

OS LAMENTOS DO JAGUAR

reflexões sobre canibalismo e colonialismo em Nossamerica¹

Filippe da Silva Guimarães²

Resumo: Neste artigo vincularei o pensamento ocidental com as formas das cosmologias ameríndias de relacionarem mundos e seres. Com isso quero observar como se dá o protagonismo político de sujeitas e sujeitos em Nossamérica, diante da situação colonial e em suas economias e políticas de signos e símbolos enquanto formas ambivalentes de operação do poder e das ideologias coletivas. Ou seja, como sujeitas e sujeitos em Nossamérica solidificam o uso estratégico da noção de consciência – tal qual da noção de grupo, de identidade local e nacional – no âmbito macrológico da colonização ocidental? E como lidam enquanto sujeitos/as portadores de construções oriundas das narrativas ameríndias e de identidades, com o perpétuo desequilíbrio entre mundos e seres? Desta forma, problematizar como situamos o “eu” da antropologia busca questionar os essencialismos que nos prendem à armadilhas macrológicas e epistêmicas do eurocentrismo e do solipsismo que impregnaria o sujeito pós-colonial e pós-moderno.

Palavras-Chave: Colonialismo. Antropologia. Nossamérica.

Abstract: In this paper I will link the Western thought to the forms of amerindian cosmologies relating worlds and beings. By this, I want to observe how the political protagonism of subjects in ouramerica, before the colonial situation and in their economies and policies of signs and symbols as ambivalents forms of power and collective ideologies. That is, how subjects in ouramerica solidify the strategic use of the notion of consciousness – such as the notion of group, local and national identity – in the macrolological field of Western colonization? And how do they deal as subjects who carry constructions originating from amerindian narratives and identities, with perpetual imbalance between worlds and beings? In this way, problematizing how we situate the anthropological “self” seeks to question the essentialisms that bind us to the macrolological and pitfalls of eurocentrism and the solipcism that would permeate the postcolonial and postmodern subject.

Keywords: Colonialismo. Anthropology. Ouramerica.

¹ Este artigo é um esforço de compilar uma discussão político-epistemológica da dissertação de mestrado em antropologia intitulada “O Milho, A Nossamérica E A Guerra Dos Mundos: por uma mitologia e uma etnografia pós-social no Brasil e no México” defendida em 2015 pelo PPGANT-UFPEL.

² Graduado em Ciências Sociais pela UFES. Mestre em antropologia pela UFPEL. E-mail: filippe.cso@gmail.com

1 Introdução



Imagem 01: Fotografia do autor, Oaxaca, 2015.

Neste trabalho proponho a reflexão sobre como nos situarmos enquanto antropólogas e antropólogos entre os sujeitos plurais e suas experiencialidades locais e infinitas, e assim observar como a diferença dos/as mesmos/as, entre seres e mundos reside no fato de como sujeitas e sujeitos dependem de uma relação, ou seja, de um referencial coletivo.

Para tanto, início com a foto que dá título a este trabalho, onde uma arte urbana me parece atualizar em suas formas de contar a história as relações entre as colonialidades de ser e de saber diante dos modos de ser e de viver ameríndios. Em relação ao título *Os Lamentos do Jaguar*, inspirado a partir de uma afinidade virtual representada naquela parede de uma pequena vila do estado de Oaxaca no México, busco fazer uma alusão ao jaguar e o papel da predação para marcar fronteiras entre distintos modos de ser e de viver. Ao trazer conceitos difusos e caros para as ciências humanas em específico para a antropologia e etnologia ameríndia, como o de canibalismo, buscarei discutir como uma lógica estrita de uma história oficial e linear, não compreendem o seu próprio lugar no papel de colonizadores diante de

outras cosmologias desde o século XVI.

Trarei o termo Nossamérica tomado do panamericanista cubano José Martí, em sua acepção ideológica e política, para pensarmos nossas realidades sociais inseridos em nossas próprias experiências. O autor propunha pautarmos um projeto de descolonização, emancipação epistêmica e prática de todos os povos e territórios de Nossamérica em oposição concomitante à emergência do conceito de latinidade imposta pelos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX (Mignolo, 2005)³.

A partir de uma etnografia textual⁴ e histórica do lugar do branco-ocidental-colonizador no pensamento ameríndio - desde documentos da colonização no século XVI - em Nossamérica, abordarei primeiramente através do trabalho de Eduardo Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002) o estudo de caso dos tupiniquim, para em seguida voltar-me aos textos de Barlolomeu Meliá (1991; 1993) que remetem aos Guarani e suas parcialidades e momentos tidos como históricos ao longo do processo de colonização. Finalizarei propondo uma extensão da ideia das ritualidades a partir dos devires-outros, quer seja através do canibalismo e se seu papel cosmológico representado pelo jaguar ou pelo branco enquanto colonizador/inimigo/invasor, antes mesmo do branco chegar em Nossamérica no século XVI e em seus desdobramentos para distintos grupos ameríndios.

Para tanto, trarei a análise de documentos históricos que relacionam a etnologia brasileira (especificamente o perspectivismo ameríndio)⁵ em seu projeto de demonstrar como se desdobram em termos de continuidades históricas e principalmente, mitológicas, as rupturas das práticas sociais entre seres e mundos e por conseguinte as explicações dos contextos gerados e analisados na relação com a situação colonial⁶.

O verdadeiramente extraordinário é pretender que essas regras gerais, ou esse horizonte comum, se encontrem em algum nível – mais alto, mais

³. Este trabalho se insere assim no plano da descolonização epistêmica, enfatizo que não pretendo em nenhum momento deste artigo afirmar ou defender verdades etnológicas sobre os grupos e povos ameríndios situados em suas historicidades diante de uma análise que se pretende científica e decolonial.

⁴. A metodologia adotada a partir da etnografia textual histórica é baseada na obra de Marshal Sahlins (1997, - O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção - Mana vol.3).

⁵. Com este artigo proponho uma reflexão histórico antropológica sobre a relação entre a história moderna e as formas plurais de distintos grupos pré-colombianos no continente americano. Desta forma, me ateno a delimitações etnológicas para uma análise histórica de reconfigurações de um passado no presente e em termos de narrativas outras que negociam alteridades e futuros outros.

⁶. Da relação entre a situação colonial e epistemologias não-ocidentais e não-modernas, tomarei como marco teórico o que atualmente é denominado como Giro Decolonial e suas referências a partir dos estudos sobre relações de poder, micropolíticas e subalternidades nos anos de 1980, agregados as ideias dos Estudos Pós-Coloniais dos anos 1990 pelos projetos de problematização das colonialidades de poder e de saber.

profundo – que transcenda esse em que os sujeitos (nativos e pesquisadores) se encontram. Que a interpretação ou a explicação dos dados se instalem em algum nível que englobe o da descrição. O perspectivismo é, digamos, uma epistemologia com ontologia. Na sua versão “ameríndia” postula essa redistribuição da unidade e a variação que já antes definimos; em geral, postula, apenas, que a realidade está feita de sujeitos, de atores ou, ainda mais claro, de autores com seus mundos (Sáez, 2012, p. 15).

Trata-se de um esforço pautado na descolonização epistêmica, onde mitologia, lenda, folclore e história serão tomados nos mesmos termos pela recusa de concepções instrumentais disciplinares e a favor da “elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro” (Viveiros de Castro, 2006, p. 11).

Dos paradigmas que ficaram conhecidos a partir de Boaventura Souza Santos (2004; 2010), como “epistemologias do sul”, buscarei enfatizar a polissemia do termo pós-colonial nas ciências sociais para compreender melhor o que chamo neste trabalho de situação colonial, bem como suas implicações ao ressaltar as bases ameríndias das sociedades plurais e nacionais e os quadros políticos hegemônicos em seus consequentes antagonismos a partir das ambivalências geradas pelas dualidades modernidade/colonialidade.

Sugiro com isso, a possibilidade de pensar a descolonização através das questões étnico- raciais, de classe e gênero em um estudo das múltiplas dimensões e das mudanças nas dinâmicas políticas e culturais, tal qual nas análises das mudanças e transformações de um sistema global-local.

Desta forma, as histórias traçadas por ritos e mitos que contenham a base da transmissão das histórias e saberes locais, modos de ser e de viver, serão utilizadas como narratividades que se posicionam frente as colonialidades de poder e de saber da história oficial dos estados nacionais. Quero demonstrar em que medida os ordenamentos tradicionais diferem da forma em que o Estado e o direito são assimilados e também como se transformam analogamente em formas similares ou enraizadas de resistência, ou de criação, no ‘local da cultura’ (Bhabha, 2007; Mignolo, 2005; Appiah, 2003).

A partir da antropologia e dos estudos sobre narrativas históricas e mitológicas que remetam aos modos de ser e de viver, este trabalho retratará, entre outras tantas, uma reflexão sobre a macroestrutura virtual do pensamento ameríndio, apresentando algumas conexões entre o conceito sociocosmológico de escatologia e suas relações com o desenvolvimento da história ocidental.

Dominique Gallois (1993) situa a construção de discursos de origens em termos de liminaridades, processos rituais e devires sobre as territorializações. A partir dessa autora, ousarei pensar em termos de discursividades, não só ameríndias, mas também ocidentais, como a história oficial utilizou-se, ao longo dos tempos cronológicos ou não, de vários esquemas teóricos para provincializar o conhecimento sem levar em conta a produção em si destes recortes feitos a partir das territorialidades intersubjetivadas e do que seria etno-história e história, ou do que seria mito, literatura, folclore e ciência⁷.

Para tanto, tomaremos os mitos como narrativas que indicam a origem, o devir, as trocas simétricas e assimétricas, os processos de comunicação, mobilidade de humanos, não-humanos (plantas, animais, espíritos, deuses, divindades, almas) e sobre-humanos (xamãs, curadores, heróis mitológicos, mães-de-santo) em um dado território (Rosa, 2011).

Em termos historiográficos e na acepção etnológica enquanto narrativas que remetem a um imaginário coletivo comum e virtual, em que as variações se constituem a partir das estruturas binárias a partir da relação entre as unidades e que se contraem e se atualizam através dos acontecimentos da história. As demais narrativas serão encaradas como reconfigurações em relação aos extratos mitológicos a partir das manipulações de histórias orais e escritas realizadas pelos narradores e seus interlocutores (Goody, 2012; Gallois, 1993).

Ao retrair histórias ideológicas de desenvolvimento da “razão ocidental”, a crítica a uma história e a uma etnologia que pensem tempo e espaço de maneiras apenas lineares, quero trazer o desenvolvimento inicial proposto pela teoria da modernidade pós-colonial de Anibal Quijano (2005), em que o primeiro passo seria exortar – convencer pela argumentação – a história colonial.

Ao buscar distintas explicações metafísicas e ontológicas do conhecimento racional ocidental em relação às cosmologias ameríndias, refletiremos sobre como metodologias tratam a etnologia e a história, contextualizando as versões reproduzidas pelo colonizador, para em seguida contarmos estas histórias em termos de temporalidades, espacialidades e cosmologias outras.

Ou seja, traremos as narrativas mitológicas e ameríndias com diferentes termos cosmológicos e globais para contarmos outros pontos de vista da história de Nossamérica e do ocidente, que levem em conta os pontos de vista dos povos despojados de seus territórios e

⁷. De acordo com a proposta de descolonização epistêmica, neste artigo busco recompilar as discussões trazidas através de autores de Nossamérica. Mesmo que não me remeta aqui pela delimitação do escopo, gostaria de destacar a importância que as leituras de Gilles Deleuze e Felix Guatarri fizeram da obra de Claude Lévi-Strauss.

dos seus modos de ser e viver. Afirmando, nas palavras de James Clifford:

outra vertente da antropologia que aponte para mais tentativas, dialógicas, mas ainda realistas, de histórias etnográficas: em um trabalho de tradução [interpretação] que não se concentra tanto no cultural como em conjunturas, mas na mediação complexa entre antigo e novo, entre local e global (Tradução Livre, 2000, p. 98).

Nós, antropólogas e antropólogos, ao emprendermos nossos trabalhos sobre os sistemas simbólicos dos povos ameríndios nos deparamos com recortes e categorias positivadas do tipo: povos andinos, das terras baixas da América do sul, caribeños, da cordilheira da América central, os do fim-do-mundo ou povos patagônicos, os do Ártico, os do deserto norte-americano, entre tantas outras províncias etnográficas.

Os estudos "positivos" dos troncos e das famílias linguísticas a partir do que chamo de províncias etnográficas, foram realizados muitas vezes sem levar em conta contextos, conjunturas históricas e políticas estabelecidas pelas empresas do colonialismo e das construções das fronteiras dos estados nacionais. Ou seja, as fronteiras entre “quem é índio e quem não é”, utilizando-me das palavras de Viveiros de Castro (2006), muitas vezes foram determinadas por brancos e até mesmo por alguns antropólogos, sem levar em conta a relação dos discursos com troncos e famílias linguísticas, tão pouco com a ocupação e com a transmissão dos territórios tidos como originários para povos e grupos ameríndios⁸.

Em outras palavras, reafirmo que para além das relações e categorias de dominação entre “nós e eles”, entre “quem é índio, e quem não é índio”, neste trabalho buscarei todo o tempo me situar em uma proposta epistemológica e do campo institucional da teoria antropológica. E farei isto conforme descrito a seguir.

Primeiro, observando como as representações humanas se constroem em termos de nossas próprias narratividades. A partir daí, para refletir sobre como pensamos o potencial de mudança das inter-relações entre humanos e não humanos, será explorado ao longo deste artigo conceitos cosmopolíticos como escatologia e canibalismo compreendidos inseridos na descrição etnográfica e histórica de processos rituais.

⁸. Para Marilyn Strathern (2006), a própria antropologia ao naturalizar os contextos dos constructos nativos – do outro – expõe o contexto e a natureza de seus próprios constructos analíticos. Portanto, sou levado a acreditar que a resposta para tais diferenciações entre “quem é índio e quem não é”, ou entre “nós e eles” seriam meramente contextual e de relação – e não de natureza.

Segundo e conforme Anibal Quijano (2005), pensando sobre as possibilidades de desmascarmos o engodo de um tempo e espaço linear em oposição a um tempo e espaço cíclico entre mundos e seres, como tanto clama o ocidente e os seus mecanismos cognitivos desenvolvidos a partir do que seria uma teoria geral da ação.

Estes tipos de questões nos colocariam enquanto antropólogos/as e sujeitos/as da ciência diante das diferenças para pensarmos em termos de conteúdos e não das formas, dos discursos e das materialidades que envolvem o que imanaria do natural e o que transcenderia ao sobrenatural.

Ao demonstrar até que ponto existe uma continuidade entre práticas tidas como “primitivas” e o desenvolvimento de novas tecnologias pela sociedade ocidental contemporânea, podemos refletir sobre quais as "estratégias, enunciações, cosmovisões, negociações de povos, grupos ameríndios e - e suas alternativas historiográficas - teriam diante do que seria a linearidade da história ocidental e tida como “história oficial”.

2 A Escatologia para Os Tupi-Guarani

Adiante pensarei como a escatologia – a ideia de um fim dos tempos provocado por seres e ações supranaturais – está ligada ao devir e aos modos de ser ameríndio mesmo antes da chegada dos europeus.

Como mostra Viveiros de Castro (2002) o que os missionários jesuítas e franciscanos do século XVI chamavam de *inconstância da alma selvagem* nada mais era que o devir – da vingança e a constância da guerra – no pensamento Tupinambá. Isso queria dizer que o canibalismo como prática coletiva não era negociável. O que era inegociável era a vingança enquanto devir entre os povos, para o ponto de vista do sujeito Tupinambá.

Nosso estudo de caso mostrará que os discursos escatológicos e aqueles que contém elementos e personagens da história colonial são negociáveis e permanentemente atualizados, o que não se negocia é o modo de ser e o devir ontológico dos povos ameríndios.

Representados em nossos exemplos etnográficos, primeiramente a partir das reflexões sobre as fronteiras e o lugar do colonizador na historiografia Guarani, trabalharei em narrativas sobre o cacique Oberá/Werá/Berá. Voltando à incompreensão por parte dos colonizadores e dos missionários do seu próprio lugar dentro da cosmologia ameríndia e logo

sobre as possibilidades ontológicas de historiografia destes povos e sujeitos, Viveiros de Castro (2002) desenvolve o que chamou de *Sumo da Memória* Tupinambá:

Há um aspecto dos maus costumes do gentio que merece destaque: o lugar central que o cauim de milho ou de mandioca ocupava no complexo guerreiro. O significado das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa. Ele mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólica dessas culturas. Os materiais tupinambás sugerem, além disso, uma vinculação entre as festas da bebida e a memória, mais especificamente a memória da vingança. Os tupinambá bebiam para *não* esquecer, aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo que queriam abolir. Já vimos que Anchieta punha como um dos impedimentos à conversão do gentio ‘seus *vinhos* em que muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo mais...’. Foi mais difícil acabar com os ‘vinhos’ que com o canibalismo, mas as bebedeiras conjuravam sempre o espectro dessa abominação. (p. 248-249)

Com esta citação percebemos a presença de bebidas fermentadas, utilizadas em processos rituais no século XVI, como forma de dar continuidade entre os modos de ser e viver ancestrais e os atuais contingenciados pelos contextos e diferenças coloniais.

Os jesuítas da primeira metade do século XVI, preocupados em demasia com a conversão das almas e das ontologias, nas suas opiniões amorfas, irredentas, não redimidas e cheias de maus-costumes, não eliciavam que os Tupinambá, por exemplo, não se ativeram ao lugar sociocosmológico que lhes foram imputadas inicialmente. Segundo Viveiros de Castros (2002), através do etnômio *Karaíba/Peró/Maír* os Tupinambá se relacionavam com os colonizadores e lhes destinavam lugar dentro da cosmologia desse povo.

A tríade ‘*vida longa, abundância e vitória na guerra*’ era o devir indígena Tupinambá quando chegaram os invasores europeus, os quais, de início, foram classificados inofensivamente como *Maír* – um importante demiurgo, um herói de guerra que voltava ao nosso velho novo-mundo.

Eduardo Viveiros de Castro (2010) coloca a “inconstância da alma selvagem” ou o pensamento selvagem, como um pensamento em estado “primitivo”, irredento, (in)disciplinado, que opõe muitas vezes a partir de situações e símbolos, e que tão bem relacionam as dicotomias entre natureza e cultura – usando a ideia de um pensamento contra o Estado de Pierre Clastres (2012).

Atitudes essencialistas estruturalistas e pós-estruturalistas também se utilizaram dessa argumentação para fundamentar um exotismo iluminista do ‘outro’ pelas autotransformações, negligenciando o papel das adaptações (contextos), memórias (estratégias) ou histórias (tempos estranhos) (Viveiros de Castro, 2011).

Portanto, a antropologia e logo a mitologia teriam lugar privilegiado nas ciências do homem para pensar a relação entre cosmologias indígenas e a sociologia ocidental, em termos desta elucidação das condições de ‘autodeterminação’ ontológica do outro. Viveiros de Castro (2002) demonstra como:

a pregação escatológica dos padres coincidia com as ideias nativas sobre alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado conforme a qualidade de vida levada na terra, conflagração apocalíptica. (p. 225)

Para o autor, esses padres colonizadores não reconheciam nas alternativas historiográficas dos indígenas as “barreiras ontológicas infinitas” de separação entre humano e divino e sobre o que seria “humanidade”, uma vez que as relações entre homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis para o pensamento ameríndio; ou seja, a afinidade entre os seres e os mundos era relacional e não transcendental. Ainda segundo Viveiros de Castro (2011):

O mundo de humanidade imanente é também um mundo de divindade imanente, em que a divindade está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos. Trata-se de um mundo em que hordas de minúsculos deuses vagam pelo mundo; um ‘miriateísmo’, para usar o termo cunhado pelo microssociólogo Gabriel Tarde, o pior inimigo – justamente – de Durkheim. É esse o mundo que tem sido chamado de animista, ou seja, para usar os termos de nossa tradição inanimista, um mundo em que o objeto é um caso particular do sujeito, em que todo objeto é um sujeito em potência. O *cogito* indígena, em vez da fórmula solipsista ‘penso, logo existo’, deve ser articulado em termos animistas como ‘isso existe, portanto pensa’. Mas onde, ainda por cima, o Eu é um caso particular do Outro, esse ‘animismo’ deve necessariamente adotar a forma de um – com o perdão do trocadilho – ‘inimismo’: um animismo alterado pela alteridade, uma alteridade que se torna animada na medida em que é pensada como interioridade inimiga: um Eu que é radicalmente Outro. Daí o perigo, e o brilho, desses mundos. (p. 27).

Da lógica “inimista” de capturar o “outro” – contida na frase “isso existe, portanto

pensa” – a ideia de fronteira é estabelecida pela relação constantemente atualizada com esse “outro” e pelo capturar da performance desse “outro”, quer seja ele um animal, uma planta, um deus ou um colonizador.

Ou seja, o modo de ser e logo o devir ontológico dos povos indígenas muitas vezes está relacionado com a fronteira entre ser um “eu-humano-mesmo”, ou ser “ele-outro-inimigo” e essas fronteiras em termos de materialidade das narrativas podem ocorrer nas negociações do que insisto que seria a ‘elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro’ (Viveiros de Castro, 2006).

Desta forma, para as cosmologias indígenas aqui tratadas, a ideia de escatologia e cataclisma operam em termos mitológicos, em relações de rupturas, conexões entre mundos e fronteiras, e enquanto junções e disjunções diaspóricas entre modos-de-ser, viver e territorializar os mundos que habitam, ou seja, entre devires.

Adiante utilizarei dos dados textuais e históricos sobre os Guarani, para podermos observar as relações liminarizadas entre devires e modos de ser e reexistir diante dos contextos históricos e das cosmopraxis e escatologias indígenas.

Para tanto, além de mapear as diferenças locais, determinar origens, ou prever o final dos tempos, das culturas e das identidades, observamos como as diferenças entre hábitos e costumes que envolvem a produção e a reprodução da situação colonial estão contidas umas nas outras. A diferença entre seres e mundos residirá no fato de como indivíduos dependem do referencial coletivo e situado, sendo que estas diferenças culturais estarão dentro de uma unidade deslocada à Diversidade e situada entre uma pluralidade de sujeitos/as e infinitas possibilidades de experiencialidades.

Da afinidade virtual entre seres e mundos, que tomamos como ritualidades e narratividades ameríndias e que performatizam o devir em danças rituais para os Guarani, também mostrarei adiante como narrativas atualizam e relacionam modos de ser e viver conspícuos da parcialidade Mbya-Guarani, em um pluriverso simbólico mediado por negociações de alteridades e pela situação colonial.

Procuramos assim demonstrar, como distintas cosmologias ameríndias negociam em suas próprias narrativas historiográficas o papel da chegada do branco enquanto inimigo e/ou colonizador, trazendo para a análise antropológica um elemento ritual que determina modos de ser e de viver para diferentes coletivos.

De uma tarde *cálida* do verão à beira de um dos arroios que desaguam no rio Paraná trarei a próxima narrativa. A primeira vez que escutei foi em tom de lenda de um gentílico do estado de Misiones, na Argentina – um *misonero* – e que nasceu na cidade que leva o nome do próximo herói civilizador, Oberá – o que brilha. Abaixo trarei a narrativa a partir do jesuíta e antropólogo espanhol Bartolomeu Meliá, em seu livro *O Guarani Conquistado e Reduzido* (1993).

Bartolomeu Meliá fez conhecida a versão do mito/lenda/canto do cacique Oberá, transcrita pela primeira vez nos poemas do clérigo Martín Barco de Centenera, da missão colonizadora espanhola no Rio da Prata, situada no Rio Paraná e na região de Guairá no Paraguai em 1602, e que apresento traduzido do espanhol para o português e de maneira resumida abaixo:

Afirmou Barco de Centenera em seu poema: ‘... (Os índios) já não iam ao serviço como antes, pois (Oberá/Werá/Berá) liberdade a todos prometia (...) Mandou eles que cantassem e bailassem, de sorte que outra coisa não faziam (...) estava a terra alvoroçada, em todo o (rio) Paraná e nos seus arredores...’. Foi somente com a chegada do capitão Juan de Garay que os espanhóis reagiram. As tropas seguiram às aldeias para trazer os índios de volta ao trabalho. Mas, ao contrário do que planejavam os atacantes, o líder dos revoltosos, o cacique Luminoso, nunca foi encontrado. Conta Barco de Centenera, com sua ótica pró-hispânica: ‘...Assim se foi atrás dele à mão armada, mas como este tinha (índios) corredores e gente sempre posta em tocaia, vendo a pujança conhecida do inimigo, se pôs em fuga...’. Werá simplesmente desapareceu, sem deixar rastros – é possível que tenha continuado atuando de algum modo, como interessante, o fato de que quatro mestiços – entre eles um filho de português – tentaram manter a Rebelião de Oberá durante algum tempo, após o ataque de Garay. O exemplo de Werá parece realmente ter permanecido, pois, em 1589, no Paraguai, os índios de Acahay, Tebicuary e Yvyturusú se rebelaram, nos mesmos moldes. Tudo ‘por causa de certos cantores que, com seus cantos, os levam a cometer algumas cerimônias e ritos através dos quais se apartam do serviço de Deus e não vêm mais servir a seus encomenderos (patrões espanhóis)’, relata o antigo diário de um capitão, reproduzido por Juan Francisco Aguirre, em 1949, na Revista da Biblioteca Nacional da Argentina. (Bartolomeu Meliá, 1993)

Diferente de certas perspectivas que buscam separar mitologia, etno-história, história, lendas e contos, a narrativa acima nos servirá de eixo paralelo entre mitologia e história para desconstruirmos a objetividade da relação dicotômica observador-observado. Ou seja, não para dissolver esta pesquisa em subjetividades ou intersubjetividades, mas para situar a produção do conhecimento como uma atividade de mediação personificada e historicamente

situada. Para tanto desconstruir, por exemplo, o fato da história ser mais objetiva que a etno-história ou ainda, poder explorar as narrativas ameríndias que demonstrem a acuidade histórica de um povo sem separá-las das suas formas cosmopolíticas e de experiencialidades específicas, para além do que concebemos como suas tradições linguísticas e territoriais.

A narrativa de Bartolomeu Meliá (1993) trazida acima, serve para demonstrar que um fato tido como mágico - o desaparecimento de Oberá - coincide com um dado histórico, espacial e temporalmente marcados através da aparição do personagem histórico o reducionista espanhol que atuou no rio Paraná, Juan de Garay e como podemos observar no trecho extraído abaixo:

Werá simplesmente desapareceu, sem deixar rastros – é possível que tenha continuado atuando de algum modo, como interessante, o fato de que quatro mestiços – entre eles um filho de português – tentaram manter a Rebelião de Oberá durante algum tempo, após o ataque de Garay.

Desta forma, a história oral não poderá mais ser lida literalmente, como fatos diretos dos processos históricos sem pensar as condições em que as sociedades ameríndias experimentam narrativas e os significados do dia a dia, e como forjam o contingencial para dar sentido à vida coletiva fora do complexo e do contraditório dos processos históricos impostos pelos estados nacionais colonialistas. (Richard Price *apud* Hill, 2009).

Combinar estas formulações indígenas com as reconstruções da política-econômica mundial e suas estruturas de contato e colonização, nos possibilitará identificar o critério de acuidade e os estágios aceitáveis da performance do passado em termos locais ou regionais de compreensão do que constitui o processo histórico e sua interpretação. (Tradução Livre, p. 3)

Como podemos observar nos dados trazidos através de Bartolomeu Meliá (1993), a alternativa histórica tomada da narrativa mítica através de uma lenda explícita, as territorialidades e modos de ser através da dança ritual e ao redor do rio Paraná, do lugar do branco/invasor/colonizador personificado no papel de Juan de Garay, podemos observar na narratividade Mbya-Guarani os termos particulares de suas cosmovisões através da contextualização de seus ritos e cantos.

(Os índios) já não iam ao serviço como antes, pois (Oberá/Werá/Berá) liberdade a todos prometia (...) Mandou ele que cantassem e bailassem, de sorte que outra coisa não faziam (...) estava a terra alvoroçada, em todo o (rio) Paraná e nos seus arredores...'. Foi somente com a chegada do capitão Juan de Garay que os espanhóis reagiram. (Meliá, 1993)

A partir dos parágrafos acima o que se deseja explicitar é que dentro das alternativas mítico-historiográficas, também chamadas de alternativas etnohistóricas e ontologias indígenas, o lugar destinado ao colonizador não era compreendido desde a perspectiva de um tempo linear. Para a lógica do proselitismo missionário e reducionista dos primeiros colonizadores, o que havia eram práticas de intolerâncias às diversidades cosmológicas como no caso dos Tupinambá com o cauim, em a "Inconstância da Alma Selvagem" demonstrado anteriormente (Viveiros de Castro, 2002).

Para o homem branco e ocidental, a ideia de história serviria para contextualizarmos nossas condições de vida e para entendermos nossas experiências em termos de materialidades (Ingold, 2010). O ocidente, ao encontrar-se com o Novo Mundo, desde os missionários das reduções jesuíticas e franciscanas do século XVI, separou o imaginado da experimentação, as materialidades dos sonhos, e, ainda hoje, compartimenta o mundo afastando deus e religião.

O exemplo de Werá parece realmente ter permanecido, pois, em 1589, no Paraguai, os índios de Acahay, Tebicuary e Yvyturusú se rebelaram, nos mesmos moldes. Tudo 'por causa de certos cantores que, com seus cantos, os levam a cometer algumas cerimônias e ritos através dos quais se apartam do serviço de Deus e não vêm mais servir a seus encomenderos (patrões espanhóis)', relata o antigo diário de um capitão, reproduzido por Juan Francisco Aguirre, em 1949, na Revista da Biblioteca Nacional da Argentina.

Para Ingold (2010) e Viveiros de Castro (2002), pensar o sagrado do outro é tentar compreender como esses sujeitos religam o sagrado à ordem da vida social, como explicitam a complementaridade da vida e do sobrenatural. Ou seja, desde os missionários das empresas coloniais do século XVI o homem branco trata a relação entre deus e religião de maneira teleológica, como um estudo das relações entre meios e fins, a partir de uma teia de significados e baseado em um sistema de crenças – como pensou Max Weber (1982) e Clifford Geertz (1980) – e não com complementaridade e completude entre mundos e seres, como tento destacar até aqui através de um estudos de casos sobre os Tupinambá e os Guarani

no século XVI e XVII.

A priori, como podemos observar nas passagens que referenciamos aos Guarani (Meliá, 1993), quero elucidar um pano de fundo agonístico e etiológico da cosmopraxis indígena, que permita o esboço de uma estrutura comum entre as descontinuidades mitológicas do pensamento ameríndio e a expansão da historiografia ocidental (Viveiros de Castro, 2011). Ou seja, como as criações mitológicas, o momento histórico e o conhecimento geográfico, juntos, em performances rituais, definem as relações com os contextos histórico-cosmológicos e com o ambiente e que segundo Jonathan Hill (2009, p. 31-33):

A partir da combinação de paisagens territoriais, rituais de poder e conhecimento mítico [...] pensarmos os relacionamentos linguagem-cultura através da comparação de histórias específicas e variações socioculturais ao longo de períodos largos de tempo e com distâncias espaciais dentro [e entre] famílias linguísticas. (Tradução Livre)

Com isso, nos torna imperativo refazer a pergunta: como aconteceu a difusão de padrões diaspóricos de ocupação e territorialização de distintos povos ameríndios no começo do período colonial, e como se transformaram em dispersos padrões de grupos étnicos e identitários atualmente?

Como demonstrarei adiante, traduções, transações e análises ocidentais de narrativas Mbya-Guarani indicam a toponímia originária na região do Guairá, Aju'y-Hu – o Louro Negro, no atual Paraguai, como berço originário para os sujeitos deste grupo (Cadogan, 2003). Léon Cadogan (2003, p. 15-17) também comenta sobre o lexema ju com relação a madeiras amarelas sagradas e de poderes milagrosos, e sobre a criação pelo deus superior Ñanderu Papa Tenondé da Yvyra Ju'y Vatã – árvore que sustenta o mundo.

Retomarei abaixo os dados Guarani para observarmos estas relações liminarizadas entre devires e modos de ser e re-existir e diante dos contextos históricos e das cosmopraxis e escatologias ameríndias.

Bartomeu Meliá (1991), agora em *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*, apresenta outra narrativa sobre o herói Oberá que nos esclarece que esta relação entre cosmologia, mitologia, fatos históricos e procesos rituais pode ser compreendida a partir da ideia de escatologia e pela anunciação da ruptura gerada pelos cataclismas, em que o devir ontológico dos Guarani, nesse caso, está íntimamente relacionado

aos modos de ser – e às fronteiras entre o eu-humano e o outro-invasor. Nas palavras dele:

Ya en el primer movimiento mesiánico histórico de que se tiene noticia entre los Guaraní del Paraguay, la danza ritual tradicional constituye en sí una afirmación agresiva de identidad frente a los invasores: ‘Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron; porque, entre tanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre o de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima’ [Carta del clérigo Martín González, 5 de julio de 1556, en Cartas de Indias, Madrid 1877: 632]. Otras rebeliones de los Guaraní contra la dominación colonial se procesaban, no pocas veces, como vuelta a sus ‘ritos y ceremonias’ [Cf. Necker 1979: 75]. El famoso levantamiento de Oberá en la región de Guarambaré, en el año 1579, es un buen paradigma de lo que eran los movimientos de liberación guaraní y del lugar que en ellos ocupaba la danza ritual. Por donde pasaba, Oberá era seguido por una grande multitud de indios, que se negaban en adelante a servir a los españoles. Oberá prometía a todos la libertad. Cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días: ‘Entre otros cantares que les hacía cantar, el más celebrado y ordinario, según alcancé a saber – dirá el poeta Martín Barco de Centenera –, era éste: **Overa, overa, overa, pa'i tupã ñandêve, hije, hije, hije**. Quiere decir: Resplandor, resplandor, resplandor

Como visto, na citação acima, a dança ritual atualiza as relações com os colonizadores, deuses e devires ameríndios. Através da dança ritual como fundadora do sistema social podemos observar como esta é colocada como prescrição para o modo de ser e de viver Guaraní. Desta maneira, fica claro como se determina o devir e os modos de ser e viver Mbya-guarani em oposição ao papel do branco/inimigo/colonizador.

La especial relevancia de este texto consiste en que relaciona la danza de estos chamanes con los discursos que profieren, donde se pueden reconocer varios elementos esenciales de la mitología guaraní, en especial los referentes a la cataclismología, tal como aparecen también en otros textos [MCA IV: 253-254. Cf. Melià 1975: 126-127] y como fueron revelados por la etnografía más moderna [Nimuendajú 1978: 87-91, 173-176. Cadogan 1959: 57-59]. En las palabras de estos chamanes hay también una toma de conciencia contra aquellos elementos coloniales considerados desintegradores de la identidad guaraní, como ser vaqueros y carpinteros y trabajar en pueblos formados (Meliá, 1991, p. 212-233).

Acredito assim rendermos a questão de como pode se definir a fronteira entre os

modos de ser e de viver Guarani⁹ e o de uma pessoa branca – Juruá - através da contextualização do papel do colonizador nos rituais e a partir dos discursos e narrativas tidas como mitológicas para (re)pensarmos nossas análises históricas. Das negociações e explicações sobre um contato com as alteridades a partir do mito e do nosso quase-sujeito, trazemos até aqui as discussões sobre como noções do tipo: afinidade virtual, para discutir ritualidades, devires e liminaridades entre mundos e seres.

Adiante seguiremos observando como as análises que inter cruzam e contextualizam mitologia e história nos permitem pensar práticas rituais diferenciadoras entre modos de ser e viver ameríndios e ocidentais.

Em ambos os casos, o dos Tupinambá com a cauinagem e o dos Guarani em relação à história/mito/canto/lenda do encontro do herói mítico Oberá com o reducionista espanhol Juan de Guaray sobre a divisão territorial tratam-se de situações de contato da colonização europeia como interrelações de duas ou mais formas distintas de narrativas dentro de uma história singular, caracterizada pelos processos de acomodação, dominação e resistência (Clifford *et Oliveira apud Hill*, 2009).

Ou seja, "da noção humana de transformação aliada às formas de manipular as estruturas hierárquicas emerge a noção de fronteiras e de liminaridade entre modos de ser e re-existir [*sic*]" (Hill, 2009, p. 9), quer seja para a interpretação da ciência, quer seja para a interpretação local. Ao tratarmos as formas singulares de se narrar a história como estruturas performáticas e coletivas que observamos na dança ritual incitada pelo demiurgo Oberá para os Mbyá-Guarani. Abaixo trarei uma variação do lugar do papel do branco diante das cosmologias ameríndias.

Michael Taussig (1993) e posteriormente Carlos Serveri (2000) desenvolvem distintas interpretações antropológicas sobre a representação ritual e performática do branco enquanto espírito auxiliar do xamã entre o povo Kuna, a partir das estatuetas apresentadas abaixo e que representariam o espírito dos inimigos.

⁹. Como afirmado anteriormente e pela delimitação da discussão aqui proposta, este trabalho se situa no plano histórico epistemológico e não almeja uma análise etnológica aprofundada sobre qualquer grupo. Para melhor compreensão sobre modos conspícuos de produção e reprodução social dos grupos ameríndios, aconselho a busca por trabalhos etnográficos densos em que relacionem os modos de viver e ser com as experiencialidades obtidas através do trabalho de campo.



I

Imagem 02: Carlo Severi, 2000.

Michael Taussig (1993) enfatiza que os triádismos – criança / estrangeiro / xamã, subclãs / castas / metades, materialidades / material / humano, e, porque não, o utilizado por Viveiros de Castro (2002) ‘*vida longa, abundância e vitória na guerra*’ – trazem a ideia de fluxos e segmentaridades como aspecto central.

Desta forma, para Michael Taussig (1993), o papel crítico e relacional dos seres e indivíduos funcionaria como contenção de um ‘objeto’ para a vida coletiva e de atualização das dualidades que se projetam nas realidades dos grupos e nas mediações que são almejadas. Ou seja, os agenciamentos coletivos de expressão relacionados a alguns objetos rituais específicos tentam dar conta, em uma explicação cosmológica, da diferença colonial e da presença do colonizador, quer seja através do devir de plantas, animais, artefatos materiais ou deuses.

O antropólogo Carlo Severi (2000) ao analisar estas estatuetas, representando os espíritos auxiliares do xamã nos rituais Kuna como homens e mulheres brancos, e comparando com o trabalho feito anteriormente por Michael Taussig com o mesmo grupo, afirma ao longo de seu artigo:

M. Taussig, trata estas como uma espécie de vingança simbólica da sociedade kuna contra os invasores Brancos. Essa interpretação, que pode parecer surpreendente à primeira vista, é na verdade muito comum, sendo freqüentemente aplicada a outras situações de contato cultural. Manipulando a imagem do Branco, argumenta Taussig, o xamã kuna torna-se simbolicamente capaz de capturar o poder dos seus antagonistas, exatamente como o sacerdote vodu, ou um possuído Songhay, que ‘captura o poder’ de um padre católico ou de um administrador francês tomando sua imagem e,

assim, tornando-se ‘similar a ele’. [...] Taussig apresenta sua interpretação como parte de uma reflexão sobre as idéias de Benjamin a respeito da mimésis e sobre o que ele chama de ‘história fabulosa dos sentidos’. Sua análise não se propõe a ser parte de uma ‘velha antropologia’, supostamente ‘próxima ao fim’, como ele alega repetidamente, e que, de qualquer maneira, já ‘teria inevitavelmente perdido o fulcro da questão’. Entretanto, sua interpretação de que a representação do Homem Branco é um simples ato de magia simpática, simplifica demasiadamente os fatos kuna. No contexto nativo, o Homem Branco não é apenas um símbolo de poder; ele simboliza, igual e simultaneamente, ansiedade, incerteza, sofrimento mental e até mesmo loucura. A tradição kuna representa os Brancos não apenas como poderosos videntes vindos de fora para se tornarem auxiliares mágicos do xamã na sua tentativa de curar várias doenças, mas também como demônios terríveis que aparecem apenas nos sonhos (p. 125-127).

Assim, Carlo Severi (2000) destaca o papel contraditório e ambivalente dado ao homem branco, enquanto auxiliares das operações xamânicas e enquanto demônios que atormentam os sonhos na tradição Kuna representado no objeto ritual. Desta forma quero seguir pensado como distintos grupos e povos ameríndios relacionam o papel do branco/colonizador e para finalizar este artigo demonstrarei como o jaguar participa na fronteira entre modos de ser e viver para os Mbya-Guarani na contemporaneidade.

No caso dos Mbya-Guarani, Carlos Fausto (2005) relaciona a ideia do canibalismo a de uma predação familiarizante. Tal ideia também está presente na análise dos tupinambá do século XVI que trouxe através de Viveiros de Castro (2002) anteriormente, no caso do *Sumo da Memória Tupinambá* e a cauinagem. E desta forma observamos que os pensamentos ameríndios tupi-guarani ao dotar os animais, geralmente presas – “das disposições características da ‘espécie’ do captor, e assim aparentá-lo” colocam em jogo não a individuação canibalista, mas o devir e as fronteiras entre modos de ser e viver ameríndios e ocidentais. No artigo intitulado 'Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo', Loredana Ribeiro e Camila Jacomé destacam sobre o trabalho Carlos Fausto:

A realização do desejo de parentesco se dá pela captura de alteridades externas e sua subordinação à lógica social interna, detonando um processo de fabricação-familiarização que faz interior o princípio exterior de existência. A predação é um importante vetor de sociabilidade ameríndia, operando através da captura de pessoas, substâncias e identidades junto ao outro como condição de reprodução do grupo: “na guerra como na caça, a absorção da alteridade e de seu poder genésico passa pois tanto pela incorporação física (antropofagia ritual, caça aos troféus, consumo dos animais caçados) como por uma incorporação social (rapto, amansamento)”

Trata-se de uma predação simbólica que implica na assimilação da presa (seja ela humana ou não humana) pela comunidade do predador, tornando-a parente (2014, p. 16).

Como demonstrado anteriormente no caso dos Tupinambá e dos Guarani a ideia de predação aparece como determinante na formação dos modos de ser e de viver para estes grupos ameríndios e no estabelecimento de relações entre seres e mundos.

Carlos Fausto (2005) ao discutir *Se Deus Fosse Jaguar* para os Guarani em diferentes parciaisidades, e entre o século XVI e o século XX, fala sobre uma desjaguarização da “religião” guarani para lidar com a situação colonial ao longo dos séculos. O autor, a partir da história colonial e da etnologia contemporânea destaca como as ações dos sujeitos indígenas tomadas no passado afetam as análises de dos antropólogos no presente.

Em resumo, o problema da conversão que tanto afligia os jesuítas no século XVII transformou-se no século XX em um problema antropológico de identidade e contaminação. Se por um lado, os estudos antropológicos mostraram com acerto que a “religião” guarani no século XX não partilhava de uma série de dicotomias características da soteriologia cristã, por outro, tenderam a depurar e a denegar que qualquer transformação em nome de um núcleo duro e puro da religiosidade guarani. (p. 392).

Desta forma, a predação, ou a ideia de canibalismo, aparece até hoje como um parente temido e poderoso, detentor das florestas pelos Guarani contemporâneos e por outros povos e grupos do tronco linguístico tupi-guarani, e é geralmente acessado pelas viagens oníricas ou transes do xamãs.

3 Considerações finais

As relações de um comportamento característico de uma 'alma irredenta' com as formas de contar os primeiros relatos sobre os Tupinambá e a cauinagem ou a origem a dança ritual Guarani e trazidas aqui de formas separadas foram para demonstrar o papel do branco/colonizador nas cosmologias ameríndias a partir do que chamei de “abertura ao outro”.

Dos sistemas de alteridades característicos de cada grupo, podemos concluir que o papel do jaguar, logo do canibalismo e do inimigo/branco/colonizador relaciona liminaridades entre formas de ser e viver para diferentes grupos e povos ameríndios e diante do papel do

homem branco em um sistema de afinidades virtuais e reais entre animais, plantas, humanos e deuses.

Para o caso dos Mbya-Guarani, a predação aparece na relação com o jaguar enquanto parente temido e poderoso e não desejoso de estar em um estado de lamentos como vimos através do trabalho de Carlos Fausto (2005). E como Carlo Severi (2000) nos aponta para o caso dos Kuna:

a ambivalência destes inimigos é representada nas imagens do homem branco, e na sua representação paradoxal dos valores positivos e negativos atribuídos a alguns seres sobrenaturais, que é constitutiva da sua natureza. A contradição é o próprio modo de existência dessas imagens (p. 127).

Nos pensamentos ameríndios são recorrentes a construção de relações entre a domesticação das alteridades humanas pelo colonizador e as relações de parentesco e afinidade com animais e plantas, por exemplo, jaguar e as bebidas fermentadas. Onde estas domesticações de alteridades são exercidas a partir do que busquei demonstrar em uma problematização sobre a conceituação de práticas rituais diferenciadoras de modos de ser e viver dos grupos e povos ameríndios e em relação às teorias de formação da história dos estados modernos e nacionais em Nossamérica.

Ou seja, este artigo buscou tomar o perspectivismo ameríndio como projeto epistemológico-político e que relaciona epistemologias não mononaturalistas a partir de práticas rituais; logo estas práticas rituais enquanto uma estrutura de relações de arte política entre humanidades, corporalidades e alteridades-outras para grupos distintos do tronco linguístico do tupi-guarani.

Muito longe de querer enquadrar as infinitas relações de distintos povos e grupos ameríndios enquanto perspectivistas ameríndios e como desenvolveu Viveiros de Castro para povos tupi-guarani da Amazônia, utilizei da teoria de tal autor para refletirmos sobre as afinidades virtuais e logo sobre a predação, canibalismo e do papel do jaguar para distintos grupos ameríndios. Acredito que tal discussão nos ajuda na tarefa epistêmica de descolonizarmos e descentralizarmos a noção moderna de subjetividade e de como obviamos os saberes e fazeres não-modernos em termos de relações entre sujeitos e objetos, entre natureza e cultura.

O perigo existe, e está em que o debate se banalize. Que nos leve a ver em cada interação entre um índio e um garimpeiro um confronto entre o Xamã

primordial e Descartes. Ou a estender um atalho rápido entre qualquer referência a transformações ou visões e o relato paradigmático dos jaguares e as queixadas, transformado assim numa espécie de cosmologia default. Ou, pior ainda se possível, a transformar tudo isso numa grife étnica, destacando qualquer fragmento que lembre o relato paradigmático para realçar o caráter ameríndio de qualquer coletivo indígena, quem sabe, enfim, tornando o perspectivismo um daqueles critérios de indianidade que índios e antropólogos recusaram trinta anos atrás. (...) As epistemologias, a não ser na obra dos epistemólogos, não deveriam ser produtos finais: esclarecem as bases sobre as quais se fala de outras coisas (Sáez, 2012, p. 13).

Esta estrutura buscou trazer um recorte espacial ao trabalho etnográfico inicialmente por meio dos Tupinambás da costa do nordeste brasileiro do Século XVI e a partir de Eduardo Viveiros de Castro (2002) para em seguida observamos como estas narrativas de origem e desenvolvimento dos rituais permite pensarmos como o “outro-sujeito” está contido nos discursos da história oficial e da ciência e em termos expressos em estruturas performáticas, de corporalidades e ritualidades ameríndias (Goody, 2012).

Este movimento cosmopolítico e também pode ser entendido através de Marshall Sahlins (2011) por meio do conceito de ‘mutuality of being’, onde seja pelo parentesco, seja pelo xamanismo, ou seja pela territorialidade, devemos colocar em debate outros idiomas na produção das relacionalidades (Viveiros de Castro, 2002). Portanto, a partir de contextos etnográficos específicos é possível articular modos de vida em suas comensalidades, convivialidades, compartilhamento de substâncias ou memórias para além de uma lógica proselitista ocidental (Gow, 1997).

4 Referências

- APPIAH, K. (2003) *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BHABHA, H. (2007) *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- CADOGAN, León. (2003) *Tradiciones guaraníes en el folklore paraguayo: fragmentos de etnografía mbyá-guaraní*. Assunción: Fundación León Cadogan.
- CLIFFORD, J. (2000) *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Corporativo/UFRJ
- FAUSTO, C. (2005) *Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX. (Vol. 11 n.2)*. Rio de Janeiro: Mana.
- GALLOIS, D. T. (1993) *Mairi Revisitada — a reintegração da Fortaleza de Macapá na*

- tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.
- GEERTZ, C. (1980) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT.
- GOODY, J. (2012) *O Mito, o Ritual e o Oral*. Petrópolis: Vozes.
- GOW, Peter. (1997) *O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro*. (Vol. 3, n. 2). Rio de Janeiro: Mana.
- HILL, J. (2009) *History, power, and identity: Amazonian perspectives identity politics: histories, regions and borderlands*. Estados Unidos, Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III.
- INGOLD, T. (2010) *Da transmissão de representações à educação da atenção*. (Vol. 33, no. 1). Porto Alegre: EDUCAÇÃO.
- MELIÁ, B. (1991) *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*. Archivum Historicum Soc. Iesu 50. Roma, 1991.
- _____. (1993) *O guaraní conquistado e reduzido*. (20 de abril de 2014) >>
<http://www.anovademocracia.com.br/no-27/560-a-rebeliao-do-cacique-luminoso>.
- MIGNOLO, W. (2003) *Histórias locais / Projetos globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2005) *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- QUIJANO, A. (2005) *Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina*. (vol. 19 no 55, set.-dez. 2005). São Paulo: Revista Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.
- ROSA, R. R. G. da. (2011) *Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang*. (Vol. 5, no. 3). Porto Alegre: Espaço Ameríndio.
- RIBEIRO, L. et JACOMÉ, C. (2014) *Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil*. (Vol. 9 no. 2) Belém: Boletim Museu do Pará Emílio Goeldi.
- SÁEZ, O. C. (2012) *Do perspectivismo ameríndio ao índio real*. (Vol. 2). Curitiba: Campos (UFPR).
- SANTOS, B. de S. (2004) *Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e de outro*. Coimbra: Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf>. Acessado em: 25 de março. 2017.
- SANTOS, B. de S. et MENEZES, Maria Paula. (Org.). (2010) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- SEVERI, C. (2000) *Cosmologia, crise e paradoxo: Da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica kuna* (Vol. 6 no. 1). Rio de Janeiro: Mana.
- SAHLINS, M. (2011) *What kinship is (part one and two)*. London: Journal of the Royal Anthropological Institute.
- STRATHERN, M. (2006) *O gênero da dádiva*. Campinas: UNICAMP.
- TAUSSIG, M. (1993) *Mimesis and alterity: A particular history of the senses*. Routledge. London: Routledge.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2011) *Dossiê Clastres: O Medo Dos Outros*. (Vol. 54 No 2.). São Paulo, Revista De Antropologia – USP.

_____. *Metafísicas Canibales*. (2010) Madrid/Buenos Aires: Katz Editores.

_____. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. (2006) São Paulo, Instituto Socioambiental.

_____. (2002) *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WEBER, Max. (1982) *Ensaio de Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: LCT.

Recebido em: 24/04/2017. Aceito em: 01/08/2017.