



O POVO GUARANI MBYA NO BRASIL: DIREITOS HISTÓRICOS E RESISTÊNCIA CULTURAL

THE MBYA GUARANI PEOPLE IN BRAZIL: HISTORICAL RIGHTS AND CULTURAL RESISTANCE

Alzira Lobo de Arruda Campos¹

Marília Gomes Ghizzi Godoy²

Antonio Carlos Morato³

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7264-9368>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5747-2354>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1596-7092>

Submissão: 30/08/2023

Aprovação: 09/09/2023

RESUMO:

Este artigo pretende abrir um espaço de discussão sobre o movimento de resistência cultural dos Mbya, a partir de pesquisas etnográficas e históricas realizadas nas aldeias Mbya, situadas na Mata Atlântica paulista. Nessas ocasiões, foi possível identificar a sociabilidade indígena como expressão de um antigo movimento de resistência cultural, ao cultivar memórias sagradas e saberes míticos, próprios de uma ancestralidade. As práticas culturais, sob a denominação *nhandereko* ("nosso modo de ser"), dão origem a expressões educativas, implicando desempenhos comunitários enraizados na tradição e na comunicação com as divindades. Implicam, ademais, um movimento de autoafirmação étnica e de continuidade histórica, a partir de uma concepção mítica, antitética à cultura envolvente – a dos *jurua*, "os

¹ Mestra e doutora em História (USP); Livre-docente em Metodologia da História (UNESP); docente do Programa em Ciências Humanas, nível Mestrado (UNISA). E-mail: loboarruda@hotmail.com - Ark:/80372/2596/v13/005

² Mestra em Antropologia Social (USP); Doutora em Psicologia Social (PUC-SP); docente do Programa em Ciências Humanas, nível Mestrado (UNISA). E-mail: mgggodoy@yahoo.com.br - Ark:/80372/2596/v13/005

³ Mestre e doutor em Direito Civil (USP); Livre-docente em Direito Civil (USP); docente do Programa em Direito (USP) e do Programa em Direito Médico, nível Mestrado (UNISA). E-mail: moratoac@usp.br - Ark:/80372/2596/v13/005

civilizados". O modelo analítico privilegia o conceito de etnoidentidade, que, em sua abrangência ampliada, passou a ocupar o papel central para a compreensão dos mecanismos de interação social capazes de mobilizar seletivamente “fronteiras” coletivas, as quais colocam o homem como parte integrante de um sistema complexo de relações, ao mesmo tempo em que consideram que a sua existência social e a sua sobrevivência biológica dependem de marcas distintivas.

PALAVRAS-CHAVE: Etnoidentidade Guarani Mbya. Resistência Cultural. Realidade histórico-social brasileira.

ABSTRACT:

This article intends to open a space of discussion about the movement of cultural resistance of the Mbya, through ethnographic and historical researches made in the Mbya villages, positioned in the Atlantic Rain Forest. In these occasions, it was not possible to identify the indigenous sociability as an expression of an ancient movement of cultural resistance, upon cultivating the sacred memories and mythical knowledge, derived from ancientness. The cultural practices, denominated *nhandereko* ("out way of being"), give birth to educational expressions, implicating in collective performances, originated from the tradition and communication with the deities. Implicate, furthermore, in a movement of ethnical self-affirmation and of historical continuity, through a mythical conception, anti-ethnic to the involving culture – the one of the *Jurua*, "the civilized". The analytical model privileges the concept of ethno-identity, which, in its broad scope, has come to play a central role in understanding the mechanisms of social interaction capable of selectively mobilizing collective “boundaries”, which place men as an integral part of a system. At the same time, they consider that their social existence and biological survival depend on distinctive marks.

KEYWORDS: Ethno-identity Guarani Mbya. Cultural resistance. Brazilian Social and Historical Reality.

1. INTRODUÇÃO

Os Guarani Mbya representam a etnia que esteve em contato mais direto com os colonizadores e seus descendentes no Brasil, sujeitando-se, em decorrência, ao mais

prolongado e efetivo processo de aculturação. A sua aclimatação aos povos vencedores não significou o abandono dos elementos culturais nucleares aos modos de viver e sentir a sua personalidade ancestral, continuamente presentificada em rituais xamânicos e narrativas diversas, transmitidas de gerações mais velhas às mais novas. O Guarani é visto como o estereótipo do índio brasileiro, figurando como símbolo nacional em óperas e romances. De modo paradoxal, aparece também como um silvícola integrado, vestindo-se à moda ocidental e falando o Português. Em cinco séculos de contato com os brancos, o povo guarani fornece o exemplo de uma cultura que conseguiu sobreviver, por adaptações contínuas que lhes permitiram realizar o intercâmbio necessário com a sociedade dominante, mas, ao mesmo tempo, afirmar-se em elementos por ele vistos como os mais importantes, como a organização social, a língua, a religião, os mitos e rituais (LITAIFF, 2016: 228). Esta análise objetiva verificar os caminhos por eles encontrados para viver a própria etnoidentidade, por meio de um modelo interdisciplinar, que cruza conceitos da Antropologia, da Etnografia e da História, a fim de demonstrar que o povo Guarani Mbya representa uma janela que nos permite observar a paisagem ampla dos progressos conceituais quanto à identidade, meio-ambiente e diversidade cultural dos indígenas brasileiros. A compreensão dos Mbya estrutura-se nessa teia de relações, investindo sobre elementos materiais ou ideológicos, que opõem o modelo tradicional de um uso não predatório do meio ambiente ao modelo da exploração mercantil, destruidor das reservas naturais, com fins puramente cumulativos de capital. Nessa estrutura de longuíssima duração, caminham as diversas formas de categorização da etnicidade do homem Guarani, que se encontra encerrado nas fronteiras nacionais brasileiras.

2. METODOLOGIA: A TEORIA DA ETNICIDADE

Os padrões e as estratégias atuais, abrigadas em modelos de abordagem de culturas alternativas ou “exóticas”, provêm de disciplinas que apresentam problemas metodológicos relevantes para os estudos etnográficos. Há, sem dúvida, diferenças entre essas disciplinas, mas que, longe de justificar tentativas mais claras de separação sobre os seus enfoques, aconselham o seu entrelaçamento, para que se possa conseguir enxergar melhor a complexidade do tema deste artigo. De fato, algumas das conclusões mais interessantes que têm surgido nos estudos sobre as populações nativas do continente americano resultam da fusão de resultados de investigações independentes, levadas a efeito por estudiosos de

assuntos aparentemente muito diversos, que se põem subitamente face a face, demonstrando o acerto de encontros interdisciplinares para a resolução de determinados problemas de pesquisa. Como já se observou, as disciplinas especializadas, com frequência, encontram dificuldades em se reconhecerem a olho nu, e as uniões frutíferas entre as ciências assinalam a unidade do conhecimento. Todas as ciências, independentes de seus respectivos objetos, são metodologicamente de uma espécie única e podem se fecundar mutuamente. É o que notamos na literatura sobre os índios brasileiros, enriquecida notavelmente pela inter/transdisciplinaridade, responsável pela introdução de novos problemas e abordagens a um campo que era de responsabilidade exclusiva de etnólogos. A religiosidade, por exemplo, integrou-se à historiografia clássica, que, norteadada pela lógica capitalista, concebia os índios como mão de obra, objetos da catequese ou bárbaros indômitos que se opunham ao progresso civilizatório (VAINFAS, 1995: 14).

O saber científico vem enfatizando aspectos de culturas “exóticas” desde a Antiguidade, mas esse caráter se acentuou notavelmente após o expansionismo europeu da Idade Moderna, que pôs em contato povos, animais e plantas até então isolados, uma vez que o mundo antigo conhecia apenas três dos cinco continentes – Europa, Ásia e África –, dos quais somente o europeu de forma plena. De meados do século XV aos anos finais do XVII, os europeus aprenderam a considerar o mundo como um conjunto e todos os mares como um só. Os seus mestres foram a experiência e os informes de testemunhos presenciais. Durante aqueles dois séculos e meio, os exploradores do Velho Mundo chegaram a visitar a maioria das regiões habitáveis do globo; na realidade, quase todas as que tinham acesso por via marítima, achando vastos territórios até então ignorados e traçando rudimentarmente os contornos do mundo que conhecemos. A exploração geográfica, entretanto, foi apenas um de seus muitos aspectos, pois além da ampliação dos conhecimentos sobre a Terra, essa época presenciou também as primeiras vitórias importantes da investigação empírica a respeito da autoridade estabelecida, os começos dessa íntima relação entre a ciência pura, a tecnologia e a prática comum que constitui uma característica essencial do mundo moderno. Durante esse período, em especial em sua segunda metade, os cientistas europeus esboçaram um esquema do universo físico que, em linhas gerais, segue sendo aceito pelo homem culto de hoje e formularam as leis deduzidas do movimento e interação de suas partes. Por outro lado, a explosão dos descobrimentos geográficos repercutiu profundamente na sensibilidade do homem europeu, fazendo com que surgisse uma literatura concentrada em explorações, povos e culturas exóticos, dirigidas ao gosto popular e à ciência (PARRY, 1964: 17). Muitas dessas

obras permanecem, até os dias atuais, cruciais para as ciências do homem, permanecendo, *avant la lettre*, como repositórios etnológicos. Dentre as várias correntes que surgiram na Modernidade, merecem destaque o ceticismo e o relativismo de Michel de Montaigne e as descrições produzidas pelos viajantes do século XVI, além dos estudos dos primeiros naturalistas do século XVIII. Todas essas correntes demonstram a preocupação constante dos autores em descrever e entender os costumes de culturas não europeias. Nesse contexto, o olhar dirigiu-se à alteridade e ao outro, fazendo deles um dos espaços basilares para a construção do imaginário humano. Entretanto, foi apenas a partir do século XIX que autores como James George Frazer, Max Müller, Edward Burnett Tylor e Lewis Henry Morgan definiram o saber difuso sobre as culturas “exóticas” como uma nova área do conhecimento, a Antropologia, da qual Bronislaw Kasper Malinowski foi um dos fundadores e definidores do sentido que essa nova ciência assumiu no século XX. Em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, publicada em 1922, Malinowski faz um estudo minucioso sobre os nativos da Melanésia com os quais conviveu durante anos, em uma região cujas manifestações assombrosas de diversidade cultural atraíram a atenção dos europeus, desde o século XVIII, resultando na publicação de numerosas monografias sobre o tema. Três delas, publicadas em 1913, merecem destaque pelas contribuições prestadas para o conhecimento dos povos australianos. As duas primeiras, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de Émile Durkheim, e *Totem e Tabu*, de Sigmund Freud, apresentam interpretações universais sobre o sistema totêmico, as origens da cultura e da psicologia do homem. A terceira, sob o título *A Família entre os Aborígenes Australianos*, de Malinowski, traz a voz não ocidental para a interpretação da instituição mais antiga e universal da humanidade, deslocando, dessa forma, o enfoque eurocentrista imperante. A partir dessas obras e de outras congêneres, pioneiras em registrar a visão de mundo de populações não ocidentais, a Antropologia passou a empregar a Etnografia como seu método central, descrevendo culturas alheias, do ponto de vista de valores endógenos a essas mesmas culturas. Até então, os antropólogos desprezavam o lugar de fala dos povos que estudavam (apesar do brilhantismo teórico de diversos antropólogos, como Lucien Lévy-Bruhl), porém a Etnografia ensinou que a compreensão de palavras, práticas e ideias de povos não europeus implica o conhecimento do sistema axiológico desses povos. Não basta uma tradução de vocábulos – exige-se uma transposição de sentido. O impacto dessa tomada de consciência veio a extrapolar o campo específico da Antropologia para a Sociologia, a Historiografia, a Linguística, a Filosofia e mesmo as Artes Visuais. É preciso notar que os três princípios do pensamento de Malinowski permanecem válidos na atualidade,

a saber: a lógica que faz com que o foco se mantenha no objeto descrito; a observação participante; e a tentativa de ser e de pensar como nativo. Malinowski previu que o segundo princípio – a observação participante – compreendia um processo de aculturação do observador, pelo qual ele deveria vivenciar os processos mentais e materiais que buscava descrever. A logicidade do pensamento etnográfico, presente no fenômeno citado, indicava que, ao mesmo tempo em que os nativos não eram completamente transparentes aos ocidentais, estes igualmente não o eram nem para os nativos, nem para outros ocidentais ou para si mesmos. Como o processo de diferenciação é infinito, pressupondo, necessariamente, um princípio ético de alteridade radical, a Antropologia ocupa um lugar privilegiado no mundo contemporâneo, na medida em que, de modo progressivo, essencializa as diferenças e relativiza as desigualdades (PETRONIO, 2018: fl. E1).

Com fundamento na logicidade desse quadro, artistas brasileiros e de outras nacionalidades têm-se inspirado no universo dos povos nativos a fim de construir nova utopia, por meio de um movimento alinhado aos interesses indígenas, que procura inspiração em seu imaginário. Tal movimento congrega teatro, cinema, artes plásticas e obras variadas e toma como marcos a carta de 2012, pela qual os Guarani-kaiowá, de Mato Grosso do Sul, solicitavam sua morte coletiva, e o movimento dos Munduruku contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no Estado do Pará. A ligação dos artistas brasileiros com a identidade índia vem se acentuando nos últimos tempos, especialmente por seus aspectos políticos, mas já é antiga, como se assinala no romantismo oitocentista na ênfase concedida ao mito do bom selvagem, ou no modernismo de 1922, que procurou definir a cultura nacional pela “antropofagia”. Alguns artistas consideram que os indígenas apresentam uma visão alternativa do universo, com mais harmonia entre a natureza e os homens, indicando a possibilidade de um futuro possível a uma sociedade que abandonou todas as utopias políticas (MEIRELES, 2019: fls. C1). Essa utopia se apresenta próxima ao anarquismo, ao propugnar um mundo sem líderes, com uma política descentralizada e o respeito pelos modos de ser diferentes. Em outras palavras, uma sociedade igualitária, sem hierarquias políticas, sociais, étnicas ou culturais. Sem chefe, nem patrão.

Muitos dos modelos analíticos selecionados por estudos sobre os Guarani Mbya no Brasil apoiam-se no conceito de “sociedade multicultural”, que entende que os diferentes grupos culturais ou étnicos deveriam ser objeto de uma integração sociopolítica pós-nacional de coexistência, posição que tem provocado polêmicas profundas na atualidade (MARTUCELLI, 1996: 18-32). Uma das controvérsias mais fortes reside no fato de que o

individualismo e a fragmentação do ser dão origem à formação de novas identidades, que não são fixas nem permanentes, mas sim “celebrações” móveis (HALL, 1992: 12-13). Nesse cenário ambíguo de representações, nascem configurações sociais associadas às diferenças entre determinadas relações de poder, na medida em que são arquitetados sentidos de valor e significação alheios à identidade cultural de cada grupo.

A etnicidade, um conceito criado no decurso da década de 1950, veio a conferir maior pertinência sobre a natureza de povos não ocidentais, corrigindo algumas interpretações errôneas que incluíam um caráter de crise às identidades e aos valores de pertencimento. Esse conceito adquire roupagens novas a partir das chegadas de imigrantes à Europa, vistos por suas antigas metrópoles como “invasores”, fato a reforçar preconceitos herdados da era colonialista, especialmente no que os franceses denominam de “problema da imigração” e os anglo-saxões de “problema racial”. Com o afastamento dessas noções eurocentradas, ideologicamente demarcadas, e tendo em vista a comprovação da existência de grupos étnicos, a noção de etnicidade consiste em examinar “as modalidades segundo as quais uma visão de mundo ‘étnica’ é tornada pertinente para os atores” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 17).

Após a sua emergência como conceito, etnicidade passou a se definir em relação à raça e à nação, além de retomar a noção de grupo étnico, tradicionalmente utilizada em Sociologia e Antropologia. Nesse campo e com o declínio do conceito de raça, localiza-se com força a ideia de identidade cultural, intimamente ligada à noção de identidade étnica, tendo por consequência o fato de que, muitas vezes, etnicidade seja vista como a relação de um grupo com a sua cultura (SANTOS, 2010: 34), vertente na qual a etnoidentidade, em sua abrangência ampliada, passou a ocupar o papel central para a compreensão dos mecanismos de interação social capazes de mobilizar seletivamente “fronteiras” coletivas.

É esse o elemento central desta reflexão, que parte do princípio de que o homem, uma criatura que gosta de fabricar fronteiras, vê-se, de um lado, como parte integrante de um complexo sistema de relações, mas, de outro lado, considera que a sua existência social e a sua sobrevivência biológica dependem de marcas distintivas. O caçador, por exemplo, tem um conhecimento diferente do animal relativamente ao agricultor ou pastor. O plantador de tubérculos tem uma visão das plantas que não é compartilhada pelo plantador de grãos. As divergências acontecem sempre entre categorias diferentes (SMITH, 1980: 912), mas se apresenta com vasta amplitude para povos "selvagens" a ideia de que os seres da natureza possuem uma alma igual à humana, que lhes permite ver a si próprios como pessoas,

pois a sua humanidade é concebida como moral e não física, portanto independente da aparência que apresentam aos olhos do outro. Essa característica nada possui de excepcional e é compartilhada por centenas de tribos que falam línguas diferentes e para as quais os seres não humanos participam da vida social, podendo com eles ser estabelecidas relações de aliança ou de hostilidade, de forma idêntica à sociedade dos homens (DESCOLA, 2016: 13-14).

Do ponto de vista que vê a etnicidade como um fenômeno contemporâneo, é possível compreender a ideia de que os grupos étnicos formam identidades discretas e homogêneas, muitas vezes enfrentando ameaças condenatórias de extinção. Trata-se de um aspecto fulcral para o estudo de comunidades cujas escolhas culturais estão em flagrante desacordo com os objetivos da globalização/mundialização da atualidade.

No que diz respeito à teoria sobre a etnoidentidade, embora existam várias correntes interpretativas, as primordialistas são essenciais, pois apontam para o fato de que a reificação das tradições e produções pessoais são decorrentes da naturalização da descendência. Roberto Cardoso de Oliveira é um dos primeiros autores brasileiros a cuidar do assunto, ao incluir em seu pensamento a dimensão ideológica das identidades étnicas, afirmando que a sua essência está no contraste entre “nós” e “eles”, na definição de contatos das sociedades com outras, especialmente em relação às indígenas (SANTOS 2010: 35).

A obra clássica *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*, de Barth, abre a possibilidade para que se entenda a identidade como um processo oriundo da ordem de relações estabelecidas entre os grupos sociais, com o objetivo de organizar suas trocas (BARTH, 1998: 125-126). Logo, a definição de uma cultura particular “resulta unicamente das interações entre os grupos e os procedimentos de diferenciação que eles utilizam em suas relações” (CUCHE, 2002: 182). A aderência ao grupo étnico é a primeira e a mais fundamental das vinculações sociais, pois é ela que estabelece os laços determinantes baseados em uma genealogia comum, pelo fato de ser no grupo étnico que os sentimentos e as relações se apresentam de modo mais estruturante e mais forte. A partir dessa afirmação, entende-se a identidade cultural como uma propriedade essencial para o grupo “porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos. A identificação é automática, pois tudo está definido desde seu começo” (CUCHE, 2002: 180). Nessa linha, vários autores ressaltam que conceituar a etnicidade não implica estabelecer um modelo de pluralismo étnico como fundamento da organização social e política dos grupos em geral, mas

sim analisar as formas pelas quais uma determinada visão de mundo apresenta-se pertinente para os seus atores (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998: 16).

Aos conceitos acima mencionados, torna-se essencial adicionar os processos históricos ligados à colonização lusitana, a fim de entender que as interações entre grupos e procedimentos diferenciais passaram a contar, do século XVI aos nossos dias, com os fatos históricos relacionados a um grupo estranho, dotado de grandes poderes de dominação sobre o “gentio” ou os “negros da terra” – hoje, os indígenas a “assimilar”.

3. NATUREZA, CULTURA E ANTROPOLOGIA: A DESCOBERTA DO “OUTRO”

A história indígena no mundo colonial lusitano enfrenta o problema metodológico de constituir, em geral, uma das versões do europocentrismo clássico que marcou a historiografia tradicional. Por essa historiografia, os primitivos habitantes da terra ocupariam um lugar secundário e interpretado de acordo com a óptica dos colonizadores. Nessa vertente, é preciso notar que o "presente etnográfico" ancora-se no passado histórico, vindo a colocar um assunto que tem preocupado os investigadores: as relações possíveis entre os elementos materiais e imateriais trazidos pelos colonizadores e aqueles pertencentes aos silvícolas e aos milhões de africanos desembarcados no Brasil como escravos. No viés dos evolucionistas do século XIX, as culturas dos dominados seriam a razão de nosso atraso, fenômeno do qual poucos “espíritos superiores” conseguiram se livrar e que consistiriam, na linguagem de João do Rio, “nosso vício, nosso gozo, a degeneração”. A dualidade entre a cultura ameríndia e a europeia apresenta-se desde os primeiros trabalhos científicos. A etnologia, por exemplo, utiliza-se de um modelo analítico que define um determinado estado tradicional das sociedades (por vezes, abusivamente citadas no singular), como estático, temporalmente sincretista e homogêneo, próprio a figurar em arquivos ou museus culturais e a ser submetido a um método comparativista (MONIOT, 1974: 107).

A Antropologia Social, a seu turno, com maior elaboração e de modo mais explicativo, apresenta uma história estrutural e funcional das sociedades, que as coloca num estado sincrônico de equilíbrio. No passado, essas posições caminhavam par a par com a ideia que considerava pouco plausível fazer a história de povos sem escrita, cujas tradições orais seriam indignas de crença, permitindo apenas aos etnógrafos levantar conjecturas, sem

comprovações fidedignas. Nessa vertente, uma história se produziu, sob a responsabilidade autoral de um grupo heteróclito de interessados em conhecer os indígenas e sua cultura, levados por motivações variadas. Assim, exploradores, viajantes, administradores e missionários encontraram documentos e se empenharam em descrever migrações, costumes e trocas culturais. Esse esforço resultou, por vezes, em histórias que, apesar de remarcáveis, ressentiam-se do autodidatismo e do empirismo de seus autores, uma vez que foram efetivadas sem o apoio universitário e obedeceram a percepções, nem sempre comprovadas, daqueles que as escreviam. Mais recentemente, estudos sobre a "aculturação" descreveram os processos de contatos culturais, com viés mais ou menos mecanicista e, às vezes, mais sensível aos aspectos psicológicos do que aos caracteres sociais e às relações globais dos grupos que descreviam.

As condições de produção, obviamente, mudaram na atualidade. A luta anticolonial passou a rejeitar argumentos que legitimaram a sujeição histórica dos povos autóctones e promoveram interpretações que substituem a negação anterior de se estudar o passado indígena pela sua exaltação, constituindo uma corrente salvacionista ainda vigorosa no Brasil. A mudança profunda das relações entre colonizadores e colonizados eliminou os estereótipos considerados inadequados, substituindo-os por explicações dadas pelos povos vencidos. De um modo mais objetivo, o ensaio de reapossamento de suas próprias identidades pelas sociedades dominadas implicou o reconhecimento das heranças que as definem, em um processo não apenas sentimental, mas realista e preocupado com a inteligibilidade (MONIOT, 1974: 107). Etnologia e antropologia passaram a desenvolver métodos mais eficazes de estudo quando passaram a ver os indígenas menos como relíquias e mais como organismos funcionais e portadores de empréstimos culturais que sociedades em crise trocam entre si, de acordo com traços próprios ao processo ligado às suas sujeição e consistência anteriores.

A consideração de se observar a sociedade indígena como de troca e de movimento inspirou uma pesquisa sociológica nova, atenta às tensões e aos dinamismos de toda sociedade, demonstrando que uma reflexão antropológica pode nutrir também a pesquisa histórica. Pesquisa esta que se vale – como os demais setores das chamadas "ciências humanas" – da tradição oral, o que significa dizer, de tudo aquilo que foi relatado pela boca e pela memória. A tradição oral pode ser conceituada como um saber difuso, presente em cada sociedade, e que transmite, mais ou menos largamente, por meio da educação e a favor das circunstâncias práticas da vida, conhecimentos mais especializados, não sujeitos a uma forma fixa de expressão, podendo ser exercidos por um número mais ou menos restrito de pessoas,

que, desse ponto de vista, seriam informantes privilegiados. Os dados culturais podem ser recolhidos por entrevistas tornadas exequíveis por uma coabitação durável dos pesquisadores com a sociedade que eles pretendem conhecer ou por questionários aplicados extensa ou intensivamente. Seja qual for a técnica empregada, é preciso que o investigador note outra característica das sociedades iletradas: é que a história dos ameríndios é sempre regressiva, destinada à confrontação com épocas recentes, obedecendo ao princípio de seu progresso geral no tempo. Essa questão tem merecido um forte investimento antropológico, uma vez que as sociedades humanas adotam formas divergentes de conceber a passagem do tempo, formas em que se inserem as atividades simbólicas dos homens, remetendo à periodicidade dos ritos, das cerimônias e festas que expressam o ritmo da vida coletiva e asseguram a sua regularidade. Assim se conceitua um tempo dotado de forte conteúdo simbólico, que foi mais tarde batizado de “tempo estrutural”, diferente da ideia de um tempo abstrato, que denominamos de “histórico”, que é diacrônico e se interessa pela sucessão de acontecimentos. Pelo contrário, o tempo estrutural é sincrônico, apresentando-se diretamente ligado às experiências vitais e à visão de mundo de uma sociedade (CAVALCANTI, 2001: 78-79).

O pesquisador é obrigado a reorganizar os seus dados de pesquisa quando posto à frente de um passado ainda pouco explicado em seus fatos e ritmos, além das opiniões emanadas da rigidez teórica das escolas antropológicas quanto às ideias indígenas dos informantes. Ainda, é preciso que o pesquisador leve em conta o arranjo demasiadamente empírico de dados provisórios, fenômeno que transporta o risco de incluir erros de anacronismo nas explicações. Uma abordagem dessa natureza deve levar em conta, ademais, no exemplo dos Guarani Mbya, a exploração violenta que sofreram até recentemente, processo do qual saíram diminuídos em número e que exterminou subgrupos inteiros, juntamente com suas línguas e demais traços culturais. No presente, inevitavelmente, a sociedade guarani encontra-se abalada, modificada e inserida em ritmos unificadores de uma história mundial. Trata-se de um capítulo vivo de etnosociedades forçadas à aculturação, mas que, ao mesmo tempo, permanecem bem ativas na estruturação de seus modos de vida e dispostas a tomar decisões por iniciativa própria, selecionando elementos culturais da sociedade inclusiva para acatar ou rejeitar de seu acervo cultural. Nesse contexto, compete ao pesquisador incluir métodos da microsociologia que permitem substituir o interrogatório dos informantes pela observação pessoal dos atores sociais, decifrando os seus dramas individuais e coletivos (MONIOT, 1974: 118-120).

4. A POSIÇÃO CENTRAL DOS GUARANI MBYA NA COLONIZAÇÃO PAULISTA

A versão da história, adequada à percepção que os indígenas têm sobre a sua identidade, ancora-se em um passado povoado por equívocos e preconceitos sobre a razão indígena, originados abusivamente por indivíduos alógenos à população que habitava o Brasil, em tempos anteriores à chegada dos burgueses conquistadores. Essa população teria de quatro a cinco milhões de pessoas, divididas em numerosos grupos, que falavam línguas próprias e possuíam traços culturais bastante singulares, destacados pelos europeus desde a descoberta da Terra de Santa Cruz, quando a visão de Caminha sobre a mansidão dos habitantes brasis foi confrontada com o fato de que a carne que eles comiam era a humana. Os primeiros governadores gerais e os jesuítas obedeceram ao “plano civilizador” de 1558, baseado na evangelização e incorporação gradual do gentio no Estado incipiente do Brasil. Em 5/7/1559, uma carta de Manoel da Nóbrega a Tomé de Sousa narra o passado recente da colonização, marcada por calamidades que dificultavam a conversão dos índios, “sem proveito para eles nem para a terra”. Entre elas, são apontadas a dissimulação ou franco incitamento às guerras intertribais e a antropofagia dos índios, a introdução entre eles do costume de se furtarem a si mesmos para se venderem por escravos. Enfim, toda a turbulência e a inquietação que grassava no Brasil, quando da chegada de Mem de Sá, o terceiro governador geral, que ficou mais tempo nesse cargo (LEITE, 1954: 57-58). Destacava-se, entre as calamidades arroladas por Nóbrega, a antropofagia, a qual, como o tabu alimentar mais amplo e profundo da civilização europeia, passou a servir de indicativo da selvageria dos nativos, fornecendo um argumento fácil e compreensível para a subjugação dos “comedores da carne humana”. As imagens que se vão depositando nas narrativas de viagens apostam fortemente no exótico das culturas autóctones do Brasil, com ênfase na antropofagia e na sensualidade das mulheres. Estabelecia-se, portanto, o contraste entre o canibal selvagem e o branco civilizado, traço que se intensificou no século passado, através das mídias representadas pelo cinema e televisão. Os desenhos animados, por exemplo, apresentam roteiros em que um explorador europeu é capturado por uma tribo antropófaga da África ou da América, transmitindo a concepção de barbárie dos povos alógenos à Europa, inserida em uma “ideologia colonial, ou seja, num conjunto de pressupostos, nem sempre verdadeiros, que reforçam a inferioridade dos povos africanos e ameríndios” (RAMINELLI, 2017: 11-12). Ao

lado do canibalismo, as mulheres índias aparecem nas narrativas e imagens dos dois primeiros séculos da colonização do Brasil como sensuais e luxuriosas, compondo um julgamento depreciativo que ia ao encontro das ideias discriminatórias sobre os ameríndios, dado que o pecado da luxúria ocupava a maior parte das preocupações dos manuais de teologia moral da época moderna. A interpretação de Chicangana-Bayona sobre a gravura *Hans Staden em meio da dança da aldeia de Ubatuba* é bastante ilustrativa sobre tal fenômeno: Staden, despido e adornado com um penacho de plumas, aparece no centro de 14 tupinambás, dançando nuas e com o cabelo trançado. O flamengo Theodor de Bry, ilustrador dos livros de Staden, Léry e Thevet, adota, em seus desenhos, os padrões de beleza convencionais da época (mulheres de posturas elegantes, com corpos voluptuosos e sensuais), já presentes nas xilogravuras originais das crônicas citadas acima e concordantes com as normas de beleza renascentista, a comprovar claramente que as fontes de inspiração para a imagem das mulheres tupinambás provinham da mitologia e da tradição cristã (CHICANGANA-BAYONA, 2017: 125).

Da Colônia Lusitana à Monarquia Independente, a conquista de almas atendia ao casamento entre o Trono e o Altar. Na República laica brasileira, embora esse casamento tenha sido dissolvido, a prática dos missionários cristãos perdurou na luta contra o paganismo, contribuindo para a destruição endógena e multissecular dos povos autóctones. Como exemplo, vale nomear que os Tupinambá/Tupi – guerreiros agressivos e hábeis horticultores – que se incluem na família Guarani Mbya haviam conquistado povos menos aguerridos da disputada faixa litorânea brasileira, da qual se senhoreavam quando da chegada da esquadra cabralina. Em menos de um século da colonização, as comunidades indígenas chegaram à quase extinção, reduzidas a pequenos grupos, refugiados em regiões inóspitas do sertão ou em aldeamentos jesuíticos miseráveis, como efeito da luta desigual travada entre aborígenes e portugueses, entre o mundo europeu e o americano (MAESTRI, 2013: 215). Os índios moradores no litoral, pioneiros nos contatos com os descobridores, passaram a ser conhecidos como Tupinambá, uma designação que abrangia indiscriminadamente os grupos que ocupavam os territórios litorâneos do Maranhão, Pará, Bahia e Rio de Janeiro e que apresentavam uma unidade linguística e cultural acentuada. Os Tupinambá/Tupi foram observados diretamente por numerosos cronistas – Thevet, Léry, Staden, Evreux, Anchieta, Caminha, Cardim, Nóbrega, Soares de Souza, Gandavo, Knivet e outros –, que, munidos de um notável grau de observação e capazes de superar, muitas vezes, as suas posições etnocêntricas, legaram-nos um estoque vultoso de dados etnográficos, que continuam a figurar

nas abordagens contemporâneas dos grupos tupis, em suas diversas famílias, como no exemplo dos Guarani Mbya (LARAIA, 1986: 20-21).

Do século XVI ao XVIII, os contatos entre os adventícios e os naturais da terra levaram à subsequente adoção pelos “brancos” de determinados padrões de conduta e, em maior quantidade, de utensílios e técnicas próprios aos índios. Foi justamente nos aspectos materiais que os colonos e seus descendentes mostraram-se mais acessíveis a elementos divergentes da tradição europeia, enquanto os indígenas procuraram reter o seu legado ancestral nas instituições e na vida social e familiar. O panorama desse processo adaptativo das populações ao Planalto Paulista significou uma movimentação característica condicionada na ideia de fronteiras estabelecidas entre paisagens, populações, hábitos, instituições, técnicas e idiomas que aqui se defrontavam e por vezes se apagavam, deixando espaço para o aparecimento de elementos mistos ou simbióticos, e, em outras circunstâncias se afirmavam, pelo menos provisoriamente, até serem vencidas por produtos que surgissem de modo mais ativo, mais fortes ou melhor equipados. O termo “fronteira”, tomado nesse sentido, apresenta-se em textos produzidos desde o primeiro período da colonização do Brasil e poderia ser usado para a nossa realidade de forma independente de relações de qualquer espécie “com o significado que adquiriu na moderna historiografia, em particular na historiografia norte-americana desde os trabalhos já clássicos de Frederick Jackson Turner”. João Ramalho, um dos primeiros habitantes de São Paulo, chamou a si próprio, certa vez, “fronteiro” do Paraíba, indicando uma categoria social oriunda da mestiçagem de raças e culturas, como decisiva na formação brasileira (HOLANDA, 1957: V-VI).

A vila de São Paulo, de acordo com mapas e textos do século XVII, constituía o centro de amplo sistema de estradas expandindo-se rumo ao sertão e à costa. Nesse aspecto, como em quase tudo, os portugueses tiveram que se habituar às soluções e aos recursos materiais das populações autóctones da terra, utilizando-se das estreitas veredas e atalhos que estas tinham aberto para uso próprio, uma vez que, embora precário, o sistema de viação utilizado pelos indígenas serviu para satisfazer as necessidades do sertanista branco ou mamaluco. Nas afinidades que os aproximavam do gentio, que serviam como mestre e colaborador indispensável nas entradas no sertão, os paulistas aprenderam a se aproveitar das passagens mais adequadas para andar por matas espessas e altas montanhas, escolhendo locais para dormir e plantar mantimentos (HOLANDA, 1957: 15). Os caminhos de índios eram rudimentares e tênues e se distinguiam graças aos galhos cortados a mão de espaço a espaço. Tais galhos colocados em sequência poderiam significar balizas para a orientação, em um

processo chamado *ibapaá*, segundo Montoya, *caapeno*, segundo Padre João Daniel, *cupupaba*, segundo Martius, ou ainda *caapepena*, segundo Stradelli – talvez o mais generalizado, não só no Brasil como em quase todo o continente americano. Quando se tratava de arvoredo grosso, assinalavam-se os caminhos a golpes de machados nos troncos mais robustos. Na impossibilidade de aplicar tais sistemas, o índio guiava-se pelo sol e com tal habilidade que as crônicas quinhentistas relatam que dois índios, do gentio tupinambá, que tinham sido degradados da Bahia para o Rio de Janeiro, por via marítima, haviam conseguido fugir e retornar por terra “ao seu país, caminhando mais de trezentas léguas através da mata e de parcialidades hostis. Durante a noite marcavam as horas, em alguns lugares, pela observação das estrelas e constelações. Durante o dia, pela sombra que o polegar deixa na mão”. A destreza com que os naturais da terra sabiam conduzir-se foi transmitida aos antigos sertanistas e preservada até hoje nos roceiros brasileiros. Outro aspecto da influência indígena foi a capacidade de sobreviver em meio à floresta, o que tornou possíveis as grandes empresas bandeirantes. A necessidade que o índio teve que enfrentar desde a infância as contrariedades do seu meio fez com que ele adquirisse uma energia singular em sua constante mobilidade: caçando, pescando, rastreando abelhas, dando guerra aos contrários. O seu senso de orientação parecia quase miraculoso aos europeus. Da mesma forma como o branco e o mamaluco se aproveitaram das veredas dos índios, há razão para pensar que estes, em muitos casos, foram simples sucessores dos animais selvagens, especialmente do tapir, cujos carreiros ao longo de rios e riachos ou dirigidos para nascentes de águas adaptaram-se perfeitamente às necessidades daquelas populações (HOLANDA, 1957: 16-35).

Muitos autores destacam o conservantismo significativo das populações indígenas, que, ao aceitar um elemento importado, incorporavam-no à sua cultura tradicional, comportamento esse que destoava dos europeus, que transigiram totalmente aos processos indígenas, sem se dar ao trabalho mínimo de aperfeiçoá-los. Um exemplo típico é dado pela viação fluvial que dependeu até o século XVIII de uma fidelidade estrita a práticas dos antigos naturais da terra. Outro exemplo significativo da resistência de elementos culturais indígenas pode ser encontrado nos sistemas de tecelagem de redes, que foi adotado imediatamente pelos europeus. Em toda a capitania paulista, as redes foram, por longo tempo, as verdadeiras camas da terra, como um traço distintivo dos paulistas. Com poucas exceções, é possível afirmar que nos casos em que o colonizador adotou algum produto indígena associado a certos métodos de produção, limitou-se a integrar algumas técnicas já conhecidas no Velho Mundo, como ocorreu com o algodão. Apesar de ser certo que no preparo do

algodão para a tecelagem as técnicas europeias tenham prevalecido sobre as nativas, os trabalhos da fiação e tecelagem estiveram confiados, pelo menos em São Paulo, para índios e mamalucos. A pouca consideração que esse ofício desfrutava entre os portugueses foi uma das causas a que fosse relegado à gente ínfima. No Brasil, essa tradição uniu-se ao fato de serem os panos de algodão destinados a vestir escravos e índios administrados; portanto, a eles estaria atribuída a sua manufatura (HOLANDA, 1957: 259-261).

No âmbito da aculturação de dupla mão entre os naturais da terra e os adventícios, o mesmo ocorreu a respeito das ferramentas utilizadas nas lavouras do Reino. O sistema indígena de lavouras não se alterou substancialmente com o uso de ferramentas trazidas da Europa. O modo de plantar dos índios, também nesse aspecto, revelou uma singular perseverança, acabando por ser adotado pelos portugueses. A resiliência dos naturais da terra verificou-se especialmente em relação às espécies vegetais importadas, que não se trocavam pelas nativas, mesmo quando todas as circunstâncias pareceriam favoráveis a uma receptividade maior, como no caso do trigo, introduzido por razões alimentares e religiosas, pois constituía a base da dieta alimentar europeia e participava do ritual da eucaristia, no formato de hóstias. Os animais trazidos pelos portugueses tiveram maior acolhida, sempre que surgiam vantagens para criá-los e servir-se deles, como aconteceu com o cavalo, disseminado entre os Guaicuru, os temíveis “índios cavaleiros” das regiões meridionais do Brasil. As aves domésticas também se difundiram rapidamente, abrangendo terras que nunca haviam sido percorridas pelos europeus, o que levou alguns cronistas a considerar que as galinhas eram nativas da América. Porcos e galinhas já se encontravam em São Vicente, antes da expedição de Martim Afonso de Souza, em 1530. Em meados do primeiro século de colonização, eles eram os únicos animais existentes nas tabas dos Tupinambá da Guanabara. A introdução desses animais entre os indígenas foi de tal forma favorável que eles passaram a oferecer galinhas aos europeus por preços irrisórios: um anzol ou uma faca pequena eram trocados por duas, cinco ou seis dessas aves. As galinhas incorporadas às tabas tinham a função primeira de entreter os índios, do mesmo modo que papagaios e araras, e não para alimentá-los. Além das aves, porcos e cães passaram a viver nas tabas. Esse fato não ocorreu com as ovelhas, cujos rebanhos constituíram uma das riquezas de São Paulo, porém os índios foram largamente aplicados na fiação e tecelagem da lã, que servia para a fabricação do burel – “pano de dó” – dos moradores mais ricos ou remediados. Os índios, assim como os escravos e demais gente humilde, ficavam restritos a vestir roupas de algodão, em geral fiadas, tecidas e costuradas por eles mesmos (HOLANDA, 1957: 275).

A mandioca constituiu o produto que mais depressa conquistou os europeus, tendo chegado a substituir o pão de trigo na maior parte do Brasil. Embora as prensas de lagar tenham sido empregadas, o tipiti de palha continuou a ser utilizado para a fabricação da farinha. Não obstante, a acolhida que a gente da terra concedeu às técnicas adventícias para o aproveitamento de produtos nativos não afetou de modo significativo os costumes alimentícios da população, que continuou a preferir, por exemplo, o milho pilado (com o uso do pilão) ao milho moído ou fubá, que era visto como comida de escravos ou de animais caseiros. Nas bebidas também se evidenciava a persistência da tradição indígena, o que se verificava especialmente com a catimpuera, cujo fabrico era competência das mulheres. Estas mascavam o milho de canjica e depois o lançavam no caldo da mesma canjica; no dia seguinte já tinham a bebida azeda e pronta para o consumo. As mulheres velhas eram as preferidas para esse mister e a beberagem obtida era usada como remédio, próprio para cortar as febres (HOLANDA, 1957: 202-219).

O movimento de ida e volta entre as culturas em confronto demonstra que as diferenciações étnicas são, com frequência, os alicerces sobre os quais são construídos os sistemas sociais englobantes, segundo estatutos dicotomizados. A interação de uma organização social, como a Guarani Mbya, ao sistema adventício não levou ao seu aniquilamento por mudança e aculturação, mas, ao contrário, as diferenças entre as duas culturas em contato permaneceram, não obstante os laços interétnicos estabelecidos e a interdependência dos grupos (BARTH, 1998: 188). Das relações prolongadas e múltiplas dos adventícios com os naturais da terra resultou uma cultura híbrida, na qual dificilmente se podem discriminar quais eram os elementos importados e os que procedem diretamente dos indígenas. Em São Paulo, havia bandeirantes que não sabiam falar o Português, uma vez que a linguagem usada no cotidiano era a Tupi, cuja supremacia só foi vencida no século XVIII, quando os aldeamentos ameríndios passaram, obedecendo à política pombalina, da administração eclesiástica para a secular. Embora expulsos de suas habitações primitivas e reunidos em aldeamentos satélites ao núcleo habitado pelos paulistas, os naturais da terra continuaram a ter um papel central na organização social, cruzando-se biologicamente com os brancos e servindo-os como "peças de serviço". No contexto da sociedade paulista, pode ser explicada a política reinol sobre os indígenas e esclarecidas as razões que resultaram na exploração dos ameríndios pelos colonizadores, com tal gravidade que as doenças e a mortalidade se estabeleceram entre eles, levando-os à beira da extinção. Uma das explicações para o fato configura-se na imposição violenta de padrões europeus aos índios, ao mesmo

tempo em que se proibiam suas práticas ancestrais, como a antropofagia e a nudez, milenarmente vistas como tabus. Os Mbya, como os demais indígenas do Brasil, submeteram-se à cristianização e europeização forçadas, que atingiram o seu ponto de maior intensidade no quadro das missões e reduções jesuíticas, dos séculos XVII ao XVIII, quando os missionários (involuntariamente reunidos aos traficantes leigos) foram os responsáveis principais pela destruição de pessoas, línguas e culturas autóctones (SCHADEN, 1982: 4-5). Frei Gaspar da Madre de Deus critica a política protecionista dos jesuítas, observando que eles foram os que mantiveram os índios na “mais rigorosa sujeição”, enquanto clamavam por sua liberdade (MADRE DE DEUS, 1975: 136). A história dessa aculturação é também a saga da destruição dos indígenas brasileiros e a de seu fracionamento étnico atual (CUNHA, 2012: 13).

No cotidiano dos aldeamentos paulistas, a aculturação do índio levou-o a adotar uma vestimenta sumária – uma tanga simples de algodão –, e camisa e calça em forma de ceroula para ir à vila. Como nem sempre, porém, poderia o indígena, especialmente a mulher, contar com uma vestimenta, há relatos constantes sobre índios que ficavam com suas mulheres e filhos nus, sem condições de ir a ouvir missa, pois não tinham condições para adquirir roupas para eles e suas famílias. Quanto às crianças, é provável que passassem a maior parte do tempo nuas, ou vestidas sumariamente (PETRONE, 1964: 248-249). A pobreza do vestuário, feito toscamente de algodão grosseiro, geralmente tecido pelos próprios indígenas, reforça a impressão de estigma contido em castigos de desnudamento, previsto pela Câmara de Vereadores e imposto a índios “transgressores”, obrigados a entregar suas baetas como multa a desvios de normas estatuídas pelos colonizadores. Os inventários e testamentos coloniais comprovam o interesse dos moradores *in extremis* em recobrir a nudez dos índios que tutelavam: legados em vestidos para homens e mulheres são comuns. Sob a pressão desse preconceito da sociedade ocidental, os índios que não dispunham de roupas para se cobrir escondiam-se em suas cabanas dos visitantes brancos, atestando que a roupa passou a conferir ao homem indígena maior segurança de atitudes e capacidade de autoafirmação diante do civilizado (SCHADEN, 1974: 30).

A forte miscigenação dos colonizadores com os aborígenes não significou a diminuição de preconceitos interétnicos, como podemos acompanhar em farta documentação, como na reclamação, datada de 1725, dos camaristas de São Paulo contra o ouvidor-geral por este os chamar de nomes “injuriosos”, como “caboclos, carijós e bêbados” (DOCUMENTO n.º 11: 84). O arranjo social paulista, fortemente marcado por critérios étnicos, que presidiram

a uma divisão inicial da população, apoiava-se em diferenças econômicas nítidas, como demonstram fartamente os documentos coloniais. Tais diferenças espelhavam-se na discriminação dos indígenas, comprovando a necessidade de afirmação do grupo branco (“raça social”⁴), hierarquicamente superior, sobre os demais componentes da população livre. Editais da Câmara Municipal buscavam fortalecer as distinções – sempre sob o risco de desaparecer – entre brancos, negros forros, mulatos e índios. Várias sessões de vereança ocuparam-se em proibir o uso de armas, mesmo do plebeu porrete, aos negros, mulatos ou carijós acusados de “mortes e pancadas executadas com o dito instrumento, os quais se deviam evitar para maior sossego e quietação do povo” (DOCUMENTO n.º 328: 149-150). “Povo”, obviamente, não era um termo aplicável à arraia miúda, mas apenas a indivíduos brancos ou assim considerados, quando conseguiam ascender na esfera de produção ou social, mediante alianças e cargos administrativos. Documentos oficiais permitem que se acompanhe a distorção sofrida pelos modelos importados do Reino, quando aplicados à realidade colonial. Estabeleceu-se uma filtragem lenta, porém segura, dos padrões metropolitanos, traduzidos em uma imagem pouco fiel da sociedade portuguesa, à qual contrapunham-se os capitães-generais. Por exemplo, quando se tratava de expressar hierarquias do novo mundo, o modelo manipulado pelos administradores era o reinol, o único que teoricamente conheciam. Daí o aturdimento que esse proceder provocava nos cidadãos, ignorantes do *rang* no qual a ideologia metropolitana os situava (CAMPOS, 1978: 178). Apesar de os naturais da terra ser protegidos legalmente da escravidão, na prática as leis funcionavam como letra morta⁵, uma vez que os interesses dos colonos tendiam a prevalecer sobre os dos silvícolas, aproveitando-se os primeiros das hesitações do Direito e das contingências econômicas locais. Bastava que os colonos soubessem manipular as brechas da legislação e chamassem os índios de “administrados” e não de escravos, para que ficassem autorizados a conduzir a exploração de amplos contingentes dos povos indígenas como se cativos fossem, podendo usar deles nos

⁴ Tulio Halperin Donghi, ao estudar a etnicidade na América hispânica, considera que, desde Montevideu, uma capital moderna e aberta aos ventos universais, na qual um funcionário não conseguia, mesmo apoiado numa declaração judicial sobre a pureza de seu sangue espanhol, esquivar-se de uma campanha insistente que o definia como mestiço, e portanto indigno de ocupar cargos de confiança, até a Venezuela, cuja nobreza crioula se fazia porta-voz de resistências maiores contra a largueza com que as autoridades régias distribuíam atestados de fidalguia àqueles que os pudessem pagar, a mestiçagem biológica esmorece diante de critérios econômicos e sociais hierarquicamente superiores, levando o autor citado a estender para a paisagem mais ampla da América Latina o conceito de “raça social”, empregado inicialmente por um pensador peruano para os índios (DONGHI, 1972: 39).

⁵ Tornou-se ineficaz, em outros termos, a norma jurídica aplicável aos naturais da terra, o que denota que a norma jurídica é elaborada a partir da mobilização de um grupo social para subjugar os interesses de outro e, não raro, quando norma jurídica favorável a grupo de menor influência social e econômica é aprovada, seu descumprimento é evidente.

dotes de casamento, legá-los “em seus serviços” e como pagamento de dívidas a credores (CASAL, 1967: 106).

No decorrer do século XVII, os dotes em São Paulo incluíam índios e terras virgens. É o que podemos constatar no dote que André Gonçalves outorgou à sua sobrinha Suzana Dias, do qual constavam 40 “serviços do gentio da terra”, 800 alqueires de farinha de trigo “postos em Santos” e uma parcela de terras virgens medindo em torno de três quilômetros em quadra. Como observa John Monteiro, “a estratégia predileta de jovens em busca de uma vida estável era juntar um casamento favorável ao negócio do sertão, isto é, à aquisição de mão de obra indígena através de expedições de apresamento, fornecendo assim a base material para o princípio de uma nova unidade” (MONTEIRO, 1994: 198). Como ilustração da política pendular das autoridades, ora protegendo os índios, ora os colonos, podemos citar a provisão de 25/1/1694, do governador da capitania, que declara que os indígenas deveriam ser considerados livres e tratados como tais pelos moradores; estes, por sua vez, comprometiam-se a lhes fornecer roupas e doutrina, mantendo-os sob *Administração*. Em resposta aos conflitos que se seguiram em torno da nova instituição, surgiu a Carta Régia de 19/2/1696, concedendo a administração dos índios aos moradores de São Paulo que os haviam trazido do sertão e a seus descendentes ou àqueles que os mantivessem em serviço. Estipulava-se, entretanto, que os índios deveriam viver em aldeamentos, dos quais só sairiam em ocasiões determinadas e por prazos fixos. Como regra geral, os índios sujeitavam-se a trabalhar uma semana para si e outra para seus administradores, prevendo-se que deveriam ser remunerados pelo seu trabalho. Nas idas ao sertão, os administradores poderiam levar até a metade dos índios aldeados, por um período máximo de quatro meses. As índias só poderiam sair em companhia de seus familiares e para exercer atividades que lhes fossem próprias, como amas de leite. Se se casassem com escravos, estes ficariam livres, obrigando-se a residir nos aldeamentos. No caso de os administradores morrerem sem deixar herdeiros, os aldeamentos passariam a pertencer à Coroa. Desde o século XVI já existem registros claros sobre a acepção do serviço dos indígenas como servil, ao estabelecer que os jesuítas entregassem, dos índios que tivessem em suas aldeias, os que confessassem ser cativos ou quisessem servir, na qualidade de livres, a este ou àquele colono. A liberdade de servir, assim alegada, situava-se no plano puramente teórico, como tacitamente reconhece a provisão real de nove de março de 1718, que declarava os índios como livres, observando que não poderiam ser obrigados a saírem de suas terras para assumirem um modo de vida, que “se não é rigoroso cativo” a ele se parecia (GARCIA, 1975: 66).

A "Administração" consistiu a forma encontrada pela Coroa de coibir os abusos dos colonos, institucionalizando a utilização dos índios, tendo em vista salvaguardar alguns de seus direitos, assegurados por força da lei. A partir do alvará de oito de maio de 1758, extinguiu-se a administração de ameríndios por particulares, subsistindo tão somente a tutela do Estado sobre os núcleos que se formaram no decorrer da história da colonização nos campos de "serra acima" (PETRONE, 1964: 59-63). Na realidade social, porém, os aldeamentos indígenas, colocados sob direção laica e situados em áreas periféricas de São Paulo, constituíram verdadeiros depósitos de mão de obra gratuita, postos à disposição dos paulistas, que souberam adaptar a legislação de proteção aos índios às suas conveniências. Embora permanecessem no papel, os institutos legais acabaram por estabelecer uma íntima relação entre a administração do gentio e os aldeamentos existentes. Por outro lado, fortaleceram os moradores que continuaram a manter índios em suas casas, ao mesmo tempo em que se serviam dos aldeamentos tutelados pela Câmara de São Paulo. Os interesses em jogo pela posse de indígenas traduziram-se em atos legais, que espelham as forças em confronto: sacerdotes versus colonos. A leitura documental e a bibliografia especializada permitem que entendamos a situação do índio na sociedade paulistana. Embora livres, do ponto de vista jurídico, como já se falou acima, o administrado era um bem que poderia ser transmitido por herança e que continuava, embora de forma implícita, na situação de ser vendido, característica que o aproximava, indiscutivelmente, da categoria servil. Por outro lado, o contingente demográfico dos aldeamentos apresenta-se altamente instável na documentação, com o registro de fugas constantes dos indígenas, que procuravam escapar das condições insuportáveis de vida a que estavam sujeitos em consequência das medidas adotadas pelo governo da Capitania. A reforçar a precariedade da liberdade assegurada ao índio pela legislação, os fogos paulistanos continuam a registrar grande número de índios vivendo com moradores dos mais diversos estratos sociais (PETRONE, 1964: 53-56). É o que se comprova, por exemplo, a partir da análise do *Levantamento de pessoas, seus escravos e suas profissões (1720-32)*, documento que anota a presença constante de administrados, servos, escravos e peças nas casas dos paulistas (LEVANTAMENTO DE PESSOAS, 1720-32). É provável que "servo" e "peça" fossem termos que se aplicassem aos índios em geral, havendo certo cuidado em discriminar aqueles que estavam submetidos à administração.

Não obstante o fato de não terem cumprido com o seu objetivo inicial de proteger os silvícolas, os aldeamentos constituíram uma forma importante de ocupação do planalto de Piratininga, tendo sido contemporâneos dos primeiros estabelecimentos de

européus na região. Havia 12 desses núcleos, habitados fundamentalmente por Tupi-Guarani: Pinheiros, São Miguel, Barueri, Carapicuíba, Guarulhos, Embu, Escada, Itaquaquecetuba, Itapeperica, São José, Peruíbe e Queluz. Desses, sobressaíam Pinheiros, São Miguel, Barueri, Embu, Guarulhos, Itapeperica e Carapicuíba, todos situados na área de influência de São Paulo. Mais distantes, ficavam Escada, Itaquaquecetuba e São José. Quanto à origem, existiam os aldeamentos habitados por indígenas que decidiram viver conjuntamente no território que lhes fora confiscado pelos brancos (Pinheiros e São Miguel) e aldeamentos que se formaram a partir de índios forros ou evadidos da administração de particulares. Neste segundo caso, estavam os aldeamentos que passaram aos jesuítas por doação, tais como Embu, Carapicuíba, Escada, Queluz (PETRONE, 1964: 71 e 81-82). Os aldeamentos acabaram por perder o seu papel fundamental e, na metade do setecentismo, passaram a ser identificados como reservas da mão de obra e depósitos de criminosos de todos os tipos, processo que resultou na extrema heterogeneidade étnica de seus moradores. A visita aos aldeamentos por observadores estrangeiros do século XIX produziu críticas desfavoráveis: eles consistiam em aglomerados de índios, resíduos de diversas tribos, vivendo misturados com negros e mulatos, meio incultos, espalhados entre colonos. Ademais, os aldeados, com um modo de vida ocioso, ocupavam-se em depredar as roças e o gado de seus vizinhos, como forma de sobrevivência. A esse respeito, os autores registram a queixa de um padre, diretor da Aldeia da Escada, sobre a restrição constante de seu raio de ação, em consequência da ordem régia que concedera aos silvícolas os mesmos direitos que tinham os demais habitantes livres. Com a titularidade desse direito, os moradores das aldeias se dispersavam, indo para o interior das matas. Quando da visita de Spix e Martius, a Missão contava com apenas sessenta paroquianos, cujas figuras não os impressionaram favoravelmente, como se deduz de suas observações sobre "o olhar soturno" e "os modos acanhados dos indígenas americanos" (SPIX; MARTIUS, 1968: 137-138).

A ineficácia da Metrópole ao baixar leis de proteção aos índios aliou-se à erosão demográfica ocasionada pelos colonos, para provocar a decadência dos aldeamentos. Os inúmeros assaltos dos colonos aos aldeamentos, em busca de mão de obra gratuita, povoam os documentos da época. Dentre eles, sobressaem os róis dos habitantes das aldeias, encomendados pelas autoridades setecentistas, e que dão conta, repetitivamente, de índios desviados por colonos. Um levantamento demográfico da Aldeia de Nossa Senhora da Escada dá conta de 62 índios, dos quais só 31 se encontravam presentes. Dos ausentes, nove, "sem contar as crias", achavam-se nas minas; quatro, na Aldeia de Mangaratiba; quatro, "sem

contar as crias", na Aldeia de São Miguel; um, na Aldeia de Barueri; duas bastardas pardas, em casa de Ana Esteves, em Sorocaba; ainda em Sorocaba, dois bastardos; em Jacareí, na casa de Ana Pimenta, um índio e uma índia; em poder de Salvador de Madureira, um índio que foi levado por um soldado da Praça da Vila de Santos (LISTA DE ÍNDIOS PREZENTES E ABIZENTES, 1722: 30-1).

A exploração indígena pelos moradores de serra acima da Capitania de S. Vicente constitui um traço estrutural do bandeirismo, projetado para épocas posteriores. A liberdade dos índios assegurada por inteiro pela legislação do rei e da Igreja foi violentada discricionariamente pelos colonos, sob os olhares indulgentes das autoridades, interessadas mais no descobrimento e exploração do ouro e diamantes do que em punir o cativo de aborígenes que não estivessem nas exceções previstas em lei (o direito de defesa ou o resgate de vítimas destinadas a rituais antropofágicos). Em vão El-Rei declarava todos os gentios por livres, conforme o direito e seu nascimento natural, determinando que não fossem constrangidos a serviço ou coisa alguma, colocando-os sob a proteção dos jesuítas. Ademais, ordenava a Coroa que se restituísse a liberdade às vítimas de injusto cativo. Debalde a Santa Sé, por mandado de Paulo III e Urbano XVIII, excomungava os caçadores de índios. O sertão que, na linguagem do tempo, dava aos moradores o seu remédio, estava bem perto, a magnetizá-los; o Rei e o Papa muito longe. Leigos ou letrados, os juizes davam o exemplo de desrespeito à lei, atendendo a interesses instáveis (ALCÂNTARA MACHADO, 1972:158-159).

Tradicionalmente, o pagamento a mercadorias fornecidas por índios “livres” era feito com ferramentas, contas de vidro, búzios e “outras bagatelas semelhantes a que chamavam *resgate*” (MADRE DE DEUS, 1975: 136). A Câmara de S. Vicente taxava as mercadorias que se vendiam ao gentio em preços exorbitantes, equiparados a quatro mil réis em resgates, quantia equivalente ao preço de um escravo. Duas posturas da vereação de 21 de julho de 1543 proibiram aos brancos a compra de escravos por preço que excedesse ao taxado, permitindo, por outro lado, que “dele para baixo se ajustassem como pudessem: conforme esta taxa ficava o índio inabilitado para vender por mais de quatro mil réis, por falta de compradores, e ao branco era lícito mercar por menos”. No sentido de impedir a ascensão social e econômica dos naturais da terra, nenhum “cristão” deveria falar mal de outro ou de suas mercadorias diante dos índios, bastando para comprovar o “delito” o juramento “de qualquer cristão que ouvisse detrair”, a fim de que os “bárbaros” continuassem a ignorar “os dolos contra eles praticados, para que se não acautelassem” (MADRE DE DEUS, 1975: 88).

Tanto na América portuguesa, como na espanhola, era notável o descaso pelas leis da metrópole em todas as matérias que colidisserem com os interesses dos colonos, processo que assumia a máscara do *bem e aumento da república*, explícita no dito corrente de que *a lei se obedece, mas não se cumpre*. Esse comportamento era agravado pela convicção da impunidade, assegurada pela distância, além do rigorismo de uma legislação teórica que não atendia às condições especialíssimas do meio. Daí a ineficácia das medidas tendentes à defesa dos índios contra a ganância dos brancos (ALCÂNTARA MACHADO, 1972:157).

Schaden explica a extinção das aldeias indígenas como parte do processo geral de ocupação do solo pela colonização europeia, que no decorrer de três séculos e meio foi marcada pela competição entre os primitivos donos do território e as levadas sucessivas de povoadores e imigrantes que ocuparam o chão indígena, subtraindo-lhes as mais elementares condições de existência. Nesse esquema o indígena redefiniu o conceito do branco, segundo as sucessivas experiências do contacto histórico, conservando a sua identidade no imaginário mítico, notavelmente acentuado entre os Guarani Mbya. Não obstante, se em algum momento o índio passar a se ver na óptica do civilizado, surgirá, como consequência óbvia, um descompasso que acabará por se refletir, de algum modo, no modo de se relatarem os mitos. “Uma solução é a de que essa personalidade ideal, cuja validade não se discute, passa a afigurar-se como algo hoje de difícil alcance aos representantes da tribo. Corresponde, assim, a uma feição do paraíso perdido” (SCHADEN, 1969: 225).

5. ETNOIDENTIDADE, NATUREZA E CULTURA NO UNIVERSO GUARANI MBYA

Desde os primeiros momentos de contato com a terra brasílica e os seus habitantes, os descobridores trataram de catalogar os "novos súditos" da Coroa Portuguesa, em índios amigos e inimigos, mansos ou selvagens. Na categoria positiva, estavam os Tupi, os falantes da "língua geral"; na outra, a negativa, ficavam os índios de "língua travada" – os tapuias. A realidade era muito mais complexa do que a classificação citada. Com base no exame linguístico, a etnografia moderna modificou esse quadro estilizado e deformador da realidade, conseguindo agregar em conjuntos certas tribos que apresentavam conexões entre si. Os falantes da "língua geral", assim chamada por sua área de distribuição, predominavam no litoral, vindos do sertão por migrações diversas, cujo centro se localizava entre o rio

Paraná e o Paraguai. Entre eles estavam os Carijó ou Guarani, os Tupiniquim e os Tupinambá. Nos outros grupos, ficavam aqueles das "línguas travadas", os Gê, os Cariri, os Caraíba, os Nu-aruaque, os Pano, os Guaicuru, entre outros. Se desconsiderarmos o Amazonas, onde viviam muitos Maipure e Caraíba, apenas os Cariri e os Tupi foram incorporados, em grande proporção, à população atual do Brasil (ABREU, 1954: 55-56). Os Tupinambás abrangiam todos os povos de língua tupi-guarani que habitavam o litoral brasileiro e algumas partes do interior. A conquista espiritual desses grupos documenta fartamente as noções de profetismo e religião. As definições comuns do profetismo tupi-guarani e da procura da terra sem males têm sido apontadas como tributárias das leituras das fontes realizadas por etnólogos modernos, que acabaram por considerar que essas noções constituiriam elementos constantes e essenciais dessas culturas, ou, em outra linha interpretativa, seriam respostas tradicionais dos indígenas às mudanças impostas pelos europeus. Diversos autores têm reformulado essa questão, procurando ver como, nas situações de contato com os invasores, diversas no espaço e no tempo, os Tupinambá e Guarani teriam elaborado traços simbólicos originais, procurando reler e resignificar os conjuntos mítico-rituais, de modo a conferir sentido a um universo em mudanças catastróficas para as suas culturas originais (MONTEIRO, 2003: 17).

A base teórica seminal da antropologia clássica vigorou nos primeiros trabalhos sobre o tema, mas foi profundamente modificada pela intensificação de estudos sobre os indígenas brasileiros, de inícios do século XXI, momento em que os povos "da floresta" se deslocaram para a boca de cena da política nacional, reivindicando seus direitos históricos aos territórios em que viviam. Os trabalhos editados a partir de então se têm preocupado em transpor os limites atribuídos pela produção clássica sobre os Guarani, concentrados em migrações e religião, para evidenciar as mudanças culturais que surgiram recentemente no universo pesquisado. Entretanto, a convenção classificatória continua a ser fundamentada por critérios linguísticos, indicando como Guarani os povos que habitam o território nacional das etnias Mbya, Nhandeva ou Chiripa, e Kaiowa, o que coincide, em linhas gerais, com as posições etnográficas tradicionais. Um dos problemas dessa classificação envolve os vínculos estabelecidos entre o mundo e a linguagem indígenas, uma vez que os etnônimos usados pelos Guarani constituem "categorias relacionais que podem variar no tempo, no território que extrapola limites nacionais e com as circunstâncias sócio-históricas" (SILVEIRA; MELO; JESUS, 2016: 12). Os povos Guarani espalham-se atualmente por regiões que constituíram no passado o Continente de São Pedro, formado, durante o período colonial, pelos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio

Grande do Sul. Esse vastíssimo território serviu de palco ao bandeirismo de apresamento, a primeira etapa de um sistema maior que teve o seu centro em São Paulo, local em que ocorreram as maiores trocas culturais entre portugueses, brasileiros e índios. As reduções e as missões jesuíticas – organizadas como estratégias de defesa contra os bandeirantes – constituem um subsistema desse fenômeno de dimensões continentais e multissecular, dada a continuidade geográfica e cultural dos países platinos. Os Guarani contemporâneos chegaram ao litoral do Brasil em finais do século XIX, a partir do Mato Grosso do Sul, do Paraguai e da Argentina, forçados pela invasão de suas terras por colonizadores e em busca da Terra sem Mal, *Yvy Mara ey*, o seu paraíso mítico. Em grande parte, foram tangidos pela Guerra da Tríplice Aliança, que opôs Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai (1865-1870), exercendo um forte impacto sobre o ambiente ocupado pelos Kaiowá e Guarani, na medida em que os obrigou a abandonar as suas terras ancestrais, como proteção contra a guerra dos “brancos” (embora houvesse batalhões de índios entre os combatentes de ambos os lados). Ao término da guerra, as autoridades brasileiras produziram uma política de colonização do território meridional – concebido como um vazio populacional – fazendo *tabula rasa* dos índios que ali moravam. Em princípios do século XX, essa política criou o SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), munido de postos indígenas e encarregado de incorporar os índios à massa dos trabalhadores brasileiros. Essa política visava a solidificar as fronteiras, historicamente disputadas entre Portugal e Espanha, disputa que se projetou no período pós-Independência às nações soberanas platinas, dada a importância estratégica do Rio da Prata (“a falsa porta” para o Peru), na geopolítica da região (CARIAGA, 2016: 80-81). As aldeias Guarani Mbya espelham residualmente esse processo, certamente um dos capítulos mais relevantes da extensão do poder lusitano para a região meridional da América do Sul. Foram elas que forneceram parte substancial dos dados empíricos deste estudo, como resultado de um longo convívio das autoras com os Mbya e da consulta a elementos culturais coligidos por outros observadores. Ressalte-se que a identidade Mbya é indígena e histórica ao mesmo tempo, resultando artificial o esforço de tentar estabelecer limites definitivos entre as centenas de etnias que habitavam o Brasil nos séculos iniciais da colonização. Tanto as fontes históricas quanto os próprios indígenas intitulam como Guarani grupos que foram sendo integrados à sociedade colonial, como “índios bons e cristianizados” (CHAMORRO, 2014: 81). Tal visão reflete a desculturação violenta à qual foram submetidos (como, ademais, todos os indígenas brasileiros, mas especialmente essa etnia) e de sua luta por direitos (também coletiva). São Paulo e a Mata Atlântica representam

hoje um dos temas mais amplos do debate sobre a diversidade cultural em um país de pluralidade étnica como o Brasil. Na verdade, é tema de interesse universal, que aparece no contraponto de políticas nacionais globalizantes, que se opõem à entrada de refugiados e à sobrevivência de culturas alternativas.

É nessa equação que a vida das florestas representa a existência de seus habitantes e que se pode entender que o avanço de fronteiras para a obtenção de lucros materiais é incapaz de trazer dividendos duradouros às sociedades. O exemplo da destruição da Mata Atlântica, como um espelho da destruição das florestas europeias para satisfazer às necessidades do expansionismo geográfico da modernidade, não modificou significativamente o estado de penúria das classes mais pobres das nações envolvidas. Pelo contrário, os lucros auferidos por Portugal e Brasil esvaíram-se em mãos das elites e dos países que dominavam o capitalismo comercial e industrial dos séculos XVI ao XVIII. No caso das populações indígenas, a destruição da Mata Atlântica significou um golpe fatal em suas expectativas de desenvolvimento, configurando um exemplo histórico a levar em conta diante das ameaças que agora se avultam nos projetos de exploração da floresta amazônica. Os movimentos de resistência dos Guarani Mbya não se referem apenas à reprodução de sua existência física, mas fundamentalmente à proteção de uma determinada maneira de manifestar a sua vida à maneira ancestral. A satisfação das necessidades, como uma das molas da cultura, origina reações culturais e, em consequência, novos tipos de comportamento, que se tornam necessidades derivadas e indissolúvelmente ligadas às anteriores (MALINOWSKI, 1944: 91-131). À evidência, a exploração da floresta pelos não índios aparece antiteticamente aos objetivos da cultura tradicional dos Mbya. De forma conceitual mais ampla, essa oposição acomoda-se à história das relações entre o homem e o meio ambiente e implica a análise de um território palpável, concreto, acompanhado por um território relativamente impalpável da ideologia, no qual a floresta e seus moradores são representados como algo a conquistar, configurando um processo pelo qual a cegueira e o horror integram-se em um sistema global de apreciação das paisagens naturais (CORBIN, 1989: 19). Essas relações apoiam-se nos conceitos sobre a natureza e a cultura, considerados tradicionalmente como antitéticos, na teoria e na prática social. De início, é preciso salientar que as distinções entre a natureza e a cultura parecem ser facilmente compreensíveis para observadores menos atentos. Em princípio, tudo o que existiu antes do homem e continuará a existir depois dele, é natural. As montanhas, as planícies, os rios, os oceanos, a atmosfera e as florestas são naturais. Como culturais classifica-se tudo o que é produzido pelo homem, no campo material ou no

espiritual, quer se trate de ideias ou de objetos em geral. Nesta categoria estão os sistemas institucionalizados: os idiomas, a escola, o direito e as leis. As dificuldades dessa classificação residem, primordialmente, no fato de que nós e a maior parte dos objetos com os quais estamos em contato encontramos-nos na situação intermediária entre a cultura e a natureza, entre as necessidades biológicas e as maneiras sociológicas de satisfazê-las (DESCOLA, 2016: 8). No universo indígena, a sociabilidade humana e a das plantas e animais apresentam analogias, uma vez que suas formas respectivas de organização coletiva aparecem como intercambiáveis. Muitos povos apoiam-se no modelo simbiótico das relações entre espécies, observado em seu ecossistema, para estruturar as suas próprias vidas sociais. A diversidade de modelos classificatórios usados pelos ameríndios para explicar a natureza das relações estabelecidas entre os organismos indica a plasticidade das fronteiras na taxinomia dos seres vivos. Logo, a identidade dos homens com plantas, animais e espíritos é plenamente relacional, estando sujeita a mutações identitárias sentidas por todos os indivíduos ou entidades, indiferentemente de sua classificação natural (DESCOLA, 1999: 120-121).

As definições de natureza e cultura encontram-se implícitas nas formas em que o indígena e seus direitos são entendidos no Brasil e podem ser compreendidos de duas formas básicas. A primeira concebe a identidade e a cultura como "coisas", entendendo que a identidade consistiria na capacidade revelada de ser "idêntica" a um modelo, e suporia assim uma essência, e a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições, etc., previamente dados. A segunda aparece como alternativa a essa perspectiva e compreende a identidade como meramente a percepção de uma continuidade, de uma memória que sumariza um processo, um fluxo. Em sintonia com essa visão, a identidade cultural não adviria de um conjunto de traços determinados, mas sim da possibilidade de criá-los, de acordo com a lógica de sistemas perenemente cambiantes (CUNHA, 2012: 120). A etnicidade surge, nesse contexto, como o liame entre identidade e cultura. Em sociedades multiétnicas, as culturas podem ser entendidas de forma estrutural e não essencialista, como uma linguagem que fala de grupos sociais e se utiliza de signos culturais para expressar distinções sociais.

Na matéria de direito, não é possível isolar os Guarani dos demais indígenas existentes no Brasil, nem do passado histórico comum aos povos ameríndios, a não ser, como se encontra descrito acima, no fato de terem sido os Tupi-Guarani os primeiros a ser colonizados, sentindo, portanto, com maior força, os impactos europeus sobre a sua cultura ancestral. Em contrapartida, foram também eles que mais forneceram elementos culturais aos adventícios. Com efeito, a sabedoria dos índios moradores da Mata Atlântica tornou-se

essencial para a sobrevivência dos portugueses no mundo tropical brasileiro, uma terra ignota que deveria ser colonizada de modo a atender às demandas do rei e da Igreja, fenômeno que comparece reiteradamente nos estudos históricos e etnográficos, dada a sua importância. Para o rei, ficavam os lucros provenientes de ações a desenvolver no sertão, o ambiente natural dos indígenas, que foram obrigados a participar de uma empreitada em que figuravam como vítimas preferenciais. Empreitada que mais despovoou do que povoou o interior do país, na medida em que deslocou e traficou milhares de indígenas, em um processo que incluía a devastação das florestas, derrubando e queimando árvores e matando os animais que encontravam. Esse desastre foi ainda mais profundo, pois enquanto eliminava os povos da floresta destruía também o conhecimento que eles possuíam sobre os meios de sobreviver em seu *habitat*. Esses povos haviam arquivado, por doze mil anos, saberes preciosos sobre as criaturas e as coisas da mata em seus bancos de memória, saberes transmitidos oralmente, de gerações mais velhas para as mais novas. A floresta, sem os seus moradores tradicionais, tornou-se estranha aos propósitos humanos e as informações sobre o seu uso foram se deteriorando, perdendo-se para sempre, na quase totalidade. O desastre que representou para os homens – e para a humanidade – a perda desses saberes, a destruição da floresta e de seus habitantes humanos e não humanos, tem um significado profundo para que se procurem evitar comportamentos semelhantes (DEAN, 1996: 83). No Brasil, estabelece-se com vigor uma tomada de consciência segundo a qual garantir a posse da terra aos seus habitantes originais corresponde ao interesse da preservação do meio ambiente, mas também a objetivos referentes a consequências econômicas positivas, tais como, a garantia do suprimento de água para a agropecuária e para o consumo humano. O bioma da floresta, quando manejado por indígenas, processa-se por meio de uma interação íntima do homem com a natureza, que a preserva por meio de uma exploração que incorpora padrões tradicionais, que jamais esgotam os estoques de recursos naturais. A resistência dos indígenas à marcha das fronteiras agropecuárias depende da demarcação das terras a que têm um direito histórico, garantido legalmente, mas que se apresenta incompleto na prática jurídica, pois apenas 505 (12,5% do território brasileiro) encontram-se reconhecidas. Trata-se de territórios escassamente povoados, dos quais somente seis possuem mais de 10.000 indígenas. Em 107 terras vivem mais de 1.000 habitantes, encontrando-se 191 com o número superior a 100, e 83 com até 100 indígenas (CENSO DEMOGRÁFICO 2010, 2011). A luta pela demarcação de terras, liderada por organizações diversas, constitui a frente de combate mais efetiva de resistência ao “abrasileiramento” dos homens e de suas culturas tradicionais. Mas nesse campo há notícias

preocupantes para o futuro, uma vez que a agropecuária avança sobre os restos da Mata Atlântica e sobre a Floresta Amazônica, apresentando taxas crescentes de desmatamento: o sistema de monitoramento independente, o SAD, mantido pelo Imazon (Instituto do Homem e do Meio Ambiente da Amazônia) informa que a destruição da floresta cresceu 22% entre agosto de 2018 e maio de 2019. As políticas em andamento protegem grileiros e mineradores, a pretexto de promover a regularização fundiária, o que é nefasto para a floresta e seus moradores humanos e não humanos e para a humanidade como um todo (FOLHA DE SÃO PAULO, 2019: A2). As sensibilidades contemporâneas, mesmo entre aqueles que professam conceitos anti-humanistas radicais, tendem a se identificar com os não humanos a partir de seu grau suposto de proximidade com a espécie humana, traduzindo uma atitude que se aproxima do modo como os povos pré-modernos se aproximam da natureza. O respeito pelo meio ambiente, traduzido pela preocupação em não colocar em risco o equilíbrio dos ecossistemas, transformou-se em elemento cultural dos povos indígenas, convertidos por organizações sociais e pela mídia em exemplos da convivência harmoniosa com a natureza, cada vez mais ameaçada. Porém, as transposições de mão dupla de conceitos genéricos da sabedoria étnica, dificilmente se encontram, com exatidão, na maior parte dos povos tribais. A retórica ecológica de alguns líderes indígenas manifesta o desejo de conseguir o apoio de organizações internacionais influentes em suas lutas contra a espoliação fundiária, ao assumir a linguagem esperada de “filhos da natureza” (DESCOLA, 1998: 24).

A tragédia em andamento atrai as crenças e tensões fundamentais da atualidade, e a teoria do trágico é interessante, sobretudo no sentido de que, por seu intermédio, o formato e o conjunto de uma cultura em particular amiúde se concretizam profundamente (EAGLETON, 2013: 45), o que vem acontecendo com as culturas índias. As fronteiras não demarcadas ou violadas dos indígenas brasileiros, em nome de um desenvolvimento “sustentável”, não encontram nenhuma justificativa, a não ser na ação que resiste a essa marcha do capital, e que leva em conta que a vida individual só adquire significado pela participação na luta coletiva. Se partirmos da ideia de que as sociedades se caracterizam, primordialmente, pela natureza das necessidades de seus grupos e dos recursos de que dispõem para satisfazê-las, teremos que nos reportar à alteridade indígena, no âmago da colonização, para que entendamos os processos adaptativos ocorridos para encontrar soluções mais ou menos adequadas e completas entre os seus traços culturais tradicionais e as necessidades advindas do sistema capitalista hegemônico. Nesse equilíbrio, as situações de

crise surgem como dificuldade ou impossibilidade de correlacionar as necessidades e sua satisfação.

Na medicina popular a influência indígena foi preponderante pelo conhecimento que o gentio possuía sobre os vegetais, que eles aproveitavam para a fabricação de mezinhas. A partir dos saberes indígenas, jesuítas souberam escolher os remédios que estivessem mais conformes à ciência e à superstição do tempo. A larga e contínua experiência, obtida à custa do peregrinar constante por territórios imensos, permitiu a ampliação substancial da farmacopeia índia, passando a se chamar de “remédios de paulistas” as receitas tiradas da flora e também da fauna dos sertões brasileiros. O mérito no descobrimento e na utilização de plantas curativas só foi possível pelo fato de terem permanecido “longamente vivas e fecundas as tradições, os costumes e até a linguagem da raça subjugada” (HOLANDA, 1957: 89). Assim, não é de espantar que foi em São Paulo, mais do que em qualquer outra região brasileira, que o conhecimento da farmacopeia rústica se desenvolveu e se manteve. Farmacopeia, em geral, Guarani.

A síntese dos elementos indígenas e dos colonizadores operou-se gradualmente, por meio de um processo em que houve conjunções de ambas as culturas quanto a virtudes de certas plantas ou de certos animais. A flebotomia, corrente na Europa na era das navegações, também era conhecida neste continente antes da chegada dos brancos. Os indígenas praticavam as sangrias usando bicos de aves, ferrões de arraias, dentes de quatis ou cutias em lugar de lancetas. Nos casos dos elementos importados, que se generalizaram acentuadamente entre os índios, está a aguardente de cana, que servia e continua a servir, de mistura com certas ervas, para aumentar-lhes o poder curativo, para o tratamento de várias doenças. Em sinal trocado, a prática de afogear o corpo com brasas a fim de curar alguma doença, em lugar de escandalizar os europeus, deles recebeu uma acolhida surpreendentemente favorável. Tratava-se de processo praticado pelos pajés durante as primeiras epidemias de bexigas, que provocou grande espanto dos jesuítas, mas que acabou por ser adotado pelos paulistas. Em início do século XVIII, encontra-se documentado por fontes fidedignas que os moradores de São Paulo procuravam curar resfriados lançando sobre a parte constipada enxofre bem moído e acutilando-a com o gume em brasa de uma faca. Os testemunhos dizem que assim eram satisfeitas muitas queixas – pleurisia, ciáticas e outras dores, no corpo todo –, sem a necessidade de remédios de maior monta (HOLANDA, 1957: 90).

Pesquisadores contemporâneos entendem que a etnoidentidade deva ser inserida em modelos analíticos estruturais, avaliando que se trata de uma linguagem que informa a respeito de grupos sociais, por meio da utilização de signos que obedecem à lógica interna das culturas específicas de cada agrupamento humano. Vistas como sistemas, as culturas apresentam as suas partes interdependentes e passam a ser utilizadas como signos em um conjunto multiétnico, tornando-se parcelas de um metassistema que as organiza, conferindo-lhes, ao mesmo tempo, novas posições e significados. A mudança do sistema de referência acaba por provocar uma transformação do significado dos itens culturais, e o traço cultural se altera, embora sob a aparência de continuar o mesmo, tornando-se, no mínimo, bissêmico, na medida em que um primeiro sentido se prende ao sistema interno e um segundo ao sistema externo. Assim, “usar um cocar *pariko* em um ritual bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembleia Constituinte é outra. Mas, como objeto, o cocar é o mesmo, e é essa mesmice do objeto que nos induz em erro” (CUNHA, 2012: 121-122).

Tal conceito apresenta-se como central na luta indígena pelo direito de ter uma identidade própria e cidadã, garantida por diplomas internacionais e pelo capítulo "Dos índios" da Constituição de 1988, que, em seus artigos 231 e 232, declara os direitos dos habitantes primitivos do Brasil às terras por eles ocupadas no passado, extensivos à conservação e livre exercício de sua cultura. Essas conquistas situam-se no bojo de organizações das quais os índios só passaram a participar diretamente no período de 1977 a 1981, por intermédio do primeiro movimento indígena do Brasil, UNIND (União das Nações Indígenas). A UNIND foi integrada inicialmente por 15 jovens estudantes pertencentes a sete das Nações Indígenas do Brasil. O órgão oficial do indigenismo, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), estava na época sob o domínio do governo militar (1964-1985). Nesses primeiros momentos, os indígenas desconfiavam de seus aliados brancos, uma vez que ainda não existiam as ONGs (Organizações Não Governamentais), mas diversas entidades de apoio aos índios – Comissão Pró-Índio de São Paulo, Rio, Bahia e Paraná, e ainda, a força da Igreja Católica, exercida através do Conselho Indigenista (CEDI), situado em São Paulo, além da ABA e OAB, entidades específicas e com perfis de apoio mais amplo, como os direitos humanos (TERENA, 2013: 49-50). A UNIND, cujo nome foi criado por Paulo Miriacuréu, não se configurou de início como movimento indígena, mas como um local de debates entre estudantes de Brasília e cidades circunvizinhas, como parte das comemorações da Semana do Índio. A transformação da UNIND em uma mobilização política de resistência aconteceu

quando o governo militar percebeu nos discursos dos jovens uma ameaça à política indigenista governamental, vendo tal militância como “comunista”. A partir dessa tomada de consciência, os índios resolveram se movimentar para conseguir melhores condições de vida, tendo descoberto pessoas e setores aliados na sociedade do homem branco. Entre os anos de 1970 e 1980, o movimento indigenista, já em mãos de lideranças próprias, passou a lutar para a demarcação territorial e o direito de viver conforme a tradição dos povos originários. Em 1988, um capítulo de direitos da Constituição Federal foi conquistado pela luta indigenista. Nos anos de 1990, a juventude indígena passou a frequentar escolas e universidades, aproveitando-se de cotas especiais. Data desses anos a luta para a construção de um novo conceito acadêmico intercultural, que tenha por base a abordagem e a valorização da sabedoria indígena, como parte necessária da sociedade pluriétnica do Brasil. Na atualidade, os povos indígenas passaram a se utilizar da ONU, como cenário internacional para as suas reivindicações, criando um Fórum Permanente sobre Questões Indígenas. No decorrer dos anos 1980-1990, surgiram ações e organizações indígenas com perfis regionais e nacionais no Brasil. A UNIND transformou-se em UNI e dela provieram o Núcleo de Cultura Indígena em São Paulo, o Núcleo de Direitos Indígenas em Brasília e o Centro de Estudos e Formação Indígena em Goiânia. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, a Federação das Organizações Indígenas Rio Negro, a UNI-Acre, a Coordenação dos Povos Indígenas de Rondônia e as Articulações Indígenas do Nordeste, Pantanal, Sul e Leste, apareceram a seguir. Ainda outros núcleos de relevância para a luta indígena somaram-se às entidades anteriores: o Comitê Intertribal, o Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual, além do Conselho Nacional da Mulher Indígena, e do Grupo de Mulheres Indígenas, totalizando mais de 100 organizações indígenas brasileiras (TERENA, 2013: 54-55).

Os Guarani Mbya vivem a sua identidade num cenário marcado pela diversidade étnica e por situações de autonomia e autoafirmação. No drama por eles encenado, combinam-se necessidades de sobrevivência com a convicção sobre os significados positivos de seus valores ancestrais, identificando o significado da intransigência dessas populações em abrir mão de elementos culturais que lhes são próprios. Ao contrário dos portugueses, que aceitaram sem contestação elementos da cultura indígena, a acolhida de um modelo cultural importado não correspondeu para os naturais da terra numa aceitação indiscriminada das formas adventícias, pois, ao contrário, mantiveram a sua cultura tradicional, nos espaços restritos que lhes foram permitidos (HOLANDA, 1957: 202).

Espaços localizados no bioma da Mata Atlântica ou em suas orlas, regiões em que os Guarani Mbya enfrentam o desafio de se adaptarem às regras do mercado dos não indígenas, preservando, ao mesmo tempo, os seus valores tradicionais, como demonstram os estudos acadêmicos e as observações diretas da vida nas aldeias. Faz-se necessário salientar que, no decorrer do século XX, o contraste entre o pensamento indígena e o acadêmico se esvaiu, e a ciência passou a se reconhecer como uma das numerosas formas de conhecimento, abrindo-se para o diálogo e criticando o poder hegemônico do saber científico diante das formas alternativas de compreensão. Uma das diferenças angulares entre o modo guarani de compreender o universo e o modo científico reside no fato de que, para o primeiro, “uma coisa só faz sentido quando é sentida”, posição que põe em xeque a dicotomia clássica entre a razão e o sentimento, tão cara ao racionalismo ocidental (TASSINARI, 2016: 7-8).

Os subgrupos Guarani Kaiowá, Mbya e Nhandeva, que vivem no território brasileiro, contam com 43.401, 8.026 e 8.596 habitantes, respectivamente (AZEVEDO; FANY, 2003: 25). Os Mbya seriam remanescentes de alguns grupos, que se refugiaram no interior das matas, designados *ka'aygua* ("os que habitam em florestas"). Eles teriam vivido no interior das florestas do sul da América do Sul, sem contato com os primeiros colonizadores. Assim, “a guerra de extermínio e de resistência armada guarani se estendeu por mais de trezentos anos e teve como principal consequência a dispersão das comunidades e a fragmentação do seu território” (LITAIFF, 2004: 18). Os índios que conseguiram fugir desse processo violento de aculturação encontram-se atualmente em alguns pontos históricos e mitológicos do interior da América do Sul, especificamente no Paraguai, na Argentina, no Mato Grosso do Sul e em alguns outros estados do Sul e Sudeste do Brasil. Desses povos, os Mbya são os indígenas que assumem prioritariamente sua tradição, o que pode ser comprovado no uso das expressões "*ore va'e*" ("nós – exclusivos") e "*nhandeva ete*", termos com os quais marcam essa distinção (CHAMORRO, 2004: 81-96). Distinção que se apresenta, cada vez mais pronunciada, nas relações dos Mbya com os *jurua* – expressão geral usada para indicar os brancos – consequente à proximidade das aldeias das cidades, tornando rotineira a convivência entre os dois mundos e colocando a necessidade de negociações constantes com os caciques, figuras centrais das lideranças indígenas, para a entrada de investigadores nas comunidades guarani. Como os primeiros povos contatados pelos descobridores, a etnografia guarani tornou-se a mais copiosa de todas as que existem sobre os indígenas que moram em terras brasileiras. Nas palavras de Melià, os Guarani de papel formaram uma frondosa selva na qual cada autor e investigador planta a sua árvore. Apesar de

a bibliografia guarani ser imensa, subsistem caminhos ocultos que não foram trilhados, tendo em vista que essa etnia é sempre contemporânea, como a memória do futuro e não a testemunha do passado. Em várias correntes etnográficas, pode-se notar certa nostalgia da tradição, não propriamente dos Guarani, mas de pesquisadores ávidos por encontrar os mesmos homens nus que os descobridores viram – pasmos e surpresos – na zona litorânea do Brasil. A expectativa, que começa a se confirmar na etnografia atual, é que “muito em breve os próprios Guarani nos digam o que são com suas próprias palavras e ainda com sua própria racionalidade, quando mostrem o que são, não somente o que parecem. De dentro para fora” (MELIÀ, 2007: 18-19). De dentro, é preciso refletir sobre a etnoidentidade Guarani por meio de palavras transmitidas em sua própria língua, tendo em conta que entre eles não existe a oposição entre termos ou realidades, um alicerce da cultura ocidental. Logo, o que é poderia não ser e optar por um significado não elimina o outro. Vejamos, como exemplo, o significado das preces que os pajés fazem a *Nhanderu*, os deuses principais do panteão mágico dos Guarani.

Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e (“há tempos *Nhanderu* soube qual haveria de ser o nosso *teko*”), uma ideia continuamente repetida pelos velhos Guarani, remete para o profetismo religioso (*rã*, “futuro”) e à profunda impregnação das estruturas profanas e religiosas do povo Mbya, trazida pelo tempo histórico. É um pensamento que comporta uma filosofia de vida, uma vez que *teko* (“ser, estar, estado de vida e condição”), ligado à *nhande* (“a primeira pessoa do plural”), relaciona-se à vida coletiva do Guarani, objeto comum das demandas dos pajés a *Nhanderu* e que os anciãos transmitem às crianças no âmbito das *opy*. *Teko* implica um modelo referente às relações entre homens e os diversos seres do universo, e destes com os deuses, a significar a manutenção do existir ao longo do tempo, como uma estratégia inarredável para todos, prática e estética ao mesmo tempo, com alternâncias entrecruzadas entre o tempo novo e o tempo velho, herdadas dos tempos antigos, quando “*nhanderu* soube qual haveria de ser nosso futuro *teko*” (RAMO, 2020: 122-124). Para os antropólogos, as experiências de vida dos relatos guaranis são sempre apostas às teorias sobre identidades alternativas ou mestiças laboriosamente construídas e, por vezes, discrepantes. Mas há um ponto consensual: todos os estudiosos reconhecem a importância que as palavras têm para o modo de ser guarani, como expressão simbólica essencial de suas vivências míticas. Por meio da “alma palavra” transmitida aos mais jovens pelos *tamoi* (avô, ancião) e *jaryi* (avó, anciã) são expostos os elementos fundamentais de uma cosmologia altamente sofisticada e complexa, como pedras angulares do *Nhandereko* (“nosso *teko*” – o “Mbya

teko”, para os etnólogos). Trata-se de regras que subministram a vida, a cultura e o sistema social nas florestas ou nas aldeias, de acordo com um *ethos* de origem divina. Os velhos ensinam que *Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka’e* (“Há tempos, *Nhanderu* descobriu qual haveria de ser o nosso *teko*”), utilizando-se da partícula *rã*, que indica o que há de ser, o que foi feito para ser. Assim, *nhandereko rã* representa uma das principais solicitações dos xamãs a *Nhanderu*. Passado e futuro se misturam ao presente Mbya, como vemos na expressão *nhandereko rã* que designa o *teko* dos Guarani, por meio de um movimento com raízes no passado e que é projetado ao futuro, tendo por centro a invenção ou descoberta de *Nhanderu*. Desse ponto de vista, *teko* abrange diversas modalidades possíveis de transformação para os Guarani: em seres divinos imperecíveis, em animais hiperbólicos, em quase brancos, em mortos. Como regra, lei, costume e hábito, *teko* representa um modelo de ser e de atuar de forma positiva, a fim de que o Guarani possa ter uma identidade sancionada pelos deuses como positiva. No universo de relações entre pessoas e deuses, e entre os Guarani e os outros seres que habitam a *Yvy Rupa* (“plataforma terrestre”), a etnoidentidade indígena é assegurada pelo cumprimento de regras, permanentemente vividas e recriadas. No modo como os modelos dos *teko* entre os inumeráveis seres que habitam a Terra se estabelecem, permanece implícita uma estratégia altamente elaborada, que visa à duração da vida ao longo do tempo. Ao descobrir como seria a vida dos Guarani, *Nhanderu* concebeu uma estratégia antientrópica, a fim de evitar a perda de estrutura, de informação e de beleza, revelada na vida ritual das aldeias (RAMO, 2020: 123-124). Nas *opy*, os xamãs conduzem as comunidades no *Guata porã* (“belo caminhar”), por meio de rituais que simbolizam as relações íntimas entre os homens, os deuses e a Natureza.

6. CONCLUSÃO

Os direitos concedidos ao homem e ao cidadão pelos movimentos revolucionários modernos projetaram-se nos indígenas do Brasil, partindo da concepção filosófica de direitos naturais, nas versões do universalismo e do relativismo cultural, que afirmam a validade de todos os sistemas culturais e a impossibilidade de qualquer valorização absoluta, a partir do marco representado pelos direitos universais. Os Guarani Mbya, como fração dos indígenas brasileiros, incluem-se nesses direitos, na categoria de primitivos habitantes da terra cuja etnoidentidade confrontou-se historicamente com os interesses da

sociedade branca. Muito embora a legislação reinol tenha garantido o direito à liberdade aos índios, desde 1578, as exceções previstas por lei abriram as comportas para a utilização da mão de obra nativa, vendida e transmitida por herança, "em seus serviços". Os aldeamentos estabelecidos pela política pombalina substituíram a organização tradicional das reduções e missões religiosas, mas não resolveram o problema do uso abusivo da mão de obra íncola. A intersecção da sociedade Guarani Mbya com a ocidental é objeto de investimentos constantes e sistemáticos dos indígenas, expressos claramente em organizações de resistência que vêm rejeitando estereótipos identitários advindos de séculos de sujeição política e de imperialismo cultural. Estudiosos brasileiros das ciências sociais e das humanidades integram-se aos movimentos de resistência indígena, perdendo a parte da imparcialidade e objetividade da produção clássica, em prol da defesa de grupos excluídos, do meio ambiente e dos direitos humanos, dos animais e da Terra. Quanto à etnicidade e identidade indígenas, a complexidade de seus conceitos enfrenta as dificuldades advindas da perda de elementos culturais pelas influências ocidentais. A solução dessa controvérsia parece residir na cultura Guarani Mbya que sobrevive e mantém a sua integridade, de modo flexível e complexo, tomando posse das forças que a procuram dominar, adotando a estratégia protetora de incorporar uma influência, antes que a influência incorpore a sua cultura, conseguindo fazer com que os valores tradicionais sejam mantidos e transmitidos nas aldeias, por meio de rituais e narrativas próprios ao xamanismo. Os Mbya vivem em nossos dias uma das aventuras mais decisivas de sua história: eles se encontram envolvidos no turbilhão de transformações técnicas, econômicas, culturais de um mundo dominado pelas grandes potências industriais, que têm em mão o seu destino. O problema da adaptação às condições modernas de existência coloca-se para o povo Guarani sob o aspecto extremo de uma reação a um jogo brutal, que atinge os seus fundamentos culturais mais profundos e contra o qual se acha em parte desarmado, constringido a se transformar. A cultura ancestral indígena encontra-se em luta contra fatores externos, mas também endógenos oriundos do fascínio provocado pela potência técnica, pelos objetos, pela ciência dos brancos. O termo de "desenvolvimento" apresenta-se como um desafio para os povos indígenas, conscientes que a aplicação desse *slogan* à sua realidade coloca graves problemas, constituindo fontes de fracassos e de desvios repetidos para a vitalidade de sua própria cultura. Mas as práticas tradicionais resistem e procuram quebrar o silêncio e os equívocos históricos que as marcaram por interpretações dos próprios indígenas, representados por lideranças ativas e conscientes dos papéis que devem exercer no cenário contemporâneo, brasileiro e internacional. Essas falas deixam claro que a cultura indígena é o

terreno sobre o qual as mudanças culturais devem ser construídas. Em movimento correlato, os planejadores das sociedades “desenvolvidas” devem levar em conta os valores e as estruturas tradicionais, com os quais se encontram estreitamente ligados, esforçando-se não para destruir, como foi feito no passado, mas para preservar os fundamentos da cultura Guarani Mbya. Cultura que, embora enraizada em um passado longínquo, não é fixa, mas se adapta continuamente às mudanças do meio, configurando um processo identitário que não abdica dos valores ancestrais e reinterpreta os elementos das sociedades capitalistas à sua luz e juízo próprios.

O lugar da fala tem sido cada vez mais ocupado pelos indígenas, no Brasil e no mundo, demonstrando a preocupação dos setores progressistas da sociedade em compreender outras formas de existência, capazes de servirem de contraponto à identidade única pretendida pelo capitalismo digital. A diversidade da cultura brasileira, por si só, aponta para a riqueza de repertórios possíveis e de suas condições desiguais de valorização perante um sistema político marcado pela ideologia do lucro e pelo domínio de senhores sobre segmentos étnico-raciais historicamente marcados como inferiores. A questão proveniente dos embates dos ameríndios com os burgueses conquistadores significou a expropriação de seus territórios e culturas, em um processo etnocida real e simbólico plurissecular. Contra esse processo, centenas de povos indígenas, residentes no território brasileiro, organizam movimentos de resistência, defendendo patrimônios culturais próprios, baseados na circulação geracional de saberes e fazeres distantes das noções de lucro e propriedade. A resistência organizada incorpora-se ao cotidiano indígena – aos seus modos de ser e à sua identidade. Em fluxo contrário, porém consequente, o *teko porã*, conceito que atravessa a experiência de vida de todos os Guarani, espalhados por mais de dois terços da América do Sul, atinge os brasileiros não índios, em especial diante do aumento preocupante dos incêndios na Floresta Amazônica e no Pantanal Mato-Grossense, dois biomas indispensáveis para a manutenção da vida do homem na Terra. Sublinhe-se, ademais, que o modo perfeito de ser guarani, o *teko porã*, abrange uma dimensão prática na vida cotidiana indígena, estendendo-se aos termos *mbaraité* (“ter força”) e *py’a guassu* (“coração grande”, “coragem”), que subentendem o compromisso de viver a etnoidentidade segundo prescrições éticas, de origem divina.

iversidade de São Paulo, 1975.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, José Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. 4.^a ed. Rio de Janeiro: Briguiet, 1954.
- ALCÂNTARA MACHADO, José de. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Martins Editora, 1972.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. *Os agregados no tempo dos capitães-generais: o exemplo da cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Programa de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1978. Mimeo.
- CARIAGA, Diógenes Egidio. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'ýikue, Caarapó-MS. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O rito e o tempo: a evolução do carnaval carioca. ESTERCI, Neide; FRY, Peter e GOLDENBERG, Miriam (organizadores). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- CHAMORRO, Graciela. La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias*, vol LXIV, n.º 230, 2004, pp. 81-96.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imagens de Canibais e selvagens do novo mundo do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)*. São Paulo: Editora Unicamp, 2017.
- CORBIN, Alain. *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2.^a ed., Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo. A história e a devastação da Mata Atlântica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DESCOLA, Philippe. *Outras Naturezas, outras Culturas*. Tradução Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.



_____. A Selvageria Culta. NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Estrutura ou sentimento: relação com o animal na Amazônia. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, volume 1, n.º 4, abril de 1998, pp. 23-46.

DONGHI, Tulio Halperin. *Historia Contemporanea de America Latina*. 3.ª edição. El libro de Bolsillo. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

EAGLETON, Terry. *Doce Violência: a ideia do trágico*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

GARCIA, Rodolfo. *Ensaio sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500-1810)*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

LITAIFF, A. 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.

_____. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão?

SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MAESTRI, Mário. *Os Senhores do Litoral: Conquista Portuguesa e Agonia Tupinambá no Litoral Brasileiro – (Séc. 16)*. 3.ª ed., Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A scientific theory of culture and other essays*, Caps. X e XI, The University of Carolina Press: Chapel Hill, 1944.

MARTUCELLI, D. As contradições políticas do multiculturalismo. *Revista Brasileira de Educação*. Maio/Junho/ Julho/Agosto, 1996, n.º 2, pp. 18-32.

MEIRELES, Maurício. Um índio descerá de uma estrela. *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno Ilustrada, fl. C1, 4 de janeiro de 2019.

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

MONIOT, Henri. L'histoire des peuples sans histoire. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 1974.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

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

PARRY, John H. *La época de los descubrimientos geograficos (1450-1620)*. Madrid: Guadarrama, 1964.

PETRONE, Pasquale. *Os aldeamentos paulistas e sua função na valorização da região paulistana. Estudo de Geografia Histórica*. Tese apresentada à Faculdade de FFLCH da USP. São Paulo, 1964. Mimeo.

PETRONIO, Rodrigo. A Ciência da Cultura. *Jornal O Estado de São Paulo*, Caderno Antropologia, fl. E1, 18 de dezembro de 2018.

POUTIGNAT. P.; STREIFF-FENART J. *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

RAMINELLI, Ronald. Prefácio. CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. *Imagens de Canibais e selvagens do novo mundo do maravilhoso medieval ai exótico colonial (séculos XV-XVII)*. São Paulo: Unicamp, 2017.

RAMO, Ana Maria. “Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko”. Tempo, troca e transformação entre os Guarani. *Revista de Antropologia* (São Paulo, Online), v. 63, n.º 1, pp. 122-142, USP, 2020.

SANTOS, Miriam de Oliveira. A Noção de Identidade e seu Uno nos Estudos Migratórios. *REUMHU. Revista Interdisciplinar da mobilidade*. Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, 2010, pp. 27-43.

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

_____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3.ª Ed., São Paulo: EDUSP, 1974.

_____. A religião Guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 1982, vol. 25, pp. 1-24.

SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: UFSC, 2016.

SMITH, Jonathan Zeittel. Animals and Plants in Myth and Legend. *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition. / London/ Toronto/ Geneva/ Sydney, Tokyo/ Manila/ Seoul, 1980, v. 1.

SPIX, J. B.; MARTIUS, C. F. P. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, v. I, 1817-1820.

TASSINARI, Antonella. Apresentação. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: UFSC, 2016.

TERENA, Marcos. O movimento indígena como voz de resistência. VENTURI, Gustavo e BOKANY, Vilma (orgs.). *Indígenas no Brasil – Demandas dos povos e percepções da opinião pública*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia dos Livros, 1995.

FONTES

AZEVEDO, Marta; FANY, Ricardo. "Censo 2000 do IBGE revela contingente indígena pouco conhecido". In: Notícias Socioambientais, publicada no site www.socioambiental.org. 2003.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia Brasileira ou relação histórico-geográfico do Reino do Brasil*. São Paulo: Edusp. (*Reconquista do Brasil*, v. 27), 1967.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

DOCUMENTO n.º 11. *Revista do Arquivo Municipal*, v. XIX, 1936, p. 84.

DOCUMENTO n.º 328. *Revista do Arquivo Municipal*, v. LXXIX, 1941, pp. 149-150.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Riscos amazônicos*, 25/6/2019, p. A2.

LEITE, Serafim S. I. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, III (1558-1563)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

LEVANTAMENTO DE PESSOAS, SEUS ESCRAVOS E SUAS PROFISSÕES (1720-32). São Paulo: Arquivo Municipal de São Paulo. Ms.

LISTA DE ÍNDIOS PREZENTES E ABIZENTES, 1722, fls. 30-1. São Paulo: Arquivo Municipal de São Paulo. Ms.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. *Memórias para a História da Capitania de São Vicente*. São Paulo: Editora da Un

All Rights Reserved © Polifonia - Revista Internacional da Academia Paulista de Direito

ISSN da versão impressa: 2236-5796

ISSN da versão digital: 2596-111X

academiapaulistaeditorial@gmail.com/diretoria@apd.org.br

www.apd.org.br



This work is licensed under a [Creative Commons License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

