que as fronteiras entre valores culturais da sociedade tradicional dos xamãs¹, baseada no mito, e da histórica, vivida na racionalidade material/espiritual do momento presente, constituem tema inescapável.

O desenvolvimento das pesquisas científicas das últimas décadas vem privilegiando, de forma crescente, o conceito de identidade referido à questão da cultura. A exaltação da identidade prolonga o fenômeno da valorização da diferença, que apareceu nos anos 1970, tendo apresentado várias tendências ideológicas, realizando “a apologia da sociedade multicultural, por um lado, ou, por outro, a exaltação da ideia de ‘cada um por si para manter sua identidade’” (CUCHE, 2002, p. 176). Os debates teóricos atuais indicam que não deve ser considerada como legítima a confusão conceitual entre identidade e cultura, uma vez que a cultura pode existir sem que se tenha consciência de identidade, ao mesmo tempo em que a identidade pode desenvolver estratégias de manipulação cultural que venham a modificar o perfil anterior da cultura. Note-se, ademais, que a cultura depende fundamentalmente de processos inconscientes, enquanto a identidade relaciona-se a “uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas” (CUCHE, 2002, p. 176).

¹ O termo “xamã” chegou até nós através do russo, do tungue “saman”, uma vez que o xamanismo é, em seu *stricto sensu*, um fenômeno religioso siberiano e centro asiático (ELIADE, 1998, p. 16).

Os autores, em geral, destacam que o conceito de identidade cultural é polissêmico, abrangendo vários significados e interpretações, presentes em áreas científicas diversas, como a psicologia social, que vê a identidade cultural como quase imutável e como norteadora do comportamento dos indivíduos. Essa concepção foi ultrapassada por outras, que consideram a identidade como um fenômeno dependente do contexto social. A identidade não se refere apenas a indivíduos isolados, mas a grupos que se identificam por meio de critérios de inclusão ou de exclusão, que reúnem pessoas idênticas, de um determinado ponto de vista. Assim, a identidade cultural é concebida como uma forma de categorizar a distinção binária “nós/eles” por meio da diferença cultural. Desse prisma, a identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato. Schaden destaca que os processos de mudança, entre indígenas brasileiros, decorrem de contatos entre grupos culturalmente diversos e operam em setores diversos, mas interdependentes: o cultural, o social e o psíquico. A esses planos, deveria ser acrescentado o biológico, tendo em vista os casamentos interétnicos que se processam entre os grupos em contato. Trata-se de um dado a ser tratado interdisciplinarmente e pelo qual as populações, em grau maior ou menor de desorganização cultural, são abordadas a partir de fenômenos concomitantes de desintegração e eventual reestruturação do sistema cultural (SCHADEN, 1969).

A partir do amplo quadro teórico sobre identidade e cultura, a diversidade dos povos indígenas, sujeitos a um processo violento de aculturação, espelha-se em estudos e pesquisas sobre valores particularizados que marcam os universos míticos indígenas como altamente sofisticados e pluralistas. Das décadas de 1970 em diante, antropólogos traçaram novos rumos para o estudo dos Guarani, como nos exemplos de Egon Schaden, em *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (SCHADEN, 1974) e de Curt Nimuendaju Unkel, em *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (NIMUENDAJU, 1987), que cuidam da aculturação e concomitante destribalização dos Guarani da atualidade em contato com grupos e culturas estranhas. Em conjunto com outros autores antigos e modernos, Schaden (1974) e Nimuendaju (1987) traçam um amplo painel sobre uma concepção do universo, que reproduz o sentido da vida para os indígenas, obliterada no passado pelos objetivos sagrados e profanos da colonização. Bartolomeu Meliá, Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha prosseguiram nesse caminho marcado pelo perspectivismo crítico, desenvolvendo pesquisas de campo sobre o mundo material e espiritual dos povos indígenas do Brasil. A investigação em coautoria se tem apresentado em artigos e livros, que dão sequência às pesquisas anteriores, com a característica de se ligarem ao

conceito de “lugar de fala”, com autores e publicações ligadas a movimentos indígenas, como nos casos da *Vukápanavo: Revista Terena* (VUKÁPANAVO, 2022) e da *Tellus* (REVISTA TELLUS, 2022).

As áreas culturais indígenas do Brasil têm sofrido classificações mais amplas, na medida em que a etnologia deslocou seus interesses da análise monográfica das tribos para os processos de aculturação e de mudança cultural. Durante um período histórico, as tribos eram classificadas em grupos linguísticos, de acordo com seus aspectos culturais mais relevantes. Esses grupos seguiam o esquema clássico linguístico – Tupis, Caribes, Aruaques, Jês –, referindo-se, por exemplo, a uma “cultura Tupi” contraposta a uma cultura “Aruaque” ou “Caribe”. O tupi antigo era o idioma falado pelo grupo mais importante de índios do Brasil. Língua vulgar prevalente nos primeiros tempos da Colônia, falada na catequese e nas bandeiras, instrumento das conquistas espirituais e territoriais da história brasileira, o seu conhecimento fez parte da cultura nacional. Adotada como língua “geral” ou comum por índios de outros grupos étnicos e linguísticos, pelos próprios portugueses e, ao que parece, até por muitos negros, tornou-se laço de união entre os vários povos que formaram o Brasil, vindo a contribuir para fortalecer, na América Portuguesa, aquela unidade política que faltou à América Espanhola. De sua antiga preponderância são vestígios os nomes geográficos que semeiam o território nacional e os milhares de palavras incorporadas ao léxico brasileiro. O “tupi antigo” não deve ser confundido com o guarani nem com os dialetos modernos, cujo contato com o português se circunscreveu a regiões relativamente pequenas do território nacional: trata-se de uma língua documentada nos dois séculos que medeiam entre 1550 e 1750. Nessa época já o tupi se distinguia sensivelmente do guarani, embora as divergências não fossem profundas. Mas mesmo no domínio do tupi havia ligeiros matizes regionais, sobretudo no campo da fonologia. Esse dialeto era falado na costa, desde o Rio de Janeiro até o Maranhão. O tradicional termo “tupi”, de início só cabia à tribo e à língua dos “tupis” de São Vicente, tendo-se estendido posteriormente às tribos e subdialetos costeiros e setentrionais. Por um contrassenso histórico, o dialeto dos legítimos tupis era o que mais se distanciava entre as tribos irmãs, aproximando-se bastante do guarani. O tupi antigo era mais exatamente a língua dos tupinambás, tupiniquins etc. do que a dos legítimos tupis. Apesar disso, o nome tupi consagrou-se como genérico por uma tradição de vários séculos. A expressão “língua tupi guarani” parece inexata, uma vez que o dialeto tupi e o guarani, embora estreitamente aparentados, apresentam-se com caracteres diferenciais bem nítidos (BARBOSA; LEMOS, 1956).

A classificação linguística dos indígenas tem a seu favor o fato de fazer coincidir a cultura com a língua dos falantes, observável na ocupação exclusiva desses grupos linguísticos de determinadas faixas geográficas. Não obstante, é uma classificação que traz vícios de origem e embora não pudesse funcionar com caráter operatório na taxonomia etnológica, o seu uso persistiu pela razão primordial de que os etnólogos nacionais se preocupavam mais com uma análise individualizada das tribos do que com o estabelecimento de uma base comparativa sistemática. Note-se, ademais, que o conceito de área cultural, desenvolvido pelos antropólogos americanos, ofereceu dificuldades para se adaptar à realidade indígena brasileira, pois além da existência de um grande número de grupos indígenas, havia o fato de que muitos remanescentes dos nativos originais foram reunidos em áreas comuns, formando grupos de extrema variação étnica. Além desse problema, a correlação entre áreas culturais deve ser estendida às influências de contato com a cultura nacional não indígena (GALVÃO, 1979). Assim, a defesa do diálogo entre saberes e valores dos diferentes grupos sociais e étnicos como base do conceito de interculturalidade está no centro das concepções que regem as áreas de contato entre as culturas indígenas e o mundo ocidental. A interculturalidade se configura no cenário da resistência contra as exclusões sociais, ao esclarecer o sentido e a identidade cultural de cada grupo social. Os relacionamentos interculturais subentendem situações em que indivíduos pertencentes a culturas diversas interagem, indicando que a ênfase na relação intencional entre sujeitos de diferentes culturas constitui o traço característico da relação intercultural (FLEURI *et al.*, 2000 apud DALMOLIN, 2003). Os diálogos interculturais pressupõem uma troca de conhecimentos na qual a compreensão do outro tem o seu apoio na aceitação das várias cosmologias em presença. No passado, como os indígenas não conheciam a escrita, o seu dossiê mítico era transmitido por via oral. A partir do século XIX, com o incentivo dado pelos nacionalismos pós-Independência, iniciou-se a compilação do vasto patrimônio mítico indígena, composto por narrativas que transmitem o conhecimento essencial para a decifração dos mistérios sobre a origem, o destino e os itinerários de cada indivíduo, na luta pela sobrevivência. Os narradores são os próprios índios, em princípio xamãs, que assumem o papel de porta-vozes de seus povos, denunciando, na atualidade, o processo de exploração dos índios brasileiros e vendo os brancos como inimigos incapazes de entender a floresta e de perceber o mundo como um superorganismo formado por incontáveis seres vivos. Um superorganismo que, ao rejeitar a lógica do lucro e do individualismo, concebe a vida terrena como uma passagem, uma expressão do ser ligado ao sofrimento e às imperfeições. A incompletude da condição humana justifica a construção

mítica da existência, marcada por práticas sociais apoiadas na memória sobre o tempo vivido. A tradição vivida espontânea e continuamente como criação artística se processa como obra de arte coletiva (CICCARONE, 1998). A natureza incorporada nas experiências xamânicas é humanizada em uma visão mediada por um conhecimento que tem como base a comunicação com outros seres humanos (DAVIDSON, 1994 apud LITAIFF, 2016).

A visão acima descrita, própria das concepções ameríndias, levou a Antropologia a incluir em seu objeto de estudo muito mais do que o *anthropus*, isto é, toda esta coletividade de seres ligados a ele e por muito tempo relegados a uma função de *entourage*. É nesse sentido, voluntariamente militante, que se pode falar de uma antropologia da natureza. Nossa singularidade em relação ao resto dos seres é relativa, assim como é relativa também a consciência que os homens têm desse processo. É preciso ressaltar que o antropólogo se interessa por interpretar as práticas sociais como uma experiência operada no interior das comunidades indígenas, relacionando-as com o pensamento e buscando nelas uma continuidade e um fundamento. Experiências próprias, porém estendidas ao espaço social inclusivo, que tem sido apodado atualmente de “globalização”, um conceito segundo o qual muitas de nossas representações aparentemente firmes do espaço social sofrem transformações sensíveis e consequentes a mudanças radicais na esfera mundial ou na esfera de contextos limitados pelas vivências cotidianas de povos, caracterizando um processo de mercadorias e fluxos financeiros móveis, mas também de pessoas e suas ideias (ALBA; BRAIG; RINKE; ZERMEÑO, 2013). Processo que se coloca como escolhas coletivas para os indígenas e que se apoiam em seus saberes ancestrais, aparentemente infensos à pós-modernidade.

1 MITOS E PRÁTICAS CULTURAIS DOS GUARANI *MBYA*

Os Guaranis *Mbya* são um exemplo vivo da diversidade demográfica brasileira, violentamente destruída no passado. Sabemos que os primeiros contatos de populações indígenas com outros povos resultaram em imensa mortalidade, uma vez que a barreira imunológica era desfavorável aos ameríndios. Mas não se trata apenas de razões naturais, uma vez que os índios sucumbiram em especial de fome e sede, pois, como decorrência do fato de ficar doente toda a população ao mesmo tempo não sobravam pessoas sadias para socorrer as doentes. Provavelmente, foi o que aconteceu durante o processo de dizimação pela “peste” de milhares de índios das aldeias jesuítas da Bahia, durante os anos de 1562 a 1564. Os indivíduos que sobreviveram, tangidos pela fome, venderam-

se, a si próprios, como escravos (CUNHA, 2012). De acordo com o censo de 2010, os remanescentes² indígenas atuais correspondem a 0,44% da população brasileira e menos de 30% dos índolos encontrados pelos descobridores. São 817.962 indivíduos, reunidos em 305 povos, falantes de 274 línguas e localizados em 505 terras (AZEVEDO; SIMONI; CRUZ, 2017). Terras que devem ser lidas na concepção que os indígenas concedem ao espaço físico onde vivem e que os Guarani chamam de *tekoa*, no qual eles são o que são, existem e se movimentam. Trata-se de uma terra que delimita a existência e o pertencimento ao grupo e não a posse de uma propriedade material, delimitada por critérios de classe (SILVEIRA; CASSANDRE; AMARAL, 2021).

O estudo dos Guarani *Mbya* apenas aflora a inesgotável diversidade cultural indígena, que hoje se encaminha para as proclamações universais dos direitos humanos, que, pelo seu universalismo, põem em risco o conhecimento da realidade empírica dos homens que vivem em contextos particulares e originais. O conceito da dignidade humana é um valor universal, que se impõe às concepções culturais particulares, vendo a humanidade como idêntica. Dessa forma, reproduz a essência da cultura europeia no processo colonial histórico, que eliminou, em nome da Coroa e da Cruz, centenas de milhares de indivíduos, e, com eles, estruturas materiais e espirituais de existência, para sempre perdidas.

A família *Tupi-Guarani* pertence ao tronco *Tupi*, o qual é representado pelos subgrupos *Kaioma*, *Nhandeva* e *Mbya*, respectivamente com 43.401, 8.596 e 8.026 habitantes, no total de 60.023 indivíduos (AZEVEDO; COLMAN; VEIGA, 2013). A nação Guarani, concentrada nas regiões sul, sudeste e centro-oeste do Brasil, forma uma das etnias mais representativas do continente americano. Apresenta-se em subdivisões étnicas, conhecidas como “povos”, e estende-se a países meridionais da América do Sul (Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai) e ao centro-meridional do Brasil. Esses povos migraram do Oeste em direção ao litoral, em um amplo movimento advertido desde o século XVII, quando os bandeirantes apressadores se aproveitaram desses deslocamentos para escravizar milhares de homens, mulheres e crianças, vendendo-os como “peças de serviço” ou “negros da terra” aos moradores de São Paulo e de outras capitânias. Os Guarani *Mbya* atuais, que carregam em suas identidades vestígios dessa trágica “epopeia bandeirante”, ocupam vários estados do Sul e Sudeste do Brasil. Dividem-se em três subgrupos – *Nhandeva*, *Mbya* e *Kaioma* –, com línguas, culturas e cosmologias próprias, expressas em direitos coletivos e organizações sociais

2 O emprego do termo busca enfatizar as sombras que o maior genocídio registrado pela história da humanidade – o extermínio de milhões de ameríndios e de milhares de povos, com suas línguas e culturas próprias – projetaram sobre as populações indígenas atuais.

complexas. Como a maioria da população indígena do Estado de São Paulo, os Guarani *Mbya* distribuem-se por várias aldeias: *Tekoa Pyau*, *Tekoa Ytu* e *Tekoa Itakaupe* (situadas no Pico do Jaraguá) e *Tenonde Porã* e *Krukutu* (zona sul da capital Paulista, à beira da mata atlântica), além das aldeias localizadas na região litorânea. Os Guarani *Mbya* falam guarani, apresentando pouca fluência em português. O monolingüismo guarani aparece, em geral, para crianças em idade pré-escolar, mulheres e pessoas mais velhas. O estudo da transculturalidade apresenta-se mais interessante justamente para esses grupos, menos submetidos a injunções da adaptação forçada às estruturas ocidentais. Como estudos etnológicos destacam, são crianças, mulheres e velhos os membros mais eficazes das comunidades para a transmissão dos valores tradicionais. São essas categorias da população as mais aptas para a incorporação de uma perspectiva alternativa ao modelo hegemônico da sociedade capitalista, regida pela busca desenfreada de lucros e fortemente apoiada no individualismo e na concorrência. Nas sociedades Guarani *Mbya*, o envelhecimento é visto de uma perspectiva natural e não de mercado e os velhos são avaliados como membros operantes e necessários à subsistência coletiva. Desse prisma, a investigação sobre grupos étnicos representa um interessante aporte para os saberes sobre o envelhecimento, permitindo incorporar uma perspectiva transcultural e desafiante à ideologia ocidental sobre a ordem intergeracional da sociedade humana (MARQUES; SOUSA; VIZZOTTO; BONFIM, 2015).

O papel dos Guarani *Mbya* idosos está determinado pela tradição, pois são eles os responsáveis por relatar o passado mítico do povo, revelando e criando vínculos entre os jovens e a sua história. Por volta de 40 anos, o Guarani *Mbya*, que se apresente como responsável e maduro, pode ser considerado um ancião e, como tal, dotado de conhecimentos cumulativos suficientes para aconselhar e orientar outros membros da comunidade. Subsiste, nessa vertente, a associação entre velhice e maturidade, divergente da cultura ocidental: os Guarani *Mbya* mais velhos assumem um estatuto de maior importância na comunidade, gozando de prestígio e de respeito como produtores e agentes do conhecimento (MARQUES; SOUSA; VIZZOTTO; BONFIM, 2015).

O convívio com o povo Guarani *Mbya*, transcrito em visitas sistemáticas, realizadas por mais de 20 anos, às suas aldeias situadas no Estado de São Paulo, permite-nos entender como a situação vivida pelas comunidades expressa o desafio de seguir suas tradições de forma criativa, em que a distância entre eles e a civilização ocidental represente uma política na definição das fronteiras, nas quais a etnicidade seja o elo de ligação entre identidade e cultura. Na sociedade multiétnica brasileira, entendem-se as culturas no modelo estrutural e não no essencialista, que trata de grupos sociais, usando signos culturais para expressar distinções sociais existentes.

Na atuação dos velhos, evidenciam-se as figuras dos xamãs, tendo em conta o valor central que os Guarani *Mbya* conferem à cosmologia e demais concepções sagradas, ligadas à construção de um modo de ser compreendido como de busca da perfeição. Os mitos falam da criação do mundo, relatando as relações estabelecidas entre homens e deuses, animais e plantas, elementos da natureza e sociedade.

A cultura Guarani *Mbya* apoia-se amplamente no profetismo religioso, configurado por mitos sobre a criação do mundo, dos homens e da formação da Primeira Terra – a Terra sem Mal –, cujas narrativas unem os poderes divinos ao desempenho humano tributário do estado de perfeição. O xamanismo e a vocação mística dos guaranis merecem estudos numerosos, provindos das mais diferentes áreas do conhecimento humano. Ao xamã é atribuída a competência de curar e a de operar milagres extraordinários, o que os aproxima dos médicos, antigos e modernos. Nas sociedades arcaicas, o xamanismo apresenta uma estrutura própria e uma história que deve ser esclarecida, mas na qual o xamã é sempre a figura dominante, o que leva à definição do fenômeno complexo do xamanismo como “técnica do êxtase”, constituindo a experiência mística por excelência. Note-se, entretanto, que a atividade religiosa não é de exclusividade do xamã, uma vez que convive com outras lideranças religiosas, além do que todo chefe de família é igualmente o chefe do culto doméstico (ELIADE, 1998).

Os grandes xamãs *Mbya* são considerados como guias míticos no caminho do aperfeiçoamento. Como especialistas em transes, durante os quais se crê que suas almas deixam o corpo para ascender a regiões celestes ou descer a outras infernais, eles são responsáveis pelo fortalecimento de seus povos por meio de rituais religiosos multiformes, que valorizam danças, cantos e narrativas sobre modos tradicionais de sobrevivência na floresta, em meio a outros animais, plantas, pessoas e deuses. No contexto xamânico, pensamento e experiência sensível se pertencem, corpo e alma são feitos um pelo outro. O xamã pode ser considerado como metáfora e ao mesmo tempo como sujeito histórico concreto de pensar significados em experiências sensíveis (CICCARONE, 1998). A poética da oralidade expressa pelas belas palavras recria-se simbólica e politicamente. Os xamãs tornam-se especialistas dos conhecimentos secretos onde os sujeitos e suas articulações coletivas recriam-se continuamente. Os dados bibliográficos são pertinentes em registrar a intensificação dos rituais xamânicos como uma reação à conquista, episódio que ganhou projeção no universo simbólico guarani (CLASTRES, 1978). O pajé identifica-se ao xamã em seus predicados de se comunicar com os espíritos ou o diabo, com o uso frequente do maracá. O êxtase do pajé é confirmado por diversas testemunhas nas tribos tupi-guaranis,

ocorrendo até mesmo o emprego desse feiticeiro como auxiliar da prática médica, para entrar em transe, com o uso de produtos alucinógenos ou estupefacientes. O poder de se comunicar com os espíritos dava ao pajé, em decorrência, forças para se transformar em certos animais, como a onça ou o jaguar. Outra de suas propriedades era a de fazer prosperar os meios de subsistência da comunidade, renunciando a abundância da caça e da colheita (MÉTRAUX, 1979).

Em um contexto marcado pela intensa atuação xamânica, os mitos versam sobre a origem do povo guarani, em uma composição imaginária instituída em torno do herói, o grande avô mítico, do qual descenderiam homens, animais, mata e rios. O sistema multilinguístico da cultura é altamente significativo para a formação de uma rede de valores e coexistência pacífica dos *Mbya*.

Esses indígenas possuem uma compreensão de seu próprio modo de ser designado *nbandereko*, que se define como uma identidade oposta à branca, a *jurruá*, espelhando a fronteira étnica, estabelecida por meio de um prolongado convívio dos primitivos habitantes da terra com os invasores. Os *Mbya* valorizam o modo de ser tribal “dos antigos” como referenciais da memória viva, contida em discursos e rituais que ocorrem na Casa de Reza. A visão cósmica do mundo configura-se através do vínculo estabelecido entre os homens e a natureza, com base na troca e na reciprocidade. Esse traço cultural é estruturante e se espelha nos projetos sociais desenvolvidos nas aldeias guarani, na vigência do ProAC Indígena da Secretária de Cultura do Estado de São Paulo, cujos projetos têm como tema central práticas ligadas a valores culturais tradicionais (CAMPOS; GODOY, 2016).

O tema central, em que a mitologia e a sociopolítica expressam a relação mítica dos homens com a natureza, vê a terra como o lugar da cultura “aonde somos o que somos”. O *habitat* guarani caracteriza-se pela ocupação expansiva de terras consideradas apropriadas para o bom funcionamento da vida social e pela presença do sagrado como uma representação viva. A busca da Terra sem Mal, longe de ser um fenômeno decorrente do nomadismo, exprime um movimento populacional como uma estratégia de sobrevivência. A maneira de ser e de atuar desvenda-se por uma constante recriação de fronteiras culturais, produzida por iniciativas indígenas consubstanciadas por vivências coletivas e efetivas que unem pessoas, tempo e espaço.

A mobilidade, mantida por processos de renovação e fortalecimento do grupo, apresentam-se nas aldeias centralizadas na região *yvy apyry* (a extremidade da terra). É um espaço sagrado no qual se originou o mundo dos deuses e de suas moradias. Essa região delimitou o povoamento dos *Mbya* nas encostas da Serra do Mar. O complexo geográfico resultante, de caráter mítico, combina a Mata Atlântica com as paisagens litorâneas e com o oceano. Os Guarani consideram-se

nbandeva ete (“verdadeiros indígenas”), concebendo a sua identidade como étnica e aplicável a todos os índios da mesma etnia que a deles.

Na configuração da identidade Guarani, a religião assume um papel marcante, especialmente nos rituais coletivos. A palavra *ayvu* (“alma”) fica no centro das concepções e tem presença constante em comemorações ritualísticas ligadas ao canto, dança e encontros na Casa de Reza (*opy* ou *opy’i*). Desse prisma, a identidade tem o seu suporte no xamanismo, visto como uma instituição que confere poderes aos xamãs, designados como *Xeramoï* (“nosso avô”), para se comunicarem com as divindades.

Do ponto de vista material, a agricultura e o comércio de produtos artesanais são as principais fontes de subsistência dos Guarani (LITAIFF, 2004). As atividades de sobrevivência nas aldeias não visam ao lucro, mas sim a suprir necessidades imediatas dos indivíduos e de suas famílias. Esse aspecto não significa a ausência de desejos, mas do modo como se manifestam, de forma quase sempre específica, como quando os indígenas providenciam alimentos para servir a alguma pessoa. Note-se que cozinhar é uma tarefa tipicamente feminina e as mulheres cozinham para os seus maridos, em geral para satisfazer às suas vontades, expressas pela fórmula *akaruxe* (“vontade de comer”), que pode ter um sentido imperativo. De toda forma, permanece em evidência a ideia geral de que se cozinha para alguém. Essa atitude encontra-se nas atividades que têm por objetivo prover o bem-estar dos membros da coletividade, indicando, pelo uso do verbo achar, a precariedade das condições materiais de existência para os *Mbya*. Acham-se ou não recursos materiais por meio de idas ao mato ou à cidade, pelo apoio de vizinhos na conversa ou no compartilhamento de refeições. Quanto aos recursos espirituais, os *Mbya* consideram que os “acham”, quando os deuses manifestam boas opiniões sobre eles ou a respeito de iniciativas que tomaram em determinados assuntos. Os desejos dos *Mbya* ligam-se, sobretudo à alimentação, que depende em boa parte da busca por dinheiro (*perata*, provavelmente uma corruptela de “prata”). Achar dinheiro no comércio de artesanato, pelo recebimento de benefícios em bancos ou tomando-o emprestado a alguém, é uma estratégia que viabiliza o consumo de alimentos, fortalecendo a vivência do parentesco intimamente imbricada na alimentação (PISSOLATO, 2007).

Os indivíduos, em geral, dependem de salários provindos de trabalhos diversos, além de benefícios previdenciários ou oriundos de projetos desenvolvidos por políticas públicas, fazendo com que um percentual significativo dos moradores das aldeias visitadas sobreviva de benefícios em dinheiro, pagos pelo governo, como no caso das aposentadorias, bolsas escolares para crianças, auxílios à maternidade, a doenças etc. Como Pissolato notou nas aldeias por ela visitadas,

que fazem parte de seus itinerários de pesquisa, também há a remuneração feita pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) aos agentes de saúde e de saneamento e a professores vinculados às escolas de educação indígena. As áreas circundantes das aldeias – roça, mata e rio – são de grande importância para a subsistência dos *Mbya*, por meio de atividades provenientes de escolhas pessoais, fenômeno que se traduz como gostar ou não de fazer alguma coisa. Note-se, ademais, que há certo contágio nas atividades desenvolvidas, como acontece em técnicas de artesanato, práticas de caça e pesca ou modalidades de comércio. Entretanto, a continuidade de se continuar a praticar, segundo tal ou qual modelo, depende sempre de se continuar fazendo o que se quer (PISSOLATO, 2007). A economia de reciprocidade é um dos aspectos centrais das relações de produção, como podemos ver em práticas agrícolas coletivas, como o *potyro* (“muitas mãos”).

A identificação de ser guarani apresenta-se subjetivamente comprometida com a arte empregada na confecção de objetos artesanais para venda, destinados não apenas à sobrevivência, mas simbolicamente para marcar a pertença de um indivíduo a um determinado grupo, reforçando o caráter de etnicidade do povo Guarani e das fronteiras contrastivas que estabelece com o mundo civilizado.

Objetos artesanais, coletados pelas autoras, na Aldeia Boa Vista, em Ubatuba, desde os anos 1990, identificam uma produção artesanal especializada. Assim, a fabricação de cestas, definidas por formas, tamanhos e cores determinados, é a atividade predominante nessa aldeia, à qual se dedicam quase todos os moradores, desde os primeiros anos de idade. O cacique e a esposa ocupam posições hierárquicas na organização política e religiosa e se destacam por disporem de um amplo estoque de objetos para a venda. Observa-se que a fabricação de pulseiras, brincos e colares é mais frequente entre as mulheres. A confecção de esculturas de animais concentra-se em dois artesãos, indicando uma atividade que exige maior grau de especialização. Na Aldeia Boa Vista, os artesãos levam suas peças para vender em uma feira de artesanato, que se realiza no centro da cidade, aos sábados à noite. De forma mais usual, as peças são vendidas para visitantes ou mediante a realização de programas educativos no local. Tanto a Casa de Artesanato como o Centro Cultural constituem pontos de venda para o artesanato guarani.

Na Aldeia Rio Silveira, no litoral norte de São Paulo, com uma média de 450 habitantes, há grande variedade de artesanato para venda, propiciada pelo aspecto turístico do local e a realização de visitas programadas.

É comum ouvir, em todas as aldeias guaranis, que é através do artesanato que se conseguem meios de subsistência, uma vez que a dieta alimentar indígena incorporou produtos de origem civilizada (arroz, feijão, açúcar, trigo, café), assim como trajés dos não índios, necessitando, pois, do dinheiro.

2 LIDERANÇAS E MOVIMENTOS INDÍGENAS

A identidade indígena caminha para uma autonomia plena, com todos os desafios representados pelo impacto da colonização sobre os seus corpos e mentes, e, após a Independência, pela ação de missionários junto às tribos espalhadas pelo território nacional. Ademais, é preciso verificar que os olhares sobre os indígenas, em princípio, originaram-se de não indígenas, ocasionando o problema inerente ao deslocamento da identidade dos índios para ideologias estranhas a eles. Atualmente os índios brasileiros têm-se organizado em movimentos que reivindicam seus direitos históricos, já consagrados em leis, mas ainda não cumpridos. O desafio representado pela autonomia indígena prende-se essencialmente ao fato de que não houve mudanças significativas para a transformação do estado brasileiro em um estado plurinacional. Quando muito, o Estado aceitou um multiculturalismo “bem-comportado”, vendo a diversidade como diferença cultural, que se manifesta dentro de fronteiras locais, regionais, nacionais ou internacionais, rejeitando ou subestimando diferenças econômicas e sociopolíticas. Em consequência, a formulação dos direitos indígenas apresenta-se prejudicada pela organização monocultural do estado brasileiro. As leis relativas aos povos indígenas configuram-se como obsoletas diante da situação atual. Nesse cenário, o movimento indígena brasileiro procura caminhos para se fortalecer e articula alianças com outros movimentos sociais, “visando à transição para uma sociedade onde a pluriethnicidade e a interculturalidade estejam na raiz das suas instituições” (VERDUM, 2009).

Esse movimento é desafiador e depende de lideranças indígenas que se façam entender fora das fronteiras de seus grupos específicos, tendo, como interlocutores necessários, lideranças políticas brasileiras de vanguarda. Nas características reconhecíveis dessas lideranças, figuram elementos míticos e ocidentais, uma vez que devem manter uma estratégia política binária: conseguir ser aceitas como chefes pelos seus grupos respectivos, e, ao mesmo tempo, apresentarem-se como persuasivas junto aos poderes constituídos pela sociedade não indígena, na defesa dos grupos que representam.

No espaço da comunidade indígena, o exercício da liderança implica a expectativa de defesa de interesses coletivos e não particulares, em consonância com critérios que dependem umbilicalmente da confiança do grupo. A expectativa da comunidade é que o líder seja apto a se comunicar satisfatoriamente com o mundo inclusivo, apresentando um bom domínio da língua portuguesa e possuindo um nível elevado de escolaridade. Não obstante, nem sempre permanecem íntegros os critérios de legitimidade para o exercício do poder de

algumas lideranças, uma vez que ao longo desse exercício o líder pode perder prestígio junto ao grupo que representa, entrando em conflito com esse mesmo grupo (BICALHO, 2010).

A voz dos atores sociais, como uma exigência que se coloca às explicações sobre as sociedades indígenas, encontra-se atendida por meio de narrativas indígenas expressas sem a intermediação de estudiosos, a não ser para os aspectos técnicos da escrita ou da gravação dos depoimentos. Nesse esquema, situa-se a trajetória de Davi Kopenawa, líder indígena e ativista político que falou a um antropólogo francês sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo, no texto publicado sob o título *A Queda do Céu, palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

A narrativa de Kopenawa explica a concepção visível e invisível de sua cultura, de base essencialmente mítica, entremeada com as características do mundo ocidental, que ele vê como monstruosas, em uma perspectiva funesta para o futuro da Terra. Viveiros de Castro considera que os interlocutores principais dos Yanomami somos nós, os brasileiros que não se consideram índios, mas que são, na verdade, brancos inimigos, dotados da “absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que a ‘máquina do mundo’ é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Essa máquina do mundo subsiste como um superorganismo que se renova perenemente pela atividade dos *xapiri*, guardiões da Natureza (KOPENAWA; ALBERT, 2015). A liderança índia, portanto, não é isolada, pois é acompanhada por entidades invisíveis, que defendem homens, animais e coisas do universo contra as forças maléficas dos inimigos – os brancos, por princípio.

As lideranças indígenas apresentam-se, na atualidade, como plenamente conscientes de que as florestas e a biodiversidade interessam ao mundo todo e que existem mecanismos compensatórios para a sua preservação, que devem oferecer alternativas sustentáveis às suas sociedades. A respeito dessa questão, vital para a preservação do universo como o conhecemos, a posição dos indígenas situa-se na confluência de vários mecanismos estratégicos, provenientes deles próprios, do Estado brasileiro e da comunidade internacional (CUNHA, 2012).

No universo Guarani *Mbya*, como nos demais grupos indígenas, os líderes têm sempre funções híbridas, conjugando o comando político-social com o misticismo religioso. Uma coletânea de depoimentos prestados a estudiosos dos *Mbya* traz narrativas que explicam a identidade transcendental desse povo, por meio de mitos que cuidam dos aspectos mais representativos da vida nas aldeias. Sob o título *Guata Porã/Belo Caminbar*, registram-se aspectos da história dos Guarani, que reafirmam a concepção mítica de uma identidade permanentemente

resguardada pelos *xeramoï* e *xejary*, isto é, os anciãos e anciãs da comunidade. A tradução para o português dessa obra foi realizada por pesquisadores bilíngues, que puderam transcrever as palavras originais no idioma passível de ser entendido pelos leitores não indígenas. O estilo é marcado pela cadência da linguagem e do aconselhamento dos mestres guarani. A escolha do título *Guata Porã* mostra a vinculação da vida atual dos Mbya com as caminhadas antigas que faziam, antes da chegada dos *jurua*, os brancos invasores. A versão de sua história, contada e transmitida na língua Guarani Mbya, representa um contraponto à história tradicional, produzida e reproduzida pelos brancos. As belas palavras registradas nessa coletânea não são apenas para serem ouvidas, mas para fazer pensar (LADEIRA, 2015).

O surgimento mítico da Terra contém-se na narrativa do *Xeramoï* Timóteo Oliveira (*Korai Tataendy*), da aldeia Biguaçu/SC, segundo a qual, no meio das trevas, havia apenas escuridão e mar, sem existir um único ser vivo. Depois, houve o encontro de um vento do Norte e um vento do Sul, que formou um pequeno redemoinho, e nele se materializou *Nbanderu Tenonde* (“Nosso Primeiro Pai”), que ficou flutuando acima do mar, segurando apenas o seu *popygua* (“cajado”). *Nbanderu*, por não ter pai e nem mãe, encontrou muitas dificuldades, pois não havia uma base concreta onde pudesse pisar. Para resolver esse problema, *Nbanderu* criou o Mundo (GUATA PORÃ, 2015). Essa narrativa possibilita que compreendamos o substrato comum dos mitos sobre a origem da Terra, que se encontra, em comparação passavelmente desconcertante, no Gênesis bíblico. Mas, ao contrário do deus judaico-cristão, *Nbanderu Tenonde* aparece como um ser gerado pelo vento e que obedeceu a motivações pessoais para criar a Terra, como pode ser observado na narrativa *Nbanderu Kuery*: o primeiro *Nbanderu* que existiu fez o Mundo e, ao se ver sozinho, criou uma mulher para ser a sua companheira. Portanto, esse relato apresenta desejos egocêntricos para a criação do universo, confundindo a figura do Criador com a figura da criatura. O mito contém, ademais, desejos relativos ao exercício do poder, pois *Nbanderu* teria resolvido criar outros deuses para poder reinar sobre eles. Com esse motivo, criou *Tupã*, como o senhor da água, e *Tupã Ru Ete*, como o mandante da chuva, além de outras divindades. Em sequência, resolveu destruir a Terra, para novamente criá-la. Nessa narrativa, *Nbanderu Tenonde* mora no Leste, da mesma forma que os *jurua*s (GUATA PORÃ, 2015).

O milenarismo das religiões judaico-cristãs apresenta-se em diversos dos mitos coletados. É o que conta o *xeramoï* Augusto da Silva: o Mundo em que pisamos hoje já é o segundo Mundo, pois o primeiro, quando completou 1.000 anos, foi destruído pela água. Após esse dilúvio, *Nbanderu Tenonde* mandou seu

filho *Papa'i*, acompanhado por outros deuses, descer à Terra, mas eles começaram a brigar pelo poder sobre diversos territórios, fazendo com que *Nbanderu* pensasse em colocar só um “papelãozinho” como base para a Terra; mas depois, seguindo o conselho de *Xariã*, resolveu usar pedras e arame para que a sustentassem. Dessa forma, o Mundo conseguiu ultrapassar a marca dos 2.000 anos (GUATA PORÃ, 2015).

A respeito da criação do mundo Guarani, existem narrativas específicas que falam sobre a criação de duas espécies de homens, realizadas por dois deuses distintos. O primeiro homem, gerado por *Nbanderu*, foi o Guarani, produzido com a madeira de fazer arco. O segundo homem, criado por *Xariã*, foi o branco, modelado de acordo com os procedimentos de *Nbanderu*, mas como o seu criador não encontrou a madeira de arco, empregou uma madeira comum, que amarela por dentro, conseguindo fazer apenas um “balaio”, que ficou branquinho, pois também *Xariã* não havia encontrado a semente para o seu tingimento e, assim, quando soprou o arco que havia feito, apareceu um homem que não era índio, mas meio branco. Esse relato, de autoria do *xeramoï* Timotéo Oliveira, usa a madeira para a fabricação do homem, em lugar do barro, utilizado por Jeová, e apresenta mais um traço original: o de apresentar o branco como uma cópia malfeita do índio. O sopro que deu vida ao primeiro homem é sempre o divino, em ambas as cosmogonias (GUATA PORÃ, 2015).

Os mitos da criação do Mundo e do homem são acompanhados por relatos sobre um tempo ideal vivido pelos Guarani *Mbya*, antes da chegada dos europeus. São relatos de caráter moral, que aconselham os índios a seguir lei de *Nbanderu* e não a dos brancos, evidenciando uma posição de antagonismo e não de solidariedade entre indígenas e não indígenas. A presença dos missionários também se apresenta negativamente no discurso Guarani *Mbya*: os líderes xamânicos são enfáticos ao declarar que apesar da grande quantidade de padres, eles jamais iriam entender a cultura, a religião e a reza indígenas, uma vez que a sabedoria indígena foi dada por *Nbanderu*, enquanto as leis dos brancos são criações de políticos (GUATA PORÃ, 2015).

As lideranças indígenas atuam endogenamente em suas comunidades e em movimentos externos organizados. De acordo com essas lideranças, os movimentos deveriam ser intitulados “Índios em Movimento”, uma vez que não existe um único movimento, mas muitos deles, tendo-se em conta que cada aldeia, povo ou território indígenas estabelecem o seu programa de luta em defesa de seus direitos. Por movimento, as lideranças entendem um conjunto de estratégias e ações que as comunidades, organizações e povos indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. No entanto, a expressão “Movimento

Indígena”, no singular, transmite a ideia de que existe um movimento geral, que procura reunir todas as ações e estratégias existentes, a fim de travar uma luta articulada em defesa de direitos comuns aos indígenas, em oposição a outros interesses nacionais e regionais. Note-se, a respeito, que a estratégia de articulação geral dos indígenas não incide de forma transformadora nas particularidades e diversidades sociais, culturais e políticas dos diferentes povos e comunidades. Pelo contrário, a união de todos valoriza a pluralidade étnica, uma vez que estrutura, de forma democrática e participativa, os diferentes povos (BANIWA, 2007). Os Guarani *Mbya* articulam-se a essa política de resistência, no âmbito da união dos povos indígenas e de suas particularidades culturais.

CONCLUSÕES

O modelo cultural único do mundo globalizado defronta-se com a realidade pluriétnica de populações colonizadas historicamente pelos europeus e que sobrevivem na atualidade no quadro dos estados/nações estranhos a suas formas tradicionais de existência. No Brasil, os cinco milhões de moradores que nele viviam, quando do descobrimento, foram atingidos severamente por um processo de dominação, que os reduziu a menos de 900.000 indivíduos, morando em *habitats* devastados pela exploração colonial e se afirmando em suas identidades, por meio de lutas e movimentos em defesa de direitos históricos, assegurados legalmente. O estudo dos Guarani *Mbya* toma esse cenário como fundamental para a compreensão de sua identidade, servindo como uma janela para se observar a realidade dos povos ameríndios, diversos em suas culturas, porém irmanados por circunstâncias históricas advindas da subjugação de povos “exóticos” aos burgueses conquistadores. As estreitas colaborações entre autores clássicos e modernos sobre povos indígenas na América e no Brasil permitem conectar diferentes perspectivas a processos de globalização complementares entre si, configurando um processo produtivo para a pesquisa empírica e para o desenvolvimento da teoria. Problemáticas criativas e pouco convencionais se situam no campo da interdisciplinaridade, unindo conceitos antropológicos à história da dominação das populações ameríndias, do passado e do presente, como se apresenta nesta reflexão. A partir de uma metodologia que coloca em rede a Antropologia e a História para compreender os povos guaranis, atende-se ao objetivo de contribuir para a visão inovadora da atualidade que busca localizar a etnoidentidade Guarani *Mbya* por meio das confluências interculturais dos valores próprios de sua ancestralidade mítica com os desafios de adaptação à identidade nacional não indígena. Nessa linha de investigação, verifica-se que

o respeito à natureza e ao coletivo se apresenta como alternativa aos mitos do individualismo e da competitividade da sociedade capitalista. As distâncias entre essas concepções de mundo conduzem uma luta política que se faz cada vez mais presente, com lideranças e demandas próprias, que são aquilatadas pela resistência dos Guarani *Mbya* à humanidade única, proposta pela globalização.

Nas florestas, orlas marinhas ou cidades, os índios remanescentes do genocídio histórico ao qual foram submetidos vivem a sua própria identidade, incorporando ou rejeitando valores ocidentais que lhes são propostos. Como exemplo dessa resiliência, os Guarani *Mbya* conservam os seus valores tradicionais nos possibilismos da sociedade inclusiva brasileira, protegidos embora por uma ampla legislação – mais escrita do que efetiva – que lhes reconhece o direito à diversidade cultural e à terra que habitam ou habitaram no passado. A cosmovisão de sua cultura apresenta-se avessa ao lucro e à concorrência e integra no mesmo edifício os animais, as plantas e as coisas do universo. O aproveitamento do meio ambiente pelos Guarani demonstra a sabedoria de conhecimentos ligados à preservação da natureza. Por outro lado, a produção e a reprodução de valores tradicionais, transmitidos de geração em geração pelos xamãs, integram-se à etnoidentidade Guarani *Mbya*. A legislação disciplinadora e de caráter integracionista do índio ao Estado Brasileiro modificou-se radicalmente a partir do impacto provocado por uma concepção pluralista da cultura, baseada na pluridiversidade e no respeito às identidades alternativas.

REFERÊNCIAS

- ALBA, C.; BRAIG, M.; RINKE, S.; ZERMEÑO, G. **Entre espacios:** movimientos, actores y representaciones de la globalización. Berlin: Verlag Walter Frey, 2013.
- AZEVEDO, M. M. A.; COLMAN, R.; VEIGA, J. Paraguai: os indígenas nos censos e os censos específicos. *In:* AZEVEDO, M. M. A.; BAENINGER, R. (org.). **Povos Indígenas:** mobilidade espacial. 1. ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População, 2013, v. 8, p. 71-82.
- AZEVEDO, M. M. A.; SIMONI, A. T.; CRUZ, A. K. R. Povos indígenas e censos na década 2010: rumo ao censo demográfico de 2020. *In:* RICARDO, B.; RICARDO, F. (org.). **Povos Indígenas no Brasil - 2011/2016**. 1. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. v. 14. p. 31-37.
- BANIWA, G. L. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 7, n. 123, p. 127-146, 2007.

- BARBOSA, P.; A. LEMOS. **Curso de Tupi Antigo**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.
- BICALHO, P. S. S. **Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- CAMPOS, A. L.; GODOY, M. G. G. Renovação da Casa de Reza (opy'i) em aldeias Guarani Mbya: imaginário e xamanismo. *In*: BASEIO, M. A. F. (org.). **Arte, Cultura e Imaginário**. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2016. p. 17-36.
- CICCARONE, C. Uma incursão teórica sobre o xamanismo e os motivos da paisagem cultural. **Mosaico: revista de ciências sociais**, Vitória, v. 1, n. 1, p. 85-105, 1998.
- CLASTRES, H. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru, SP: Edusc, 2002.
- CUNHA, M. C. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DALMOLIN, G. F. Colonialismo, política educacional e a escola para povos indígenas. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 17-18, 2003.
- ELIADE, M. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GALVÃO, E. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.
- GUATA PORÃ. **Belo caminhar**. São Paulo: Centro de Trabalho Indígena, 2015.
- KOPENAWA, D.; BRUCE, A. **A queda do seu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LADEIRA, M. I. **Guata Porã: belo caminhar**. São Paulo: CTI, 2015.
- LITAIFF, A. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 15-30, abr. 2004.
- LITAIFF, A. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão. *In*: SILVEIRA, N. H.; MELO, C. R.; JESUS, S. C. (org.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora UFSC, 2016. p. 217-239.

MARQUES, F. D.; SOUSA, L. M.; VIZZOTTO, M. M.; BONFIM, T. E. A vivência dos mais velhos em uma Comunidade Indígena Guarani Mbyá. **Psicol. Soc.**, Recife, v. 27, n. 2, p. 415-427, 2015.

MÉTRAUX, A. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec: EDUSP, 1987.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

REVISTA TELLUS. Edição atual. **Revista Tellus**, Campo Grande, 2022. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus>. Acesso em: 12 fev. 2022.

SCHADEN, E. **Aculturação indígena**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda, 1969.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guaraní**. São Paulo: EPU: EDUSP, 1974.

SILVEIRA, L. F. M.; CASSANDRE, M. P.; AMARAL, W. R. Uma organização que atravessa dois mundos: aprofundamentos sobre o hibridismo da educação escolar Avá-Guarani. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 21, n. 46, p. 9-36, 2021.

VERDUM, R. Povos indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. **Instituto Socioambiental**, São Paulo, 24 jun. 2009. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/69549#:~:text=Os%20povos%20ind%C3%ADgenas%20t%C3%AAm%20direito,Direitos%20dos%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%2C%20Art.>. Acesso em: 15 fev. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O recado da mata. *In*: KOPENAWA, D.; BRUCE, A. **A queda do seu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.

VUKÁPANA VO. **Vukápanavo: revista Terena**, [s. l.], 2022. Disponível em: <https://www.vukapanavo.com/>. Acesso em: 16 fev. 2022.

Texto submetido à Revista em 19.11.2020

Aceito para publicação em 10.03.2022