

O Povo GUARANI NO BRASIL: DIREITOS HISTÓRICOS E RESISTÊNCIA CULTURAL

THE GUARANI PEOPLE IN BRAZIL: HISTORICAL RIGHTS AND CULTURAL RESISTANCE

Alzira Lobo de Arruda Campos*
 loboarruda@hotmail.com

Antonio Carlos Morato **
 moratoac@usp.br

Marília Gomes Ghizzi Godoy ***
 mgggodoy@yahoo.com.br

RESUMO: A partir de pesquisas etnográficas e históricas realizadas nas aldeias Guarani, situadas na Mata Atlântica paulista, identifica-se a sociabilidade indígena como expressão de resistência cultural, conectada a memórias sagradas, próprias da ancestralidade do povo Guarani. As práticas culturais 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 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; Resistência cultural; Realidade histórico-social brasileira.

ABSTRACT: Based on ethnographic and historical research carried out in the Guarani villages, located in the Atlantic Forest of São Paulo, indigenous sociability is identified as an expression of cultural resistance, connected to sacred memories, typical of the ancestry of the Guarani people. Cultural practices give rise to educational expressions, implying community performances rooted in tradition and in communication with the deities. They also imply a movement of ethnic self-assertion and historical continuity, based on a mythical conception, antithetical to the surrounding culture – that of the *jurua*, "the civilized ones". The analytical model favors the concept of ethnoidentity, which, in its expanded scope, has come to play a central role in understanding the mechanisms of social interaction capable of selectively mobilizing collective "frontiers", which place man as an integral part of a social system. complex of relationships, while considering that their social existence and their biological survival depend on distinctive marks.

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

* Doutora e Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Livre-docênciia em Metodologia da História, pela Unesp (1998). Tem experiência na área de História e de Metodologia, com ênfase em História das Mentalidades e Metodologia Interdisciplinar e na área de Educação.

** Doutor e Mestre em Direito Civil pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), da qual é também Livre-docente. É Acadêmico da Academia Paulista de Direito (cadeira 78).

*** Doutora em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Mestre em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo. Foi professora titular da Universidade São Marcos no Programa de Mestrado em Educação, Administração e Comunicação (2002-2012). Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nos seguintes temas: indígenas, afrodescendentes, Guarani Myba, cultura, educação, religião e políticas públicas.

Introdução

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, p. 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 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 Guarani 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.

Metodologia

A história indígena no mundo colonial lusitano enfrenta o problema metodológico de constituir, em geral, uma das versões do eurocentrismo 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, “nossa 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 sincrétista e homogêneo, próprio a figurar em arquivos ou museus culturais e a ser submetido a um método comparativista (Moniot, 1974, p. 107).

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 dominados. 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, p. 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. 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, p. 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, 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, a partir dos referenciais cosmológicos indígenas. Nesse contexto, compete ao pesquisador incluir métodos da microssociologia que permitem substituir o interrogatório dos informantes pela observação pessoal dos atores sociais, decifrando os seus dramas individuais e coletivos (Moniot, 1974, p. 118-120).

A posição central dos Guarani 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. 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, Lery, 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, p. 20-21).

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 servia 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, p. 15). A necessidade que o índio teve de 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, p. 16-35).

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, 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, p. 188). Os Guarani, 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). A história dessa dominação é também a saga da destruição dos indígenas brasileiros e a de seu fracionamento étnico atual (Cunha, 2012, p. 13).

Apesar de os naturais da terra serem protegidos legalmente da escravidão, na prática as leis funcionavam como letra morta, uma vez que os interesses dos colonos tendiam a prevalecer sobre os dos autóctones, 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 dotes de casamento, legá-los “em seus serviços” e como pagamento de dívidas a credores (Casal, 1967, p. 106). No decorrer do século XVII, os dotes em São Paulo incluíam índios e terras virgens. 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, p. 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. 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 cativeiro” a ele se parecia (Garcia, 1975, p. 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, p. 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.

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 europeus na região. Havia 12 desses núcleos, habitados fundamentalmente por Tupi-Guarani: Pinheiros, São Miguel, Barueri, Carapicuíba, Guarulhos, Embu, Escada, Itaquaquecetuba, Itapecerica, São José, Peruíbe e Queluz. Desses, sobressaíam Pinheiros, São Miguel, Barueri, Embu, Guarulhos, Itapecerica 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, p. 71, 81-82).

Os aldeamentos acabaram por perder o seu papel fundamental e, na metade do Setecentos, 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 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. 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 cativeiro de aborígenes que não estivessem nas exceções previstas em lei (o direito de defesa ou o resgate de vítimas destinadas a rituais antropofágicos). Leigos ou letrados, os juízes davam o exemplo de desrespeito à lei, atendendo a interesses instáveis (Alcântara Machado, 1972, p. 158-159).

Egon 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 habitantes endógenos do território e as levas 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 contato histórico, conservando a sua identidade no imaginário mítico, notavelmente acentuado entre os Guarani. 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, p. 225).

Natureza e Cultura no Universo Guarani

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 certos povos indígenas 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 Nuaruaque, 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, p. 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 maus 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 ressignificar os conjuntos mítico-rituais, de modo a conferir sentido a um universo em mudanças catastróficas para as suas culturas originais (Monteiro, 2003, p. 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, p. 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, p. 80-81). As aldeias Guarani 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 Guarani e da consulta a elementos culturais coligidos por outros observadores. Ressalte-se que a identidade Guarani 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, p. 81). Tal visão reflete a imposição violenta de elementos culturais 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.

Nessa equação em que a vida das florestas representa a existência de seus habitantes é 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 não se referem apenas à reprodução de sua existência física, mas fundamentalmente à proteção de uma determinada maneira de manifestar a sua vida em constante interlocução com os ancestrais. 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 indissoluvelmente ligadas às anteriores (Malinowski, 1944, p. 91-131).

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 comprehende 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, p. 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 serem 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 algo em torno de 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, p. 83).

No Brasil atual, 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, aproximando-se das cosmologias dos povos indígenas.

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 indígenas. 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, p. 24).

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, p. 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, p. 54-55).

Os Guarani 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, p. 202). Espaços localizados no bioma da Mata Atlântica ou em suas orlas, regiões em que os Guarani 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, p. 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, P. 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, p. 18). Os indígenas que conseguiram fugir desse processo violento de elementos culturais alógenos 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, p. 81-96). Distinção que se apresenta, cada vez mais pronunciada, nas relações dos Guarani 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, p. 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 oikuua 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 Guarani, 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 anciões 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, p. 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* (“nossa *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 Guarani, 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 pondo 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, p. 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.

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 validez de todos os sistemas culturais e a impossibilidade de qualquer valorização absoluta, a partir do marco representado pelos direitos universais. Os Guarani, 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 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 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 Guarani 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, constrangido 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 exercerem 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. 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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

Azevedo, Marta; Fany, Ricardo. Censo 2000 do IBGE revela contingente indígena pouco conhecido. *Notícias Socioambientais*, publicada no site www.socioambiental.org. 2003.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia Brasílica 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.

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

BIBLIOGRAFIA

ABREU, José Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. 4. 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. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

CARIAGA, Diógenes Egidio. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'ýikue, Caarapó-MS. In: 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. In: 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*, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.

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

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

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

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.

LITAUFF, A. Os Filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Myba-Guarani do litoral brasileiro. *Revista Tellus. Campo Grande*, ano 4, n. 6, p.15-30, abril 2004.

LITAIFF, A. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão? In: 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.

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

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

MONIOT, Henri. L' histoire des peuples sans histoire. In: 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.

MONTEIRO, John Manuel. Prefácio. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

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

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. v. 63, n. 1, p. 122-142, USP, 2020.

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

SCHADEN, E. A religião Guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 25, p. 1-24, 1982.

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.

TASSINARI, Antonella. Apresentação. 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.

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