**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**

**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. Na primeira, é pelo mito que se chega ao passado e se explica a origem de tudo e é ainda pelo mito que o presente é interpretado e se prediz o futuro, na vida terrena e na outra vida. Na segunda, que é a histórica, a afirmação da identidade indígena constitui uma luta política que se faz cada vez mais presente, com lideranças e demandas próprias. Os Guarani Mbya são tomados como o exemplo do processo violento de aculturação e de resistência à globalização, que pretende uma humanidade única, embora desigual em direitos.

**Palavras-chave:** Resistência cultural; identidade indígena; mito e prática social, interculturalidade nos Guarani Mbya.

**Abstract:** The exchange of worldviews between indigenous and western culture represents a reciprocal learning about interethnic confluences and oppositions, a process in which the boundaries between cultural values of the traditional shaman society, based on myth, and the historical one, lived in the material/spiritual rationality of the present moment constitute an inescapable theme. In the first one, it is by myth that one reaches the past and explains the origin of everything, and it is also by myth that the present is interpreted and the future is foretold, in earthly life and in the afterlife. In the second one, which is the historical, the affirmation of indigenous identity is a political struggle that is increasingly present, with its own leadership and demands. The Guarani Mbya are taken as an example of the violent process of acculturation and resistance to globalization, which seeks a unique humanity, yet unequal in rights.

**Keywords:** Cultural resistance; indigenous identity; myth and social practice, interculturality in Guarani Mbya.

**Introdução**

Os grandes encontros históricos entre europeus e os vários povos da África, Ásia e Américas acarretou consequências multiculturais. Talvez a de maior interesse foi o reconhecimento de que culturas vastamente separadas no tempo e no espaço tinham práticas religiosas e mitos estritamente similares. Quando os primeiros espanhóis e portugueses chegaram ao Novo Mundo, eles gostavam de tecer paralelos entre as religiões indígenas e o catolicismo romano, desenvolvendo algumas bizarras teorias sobre o fenômeno das crenças paralelas. Entretanto, por volta de 1900, cientistas sérios passaram a aplicar conceitos da religião comparativa e da mitologia em seus estudos, adotando duas abordagens básicas aos paralelos entre mitos e as culturas. A primeira é a da *difusão*, que considera que os mitos eram produzidos em poucas áreas de criação mitológica, como a Índia, difundindo-se dessas áreas, através de contatos entre culturas, durante os tempos primitivos. A segunda abordagem, a *visão psicológica*, acredita que os elementos fundamentais do mito são produtos da psique humana e são conceitos universais, compartilhados por todos os seres humanos. Em geral se admite que o mito seja largamente o produto da história oral, passada de geração a geração. Os mitos que começam com a criação do mundo são de fato “uma história da pré-história” (BIERLEIN, 1994, pp. 267-273). É improvável a possibilidade de se encontrar uma definição de mito que seja aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível para os nãos especialistas, pois se trata de uma realidade cultural de extrema complexidade, passível de ser interpretada por meio de perspectivas complementares e múltiplas. A definição que parece menos imperfeita, pela sua amplidão e simplicidade, é a de que o mito narra uma história sagrada, contando um evento ocorrido no tempo primordial – o tempo fabuloso do princípio. Em sua essência, o mito explica de que maneira uma realidade passou a existir, graças às ações dos Entes Sobrenaturais, identificados como o Cosmo ou como simples fragmentos dessa realidade total (uma ilha, um vegetal, um animal, um comportamento do homem, uma instituição). Trata-se, pois, do relato de uma criação, explicando a forma como algo foi produzido e começou a existir, indicando o que realmente ocorreu. Os Entes Sobrenaturais constituem as personagens dos mitos, e são, sobretudo, conhecidos por aquilo que fizeram no tempo primordial. Nessa linha, os mitos revelam a atividade criadora desses seres e a sacralidade de suas obras, descrevendo as várias e, por vezes, dramáticas irrupções do sobrenatural no Mundo. Na lógica do mito, é a irrupção do sagrado que fundamenta o universo, e é em consequência das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem se transformou em uma criatura mortal, sexuada e cultural. A condição de uma história sagrada do mito transforma-o em uma história verdadeira, uma vez que sempre se refere a realidades. Assim, a existência do mundo comprova a verdade do mito cosmogônico e a mortalidade do homem comprova o mito da origem da morte. Por outro lado, ao narrar as gestas e os poderes sagrados dos Entes Sobrenaturais, o mito se converte em modelo exemplar de todas as atividades significativas do homem, mesmo profanas (ELIADE, 1972, pp. 11-13). A visão acima descrita, própria das concepções ameríndias, levou a Antropologia a incluir em seu objeto de estudo muito mais do que o *anthropus*, interessando-se por toda esta coletividade de seres ligados ao homem 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 interessa-se 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. Nesse quadro amplo e complexo, as crenças e práticas mágicas dos Guarani Mbya – um povo que se caracteriza pelo seu radicalismo religioso – são interpretadas, do ponto de vista da resistência real e simbólica que representam para a afirmação de uma etnoidentidade singular e oposta ao modelo unitário proposto pela globalização/mundialização contemporânea.

**Metodologia**

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. Esses estudos registram narrativas sobre o mundo material e espiritual indígena e muitos deles têm os índios como autores, evidenciando o “lugar de fala”, conceito altamente valorizado na academia e nos movimentos de resistência da atualidade. Logo, são, sobretudo, os elementos culturais que tipificam os povos indígenas do Brasil. A ideia de “perspectivismo” veio se juntar a esse quadro, indicando “uma teoria cosmopolítica que vê que os diferentes centros de agência disseminados no universo são dotados de pontos de vista incompatíveis” (CASTRO, 2013, p. 102). Trata-se de considerar “o lugar do outro”, que confere a fala a sociedades alternativas, posição basilar na organização da luta dos índios brasileiros. Nesse âmbito, há o compromisso, em constante negociação histórica, entre os mundos do observador e do observado, como expressão da natureza binária do pensamento humano. O “perspectivismo” apresenta-se como um dos conceitos mais citados na antropologia brasileira e como a contribuição de maior visibilidade prestada à antropologia global. A sua formulação típica, tendo por eixo o multinaturalismo, apresenta-se como ilustração sobre a capacidade de diferença do pensamento humano, traço que se encontra na fixação levi-straussiana com o binômio cultura/natureza (SÁEZ, 2012, p. 7). No pensamento de Lévi-Strauss, povos que ocupam um território imenso, porém circunscrito, do Planeta, optaram por um modelo que explica o mundo a partir de um dualismo em perene desequilíbrio, dotado de estados sucessivos, embutidos uns nos outros. Esse dualismo se expressa de forma coerente, por vezes na mitologia, outras vezes na organização social ou conjuntamente nas duas categorias (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 316).

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 existente. 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 entre eles estabelecida (DALMOLIN, 2003, pp. 17-18). 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 [[1]](#footnote-1), 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 experimentada espontânea e continuamente como criação artística se processa como obra de arte coletiva (CICCARONE, 1998, p. 97). A natureza incorporada nas vivências xamânicas é humanizada em uma visão mediada por um conhecimento que tem como base a comunicação com outros seres humanos, além de animais, plantas e elementos físicos da paisagem (LITAIFF, 2016, p. 238). O xamanismo, em suas diferentes faces, dispõe de ampla bibliografia, contendo estudos que reúnem um volume expressivo de documentos, majoritariamente interpretados segundo conceitos entrecruzados, oriundos de várias disciplinas, mas que negligenciam a explicação desse fenômeno no quadro complexo da história. Sem desvalorizar as pesquisas conduzidas pela etnologia, sociologia e psicologia, Eliade propõe nova perspectiva, realçando a importância da história geral da religião para o estudo do xamanismo, uma vez que, em essência, todo acontecimento é histórico, pois se passa em uma dada região, em um tempo dado. De acordo com esse pensamento, a difusão das ideologias e das técnicas religiosas pode ser compreendida por meio da história, embora essa disciplina não possa nos ensinar tudo o que a manifestação de um fenômeno se esforça por nos mostrar. A perspectiva histórica é a única capaz de garantir um caráter concreto aos documentos, mas é preciso levar em consideração que os fenômenos religiosos registrados revelam situações-limite do homem, que necessitam ser compreendidas e se tornar compreensíveis. O trabalho de decifração do sentido profundo do fato religioso é tarefa do historiador, pois é sempre na História que os acontecimentos desenvolvem todos os seus aspectos e revelam os seus significados. Ainda que a etnologia cultural se esforce para estabelecer as ligações do xamanismo com determinados ciclos culturais ou com a difusão de certo sistema xamânico, é da competência do historiador promover a síntese das pesquisas específicas sobre o xamanismo, a fim de chegar a uma visão de conjunto desse fenômeno religioso, ao mesmo tempo morfológico e histórico, vendo-o como um fato religioso e não como psicológico, social, étnico, filosófico ou mesmo teológico. O historiador para desvelar o significado de um fenômeno apega-se ao concreto histórico, procurando decifrar o que esse objeto de estudo revela de trans-histórico através da história. A complexidade da interpretação das hierofonias é suavizada pelo fato de que elas se repetem e possuem a particularidade de se empenharem para revelar o sagrado em sua totalidade, mesmo que os homens em cuja consciência o sagrado se apresenta sejam limitados à apropriação de somente um de seus aspectos. A manifestação do sagrado pode ocorrer em qualquer objeto ou ser da natureza, com a mesma dignidade que existe quando acontece num deus, pois o processo de sacralização da realidade é o mesmo, embora difira na forma que assume na consciência religiosa do homem. Observe-se, ademais, que a dialética do sagrado admite todas as reversibilidades, sendo compreensível que uma comunidade possa praticar numerosas religiões e passar por experiências religiosas diferentes (ELIADE, 1998, pp. 1-9). A presente investigação procura atender à perspectiva acima exposta, no campo das experiências dos Guarani no território brasileiro, durante o tempo estruturalmente prolongado da colonização, quando os indígenas foram impactados por um povo estranho, que ocasionou a ruptura de sua identidade cultural. Ruptura caracterizada pela separação radical entre o profano e o sagrado e a sujeição das crenças autóctones ao monoteísmo invasor. Esse amplo processo resultou na condenação, como primitivo e indigno, do *ethos* dos povos indígenas e a uma aculturação compulsória dos silvícolas. Mas a estrutura sagrada não cessa de se manifestar e retoma a cada nova manifestação as outras manifestações do sagrado que as sociedades conheceram no decorrer de sua história, processo ainda mais marcante nas sociedades arcaicas. É o que acontece com o xamanismo, fenômeno religioso dotado de técnicas e simbologia mágico-religiosas próprias, a configurar um edifício cósmico sofisticado e coerente, que tem atraído há bastante tempo o interesse das ciências humanas, convencidas de que não existe a prevalência da tradição ocidental, de raízes judaico-cristãs, sobre as crenças e vivências míticas dos “aborígenes” (ELIADE, 1998, p. 10). Desse ângulo teórico/metodológico, aliamo-nos ao desenvolvimento das pesquisas científicas que 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 por volta dos anos 1970, apresentando-se por meio de várias tendências ideológicas e realizando a apologia da sociedade multicultural, por um lado, ou, por outro, a exaltação da ideia de que cada um deve agir por si mesmo para manter sua identidade. 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).

De modo geral, os autores preocupados com a problemática acima destacam que o conceito de identidade cultural é polissêmico, abrangendo vários significados e interpretações, presentes em múltiplas áreas científicas, tal como a psicologia social, que vê a noção identitária como quase imutável e como norteadora do comportamento dos indivíduos. Esse entendimento apresenta-se ultrapassado por outras concepções, que consideram a identidade como um fenômeno dependente do contexto social. Portanto, é a natureza das relações sociais que criam a supraestrutura ideológica reguladora do comportamento social. A identidade não se refere somente 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, esse conceito 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, porém 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 nos grupos postos 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, p. X). Tais fatos se revelaram desde os primeiros contatos do Velho com o Novo Mundo, quando uma sociedade inquietante apareceu “na outra margem do Ocidente” e passou a ser entendida por meio dos caminhos contraditórios da força e da consciência europeia, ambos subordinados à concepção ocidental de sociedade humana. A partir do descobrimento, iniciou-se “um processo universal de identificação do mesmo no mesmo”, e por meio dos contatos estabelecidos com as sociedades ameríndias teve início o longo processo da descoberta do Outro, tornando-se o ocidental consciente de seu lado oculto, até então ignorado. Como resultado inevitável, o conhecimento sobre os ameríndios foi criado a partir do imaginário europeu, desde as primeiras crônicas, cartas jesuíticas, relatórios administrativos, romances e narrações literárias em geral, documentos que criaram equívocos ou apresentaram a verdade de modo distorcido. Os primeiros trabalhos etnográficos e antropológicos abriram espaços para refazer os conhecimentos já sedimentados, mostrando as realidades heterogêneas e distintas do Ocidente e das sociedades indígenas (NOVAES, 1999, pp. 7-11). Não obstante, é preciso observar que os documentos produzidos sobre os indígenas por missionários e viajantes prestam-se a contribuir para o conhecimento da reelaboração da cultura ocidental pelos povos nativos, ou, em outras palavras, ajudam a entender como a dinâmica própria das culturas indígenas integraram para si elementos provenientes do “outro”. A absorção de elementos alheios pelos indígenas ocorreu porque tais elementos apresentaram um sentido preciso de inserção em determinados contextos significativos (POMPA, 2003, p. 25).

Em geral, os objetivos dos trabalhos antropológicos iniciais prendiam-se à formulação de teorias gerais e tipologias classificatórias, tomando como provas as fontes históricas e as informações que os seus autores coletavam junto às etnias estudadas. Em decorrência, as hipóteses dos primeiros estudiosos se transformaram em dados objetivos para autores posteriores. Dessa forma, a identificação dos Tupinambá do litoral aos Guarani do Paraguai e Brasil meridional formou um único sistema cultural tupi-guarani, no qual o mito da Terra sem Mal e o messianismo se definiram como um conjunto cosmológico dos Tupi-Guarani, considerado como preexistente à chegada dos europeus e que se manteve como um elemento irredutível da etnoidentidade daquele povo (POMPA, 2003, p. 100). Esse sistema único e perene tem sido objeto de novos olhares, que destacam a produção da identidade Guarani Mbyacomo resultante de saberes que as divindades enviam do alto (*yvate*) para os humanos, por meio do saber xamânico, manifestado nas conversas que versam sobre sonhos, acontecimentos triviais do cotidiano, rituais religiosos, com seus cânticos, danças e rezas. O xamanismo, particularmente acentuado entre os Mbya, pode ser definido como um “conhecimento dotado de poder”, e constitui uma atividade fundamental de sua etnoidentidade, apresentando-se nos eventos mais diversos da vida como um elemento que articula as relações sociais, identifica pessoas, círculos de parentesco, autonomias e exercício da autoridade (PISSOLATO, 2007, p. 319).

No amplo cenário das pesquisas antropológicas atuais, os direitos dos indígenas e o seu protagonismo político passaram a ocupar um lugar central, reconhecendo que os direitos dos povos são anteriores aos direitos dos Estados. Assim, as populações nativas têm a exclusividade do uso das terras que habitam e podem viver de acordo com suas culturas originárias, tanto no campo material, quanto no espiritual (MARÉS, 1999, p. 59). No processo de resistência cultural, os atores indígenas construíram um espaço político que se pauta em sua inserção ou não nas estruturas da sociedade envolvente, recolocando a questão da organização política tradicional, com a emergência de novas lideranças e novos desafios. Nesse âmbito, os indígenas criaram um discurso próprio, apresentando a revitalização étnica, a cultura e uma história autênticas como ferramentas de autoafirmação no campo da política interétnica, no âmbito da qual “adereços ornamentais e práticas rituais, há muito abandonados por índios ‘caboclos’ ou ‘camponeses’, passaram a reintegrar o repertório cultural dessas sociedades, muitas vezes para fundamentar estratégias de ação, em situações de confronto ou de reivindicação” (MONTEIRO, 1999, p. 243).

O convívio com o povo Guarani Mbya, transcorrido em visitas sistemáticas, realizadas por mais de vinte anos às suas aldeias situadas em terras paulistas, permite-nos entender como a situação vivida pelas comunidades expressa o desafio de seguir as suas tradições de forma criativa, seguindo uma política na definição das fronteiras étnicas, nos liames estabelecidos entre identidade e cultura, tendo por eixo a resistência histórica ao modelo hegemônico do capitalismo global.

**Mitos, práticas culturais e etnoidentidade do Guarani Mbya**

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 antropológico inicial, as tribos eram classificadas em grupos linguísticos, de acordo com seus aspectos culturais mais relevantes, distinguindo categorias populacionais por meio do esquema clássico linguístico – Tupi, Caribe, Aruaque, Jê –, 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 incorporados 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 a 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, 1956, pp. 9-12). A importância da língua para a caracterização dos Guarani é acentuada desde a pré-história etnográfica. Já no ano de 1639, Antonio Ruiz de Montoya cognominou os Guarani de “senhores da palavra”, acentuando que a linguagem não se limitava a constituir para eles uma forma de comunicação, mas era um elemento central da existência, indicador imprescritível de sua cultura, configurando, pois, a chave para o ingresso e a compreensão do mundo guarani (MURARO, 2016, p. 31).

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 preocupavam-se 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. As numerosas tentativas realizadas resultaram na classificação de onze grandes áreas culturais, que agrupam dezenas de tribos (GALVÃO, 1979, pp. 193-208).

A família Tupi-Guarani pertence ao tronco Tupi, representado pelos subgrupos Kaiowa, Nhandeva e Mbya, respectivamente com 43.401, 8.596 e 8.026 habitantes, no total de 60.023 indivíduos (AZEVEDO, 2013, p. 25), concentrados nas regiões sul, sudeste e centro-oeste do Brasil. Desses subgrupos, os Guarani 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, pois os índios sucumbiram em especial de fome e sede, pois, como decorrências 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 a1564. Os indivíduos que sobreviveram, tangidos pela fome, venderam-se, a si próprios, como escravos (CUNHA, 2012, p. 123). A espoliação das terras indígenas persistiu como uma estrutura de longa duração na história brasileira. A partir de 1970, as invasões das regiões guarani se intensificaram, em razão do desenvolvimento do turismo, sob a argumentação de que os Guarani, em especial, os Mbya, eram nômades estrangeiros e, como tais, não teriam direito ao território que habitavam. Com o fim de combater esses argumentos, estudos antropológicos sobre o direito da ocupação guarani em áreas litorâneas do Sul e Sudeste do Brasil aprofundaram o significado da Serra do Mar e da Mata Atlântica para os indígenas contemporâneos, incorporando os fundamentos míticos do uso ancestral dessas regiões (LADEIRA, 2008, p. 17), de forma similar à adotada pela presente exposição.

Na sociedade multiétnica brasileira, entendem-se as culturas no modelo estrutural e não no essencialista, que trata de grupos sociais a partir de signos culturais expressivos de distinções sociais. Desse ponto de vista, destaca-se 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 da sociedade. Como os mitos transcorrem no “grande tempo”, o passado e o presente se assemelham de modo desconcertante para os observadores ocidentais. Na mesma vertente, note-se que os ritos mágico-religiosos envolvem todos os setores das estruturas sociais. De fato, é impossível compreender o cotidiano indígena se for negligenciado o lugar que o sagrado aí ocupa. O homem Mbya é antes de tudo um crente que vive na intimidade de potências invisíveis. O rito detém um lugar importante em sua vida, a tal ponto que se confunde sempre com as técnicas mais “racionais”, tornando difícil distinguir em seu comportamento a linha de partilha entre atividades profanas e sagradas.

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 mereceram 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. Observe-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, p. 16). As crianças participam desse panteão sacerdotal, uma vez que o seu caráter ambíguo, visto ao mesmo tempo como divino e terreno, indica uma qualidade mediadora entre o Ser e o *ethos* guarani, os mundos indígena e não indígena. Os Guarani concebem as crianças como dádivas sobrenaturais, entes divinos que *Nhanderu* enviou à terra, capazes de atuar como um elo importante na economia de troca e na reciprocidade. As transações realizadas transcendem aspectos puramente econômicos, pois a circulação de crianças é impregnada por valores culturais. São elas que estabelecem laços entre parentelas e gerações diversas, entre o passado, o presente e o futuro, garantindo a preservação da vida tradicional. Como consequência, a opinião das crianças é sempre levada em conta nas negociações levadas a efeito pelos Guarani, indicando a valorização e o respeito que as cercam na vida comunitária. O estado de iluminação espiritual exigido para alcançar a Terra sem Mal subentende o ato de criar uma criança, pois ao transitar entre mundos espirituais e terrenos diversos, as crianças podem ser consideradas como pequenos xamãs, que devem ser convencidos a permanecer no mundo imperfeito (*yvy va’i* – terra feia) e protegidos contra as investidas de espíritos malfazejos. Entre as defesas estão adornos feitos de ossos ou tubos de taquara, alternados com miçangas pretas, amarrados aos joelhos e tornozelos, tiras de tecido amarrados em torno do ventre e colares de miçangas, feitos com parte do cordão umbilical já seco da criança. Trata-se de investimentos corporais destinados a transformar a criança em um ser social, segundo o estatuto ontológico humano Guarani. Desde a gestação, os pais se empenham em proteger a criança que está por nascer por meio de comportamentos prescritos e proscritos, iniciados desde o momento em que é constatada a gravidez, chamados na etnologia por *couvade*, mais adstrito aos pais do que às mães. O desempenho subscrito pela tradição demonstra que a ligação entre o corpo do pai e sua prole é efetiva e substancial (VASCONCELOS, 2016, pp. 192-195).

O surgimento mítico da Terra contém-se na narrativa do *xeramoï* Timóteo Oliveira (*Karai 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 *Nhanderu Tenonde* (“Nosso Primeiro Pai”), que ficou flutuando acima do mar, segurando apenas o seu *popygua* (“cajado”). *Nhanderu*, por não ter pai e nem mãe, encontrou muitas dificuldades, pois não havia uma base concreta aonde pudesse pisar. Para resolver esse problema, *Nhanderu* criou o Mundo (GUATA PORÃ, 2015, p. 9). Essa narrativa possibilita que compreendamos o substrato comum das narrativas sobre a origem da Terra, que se encontra, em comparação passavelmente desconcertante, no Gênesis bíblico. Mas, ao contrário do deus judaico-cristão, *Nhanderu Tenonde* aparece como um ser gerado pelo vento e que obedeceu a motivações pessoais para criar a Terra. A paternidade ocupa um lugar primordial na estruturação mítica do povo guarani. O pai *Nhanderu*, como signo do Deus Supremo, configura também a grande parentela (*neretã kuery*), exprimindo um traço de origem e destinação dos seres humanos. Os parentes são primordiais para a etnoidentidade do indivíduo, que se reconhece, logo ao nascer, como um filho do pai comum a todos, o *Nhanderu*.

Para os Tupi Guarani, os seres sobrenaturais intervêm frequentemente nas aldeias, como espíritos nefastos ou manifestações das almas dos antepassados. Entre os espíritos malignos havia aqueles que se moviam na esfera da animalidade, imersos na Natureza, e outros integrantes das divindades e inseridos na Sobrenatureza. Os missionários destacavam dois espíritos que amedrontavam os antigos Tupi Guarani: para os Guarani e os Tupinambá, os *Anhan, Anhã* ou *Ãnã*; e para os Tupi do norte, *Jurupari* ou *Giropari*. Métraux vê essas entidades como espíritos da mata e os antropólogos contemporâneos, como espíritos dos mortos ou *Anhanga*. Eduardo Viveiros de Castro explica que a ligação dos *Anhanga* com os mortos é de base metafísica e não etimológica, em razão de os mortos, em seus espectros terrestres, são concebidos como os “outros” – os inimigos. Esses espíritos, destituídos de condição humana, eram proibidos de ingressar no mundo sobrenatural e condenados a vagar pela terra, como animais, por toda a eternidade. A existência desses seres negava a vida humana: eles eram vistos como inimigos do homem, errantes e incapazes de estabelecer laços sociais. Nessa linha, *Anhan* e *Jurupari* foram aproximados aos diabos da religião cristã, de acordo com o critério adotado pelos missionários, que os elegeram como representantes do mal, incumbidos de devorar as almas dos defuntos e de atormentar as almas dos índios, após a morte (KOK, 2001, pp. 44-46). As ideias indígenas sobre a morte acomodavam-se à pedagogia jesuítica, tema central das meditações sobre a fragilidade ilusória da vida, vista como um caminho para Jerusalém Celeste. A responsabilidade das pessoas sobre os seus destinos no além-túmulo inseriu-se no plano coletivo do universo mítico das populações brasis. Nessa encruzilhada mística, os missionários foram-se apropriando paulatinamente das crenças indígenas, operando na tarefa de conversão e de exploração do trabalho dos neófitos. A morte e as doenças constituíam um caldo de cultura fértil para os padres, pois significavam situações limites, impondo o batismo cristão aos doentes e moribundos. Uma vez batizados, os indivíduos não poderiam mais recair em práticas pagãs, ofuscando os pajés, alguns dos quais se submeteram ao batismo. Ademais, quando o doente era considerado incurável, os pajés os abandonavam à própria sorte, abrindo trincheiras para os missionários, que acompanhavam o enfermo em seu transe para a morte, e mesmo após ela, nos cuidados com os corpos dos defuntos. Nesse aspecto, missionários e pajés compartilhavam de práticas espirituais específicas, uma vez que os cadáveres materializavam a existência de um mundo sobrenatural e teriam que ser, de alguma forma, exorcizados, a fim de darem descanso às almas e aos vivos. Em proveito da catequese, os padres permitiram o pranteamento dos defuntos, mas o local do sepultamento se deslocou para áreas próximas às igrejas, passando a ser assinalado por cruzes. O funeral cristão eliminou o aspecto de vingança, central na ideia de morte dos Tupi-Guarani, o que não foi aceito facilmente pelos indígenas (KOK, 2001, pp. 101-103). Os Guarani-Mbya viram o jesuíta como um antepassado mítico, associado a *Nhanderu* Mirim, o dirigente espiritual que, depois de iniciar a sua obra, teria seguido pelo caminho de “*Kuaray* (em direção do sol nascente), alcançando *Nhanderu retã* e a eternidade de *yvy marãey* (“terra sem mal”, o paraíso mítico guarani)*.* A figura de *Nhanderu* Mirim corresponde a todos os dirigentes espirituais que conseguiram chegar em *yvy marãey*.Não obstante, os Mbya recusam-se a aceitar analogias entre a história oficial da catequese e a de seus antepassados, embora incorporem elementos ritualísticos híbridos em versões próprias do passado, nem sempre consensuais ou compartilhadas pelos diferentes grupos. Logo, os relatos atuais não permitem que se afira com rigor a intensidade e o alcance do impacto missionário sobre o edifício cósmico original Guarani-Mbya (LADEIRA, 2008, pp. 121-123).

Na narrativa *Nhanderu Kuery*, o primeiro *Nhanderu* que existiu fez o Mundo e, ao se ver sozinho, criou uma mulher para ser a sua companheira. Portanto, este segundo relato reitera desejos egocêntricos para a criação do mundo. Nele, a figura de Deus se confunde com a figura de Adão, pois Deus e o homem foram criados ao mesmo tempo. O mito contém, ademais, desejos relativos ao exercício do poder, pois *Nhanderu* 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, *Nhanderu Tenonde* mora no leste, da mesma forma que os *Juruás [[2]](#footnote-2)*, os não índios(GUATA PORÃ, 2015, p. 11).

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, *Nhanderu 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 *Nhanderu* 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, p. 15).

A respeito da origem do mundo, existem narrativas guaranis que falam sobre a criação de duas espécies de homens, afetas a dois deuses distintos. O primeiro homem, gerado por *Nhanderu*, foi o Guarani, produzido com a madeira de fazer arco; o segundo homem, originado por *Xariã*, foi o branco, modelado de acordo com os procedimentos de *Nhanderu*. Mas ocorreram problemas na elaboração desse segundo homem: como o seu criador não conseguisse encontrar a madeira de arco, utilizou-se de uma madeira comum, que amarela por dentro, conseguindo fazer apenas um “balaio”, o qual 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, nomeia a madeira como material usado na fabricação do homem, em lugar do barro, utilizado por Jeová, e apresenta mais um traço original: o de apresentar o branco como uma cópia mal feita do índio. O sopro que deu vida ao primeiro homem é sempre o divino, em ambas as cosmogonias (GUATA PORÃ, 2015, p. 19).

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 a lei de *Nhanderu* 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 irão entender a cultura, a religião e a reza indígenas, uma vez que a sabedoria indígena foi dada por *Nhanderu*, enquanto as leis dos brancos são criações de políticos (GUATA PORÃ, 2015, p. 69).

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 experiência são feitos um pelo outro. O xamã pode ser considerado como metáfora e ao mesmo tempo como sujeito histórico concreto, que imprime significados a experiências sensíveis (CICCARONE, 1998, pp. 85-105). Os xamãs se tornam especialistas dos conhecimentos secretos, em que 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, auxiliado pelo uso de produtos alucinógenos ou estupefacientes. O poder de se comunicar com os espíritos dava ao pajé 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, prenunciando a abundância da caça e da colheita (MÉTRAUX, 1979, p. 77).

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 de coexistência pacifica dos Mbya.

Esses indígenas possuem uma compreensão de seu próprio modo de ser designado *nhandereko*, que se define como uma identidade oposta à branca, a *Juruá*, espelhando a fronteira étnica, confirmada no 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, com 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 em vivências coletivas que unem pessoas, no tempo e no espaço do cotidiano. A mobilidade, mantida por processos de renovação e fortalecimento do grupo, apresentam-se nas aldeias centralizadas na região *yvy apyre* (a extremidade da terra), 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 combina a Mata Atlântica com as paisagens litorâneas e com o oceano. Os Guarani consideram-se *nhandeva eté* (“verdadeiros indígenas”), concebendo a sua identidade como étnica e aplicável a todos os índios da mesma etnia que a deles. Na configuração mítica da identidade Guarani, a palavra *ayvu* (“alma”) tem presença constante em comemorações ritualísticas ligadas ao canto, dança e encontros na Casa de Reza (*opy* ou *opy´i*), liderados pelos xamãs, os *xeramoï* (“nosso avô”).

Do ponto de vista material, a agricultura e o comércio de produtos artesanais são as principais fontes de subsistência dos Guarani (LITAIFF, 2004, p. 22). As atividades de sobrevivência nas aldeias não visam ao lucro, mas sim a suprir necessidades imediatas dos indivíduos e de suas famílias, processo que se manifesta de modo peculiar, quando, por exemplo, os indígenas providenciam alimentos para servir outras pessoas. Note-se que cozinhar é uma tarefa tipicamente feminina e as mulheres cozinham para os seus maridos, em geral para satisfazer as 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. Como observa Pissolato, 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, p. 54).

Nas aldeias visitadas, um percentual significativo dos moradores sobrevive de benefícios em dinheiro, pagos pelo governo (aposentadorias, bolsas escolares para crianças, auxílios à maternidade, a doenças, etc.) e também da remuneração que a SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) fornece aos agentes de saúde e saneamento e aos 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. Assinale-se que existe certo contágio nas atividades desenvolvidas, como acontece na produção do artesanato, em práticas de caça e pesca ou em determinadas modalidades de comércio, mas a adoção de um ou outro modelo depende sempre de se continuar fazendo o que se quer (PISSOLATO, 2007, p. 55).

A economia de reciprocidade é um dos aspectos centrais das relações de produção, como podemos verificar 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 a venda, que simbolicamente marcam 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 manufaturados coletados pelas autoras na Aldeia Boa Vista, em Ubatuba, desde os anos 1990, identificam uma produção artesanal especializada, que remete sempre ao sobrenatural. A respeito, é útil relembrar a interpretação que Lévi-Strauss confere à cestaria: uma arte que não recebia alta consideração dos ocidentais e, para os povos sem escrita, uma arte que ocupava, muitas vezes, o grau mais elevado, constituindo, para alguns deles, o privilégio de um círculo de iniciados (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 128). A fabricação de cestas, definidas por formas, tamanhos e cores determinados, predominante na Aldeia Boa Vista, é realizada por quase todos os habitantes adultos, desde os primeiros anos de idade. O cacique e a esposa ocupam posições hierárquicas na organização política e religiosa e também se destacam por disporem de um amplo estoque de exemplares para venda. Observa-se que a fabricação de pulseiras, brincos e colares é mais frequente entre as mulheres. As esculturas de animais concentram-se em dois artesãos, indicando uma atividade que exige maior grau de especialização.

Os próprios artesãos da comunidade estudada levam suas peças para vender em uma feira de artesanato, que se realiza no centro de Ubatuba, aos sábados à noite. De forma mais usual, as peças são vendidas para visitantes ou mediante a realização de programas educativos. Tanto a Casa de Artesanato como o Centro Cultural constituem pontos de venda para o artesanato indígena. Na Aldeia Rio Silveira, com uma média de 450 habitantes, há grande variedade de peças para venda, propiciada pelo aspecto turístico do local e a realização de visitas programadas. É comum ouvir, em todas as localidades guaranis, que é através do artesanato que se conseguem os meios essenciais de subsistência, uma vez que a dieta alimentar indígena incorporou produtos de origem civilizada (arroz, feijão, açúcar, trigo, café), assim como trajes dos não índios, necessitando, pois, de dinheiro para a compra de produtos essenciais e manutenção de uma autonomia relativa em relação ao mundo externo. As comunidades todas possuem escolas, que foram criadas em 2001, em atendimento à demanda de lideranças indígenas do Estado de São Paulo. Trata-se de centros de educação e cultura diferenciados, conhecidos pela sigla CECI, que têm por objetivo reafirmar e fortalecer as raízes e a etnoidentidade do povo Guarani. Os professores são sempre indígenas e a proposta pedagógica foi elaborada pela ação conjunta de líderes guaranis e técnicos da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. As aldeias também dispõem de agentes de saúde indígenas, com treinamento especializado. Não obstante esse aparato, problemas sanitários graves para os moradores continuam a subsistir. Na vida comum, podemos verificar a resiliência de técnicas e traços culturais homogêneos, a identificar a cultura Guarani *Mbya* nas mais diversas aldeias. A atividade artesanal, por exemplo, incorporou padrões ecológicos tradicionais, encontrados na mata, a produtos industrializados, tanto na categoria utilitária, destinada ao conforto cotidiano, quanto nos objetos inscritos em rituais sagrados e, consequentemente, mais marcados por conteúdos simbólicos. Embora os objetos produzidos para o mercado recebam valores irrisórios dos compradores, eles constituem uma razão de orgulho e de autoafirmação étnica, por fornecerem uma alternativa para o trabalho marginal no mundo dos brancos.

A partir de um cotidiano social igualitário, os elementos culturais guarani não se modificaram para atender à dominação, mas à convivência e ao bem estar das aldeias, cujos pátios constituem o coração da vida comunitária, o local de reunião em que os assuntos triviais e as estratégias da luta indígena são discutidos coletivamente.Esse cotidiano social é, em parte, suspenso quando da celebração de festividades, que reúnem elementos tradicionais a interesses de ganho com o turismo. A festa principal da aldeia Rio Silveira, a do Ano Novo (*Ara Pyau*), inclui a celebração da erva-mate. As danças, cantos e cerimônias congregam indígenas de aldeias próximas e turistas numerosos que acabam por fornecer meios financeiros importantes para a permanência dos moradores em uma economia de mercado. Do ponto de vista simbólico, essa festa reforça a etnoidentidade Guarani, conferindo significado à vida cotidiana do grupo, por meio da revivência de alguns elementos de sua cultura tradicional, adaptados em novo metassistema à economia global. Nas fronteiras interculturais, a celebração da erva-mate é tributária de uma cosmovisão mística e temporal, na qual os cantos e as narrativas são tomados como elementos de transmissão de valores primordiais, em suas adequações aos objetivos profanos de um festival aberto aos não índios. A cerimônia da erva-mate reveste-se de um caráter educativo acentuado, transmitido oralmente por informantes privilegiados e repassados, de geração para geração, no eixo de uma cosmologia específica e nas estratégias de sobrevivência do povo Mbya. A partir da constatação de que as relações nas comunidades indígenas pautam-se pela oralidade, as festas funcionam como narrativas teatrais de um passado imemorial, empenhadas em recuperar o pensamento cósmico indígena, com o uso de uma linguagem simbólica ancestral. A cerimônia festiva constitui um elemento adicional para compor o debate sobre o movimento de resistência cultural dos Mbyae de seu cotidiano, figurando como um traço fundamental de sociabilidade. As performances coletivas explicitadas no âmbito das festas nas aldeias apontam para a comunicação com as divindades, mas representam, ao mesmo tempo, a autoafirmação étnica e a continuidade histórica dos Guarani. Nas aldeias paulistas, a festa do Ano Novo atua como um dos fatores estruturantes da vida espiritual de seus moradores. A arte musical, como uma das atividades mais apreciadas pelos Guarani, marcam o compasso das danças religiosas e rezas, por meio de instrumentos simples: os homens usam o *mbaraká* e as mulheres o *takuápu*. Flautas de taquara são de uso frequente entre os Mbya, assim como a flauta-assobio, o *mimby*, transportado pelos homens a fim de invocar proteção sobrenatural, ao se encontrarem em situações de perigo. Na celebração da erva-mate, o violão – sempre um motivo de orgulho para os seus possuidores – é o instrumento mais usado e o melhor avaliado para o acompanhamento musical das cerimônias Guarani Mbya.

**Lideranças e movimentos indígenas**

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. Não obstante, a dignidade humana é um valor universal, que se impõe às concepções culturais particulares, vendo a humanidade como idêntica. Dessa perspectiva, 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.

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.

De acordo com o censo de 2010, os remanescentes indígenas atuais correspondem a 0,44% da população brasileira atual e menos de 30% dos íncolas encontrados pelos descobridores. São 817.962 indivíduos, reunidos em 305 povos, falantes de 274 línguas e localizados em 505 terras (AZEVEDO, 2010). 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 xamãs, baseada no mito, e da histórica, vivida na racionalidade material/espiritual do momento presente, constituem tema inescapável.

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 do deslocamento da identidade dos índios por 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, como observa Ricardo Verdum, 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 (VERDUM, 2009, pp. 105-107).

A formulação dos direitos indígenas apresenta-se, pois, 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 plurietnicidade e a interculturalidade estejam na raiz das suas instituições" (VERDUM, 2009, p. 106).

Esse movimento é desafiador e depende de lideranças indígenas que se façam entender fora das fronteiras de seus grupos específicos e tendo, como interlocutores necessários, as lideranças políticas brasileiras. 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 persuasivas junto aos poderes constituídos pela sociedade não indígena, na defesa dos grupos que representam.

A resistência indígena conquistou *corpus* jurídicos nacionais e internacionais, destinados a uma dupla tarefa: reparar, tanto quanto possível, as exclusões históricas, e proporcionar condições para um novo entendimento entre os estados nacionais, os povos indígenas e a sociedade global. No âmbito externo, figuram com destaque o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, documentos que têm como objetivo a construção de sociedades mais democráticas e justas, que reconheçam a dignidade dos indígenas. Para a América Latina, existem quatro instrumentos internacionais, que, *grosso modo*, fornecem o horizonte das políticas regionais indígenas. Três deles são tratados internacionais vinculantes para os países que os ratificam: a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano, de 1940, e os convênios de números 107 e 109 da Organização Internacional do Trabalho sobre Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes, de 1957 e 1989, respectivamente. O quarto instrumento – A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas –, de 2007, pela sua natureza de “declaração”, não é sujeito à ratificação, mas possui uma cláusula que vincula as nações a zelar pelo cumprimento eficaz de suas disposições (FAJARDO, 2009, pp. 13-14).

Na filogênese histórica das lideranças índias, um lugar de honra é reservado aos três irmãos Villas Bôas – Orlando, Cláudio e Leonardo –, responsáveis pelos primeiros contatos com uma longa lista de povos, por eles localizados: os *Xavante*, em 1946, os *Krenhakarore*, em 1973, e, entre as duas datas, os *Kalapalo*, *Kamaiurá*, *Suiá*, *Txicão*, além de dezenas de outros. Os Villas Bôas, ao verificar que as invasões de brancos e suas epidemias estavam extinguindo os indígenas, iniciaram uma campanha em prol da criação do Parque Nacional do Xingu, uma reserva que ainda era inexistente no Brasil e que acabou por ser criada por um decreto do presidente Jânio Quadros, em 196l. Nesse mesmo ano, Leonardo faleceu, ficando os seus dois irmãos incumbidos de dirigir a implementação do parque. Orlando permaneceu nesse posto até 1978, mas sua imagem persiste na memória dos líderes indígenas, como o incentivador das lutas que deveriam passar a dirigir para defender a própria terra. O desmatamento e seus impactos sobre a caça, a pesca e os rios das florestas mato-grossenses e amazônica são as preocupações atuais mais presentes nas comunidades índias, interessados pela demarcação de terras e preservação de seus hábitos ancestrais (SERVA, 2020, pp. 8-9). No espaço da comunidade indígena, o exercício da liderança implica a expectativa da defesa de interesses coletivos e não de caráter pessoal. Além de critérios que dependem umbilicalmente da confiança do grupo, espera-se que o líder indígena seja apto a se comunicar satisfatoriamente com o mundo inclusivo, apresente um bom domínio da língua portuguesa e possua um nível elevado de escolaridade. Não obstante, nem sempre permanecem íntegros os critérios de legitimidade indicados pela comunidade para o exercício do poder de algumas lideranças, uma vez que ao longo desse exercício o líder pode perder a sua legitimidade, frente ao grupo que representa, entrando em conflito com esse mesmo grupo (BICALHO, 2010, pp. 286-288).

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*. 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 do 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”. Essa máquina do mundo subsiste como um superorganismo que se renova perenemente pela atividade dos *xapiri*, guardiões da Natureza (KOPENAWA e ALBERT, 2015, pp. 12-13). A liderança índia, portanto, não é isolada, pois se acompanha 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. Como entende Cunha, a posição dos indígenas estará localizada na confluência de vários mecanismos estratégicos provenientes deles próprios, do Estado brasileiro e da comunidade internacional (CUNHA, 2012, pp. 136-137).

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 nos aldeamentos. Sob o título *Guata Porã/Belo Caminhar*, 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 de 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 *juruá*, 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. Como nota uma das pesquisadoras, as belas palavras registradas nessa coletânea, não são apenas para serem ouvidas, mas para fazer pensar (LADEIRA, 2015, p. 3).

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, pois cada aldeia, povo ou território indígena estabelece a sua dinâmica 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 articular 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, p. 128). Os Guarani Mbya articulam-se a essa política de resistência e de luta, no âmbito da união dos povos indígenas e de suas particularidades culturais no Brasil pluriétnico.

**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.

Nas florestas, orlas marinhas ou cidades, os índios remanescentes 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 habitaram historicamente. 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 escola e a casa de reza das aldeias Mbya são elementos que fortalecem a reprodução dos valores tradicionais, transmitidos de geração em geração pelos xamãs, sob a pressão do consumo de produtos e serviços da cultura urbana.

**Referências Bibliográficas**

BANIWA, Gerson Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Revista Tellus**, ano 7, n.° 123, Campo Grande – MS, abr. 2007, pp. 127-146.

BARBOSA, P.e A. LEMOS. **Curso de Tupi Antigo**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009).** Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2010.

BIERLEIN, J. F. **Parallel Miths**. New York: Ballantine Books, 1994.

CAMPOS, Alzira L. & Godoy, Marília G. G. Renovação da Casa de Reza (opy’i) em aldeias Guarani Mbya: imaginário e xamanism**o**. BASEIO, Maria Auxiliadora F. **Arte, Cultura e Imaginário**, São Paulo: Editora Terceira Margem, 2016.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Xamanismo Transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de e Nobre, Renarde Freire, organizadores. 2. ed. **Lévi-Strauss, Claude. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CICCARONE, C. Uma incursão teórica sobre o xamanismo e os motivos da paisagem cultural. **Mosaico Revista de Ciências Sociais**. Espírito Santo, U.F.E.S., vol. 1, n.º 1, 1998, pp. 85-105.

CLASTRES, H. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania***.* São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DALMOLIN, Gilberto Francisco. Colonialismo, política educacional e a escola para povos indígenas. **Revista Tellus***,* Ano 3, n.° 4, pp. 17-18, 2003.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos do Convênio 169 da OIT: Balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. **Povos Indígenas, Constituições e Reformas Políticas na América Latina.** Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC, 2009, pp. 12-62.

LADEIRA, Maria Inês. Guata Porã: Belo caminhar. **Prefácio***.* São Paulo – SP, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Histoire de Lynx**. Paris: Plon, 1991.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Olhar escutar ler***.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LITAIFF, Aldo. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. **Diálogos com os Guarani**. Florianópolis: UFSC, 2016.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Os Filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 4, n.º 6, abril 2004, pp.15-30.

KOK, Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

KOPENAWA, Albert e BRUCE, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami.** Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1ª Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya. Significado, Constituição e Uso.** Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp.

MARÉS, Carlos Frederico. Da Tirania à Tolerância. NOVAES, Adauto (org.). **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MELIÀ, Bartomeu. El pueblo guarani: unidad y fragmentos. **Revista Tellus**, ano 4, n.° 6, abril 2004, Campo Grande: UCDB, 2004, pp. 151-162.

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

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas – histórias e resistência dos índios. NOVAES, Adauto (org.). **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MURARO, Valmir Francisco. Bartomeu Melià e os “senhores da palavra”. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. **Diálogos com os Guarani**. Florianópolis: UFSC, 2016.

NIMENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NOVAES, Adauto (org.). **A Outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. São Paulo: EDUSC, 2003.

SAÉZ, Oscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Revista Campos**, volume 13, 2. edição, 2012, pp. 7-23.

SANTOS, Raimunda Maria Rodrigues. **O Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol no contexto histórico da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e de Roraima.** São Paulo [s.n.], Dissertação de Mestrado, 177 páginas, 2011.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda, 1969.

VASCONCELOS, Viviane. Circulação de crianças e reprodução cultural guarani no litoral de Santa Catarina. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. **Diálogos com os Guaranis: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

VERDUM, Ricardo. **Povos indígenas no Brasil: o desafio da autonomia**. ISA, publicado no site: www.povosindigenas.org.br, 2009.

**Fontes**

Azevedo, Marta. "Censo 2000 do IBGE revela contingente indígena pouco conhecido". **Povos Indígenas no Brasil**, consultado no dia 16/04/2019 no site: https://pib.socioambiental.org/pt, 2010.

GUATA PORÃ: **Belo Caminhar**. Projeto Pesquisadores Guarani no Processo de Transmissão de Saberes e Preservação do Patrimônio Cultural Guarani – Santa Catarina e Paraná. Agosto de 2014. Novembro de 2015. Coordenação Daniel Calazans Pierri (CTI).

SERVA, Leão. **Sebastião Salgado na Amazônia*.*** Jornal Folha de São Paulo, 18 de abril de 2020, pp. 1-10.

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). [↑](#footnote-ref-1)
2. Termo que se refere aos não índios, derivado de *juru* (“boca”), e provavelmente alusivo ao uso de bigodes pelos portugueses. [↑](#footnote-ref-2)