

# **POR QUE SE DESLOCAM OS GUARANI? RELENDO AS FONTES JESUÍTICAS A PARTIR DE UMA MIGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA**

Rafael Fernandes Mendes Júnior  
Pesquisador do Programa de Apoio  
à Pesquisa da Fundação Biblioteca  
Nacional – Edição 2018

## **RESUMO**

No decorrer do século XX a etnologia guarani produziu uma série de trabalhos cuja gênese se assentava nas migrações registradas por Nimuendaju e publicadas em sua obra de 1914. No litoral atlântico, diversos cronistas haviam registrado desde o início da Conquista fenômenos semelhantes entre diversos coletivos indígenas que foram denominados genericamente como Tupi-Guarani. Desde então, muitos antropólogos se propuseram a estabelecer um fio condutor entre as migrações tupi-guarani e as dos Guarani, muitas vezes atribuindo a ambas os mesmos motivos e objetivos: escapar à destruição do mundo e adentrar em vida a terra dos imortais. Entretanto, um exame detalhado da bibliografia, bem como de algumas fontes documentais colocam em xeque este fio condutor. Este artigo é um estudo sobre as múltiplas formas de deslocamentos observadas entre os Guarani ao longo dos séculos XVI e XVII e posteriormente durante os séculos XIX e XX. O seu objetivo é analisar e distinguir essas formas de deslocamentos: de um lado, as migrações para a terra sem mal nos séculos XIX e XX; de outro, as expedições de guerra, pilhagens e captura de escravos, as fugas em face dos colonizadores espanhóis e bandeirantes portugueses e as atrações para as missões jesuíticas nos séculos XVI e XVII.

**Palavras-chave:** Índios guarani, Missões jesuíticas, Deslocamentos, Migrações, Expedições, Manuscritos da Coleção de Angelis.

## **WHY DO THE GUARANI MOVE? REREADING JESUIT SOURCES FROM A CONTEMPORARY MIGRATION**

### **ABSTRACT**

During the 20th Century, Guarani ethnology produced a series of studies that hark back to Nimuendaju's description of migrations, published in 1914. Since the start of the Conquest, a number of chroniclers had registered similar phenomena among the many indigenous collectivities that were generically called the Tupi-Guarani. Since then, many anthropologists have sought to establish a link between Tupi-Guarani and Guarani migrations, often attributing the same aim to both: to escape the destruction of the world and go into the land of the immortals in the flesh. However, a careful examination of the bibliography, as well as of some documen-

tal sources, places this purported link in doubt. This article studies the many forms of movement observed among the Guarani during the 16th and 17th centuries, and, later, in the 19th and 20th centuries. It analyses and distinguishes these forms of movement: on the one hand, migrations towards the land without evil during the 19th and 20th centuries, and, on the other, warfare expeditions, pillage and slave-capturing raids, escape from the Spanish colonizers and Portuguese *bandeirantes*, and attraction to the Jesuit missions in the 16th and 17th centuries.

**Key words:** Guarani Indians, Jesuit Missions, Movements, Migrations, Expeditions, Manuscripts of the Angelis Collection.

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo é um estudo sobre as múltiplas formas de deslocamentos observadas entre os Guarani ao longo dos séculos XVI e XVII e posteriormente durante os séculos XIX e XX. Ele é o resultado de uma pesquisa conduzida junto ao Programa de Apoio à Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional desenvolvida entre outubro de 2018 e setembro de 2019. Seu universo de análise foram os sete volumes dos **Manuscritos da Coleção de Angelis**<sup>1</sup>, um conjunto de 375 documentos produzidos durante a atuação da Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai e organizados por Jaime Cortesão e Hélio Vianna entre 1951 e 1970.

O estímulo para a sua realização foi uma questão levantada a partir de minha tese de doutorado (MENDES JÚNIOR, 2016), cuja questão central era compreender o deslocamento<sup>2</sup> de um grupo que, por volta da década de 1930, partiu da fronteira paraguaio-brasileira com o objetivo de alcançar uma terra áurea (*yvy ju*)<sup>3</sup>. Os motivos que lançaram o grupo nessa saga

---

<sup>1</sup> Todas as referências aos sete volumes dos **Manuscritos** da Coleção de Angelis serão feitas da seguinte forma: **Manuscritos**...

<sup>2</sup> Utilizo o termo deslocamento para me referir a qualquer forma de movimento dos grupos no espaço. Em outro trabalho (MENDES JÚNIOR, 2016, p. 163), empreguei o termo migração para referir especificamente aos deslocamentos em busca da terra sem mal, uma vez que eles não se orientariam em direção às terras já ocupadas pelos Guarani ou entre grupos que mantivessem algum tipo de relação de parentesco. Quanto ao termo mobilidade, ele define os deslocamentos orientados pelas relações de parentesco preestabelecidas entre grupos e pessoas e pelo compartilhamento de um mesmo território. Definição que se aproxima daquela proposta por Garlet (1997) e Pissolato (2007). Mantenho esta distinção aqui e ao final serão acrescentadas outras formas de deslocamentos: as expedições e as fugas.

<sup>3</sup> *Yvy ju*, cujo significado literal é terra áurea, é o correlato da expressão *yvy marã e'ỹ*, que foi traduzida como terra sem mal por Nimuendaju (1987 [1914]). Ambos os sentidos divergem daquele apresentado pelo padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya (2011 [1639], p. 298), de solo intacto, e seguido por Meliá (1990, p. 33) e Julien (2007, p. 264). Aproveito a ocasião para esclarecer que as palavras nativas serão mantidas conforme os registros efetuados por seus respectivos autores. Por isso, variações em *ñanderu* e *nhanderu*, *candire* e *kandire*, por exemplo.

foram a guerra do Chaco<sup>4</sup> e o que se pode chamar de busca de uma perfeição física e espiritual. Desejava-se alcançar uma terra que possibilitasse àqueles que nela adentrassem a condição de imortais.

Este tema da busca da imortalidade por meio do ingresso numa terra áurea ganhou vida nos debates acadêmicos a partir da etnografia de Nimuendaju, publicada em 1914 na Alemanha. Posteriormente, continuou a atrair a atenção de outros autores como Léon Cadogan (1959), Hélène Clastres (1978 [1975]), Pierre Clastres (2003 [1974]), Egon Schaden (1974 [1954]) e de críticos, como Bartolomeu Meliá (1981, 1990) e, mais recentemente, Catherine Julien (2007).

Instigado a aprofundar em termos históricos e etnográficos a questão dos deslocamentos guarani, voltei-me para aqueles coletivos que viveram nos séculos XVII e XVIII. Circunscrevi o contexto etnográfico dessa pesquisa às primeiras reduções jesuíticas fundadas em 1609 e 1610 na antiga região do Guairá<sup>5</sup>: Loreto e San Ignacio. O objetivo deste artigo é analisar e distinguir algumas formas de deslocamentos observadas entre os coletivos guarani: as migrações para a terra sem mal nos séculos XIX e XX, as expedições de guerra, pilhagens e captura de escravos, as fugas em face dos colonizadores espanhóis e bandeirantes portugueses e as atrações para as missões jesuíticas nos séculos XVI e XVII. Um exame detalhado da bibliografia, bem como os dados provenientes desta pesquisa revelaram que as migrações em busca da terra sem mal não possuem a anterioridade histórica que quiseram lhe atribuir certos autores (CLASTRES, P., 1978 [1975]; CLASTRES, P., 2003 [1974]; MÉTRAUX, 1927; NIMUENDAJU, 1987 [1914]), mas sim que se trata de um fenômeno histórico cuja gênese está nas transformações do modo de vida dos Guarani em função da experiência nas missões.

---

<sup>4</sup> Conflito entre Bolívia e Paraguai ocorrido entre 1932 e 1935.

<sup>5</sup> A região do Guairá fazia parte da Província Jesuítica do Paraguai e compreendia parte do que hoje é o estado do Paraná. Mais precisamente, era delimitada ao norte pelo rio Paranapanema; ao sul, pelo rio Iguazu; a oeste, pelo rio Paraná; e a leste, pelo rio Tibagi. Suas principais cidades eram Ciudad Real de Guayrá, Villa Rica Del Espíritu Sanctu e Santiago de Jerez (MÖRNER, 1968 [1953]; NEUMANN, 1996).

## 2. OS GUARANI E AS MIGRAÇÕES PARA A TERRA SEM MAL

Em 1914, o etnógrafo alemão Curt Nimuendaju publicou **Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani**<sup>6</sup>, uma etnografia elaborada a partir do registro de quatro migrações empreendidas por subgrupos guarani (Tañygua, Oguauíva, Apapocuva) desde o sul do Mato Grosso do Sul e do Paraguai até o litoral de São Paulo. Nimuendaju conheceu os Guarani em 1905, no oeste do estado de São Paulo e entre eles viveu até 1907, numa aldeia apapocuva localizada no rio da Batalha, um afluente do médio Tietê. Posteriormente, esteve entre os Guarani em períodos intervalares até 1913.

Segundo o autor, as migrações tinham motivações mágico-religiosas, quando um xamã, inspirado por sonhos e visões, antevia um cataclismo que pudesse causar a destruição do mundo. Ele então reunia pessoas à sua volta e se propunha a conduzi-las em direção ao sol nascente (leste), onde poderiam alcançar uma terra na qual nada pereceria, não haveria mazelas, uma terra sem mal, tradução que o autor emprestaria à expressão *yvy marã e 'y'*.

A primeira dessas migrações teria ocorrido por volta de 1820 e foi iniciada pelos Tañygua, cujos remanescentes se instalaram em 1837 nas proximidades de Itariri, litoral sul de São Paulo. Guiado por dois xamãs sucessivos, o grupo, composto por cerca de 150 pessoas, partiu, segundo Nimuendaju (1987 [1914], p. 9-10), em demanda de uma terra onde não mais se morreria. Os Oguauíva foram os segundos a se colocar em movimento, pouco tempo após os Tañygua. Em 1830, nas proximidades de Itapetininga, sua caminhada enfrentaria o primeiro revés, que obrigou o grupo a retroceder um pouco a oeste, estabelecendo-se nas proximidades da propriedade do barão de Antonina, no atual município de Itaporanga, em uma faixa de terra que o barão doou a eles<sup>7</sup>.

O segundo revés aconteceu um pouco mais tarde, quando os Oguauíva tiveram suas terras invadidas por colonos. Entretanto, a despeito do esbulho de suas terras, permaneceram neste local até 1912, quando Nimuendaju, a serviço do recém-criado Serviço de Proteção aos

---

<sup>6</sup> Traduzido para o português em 1987 sob o título **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp.

<sup>7</sup> Em um artigo publicado na revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1856, João Enrique Elliot, a serviço do então barão de Antonina, descreveu a chegada de um grande número de índios "Cayuaz" na fazenda do barão, em 1844. O grupo foi instalado em uma porção de terra onde se fundaria, pouco tempo depois, uma capela em homenagem a São João Batista. Comparando-se os apontamentos de Elliot e a etnografia de Nimuendaju, conclui-se que se tratava do mesmo grupo.

Índios (SPI), convenceu-os a se deslocarem para a reserva do Araribá, próximo ao município de Avaí, no estado de São Paulo.

Além dos relatos de Elliot que subsidiaram seu trabalho de reconstrução histórica dessas migrações, o autor teve a possibilidade de entrar em contato com os descendentes diretos dos grupos que as iniciaram. Diferentemente, o grupo que o acolheu como membro, os Apapocuva, iniciou sua marcha para o leste por volta de 1870, guiado por dois xamãs que também anteviam o fim do mundo. Neste caso, os relatos colhidos por Nimuendaju sobre as motivações dos seus deslocamentos foram registrados a partir das pessoas que deles tomaram parte desde o seu início. Assim como os Oguauíva, os Apapocuva enfrentaram a resistência das autoridades brasileiras e a opressão da população do entorno, bem como tiveram frustradas suas tentativas de alcançar o mar. Após percorrer a região do médio Tietê, na primeira década do século XX, este grupo também se deslocou em 1907 para o Araribá.

Em 1912, Nimuendaju encontrou, a 13 quilômetros da cidade de São Paulo, os últimos remanescentes de um grupo oriundo do Paraguai que demandava o litoral com o objetivo de atravessar o mar e adentrar a terra dos imortais: seis pessoas, os últimos sobreviventes de um grupo que aos poucos pereceu pelo caminho. Inicialmente, Nimuendaju tentou convencê-los a ir para o Araribá, mas diante de suas inúmeras recusas decidiu acompanhá-los até o litoral. Conduziu-os até a Praia Grande, onde chegaram sob forte chuva que perdurou a noite toda. Ao amanhecer, o sol apresentava o mar ao pequeno grupo que, atônito, permanecia mudo. Durante quatro dias Nimuendaju cantou e dançou com os seus companheiros, que se empenhavam em obter a passagem para a terra dos imortais. Mais uma vez, fez a proposta de se instalarem no Araribá, o que muito a contragosto aceitaram. Entretanto, pouco tempo após sua chegada a essa reserva o grupo desapareceu sem deixar qualquer notícia.

Na origem de todas as migrações acima havia, segundo Nimuendaju, apenas uma causa: o medo da destruição iminente do mundo em razão de um cataclismo; e um objetivo: ingressar na terra sem mal. Categoricamente, o autor recusou a hipótese de que essa marcha rumo ao leste se “deve[sse] à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização” (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 102).

Para este autor, os registros sobre essas migrações revelavam casos particulares de um fenômeno maior entre os coletivos tupi-guarani. Em um esforço de generalização, o autor

propôs que a mesma motivação religiosa tivesse sido a mola propulsora dos movimentos migratórios que impeliram os Tupi-Guarani da época colonial em direção à costa oriental. Esta proposição fundava-se em um *ethos* pan tupi-guarani que associava a ocupação do litoral, principalmente de Cananeia ao Maranhão, pelos demais Tupi-Guarani ao desejo de encontrar uma terra sem mal do outro lado do oceano. Partindo das premissas de que em se tratando da obtenção de melhores condições de vida o interior superava o litoral, de que os grupos que ocupavam a costa tinham hábitos interioranos e que na época da Conquista a ocupação do litoral pelos Tupi-Guarani era um fato recente, somente uma motivação religiosa poderia explicar tal presença (p. 107-108).

Outro autor cujos dados contribuíram para o conhecimento a respeito das migrações guarani em direção ao litoral foi Egon Schaden. Tratando especificamente da presença guarani no estado de São Paulo, fez notar que estes não remanesciam dos antigos Tupi da costa, mas das correntes migratórias provenientes do oeste que, desde o início do século XIX, os colocava em fuga do iminente fim do mundo profetizado por seus xamãs (SCHADEN, 1974 [1954]). Além de se referir às migrações descritas por Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden deu notícia de outras migrações mais recentes, originadas no Paraguai meridional nos anos 1924, 1934 e 1946, cujas pessoas se estabeleceram em duas aldeias em São Paulo: Rio Branco e Itariri. Havia também outro grupo na região de Chapecó, em Santa Catarina, com o qual o autor se deparou em 1947, cuja intenção era atingir o litoral.

Schaden, do mesmo modo que Nimuendaju, conviveu com remanescentes dessas e de outras migrações, como *nhanderu*<sup>8</sup> Miguel, “que trouxera um grupo Mbüa [subdivisão guarani] em longa peregrinação do Paraguai até o Itariri, junto ao Oceano Atlântico” (SCHADEN, 1974 [1954], p. 121). Em outra passagem, na aldeia do Bananal, no estado de São Paulo, dois informantes nascidos no litoral falaram-lhe da viagem que a geração anterior empreendeu sob a liderança do capitão Guatsu desde o Mato Grosso do Sul. Eles vieram “para ver o mar e fazer *ñemongarai*<sup>9</sup> na praia. Dizia-se que o mundo ia acabar. Muitos ficaram na aldeia do Ale-

---

<sup>8</sup> Termo nativo para xamã.

<sup>9</sup> Cerimônia na qual se revelam os nomes das pessoas (ver NIMUENDAJU, 1987 [1914]; MENDES JÚNIOR, 2016).

crim, outros voltaram para o Mato Grosso. Rezavam muitos *ñanderú* para ver se Ñanderykey<sup>10</sup> viria buscá-los (p. 169).

Os dois autores supracitados não deixam dúvidas quanto à presença constante de deslocamentos desde o oeste em direção ao leste entre os Guarani; quanto à motivação desses deslocamentos: o medo do fim iminente do mundo; e quanto ao objetivo: alcançar a terra sem mal. O tema da busca da terra sem mal tornou-se o mito de origem dos deslocamentos guarani.

Outro motivo que levou alguns grupos guarani, os Mbya, a se lançarem em busca de uma terra da imortalidade foi a busca de perfeição físico-espiritual, uma tradução proposta pelos autores que trataram do tema para o termo nativo *aguyje* (SCHADEN, 1974 [1954]; CADOGAN, 1959). O qual designa uma forma de perfeição obtida mediante a prática de rigorosos exercícios espirituais – cantos, danças e rezas – e de uma dieta alimentar que excluía carne e comidas de origem ocidental. Aqueles que conseguissem êxito e alcançassem esse estado, normalmente os xamãs, obteriam a revelação do caminho de acesso à terra sem mal e conduziriam os seus grupos em uma migração até a beira do oceano, de onde atravessariam, de corpo e alma, para o paraíso (CADOGAN, 1959, p. 143).

Diferentemente de Nimuendaju e Schaden, Cadogan não baseou seu trabalho sobre a experiência de pessoas que tivessem tomado parte de migrações ou que delas fossem descendentes. Seu trabalho estava fundamentado no registro de cantos e mitos sagrados entre os Mbya do atual departamento de Guairá, no Paraguai meridional. Cadogan tomou essa mitologia para propor, ao contrário de Nimuendaju (1987 [1914]), que os deslocamentos de que ela dava conta foram conduzidos por xamãs obtentores do estado de perfectibilidade que “aferravam-se à sua religião, língua e tradições, e os desesperados esforços que realizaram para subtrair à dominação espanhola e à assimilação” (CADOGAN, 1959, p. 144). O autor completou ainda que tais xamãs “conduziam suas respectivas tribos em um êxodo em direção ao mar a fim de salvá-las de dita dominação” (p. 144-145). O medo da destruição do mundo por meio de cataclismos não estava presente entre esses grupos com os quais o autor trabalhou.

Comparando-se os trabalhos de Nimuendaju e Cadogan, verifica-se que o segundo insinuou uma correlação entre migração e a dominação espanhola, relação que Nimuendaju rejeitou categoricamente afirmando que a motivação dos grupos estudados era isenta de quaisquer

---

<sup>10</sup> Nome de uma das divindades guarani.

influências exógenas. Esta, no entanto, não era a opinião de Egon Schaden, para quem o tema do fim do mundo na cosmologia guarani era um arremedo de cristianismo missioneiro.

### 3. OS DESLOCAMENTOS TUPI-GUARANI

Em um quadro mais amplo da etnologia tupi-guarani, o trabalho de Nimuendaju exerceu certa influência sobre o etnólogo francês Alfred Métraux. Conforme apontado anteriormente, Nimuendaju havia sugerido que as migrações empreendidas pelos outros Tupi-Guarani ao longo da costa brasileira e registrada pelos cronistas desde o início da colonização tinham motivações religiosas. Mesma motivação que, segundo Métraux (1927), baseado nos relatos dos capuchinhos Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, motivou um grupo tupinambá a se colocar em migração por volta de 1609<sup>11</sup>. Entretanto, somente desta se depreende tal motivo, pois, dentre as várias migrações sintetizadas pelo etnólogo francês, quase todas eram marcadas pela fuga em face do conquistador português; e, de outra, ocorrida em 1605 em direção ao Maranhão, os motivos foram a pilhagem e o butim.

A influência do trabalho de Nimuendaju sobre Métraux é de ordem metodológica, pois este retomou as migrações de Nimuendaju e propôs que elas “seriam suscetíveis de tornar mais bem compreendidas as características e as causas do êxodo dos outros guarani” (MÉTRAUX, 1927, p. 13). Apesar de suas fontes não o autorizarem, Métraux afirmou que “a maneira que se produziu o êxodo dos Apapocuva e os obstáculos que eles tiveram que superar podem nos dar uma ideia aproximativa do que devem ter sido as antigas migrações dos Tupi-Guarani” (MÉTRAUX, 1927 p. 14).

O autor retoma a hipótese aventada por Nimuendaju – que a ocupação da costa pelos Tupi-Guarani entre os períodos pré e pós-Conquista tivesse como causa a motivação religiosa análoga às que se produziram entre os Guarani do século XIX – para afirmar que a migração de 1609 dos Tupinambá, tal como registrada pelos missionários capuchinhos, oferecia uma base sólida de apoio à tese de Nimuendaju.

Conforme observaram Viveiros de Castro (1987, p. xxvi) e Pompa (2004, p. 141), a etnografia de Nimuendaju levou para a literatura etnológica o tema das migrações em busca da

---

<sup>11</sup> Durante uma de suas viagens, provavelmente em 1609, o oficial francês la Ravardière os encontrou próximos da ilha de Santana dos Potiguara de Pernambuco; tinham abandonado sua pátria para conquistar o paraíso terrestre (MÉTRAUX, 1927, p. 15).

terra sem mal. Pode-se afirmar ainda que sua principal consequência foi instituir os marcos da etnologia guarani ao longo do século XX. Consta-se tal afirmação tanto na influência exercida sobre os etnólogos da primeira metade do século XX quanto em sua influência sobre Métraux (1927) para um contexto tupi-guarani mais amplo. Ambos os autores estavam preocupados em estabelecer uma correlação entre as migrações de seu tempo e aquelas do início da Conquista, fundadas, sobretudo, em motivos religiosos, correlação esta da qual se valeu Métraux para propor uma teoria mais geral sobre os fundamentos dos deslocamentos tupi-guarani. Ele propôs a utilização do que se sabia sobre as migrações guarani de seu tempo para lançar luz sobre o que não se sabia sobre as migrações pretéritas, e também que aquilo que se sabia sobre as migrações tupi-guarani preencheria as lacunas das primeiras migrações guarani. Métraux partia do princípio de que os coletivos tupi-guarani formavam um corpo homogêneo (POMPA, 2004<sup>12</sup>).

O que nem Nimuendaju e nem Métraux pareciam admitir era que esses dois complexos culturais estiveram sujeitos a vicissitudes históricas responsáveis por transformações internas<sup>13</sup>, ainda que em sua conclusão o segundo reconhecesse “que essas migrações foram motivadas, umas pelo desejo de escapar à servidão que os portugueses buscavam impor aos índios, outras, pela crença obstinada dos Tupi-Guarani na existência de um Paraíso terrestre situado seja do outro lado do mar, a leste, seja no interior, a oeste” (MÉTRAUX, 1927, p. 36).

#### 4. A TERRA SEM MAL: ESPECULAÇÕES E CONJECTURAS

Posteriormente, Nimuendaju, Métraux, Schaden e Cadogan exerceram influência sobre outros dois etnólogos: Pierre e Hélène Clastres. Em **A sociedade contra o Estado** (2003 [1974]), Pierre Clastres retomou o tema das migrações para a terra sem mal entre os Tupi-Guarani dos séculos XV e XVI, a fim de solucionar o problema da não emergência do Poder e

---

<sup>12</sup> "Pelas semelhanças que apresentam os dois conjuntos culturais (o tupinambá do litoral da época colonial, observado pelos cronistas, e o guarani do Paraguai e sul do Brasil, registrado pelos etnógrafos na primeira metade deste século), eles foram identificados como um único 'sistema' tupi-guaraní. [...] Com base nesta identificação, o 'mito da Terra sem Mal' e o conseqüente 'messianismo' foram definidos em geral como um conjunto cosmológico intrínseco à cultura tupi-guarani como um todo" (POMPA, 2004, p. 142).

<sup>13</sup> A prática jesuítica na Província do Paraguai se afasta em muitos pontos daquela ocorrida na colônia portuguesa. Os jesuítas que atuaram na América espanhola, ao contrário de seus colegas que atuaram no Brasil e cujos trabalhos em muito favoreceram a política colonial (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2000), se empenharam em manter isolados, sempre que possível, os coletivos indígenas que lograram reduzir (HAUBERT, 1990 [1967]; MÖRNER, 1968 [1953]).

do seu corolário, o Estado, nas sociedades ditas primitivas. A despeito da inexistência deste atributo, o poder, as sociedades ameríndias não desconheciam a figura do chefe que, entretanto, tinha sua legitimidade fundamentada no prestígio conquistado pelos dons da oratória, da generosidade e da capacidade de articulação.

Clastres remontou aos deslocamentos tupi-guarani sistematizados por Métraux e àqueles registrados pelos cronistas para argumentar que tais deslocamentos tinham motivações distintas: nem o medo da destruição do mundo, nem a busca da perfeição físico-espiritual, mas a negação do poder centralizado e da emergência do chefe com poder, o déspota, junto com o aparato político do Estado. Para Clastres, um dos fatores que favoreciam a ocorrência da chefia indígena “tradicional” era o tamanho populacional dos coletivos, em média pequenos (CLASTRES, P., 2003 [1974], p. 229). Em contrapartida, os Tupi-Guarani do início da Conquista comparados aos demais coletivos ameríndios apresentavam elevada taxa de densidade demográfica. As aldeias tupinambá, por exemplo, com seus milhares de habitantes, e espalhadas ao longo da costa brasileira, davam lugar, segundo o autor, à emergência de chefes que estavam a meio caminho entre o déspota e o chefe sem poder (CLASTRES, P., 2003 [1974], p. 230).

É neste contexto de surgimento de um Poder embrionário, e nas palavras do autor, “num sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma sublevação de alguma forma dirigida, se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos destruidores do poder dos chefes” (CLASTRES, P., 2003 [1974], p. 231), que os movimentos migratórios teriam irrompidos nessas sociedades. Em sua origem encontravam-se os *karai*, xamãs, também detentores de prestígio, que conclamavam o maior número de pessoas a segui-los em busca de uma terra indestrutível a fim de escaparem do que era reconhecidamente a destruição da sociedade: a instauração do poder coercitivo (CLASTRES, P., 2003 [1974], p. 231).

Convencimento exercido, como na chefia indígena, pelo uso da palavra que afirmava a necessidade de se escapar da condenação da sociedade primitiva, da destruição mediante a iminente instituição do poder centralizado e do Estado. O mal, para Clastres, emerge de dentro da sociedade, uma sociedade que não encontrou os próprios meios para conter o surgimento deste poder e que no entanto impulsionava a busca por um lugar onde valesse a pena viver.

Clastres, neste ponto, afasta-se de Nimuendaju (1987 [1914]), para quem o mal provinha do exterior.

Hélène Clastres (1978 [1975]), assim como Pierre Clastres (2003 [1974]) e Métraux (1927), utilizou o tema da busca pela terra sem mal para estabelecer uma linha que permitisse correlacionar os antigos Tupi-Guarani e os Guarani estudados por Nimuendaju (1987 [1914]) e Cadogan (1959). Segundo a autora, a despeito do negligenciamento do tema pelos cronistas devido a um processo de redução das concepções indígenas ao entendimento europeu, para os Tupi-Guarani, “[...] a terra sem mal também era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, *sem passar pela prova da morte*, ir de corpo e alma” (CLASTRES, H., 1978 [1975], p. 31, grifos da autora). Conforme os demais autores, associou os movimentos migratórios à ação de xamãs que reuniam em seu entorno um grupo maior ou menor de pessoas e que, entre cantos e rituais, partiam em fuga da destruição iminente do mundo.

Hélène Clastres acreditava que há tempo se haviam encerrado os ciclos de migrações e que se a terra sem mal permanecia no discurso dos Guarani era, portanto, como um objeto de especulação: “objeto outrora de uma procura real, a terra sem mal tornou-se objeto de especulação; de homens de ação que eram, os profetas se fizeram pensadores” (CLASTRES, H., 1978 [1975], p. 85). Opinião também compartilhada por Pierre Clastres, para quem os atuais xamãs guarani, ao questionarem a má condição do mundo, não faziam outra coisa senão “se obstin[arem] pateticamente em repetir o discurso dos profetas de outros tempos (CLASTRES, P., 2003 [1974], p. 232).

A influência do trabalho de Cadogan nas análises de Hélène Clastres é marcante também na interpretação que este dá ao termo *onhemonkandire*: “com essa locução descrevem o trânsito da imortalidade sem passar pela prova da morte, isto é, a ascensão ao céu depois de purificar o corpo mediante os exercícios espirituais” (CADOGAN, 1959, p. 59). Glosa encontrada entre os Mbya no Paraguai meridional na década de 1940 e que Hélène Clastres utilizou para correlacionar as expedições que os Chiriguano empreenderam ao sopé dos Andes, no início do século XVI, às migrações para a terra sem mal.

O lugar que o tema das migrações em busca da terra sem mal ocupou nos trabalhos desses etnólogos permite duas observações: primeira, em se tratando dos Guarani, Nimuendaju (1987 [1914]) e Schaden (1974 [1954]) registraram relatos diretos de coletivos que empreenderam longas migrações com o objetivo de alcançar a terra sem mal. Coletivos que desde o

início do século XIX até meados do século XX tinham como motivação escapar do fim iminente do mundo, ambos, ou a busca de perfeição físico-espiritual, o segundo. A Schaden se juntou Cadogan (1959) que, embora não trabalhasse com coletivos migrantes, estabeleceu tal hipótese a partir dos relatos míticos de seus interlocutores guarani no Paraguai oriental.

Segunda, os registros dos cronistas trazidos por Métraux (1927) e seguidos por Hélène Clastres (1978 [1975]) e Pierre Clastres (2003 [1974]) dão conta de inúmeros coletivos tupi-guarani se deslocando ao longo da costa brasileira; estes deslocamentos seriam motivados ora pela fuga em face do colonizador português (MÉTRAUX, 1927), ora pelo medo do iminente fim do mundo (CLASTRES, H., 1978 [1975]; MÉTRAUX, 1927; NIMUENDAJU, 1987 [1914]), ora ainda pela tentadora emergência do Estado travestido no fantasma do poder centralizado (CLASTRES, P., 2003 [1974]). Mas, pode se perguntar, que povo é este que marcha sobre a terra acossado pela constante necessidade de fuga? Se é verdade que todas essas circunstâncias pesavam em desfavor destes dois povos, que eram impelidos, desde priscos tempos, a demandarem uma terra sem mal, não restam dúvidas de que a imagem que o casal Clastres e Nimuendaju projetaram sobre os Tupi-Guarani e Guarani faz crer que realmente, “os Guarani sempre foram a parte sofredora”<sup>14</sup> (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 131).

Sabe-se, portanto, que quer sejam os Guarani, quer sejam os Tupi-Guarani, ambos se deslocavam. A questão é que, diferentemente do que propuseram estes autores, nem as motivações, nem os objetivos eram os mesmos. Que os Tupi-Guarani chegaram ao litoral por motivos religiosos, como propôs Nimuendaju (1987 [1914], p. 108), seguido pelos demais autores, é algo que as crônicas e as fontes não autorizam afirmar e que há tempo vem sendo refutado pela etnologia, como observou Viveiros de Castro: “Nimuendaju parece se equivocar, como quando, à força de querer demonstrar que a ocupação do litoral atlântico pelos Tupi se devera a fatores religiosos (demanda do paraíso), afirma que aqueles povos costeiros dependiam mais da caça do que da exploração de recursos marinhos” (1987, p. xxii). Neste mesmo sentido, Meliá (1981, p. 10) ponderou acerca da substantivação que, segundo os antropólogos, os Guarani fariam do tema da busca da terra sem mal. Em seu exame da primeira documentação jesuítica, o autor afirmou que o aspecto migratório, tão documentado a partir do século XIX, não aparecia claramente nos textos históricos analisados por ele.

---

<sup>14</sup> Nesta mesma passagem, Nimuendaju indagou: “De onde, portanto, este pessimismo? Em primeiro lugar, poder-se-ia supor que os Guarani, antes mesmo da chegada dos europeus, carregavam o germe da decadência e da morte da raça, e aquele traço de caráter seria um reflexo desse estado” (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 131).

## 5. INFLUÊNCIAS HISTÓRICAS NA BUSCA DA TERRA SEM MAL

Mais recentemente, o tema do iminente fim do mundo<sup>15</sup> espreitou outro coletivo guarani (MENDES JUNIOR, 2016, em fase de elaboração<sup>16</sup>). Acossados pela guerra do Chaco, dois xamãs sucessivos lançaram-se à tarefa de conduzir seu grupo até uma terra localizada do outro lado do oceano Atlântico. Numa rota inédita, atravessaram o Brasil Central, até que, em meados da década de 1960, o seu último xamã faleceu às margens do rio Araguaia, em Goiás. A partir de então, essa ausência teve como principais consequências: o abandono do plano inicial, dada a incapacidade dos demais membros de conduzir os remanescentes e, por conseguinte, a sua dispersão em unidades menores. Estas, em ondas sucessivas, desceram o rio Araguaia, estabelecendo-se nas imediações de algumas cidades no Mato Grosso, e junto aos índios Karajá, na ilha do Bananal. Num segundo momento, se espalharam ao longo do interflúvio Araguaia-Tocantins, desconhecendo o paradeiro umas das outras, pelo menos até o início da década de 1980.

Procurei caracterizar cada um desses deslocamentos de forma distinta: o primeiro, ocorrido entre as décadas de 1930 e 1960, era uma migração para a terra sem mal tal como aquelas registradas por Nimuendaju. Diferença significativa foi a substituição do motivo cataclismológico pelo da guerra; as demais características estavam presentes: a condução por um xamã e o desejo de alcançar uma terra de imortais situada, conforme parte da tradição, do outro lado do oceano. Opinião unânime entre meus interlocutores, esta migração chegou ao fim com a morte de seu último xamã. O segundo deslocamento denominei mobilidade, uma vez que a afirmação mais recorrente foi que, após a partida do primeiro grupo desde as margens do rio Araguaia, os demais seguiram em busca dos parentes que se deslocavam à frente. Este tipo de deslocamento aproxima-se melhor daqueles observados entre os Guarani contemporâneos nas terras do sul e do sudeste do Brasil, cuja dinâmica baseia-se em uma rede de parentesco dispersa por um *socius* multilocal (PISSOLATO, 2007), e que alguns autores denominaram mobilidade (GARLET, 1996; PISSOLATO, 2007).

---

<sup>15</sup> Associado à guerra do Chaco, responsável pelo recrutamento de grande contingente indígena no Paraguai e na Bolívia e pela morte de muito desses soldados indígenas.

<sup>16</sup> **A terra sem mal:** uma saga guarani, de autoria de Rafael Fernandes Mendes Júnior, a ser editado pela EDUFRJ. Este livro é uma versão modificada de minha tese de doutorado, defendida em 2016, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ.

Nota-se aqui a recorrência do tema da busca da terra sem mal e suas variações motivacionais. Mais uma vez os Guarani são retratados como um povo em fuga e a guerra, destruidora de mundos, é o seu motor. Os motivos e os objetivos de cada deslocamento, pretérito ou atual, devem ser deduzidos a partir “[d]a leitura e [d]o estudo pontuais dos fatos etnográficos e históricos” (POMPA, 2004, p. 142), isto é, mediante um levantamento exaustivo empreendido, sempre que possível, em conjunto com as pessoas que participaram deles ou a partir das fontes documentais disponíveis, o que permitirá compreender os deslocamentos em sua multiplicidade de sentidos, evitando uma análise simplista que pretenda reduzir aqueles registrados para os Tupi-Guarani aos que foram verificados entre os Guarani e vice-versa. Ainda aqui é necessário deixar claro que as migrações guarani ou tupi-guarani não formam dois blocos homogêneos, algo que os trabalhos de autores antigos como Nordenskiöld (1917) e recentes como Julien (2007) e Mendes Júnior (2016, 2018, em fase de elaboração) deixaram claro.

## **6. GUERRA, PILHAGEM E CAPTURA DE ESCRAVOS**

O trabalho de Nordenskiöld (1917), publicado três anos após a etnografia de Nimuendaju, tratou do que se supõe ser a primeira migração histórica empreendida pelos Guarani: uma expedição, melhor dizendo, em direção ao império inca. Os relatos sobre os quais se baseou o autor provêm sobretudo dos escritos de Rui Diaz de Guzmán, Nuflo de Chaves e Ortiz Vergara<sup>17</sup>. Essa migração ocorreu no início da década de 1530<sup>18</sup>, quando o português Alejo Garcia e sua comitiva composta por outros três portugueses e índios tupi da costa brasileira, seguindo ordens de Martin Afonso de Souza, chegaram ao rio Paraguai com o objetivo de descobrir minas de ouro e prata no interior do continente. Na região onde posteriormente se fundou Assunção persuadiu cerca de 2 mil índios guarani a segui-lo até as fronteiras do império inca e de lá retornaram ao local de partida com um butim de ouro e prata. Alejo Garcia enviou dois emissários ao Brasil para dar conta da descoberta enquanto aguardava junto aos Guarani.

---

<sup>17</sup> Rui Diaz de Guzmán, tenente de governador no Guairá entre 1594 e 1596, e em Santiago de Xerez entre 1596 e 1599, foi o primeiro historiador crioulo da América Meridional (CORTESÃO, 1951, p. 78). Nuflo de Chaves, explorador espanhol integrante da expedição de Cabeza de Vaca entre 1541 e 1542. Ortiz Vergara, explorador espanhol.

<sup>18</sup> A despeito de Nordenskiöld apontar a data de 1526 como provável dessa expedição, tal fato parece duvidoso, pois Martin Afonso de Souza partiu de Lisboa em direção ao Brasil somente em 03 de dezembro de 1530.

Nesse intervalo os Guarani mataram Alejo Garcia e os membros de sua comitiva, poupando apenas o filho deste. Do Brasil foi enviada uma expedição composta por 60 soldados, que também foi morta pelos Guarani entre o rios Paraná e Paraguai; eles, em seguida, partiram em direção à província de Santa Cruz, onde empreenderam uma guerra sangrenta contra os habitantes locais e fizeram numerosos escravos (NORDENSKIÖLD, 1917, p. 106).

Quanto aos escritos de Nuflo de Chaves sobre a dispersão de povos guarani (Chiriguano e Guaraio) pela região delimitada entre Assunção e Santa Cruz de la Sierra, eles davam conta de numerosos traços de uma invasão para o oeste empreendida pelos índios guarani. Este explorador obteve o relato de um chefe chiriguano, Bambaguazú, a respeito das lutas entre os Guarani e os Candire – os índios das montanhas, em alusão aos Andes – (NORDENSKIÖLD, 1917, p. 114). Ortiz Vergara, que em 1565 percorreu desde o rio Paraguai à sede antiga de Santa Cruz de la Sierra, teria cruzado áreas que foram abandonadas pelos habitantes originários por medo dos Guarani (NORDENSKIÖLD, 1917, p. 115).

Publicado entre a etnografia de Nimuendaju sobre os Guarani e a síntese das migrações históricas tupi-guarani de Métraux, o estudo de Nordenskiöld foi a primeira contraposição às hipóteses discutidas anteriormente a respeito das migrações, sobretudo aquelas trazidas por Nimuendaju e pelo casal Clastres, que retrataram principalmente os Guarani, desde o início da conquista, como um povo marcado pelo pessimismo.

Apesar de subutilizado por vários especialistas dos Guarani, Nordenskiöld não somente contribuiu com nova hipótese sobre os primeiros deslocamentos guarani – praticar a guerra, pilhagens e obtenção de escravos – mas também para que autores recentes (JULIEN, 2007) discutissem temas que a etnologia guarani clássica (CADOGAN, 1959; CLASTRES, H., 1978 [1975]) consolidou sobre bases frágeis.<sup>19</sup> Destaca-se aqui a concepção de *kandire*, ou *oñemokandire*, que Cadogan (1959) encontrou entre os Mbya do Paraguai meridional, na dé-

---

<sup>19</sup> Os ensaios do casal Clastres, apontaram Meliá, Saul, Muraro (1987, p. 53), “são construídos sobre dados muito fragmentários e seletivos, citados de modo geral e nada científico, tanto no que se refere à leitura das fontes históricas como à utilização de dados empíricos de segunda mão”. Opinião compartilhada por Descola e Taylor, em um balanço dos desdobramentos da etnologia amazônica em 1993: “o estatuto dos trabalhos de Pierre Clastres não é menos paradoxal [...]: **A sociedade contra o Estado** é a primeira obra do americanismo tropical que trazia um ressentimento muito grande sobre o conjunto da disciplina, e mesmo muito além, pois ela propunha um paradigma ou um conjunto de postulados de porte muito geral. Pela primeira vez, os materiais etnográficos oriundos das terras baixas sul-americanas alimentavam diretamente uma hipótese potente sobre a natureza das relações sociais. Porém, novamente, a relação entre etnografia e teoria se via falseada, pois os Selvagens que Clastres apresenta não são mais os Guayaki, ou os Índios do Chaco, ou tal sociedade particular, mas antes uma construção híbrida sobre a qual se projetou uma teoria do laço social. Trajetória inspirada pela filosofia política clássica que se apresentava aos olhos dos não especialistas como uma teoria etnológica ortodoxa” (DESCOLA; TAYLOR, 1993, p. 20).

cada de 1940, conforme visto anteriormente, e que H el ene Clastres (1978 [1975]) associou ao nome que os Chiriguano davam aos habitantes dos Andes. Não obstante reconhecesse que Candire era o nome que os Chiriguano deram ao império inca, ainda assim insistiu em ver nessa designa o uma alusão   procura da terra sem mal (CLASTRES, H., 1978 [1975], p. 31).

Em um estudo recente, Julien (2007, p. 247) questionou o uso que a literatura antropológica aplicou ao termo *kandire*, enfatizando a abordagem das primeiras expedi es sob a égide do tema da busca da terra sem mal e deixando de lado os significados encontrados nas fontes documentais que o correlacionava a um contexto específico. Esse questionamento estava fundado na análise da documenta o produzida durante três expedi es que os espanhóis, partindo de Assun o, empreenderam em companhia dos Guarani pelo rio Paraguai até o Pantanal: 1542-1543, conduzida por Domingos de Irala; 1543-1544, conduzida por Cabeza de Vaca; 1557-1559, conduzida por Nuflo de Chaves.

Julien destacou que um dos documentos produzidos no curso da expedi o de 1557 – em que um dos nativos fez referência a Kandire, um senhor que ocupava um território em uma região montanhosa a oeste – subsidiou o argumento de H el ene Clastres em favor do profetismo tupi-guarani em busca da terra sem mal a oeste do Paraguai. A autora afirmou que outras expedi es<sup>20</sup> antecederam, inclusive, a funda o de Assun o, em 1537, quando os primeiros espanhóis deram início   busca por metais preciosos. Os inícios da existência desses metais eram os objetos de ouro e prata que podiam ser obtidos junto aos diversos povos nativos ao longo dos rios Paraná e Paraguai.

Da documenta o produzida por Irala, Julien destacou o encontro deste com dois intérpretes falantes de guarani que haviam sido capturados em tempos pretéritos por grupos daquela região: o primeiro, no sul do Pantanal, o outro, mais ao norte. Em 1543, num porto chamado Los Reyes (situado às margens do rio Paraguai, um pouco acima da atual cidade de Corumbá), Irala encontrou vários índios chan  que haviam sido capturados no passado pelos Itatin (subgrupo guarani). Estes deram notícia da presença de Alejo Garcia e, segundo seus relatos, haviam sido capturados pelos Itatin antes do seu encontro com Alejo Garcia, quando os Itatin haviam atravessado seu território em busca de metal. Nota-se, portanto, a existência de

---

<sup>20</sup> Uma delas conduzida por Juan de Ayolas em 1537, que culminou na sua morte pelos índios que o acompanhavam quando voltavam do sopé dos Andes para o rio Paraguai (JULIEN, 2007, p. 251).

registros que dão conta de expedições em direção ao oeste (Andes) independentemente do envolvimento europeu com o objetivo de obter objetos metálicos, expedições de pilhagem.

A oeste de Los Reyes, Irala encontrou outro grupo que ele identificou como falante guarani, este deu notícias de grupos anteriores que haviam partido em busca de metais preciosos. Uma mulher chané – cativa desde a juventude e que no passado fora casada com um homem guarani – contou a Irala que outros grupos tinham ido até as regiões onde se obtinham metais preciosos, que teriam atravessado vários territórios até chegarem aos Candire, os senhores do metal, isto é, povos que tinham metais em seu território. Em face dos relatos dos próprios informantes de Irala sobre suas capturas, Julien sugere que não somente a busca por metais, mas também por escravos motivou as expedições guarani para oeste (JULIEN, 2007, p. 254).

A expedição de 1557, conduzida por Nuflo de Chaves, tinha o propósito de fundar uma cidade ao norte de Assunção entre os índios xarayé que possibilitasse continuar a procura pela fonte do ouro usado como ornamento por eles. Entre estes índios, Chaves conheceu um homem cujo pai, chamado Çaye, era também conhecido como Candire, nome que tomou porque tinha matado muitas pessoas no território dos Candire. Uma segunda sugestão de Julien indica que o termo Candire designava tanto o chefe dos Xarayés quanto o lugar onde os metais podiam ser obtidos<sup>21</sup> (JULIEN, 2007, p. 255).

Em outra localidade, Bambaguazu (que levava o nome de seu chefe), seus moradores disseram a Chaves que os Candire habitavam uma terra enorme, cercada por trincheiras, localizada nas altas montanhas, onde havia um grande lago e eram donos de metal. Lá, Chaves recebeu informações de outras duas localidades onde muitos de seus membros estiveram entre os Candire. Após serem recebidos em ambas, Chaves tomou conhecimento de que, quando cruzasse o rio Guapay, estaria no território Candire.<sup>22</sup>

Para a autora, a questão posta pela etnologia guarani quanto à expressão kandire remonta a Cadogan (1959), que a teria registrado entre os Mbya no Paraguai com o significado de “passagem para a imortalidade sem passar pela morte” na década de 1940 e que Hélène Clastres (1978 [1975]) utilizou para construir a hipótese da terra sem mal a oeste do Paraguai desde o início do século XVI. Hipótese que Julien ironizou: “nada nos documentos

---

<sup>21</sup> Situado nos limites de um grande lago nas montanhas de Araracanguá.

<sup>22</sup> Confira Nordenskiöld (1917, p. 114), “Quando os ‘Chiriguanos’ passaram o rio Guapay, eles avistaram as fronteiras do território dos Candire”. O rio Guapay, ou Grande, corre a leste de Santa Cruz de la Sierra.

contraria efetivamente a proposta de que uma conceituação como a terra sem o mal existisse no século XVI” (JULIEN, 2007, p. 264), entretanto, não em termos de ideias como paraíso, ressurreição ou mal, que entre os Guarani dos séculos XIX e XX pareciam derivadas da experiência jesuítica. Julien, assim como Meliá (1990), chamou a atenção para o uso da expressão *yvy marane'ỹ* desde Montoya (2011 [1639]), que a definiu como solo intacto. Neste sentido, “a busca por *yvy marã e'ỹ* poderia ser tão simplesmente um movimento para terras não cultivadas, uma prática agrícola comum nas terras baixas da América do Sul” (JULIEN, 2007, p. 265). Para Julien, essa acepção em torno da expressão *yvy marã e'ỹ*, assim como para Meliá (1981, p. 10), apontava um uso “ecológico e econômico” que não tinha a ver com o significado mágico-religioso encontrado entre os grupos guarani desde a segunda década do século XIX.

## **7. ENCOMIENDAS, FUGAS, MISSÕES JESUÍTICAS E ATRAÇÕES**

Uma leitura crítica da bibliografia sobre os deslocamentos guarani no séculos XVI, XVII, XIX e XX tem ampliado a compreensão de seus significados. Permitiu também revisar a hipótese de que as migrações para a terra sem mal fosse um fenômeno que tivesse emergido entre os séculos XV e XVI. Esta revisão foi corroborada pela pesquisa realizada nos **Manuscritos...** Deslocando o foco da análise para os coletivos que habitavam a região do Guairá, em especial aqueles próximos às reduções de Loreto e San Ignacio, ver-se-á que seus deslocamentos não permitem qualquer associação direta com o tema da terra sem mal. Os dados da pesquisa trazem uma imagem dos Guarani guerreiros que nada têm de um povo em desalento que demanda uma terra que lhe permitirá escapar da destruição.

Para se compreenderem os deslocamentos dos coletivos guarani nesta região, foi necessário reconstruir, na medida do possível, alguns aspectos daquelas sociedades: a guerra e o canibalismo foram aqueles que ofereceram melhores dados para um tratamento mais denso. Descola (1993) chamou a atenção para a importância do tema da guerra no repertório dos estudos amazônicos, o que pode ser confirmado por um rápido exame da bibliografia (DESCOLA, 1993; FAUSTO, 2001; FERNANDES, 2006 [1952]; VILAÇA, 1992; VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Classicamente, em grupos como os Jivaro da Amazônia equatoriana e peruana, a guerra se dividia de duas maneiras: intertribal e intratribal, diferenciadas por suas causas, seus objetivos, seus protagonistas e a lógica de seu desenvolvimento. A guerra intratribal (DESCOLA, 1993, p. 175-176) apresentava-se como uma “degradação inelutável das relações sociais”, uma vez que opunha pessoas cujo parentesco era reconhecido, além de falarem um mesmo idioma. Ela tinha uma aparência de vendeta. Diferentemente, a guerra intertribal é anônima e genérica; conduzida contra um inimigo situado fora do campo do parentesco e falante de outro dialeto jivaro.<sup>23</sup> Esta divisão da guerra entre um campo interno e outro externo muito aterrorizou também os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai, levando-os a descrever os coletivos guarani em termos de uma guerra de todos contra todos.

Não há registros sobre guerra e canibalismo realizados por etnólogos que trabalharam com os Guarani. O tema da guerra aparece de forma secundária, e muitas vezes como uma consequência ou objetivo dos deslocamentos (JULIEN, 2007; NORDENSKIÖLD, 1917). Quanto ao canibalismo, nenhuma palavra. Os motivos da ausência destes temas não são difíceis de se supor. O primeiro é a distância temporal. Diferentemente daqueles coletivos que se dedicaram a este exercício entre os séculos XVI e XVIII, os contemporâneos há muito não se entregam a ela. Se, seguindo a formulação de Descola (1993), o tema da guerra ocupou um lugar de destaque nos estudos amazônicos, isso se deveu em grande parte ao fato de alguns destes povos a praticarem até muito recentemente: os Wari’ (VILAÇA, 1992), os Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), os Parakanã (FAUSTO, 2001) e seus remanescente ainda guardam uma memória, e produzem um discurso sobre ela. O segundo motivo é – segundo a premissa de que a guerra pertence a um passado distante – que somente a partir de seus registros podemos acessá-la. Entretanto, a dispersão desses registros, seja nos arquivos jesuíticos, seja em museus e outros arquivos, dificulta, ou até mesmo desestimula, a dedicação ao seu estudo. Quanto ao canibalismo, agrava o fato de que desde a segunda metade do século XVII os registros sobre ele tornaram-se cada vez mais escassos.

---

<sup>23</sup> Os Jivaro, bem como os Guarani e outros grupos ameríndios, são compostos por diversos subgrupos constituídos a partir de relações de parentesco que se pensam distintos uns dos outros. Estas distinções assentam-se nas variações linguísticas, na cultura material e ritual. Deste modo, é importante ressaltar o peso que muitos povos indígenas conferem à questão da língua. Entre os Guarani “só quem fala exatamente o mesmo dialeto é considerado como membro da tribo. A menor diferença de sotaque em relação ao dialeto da horda é motivo de escárnio e caracteriza a pessoa como estrangeira” (NIMUENDAJU, 1987 [1914], p. 7). Kelly (2005, p. 207) generaliza essa importância ao afirmar “o peso que os ameríndios atribuem ao falar a língua como marca de humanidade”.

Fora da etnologia, foram Alvar Nuñez Cabeza de Vaca e o padre Antonio Ruiz de Montoya que fizeram os melhores registros sobre a guerra e o canibalismo. Cabeza de Vaca (2007 [1555], p. 131) foi o primeiro a perceber que a guerra era motivada pela vingança e, como consequência, mantinha relação direta com o canibalismo e a nominação. O inimigo era levado com seus captores até o povoado destes, onde faziam dele um afim (cunhado e genro), entregando-lhe algumas mulheres. Mantinham-no em liberdade vigiada até o momento em que ele era solenemente executado.<sup>24</sup> Montoya (1997 [1639], p. 55), cujo registro tem um hiato de quase um século em relação a Cabeza de Vaca, observou o mesmo tratamento em relação ao inimigo capturado. Nos **Manuscritos...** há registros, ainda que sumários, que correlacionam a guerra ao canibalismo ritualizado. Em uma Carta Ânua de 1628, o padre Nicolau de Duran apresentou uma descrição sumária do canibalismo entre os Guarani.

Havendo chegado em seu poder um índio jovem, da nação gualacho, capturado durante uma guerra dos Taiaovas<sup>25</sup>, foi trocado por uma faca e de mão em mão chegou a esta comarca e à deste cacique. Ainda que o serviu este escravo alguns anos, desejou certo dia comê-lo e convocou os índios vizinhos para uma bebedeira generalizada. O mesmo cacique, havendo ornamentado-se de plumas para a festa, deu com uma maçana na cabeça do pobre índio e fez aos convidados um solene convite (**MANUSCRITOS...** I, p. 235).

Apesar de trazer algumas lacunas, a descrição acima é a mais completa encontrada e a recorrência com que o tema aparece nos **Manuscritos...** não deixa dúvida quanto à sua centralidade nos coletivos guarani, bem como quanto à associação entre guerra, canibalismo e festim. Autores como Cabeza de Vaca (2007 [1555]) e Montoya (1997 [1639]), mas sobretudo os dados<sup>26</sup> encontrados nos **Manuscritos...** têm mostrado a preponderância de uma imagem dos Guarani associada à guerra, ao butim, ao canibalismo e, ainda que estes temas sejam pou-

---

<sup>24</sup> Após descrever condução do inimigo até a praça da aldeia, entram em cena os adolescentes: “Chegam os meninos com as machadinhas, e o maior deles, ou filho do principal, é o primeiro a golpeá-lo com a machadinha na cabeça até fazer correr o sangue. Em seguida os outros começam a golpear e, enquanto estão batendo, os índios que estão em volta gritam e incentivam para que sejam valentes, para que tenham ânimo para enfrentar as guerras e para matar seus inimigos; *que se recordem que aquele que ali está já matou a sua gente*. Quando terminam de matá-lo, aquele índio que o matou toma o seu nome, passando assim a chamar-se como sinal de valentia” (CABEZA DE VACA, 2007 [1555], p. 131-132, grifos meus). O mesmo acontecia entre os antigos Tupinambá (FERNANDES, 2006 [1952]). Note-se também que, conforme apresentado anteriormente, o chefe dos Xarayé, Çaye, passou a se chamar também Kandire após matar muitos destes em seus territórios.

<sup>25</sup> Subgrupo guarani liderado por um principal chamado Tayaova ou Tayaoba (conforme o registro).

<sup>26</sup> Infelizmente, os registros não nos informam sobre as regras sociais que envolvem o canibalismo, tal como em outros povos ameríndios (FERNANDES, 2006 [1952], VILAÇA, 1992 ou mesmo CABEZA DE VACA, 2007 [1555] e MONTOYA, 1997 [1639]).

co explorados pela antropologia, essa imagem não se confunde com a de um povo em fuga, como aquele das migrações mágico-religiosas.

Esta imagem pode ainda ser reforçada pelos dados obtidos em um documento intitulado "Informe de um jesuíta anônimo obre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços", de dezembro de 1620, no qual o seu autor ressalta o *ethos* guerreiro dos Guarani. “É gente valorosa na guerra e onde quer que esteja tem sujeitas as nações circunvizinhas. São altivos e soberbos e a todas as nações chamam escravas, exceto o espanhol, porém não querem chamá-lo de senhor, apenas cunhado ou sobrinho” (MANUSCRITOS... I, p. 167).

Segundo este mesmo autor, inicialmente, as relações entre guarani e espanhóis foram marcadas pelo parentesco. Relação que possibilitou a fundação da cidade de Assunção, quando os espanhóis, subindo o rio Paraguai, foram interpelados pelos Guarani que os convenceram a permanecer naquele sítio. Deram-lhes mulheres e filhas e assim eram chamados de cunhados. Como cada espanhol tinha tantas esposas quanto desejasse, em pouco tempo tiveram tantos filhos mestiços que foram capazes de povoar todas as cidades. O êxito dos espanhóis foi associado ainda ao fato de serem os Guarani um povo agricultor, o que facilitou a produção de alimentos, ao contrário dos espanhóis que fundaram Buenos Aires e tiveram de abandonar este sítio seis anos depois devido aos ataques dos índios Minuano e Charrua que eram caçadores coletores (MÖRNER, 1968 [1953], p. 11).

Com o surgimento de uma população mestiça, aos poucos, as relações de parentesco entre índios e espanhóis deram lugar à prestação de serviços pessoais por meio das *encomiendas*<sup>27</sup>. No Guairá, os Guarani conheceram esse sistema a partir de 1556, com a fundação da Cidade Real do Guairá. A fundação de Vila Rica do Espírito Santo, em 1570, e a sua transferência, em 1589, para nordeste da primeira sede acentuou o processo de submissão indígena a essa forma de trabalho (MÖRNER, 1968 [1953]; TECHO, 1897, Vol. 1), o que levou alguns coletivos que ocupavam as margens dos rios vizinhos a estas cidades a se retirarem para regiões mais distantes. Somado a isso, a ação de bandeirantes paulistas desde o início do século XVII – cujo objetivo era fazer cativos os índios infieis e levá-los como escravos para venda

---

<sup>27</sup> “Pela *encomienda*, um grupo de famílias de índios, maior ou menor, segundo os casos, ficava, com seus próprios caciques, submetido à autoridade de um espanhol *encomendero*. Este obrigava-se juridicamente a proteger os índios que lhe ficavam por esta forma encomendados e a cuidar da sua instrução religiosa [...] Adquiria o direito de beneficiar-se com os serviços pessoais dos índios para as necessidades várias do trabalho e de exigir-lhes o pagamento de diversas prestações econômicas” (CAPDEQUI, 1946, p. 37 *apud* CORTESÃO, 1951, p. 490).

em São Paulo – motivou a dispersão dos coletivos por regiões distantes das três principais cidades.

Pode-se notar que os coletivos guarani oferecem uma imagem distinta daquela de um povo sofredor caracterizada por Nimuendaju anteriormente. Guerreiros e canibais convivem com espanhóis colonizadores e padres jesuítas e muitas vezes se opõem a eles, como foi o caso do principal Guiraberá, um dos maiores inimigos da fé cristã. Conforme registrado na Carta Ânua de 1628, do padre Antônio Ruiz de Montoya, “o que mais dano nos faz é Guiraberá, um feiticeiro tão famoso e amigo do diabo que aborrece a Deus porque se diz deus criador de todas as coisas” (MANUSCRITOS..., I, p. 290).

A despeito da resistência mantida por muitos caciques, a instalação das primeiras reduções jesuítas, a partir de 1609, no Guairá criou polos de atração da população indígena que vivia dispersa ao longo dos rios e dos montes. Um dos motivos dessa atração foi a proibição do rei espanhol de que os índios livremente reduzidos fossem encomendados, embora uma parcela dos índios que atenderam às reduções de Loreto e San Ignacio já fosse encomendada, não podendo ser eximida desta condição. Autores como Haubert (1990 [1967]) e Sarreal (2013) sugeriram que as missões jesuíticas representaram, para os Guarani, uma estratégia para se subtraírem tanto do colonizador quanto do bandeirante.

De uma carta de 1612 do padre Martim Xavier sobre a redução de Loreto, percebe-se que desde o início das primeiras reduções no Guairá os padres anunciaram essa sua intenção: “há mais de 1.500 índios de tributo, reduzidos, ensinados e batizados pelos ditos quatro padres defendendo-os dos portugueses e malocas e trazendo-os dos montes para que se conservem na fé e doutrina cristãs”. Assunto que seria reiterado em outra carta do padre Simão Masseta ao provincial Nicolau Duran, de 1629; o primeiro respondeu ao cacique Guirabera quando este insistia para que o padre lhe desse roupas: “disse-lhe que havia vindo para ensinar-lhes a palavra de Deus e *defendê-los do demônio e dos portugueses*, não para trazer-lhes roupas” (grifo meu).

O impedimento de fazer cativos os índios convertidos foi respeitado até o ano de 1628, quando o padre Antônio Ruiz Montoya relatou em sua Carta Ânua o fato de que os portugueses haviam capturado alguns índios e, duvidando que fossem convertidos, examinaram-nos quanto aos seus conhecimentos da doutrina cristã, tendo alguns deles respondido muito bem, foram libertados; os demais, escravizados. Posteriormente, conforme relatado pelos padres

Justo Mancilla e Simão Maceta em sua Relação<sup>28</sup>, 17 índios cristãos foram novamente capturados próximo à redução de Encarnación, mais a leste de Loreto, pelos membros de uma bandeira. O padre Montoya, vendo fracassada sua tentativa de recuperar seus discípulos, avançou com 1.200 índios para o lugar onde estavam os portugueses, fato este que levou o chefe da bandeira a concordar com a libertação dos índios, o que fez em breve.

Pouco tempo passou e um cacique de nome Tatavrana, que havia sido capturado pelos portugueses e conseguido fugir, foi demandado por estes aos padres de outra redução, San Antônio, que se recusaram a entregá-lo. Em 30 de janeiro de 1629, mediante aprovação de Antônio Raposo Tavares, os portugueses, cujo contingente estava em torno de 100 portugueses e 1 mil índios tupi<sup>29</sup>, atacaram a dita redução, destruindo-a e levando consigo o referido cacique e mais 4 mil índios. Em 20 de março do mesmo ano, atacaram outra redução, Jesus Maria, onde mataram toda a população, por volta de 3 mil pessoas. Por fim, três dias depois deste último ataque destruíram a redução de San Miguel, próxima à primeira, que havia sido esvaziada quando os padres souberam do ocorrido em San Antônio.

Os ataques bandeirantes às reduções tornaram-se uma constante. Fora do Guairá, os portugueses atacaram em 1638 a redução de Santa Tereza, na missão do Uruguai<sup>30</sup>. Na região do Tapé, parte do atual estado do Rio Grande do Sul, quatro bandeiras também dirigidas por Antônio Raposo Tavares, em 1637 e 1638, destruíram outras quatro reduções. No Itatim, mais quatro bandeiras devastaram quatro reduções nos anos de 1633, 1647, 1648 e 1683. Em 1630, em face das destruições que vinham ocorrendo desde o início do ano anterior e do risco iminente de novo ataque bandeirante, o padre provincial Nicolau Duran solicitou à Real Audiência de Chuquisaca autorização para que se mudassem as reduções de Loreto e San Ignacio para regiões mais ao sul do rio Paraná. Concedida a autorização, iniciaram em tempo exíguo a construção de balsas e canoas que transportaram rio abaixo uma população em torno de 12 mil índios.

---

<sup>28</sup> Relação feita quer ao rei, quer ao provincial Francisco Vasquez de Trujillo, sobre os estragos causados pela grande bandeira de Raposo Tavares às Missões do Guairá nos anos de 1628-1629. Cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos, 10-10-1629 (MANUSCRITOS... 1).

<sup>29</sup> Conforme carta de Manuel Juan de Morales, datada de 1636. Sobre esses números, Monteiro (1995) refere-se a bandeiras que tinham efetivo de até 900 portugueses e 2 mil índios tupi.

<sup>30</sup> Situadas na margem esquerda deste rio (NEUMANN, 1996, p. 54).

Um relato do padre Montoya ilustra que a necessidade da fuga não atendia somente a um receio especulativo se os portugueses poderiam ou não atacar aquelas reduções. De fato, os portugueses chegaram:

Havíamos viajado dois dias rio abaixo, quando nos alcançaram alguns índios, retardários em sua partida. Deles soubemos como aquele inimigo tão pernicioso ficou tomado de fúria, ao ver-se burlado. É que teria bastado dar um pouco mais de pressa, para na certa apanhar-nos e conquistar uma presa tão boa e rica (MONTROYA, 1997 [1639], p. 152).

## 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo propus uma análise dos deslocamentos guarani nos termos de seus múltiplos significados. Para isso explorei um tema clássico na etnologia guarani que foram as migrações para a terra sem mal. Parafraseando Nimuendaju, posso dizer que essas migrações foram a mola propulsora para se compreenderem outras formas de deslocamentos observadas desde o início da Conquista entre diversos coletivos guarani.

Questionar os deslocamentos guarani, principalmente aqueles observados desde o princípio da Conquista, não significa negar que as migrações para a terra sem mal fossem eventos reais, entretanto, esses eventos estão localizados no tempo e no espaço. Conforme mostrou Nimuendaju, iniciaram-se por volta de 1820, entre o extremo sul do Mato Grosso do Sul e o leste do Paraguai, e terminaram a leste e ao norte do Brasil na década de 1960, com os grupos quase nunca conseguindo realizar o desejo de alcançar o mar. Seus motivos, a despeito da insistência de muitos antropólogos de que fossem arqui-índigenas, eram mágico-religiosos sim, mas produzidos no decorrer de um processo histórico a que estiveram expostos, fosse nas missões, fosse em razão de guerras com o colonizador. Arqui-índigenas ou não, esta não é a questão para uma antropologia que há muito abandonou noções como pureza, autenticidade e para sociedades cuja reprodução social depende, em larga medida, da apropriação do exterior, “sociedades canibais”, na expressão de Viveiros de Castro (1986, p. 384).

Das migrações ocorridas ao longo dos séculos XVI e XVII, constatou-se, a partir da literatura, a dificuldade de se projetarem para os Tupi-Guarani os mesmos motivos que impulsionaram os Guarani a partir do século XIX. Para aqueles, é notória a fuga em face do conquistador português (MÉTRAUX, 1927). Quanto aos Guarani, os trabalhos de Nordenskiöld (1917), Julien (2007) e os **Manuscritos...** revelaram sociedades marcadas pelo prestígio con-

quistado na guerra, no butim, na sujeição de povos inimigos. Estas certamente não se assemelhavam àquelas descritas pelos etnólogos que trataram do tema da terra sem mal – um povo acossado pelo iminente fim do mundo – a cataclismologia (NIMUENDAJU, 1987 [1914]; CLASTRES, H., 1978 [1975]) – ou pelo fim de seu mundo – expropriações e guerras (CADOGAN, 1959; MELIÁ, 1990; MENDES JÚNIOR, 2016).

Os deslocamentos dos coletivos guarani, nos séculos XVI e XVII, obedeciam a dinâmicas e objetivos distintos: expedições de guerra e pilhagens ao longo da margem direita do rio Paraguai (JULIEN, 2007; NORDENSKIÖLD, 1917) no século XVI. Dos dados provenientes do Guairá, constatou-se que a guerra não somente moveu os coletivos, mas também corroborou a imagem de um povo destemido. Não obstante, o encontro do colonizador com os povos indígenas marcaria profundamente as relações entre os diversos coletivos indígenas. Do parentesco entre índios e espanhóis emergiu uma população *criolla* que junto com os espanhóis se empenhou, a partir da década de 1560, em submeter a mão de obra indígena às *encomiendas* – o que se intensificou após a descoberta da erva-mate na serra de Maracayu, no Paraguai, por volta de 1600 (MANUSCRITOS... I; II). Este encontro colonial (ASAD, 1975) transformou profundamente as estruturas sociais daqueles coletivos e deu lugar a outro tipo de deslocamento, as fugas que se intensificaram com as bandeiras, a partir de 1615. O segundo tipo de deslocamento, portanto, eram as fugas, tanto por causa dos *encomenderos* quanto dos bandeirantes.

Com o estabelecimento das reduções jesuíticas em 1609 – acompanhado da proibição de utilização da mão de obra indígena nas *encomiendas* por um período de dez anos – verificou-se um movimento de atração de índios que fez surgir uma população no entorno das missões muito maior do que era comum para esses grupos até então. Loreto e San Ignacio tinham uma população em torno de 8 mil índios em 1612; em 1629, ano de sua destruição, San Antonio contava com 4 mil índios e Jesus Maria com outros 3 mil (MANUSCRITOS... I). O terceiro tipo de deslocamento, portanto, foram as atrações dos coletivos para junto das reduções – estivessem eles dispersos devido às dinâmicas internas que formavam unidades menores ao longo dos rios e dos montes, ou aqueles que fugiam do colonizador e dos bandeirantes.

O quarto tipo de deslocamento é também uma fuga, porém, distinto dos anteriores, pois ela poderia reunir contingentes maiores ou menores. O que difere este tipo de fuga dos anteriores era a ação dos padres na condução dos coletivos que fugiam diante do avanço das ban-

deiras. Embora nenhuma outra tivesse as dimensões daquela retirada de Loreto e San Ignácio, de onde 12 mil índios foram conduzidos por sete padres, na redução de Mboiboi, no Itatim, verificou-se, em 1648, a fuga de seus integrantes em face dos bandeirantes, conduzidos pelo padre Barnabé de Bonilla até as margens do rio Ypane (MANUSCRITOS... II).

Este quarto tipo de deslocamento coloca uma questão que muitos etnólogos têm procurado evitar e que, infelizmente, devido às limitações das informações disponíveis nos **Manuscritos**, não pode ser mais bem explorada neste artigo. Seriam essas fugas conduzidas por padres uma espécie de gênese daquelas migrações orientadas por xamãs a partir do início do século XIX e que eclodiram cerca de 40 anos após a expulsão dos jesuítas? A documentação analisada permitiu a formulação desta hipótese que deverá ser investigada em pesquisas futuras.

## 9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. Two European Images of Non-European Rule. In: \_\_\_\_ (Ed.). **Anthropology & the Colonial Encounter**. London/Atlantic Highlands: Ithaca Press/Humanities Press, 1975.

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez. **Naufrágios e comentários**. Porto Alegre: L&PM, 2007 [1555].

CADOGAN, Léon. Ayvu rapyta textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. **Boletim** 227, p. 1-217. São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Les ouvriers d'un vigna stérile**: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil (1580-1620). Paris/Lisbonne: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

CLASTRES, Hélène. **A terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978 [1975].

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Cosac & Naif, 2003 [1974].

CORTESÃO, Jaime. **Manuscritos da Coleção de Angelis 1**: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

DESCOLA, Philippe. Les Affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. **L'Homme**, Paris, Tome 33, n° 126-128, p. 171-190, 1993.

DESCOLA Philippe; TAYLOR Anne-Christine. Introduction. **L'Homme**, Paris, Tome 33, n° 126-128, p. 13-24, 1993.

ELLIOTT, João Henrique. A Emigração dos Cayuáz. Narração coordenada sob os apontamentos dados pelo Sr. João Henrique Elliott, pelo sócio effectivo, o Sr. Brigadeiro J.J. Machado de Oliveira. **Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Tomo 19, p. 434-447, 1856.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo: Globo, 2006 [1952].

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbya: História e Significação**. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

HAUBERT, Maxime. **A vida cotidiana: Índios e Jesuítas no tempo das missões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1967].

JULIEN, Catherine. Kandire in real time and space: Sixteenth-Century expeditions from the Pantanal to the Andes. **Ethnohistory**, Durhan, v. 54, nº 2, p. 245-272, 2007.

KELLY, José. Notas para uma teoria do virar branco. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, nº 1, p. 201-234, 2005.

MELIÁ, Bartolomeu. “El modo de ser” Guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

\_\_\_\_\_. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MELIÁ, Bartolomeu; SAUL, Marcos Vinícios; MURARO, Valmir. **O Guarani: uma bibliografia etnológica**. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **A saga rumo ao norte e os outros do caminho: a busca da terra sem mal entre os Guarani contemporâneos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

\_\_\_\_\_. Os Mbya desceram o Araguaia: parentesco e dispersão. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (Orgs.). **Nas Redes Guarani: Saberes, traduções, transformações**. São Paulo: Hedra, 2018. p. 339-360.

MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la société des Américanistes**, Paris, Tome 19, p. 1-45, 1927.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos padres da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997 [1639].

\_\_\_\_\_. **Tesoro de la lengua Guaraní**. Asunción: Cepag, 2011 [1639].

MÖRNER, Magnus. **Atividades Políticas y economicas de los jesuitas en el Rio de la Plata**. Buenos Aires: Paidós, 1968 [1953].

NEUMANN, Eduardo. **O trabalho guarani missioneiro no Rio da Prata colonial, 1640-1750**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

NORDENSKIÖLD, Erland. The Guaraní invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration. **The Geographical Review**, New York, v. IV, p. 103-121, 1917.

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

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. **Revista de Indias**, v. 64, p. 141-174, 2004.

SARREAL, Julia. Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions. **Ethnohistory**, Durhan, v. 60, nº 1, p. 101-124, 2013.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Difel, 1974 [1954].

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente**. Rio de Janeiro: EDUFRRJ/Anpocs, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.

\_\_\_\_\_. Nimuendaju e os Guaraní. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987 [1914].

TECHO, Nicolás del. **Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús** [5 vols.]. Madrid: Librería y Casa Editorial, 1897.