

Os deslocamentos guarani: revisitando as fontes documentais com Bartomeu Melià

Guarani translocations: Revisiting documentary sources with Bartomeu Melià

Rafael Fernandes Mendes Júnior¹

Elizabeth Pissolato²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i48.856>

Resumo: Neste artigo revisitamos um tema que atravessa a etnologia guarani desde o trabalho inaugural de Nimuendaju: a interpretação dos movimentos territoriais guarani enquanto busca da terra sem mal. O texto perpassa, sem pretensão de uma revisão sistemática, abordagens clássicas da religião e das migrações guarani ou tupi-guarani, colocando em questão hipóteses como a da busca (profética ou ascética) como motivação única e constante para as migrações guarani ou tupi-guarani ao longo de cinco séculos; da anterioridade à Conquista das migrações e do motivo mítico-religioso, o que atestaria uma originalidade da cultura/religião nativas; da cultura como experiência cuja “autenticidade” dependeria de manter-se igual a si mesma integralmente ou pela permanência de uma espécie de núcleo duro. Na crítica a estas hipóteses, o artigo aponta, particularmente, os limites da etnologia quando esta se esquivava de uma crítica das fontes documentais, construindo interpretações baseadas em generalizações descuidadas ou afirmações de posições ideológicas. Seguindo a trilha indicada por Bartomeu Melià acerca de uma necessária garimpagem “arqueológica” das fontes documentais para compreender os contextos vividos por grupos guarani coloniais, apresentamos um exercício analítico sobre alguns deslocamentos na primeira metade do século XVII. A análise dessas fontes lança luz sobre os deslocamentos ocorridos nas regiões do Guairá e Tapé em busca de proteção contra os ataques de bandeirantes e nos afasta da tese do motivo mítico-profético como tema central. Nossa expectativa é de que este exercício contribua para o desenvolvimento de uma etnologia guarani disposta a refletir com a história e sob a crítica das fontes documentais.

Palavras-chave: Guarani; deslocamentos; *terra sem mal*; fontes documentais.

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

² Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil.

Abstract: This article revisits a theme that has been central to Guarani ethnology since the pioneering work of Nimuendaju: Guarani territorial movements, often interpreted as a quest for the land without evil. Without pretending to be a systematic review, the article covers classic texts and their approach to Guarani or Tupi-Guarani religion and migrations, raising doubts regarding a number of hypotheses, such as that of a religious quest (whether prophetic or ascetic) as the only and constant motivation for Guarani or Tupi-Guarani migrations during five centuries; the pre-Conquest character of migrations and their mythical-religious motivation, which would serve as proof of a native cultural/religious originality; of culture as an experience that is “authentic” insofar as it remains integrally immutable, or at least that it retains a sort of inner core. In criticising these hypotheses, the article draws attention to the limits of an ethnology that is unwilling to criticise historical documentary sources, building interpretations based on careless generalizations or reaffirming ideological positions. We seek to follow the path cleared by Bartomeu Melià concerning the need to “archaeologically” sieve through the documentary sources so as to obtain an adequate understanding of the lived contexts of the colonial Guarani, and thus provide an analytical exercise concerning the context for some Guarani translocations in the first half of the 17th Century. The analysis of Jesuit letters from the period leaves no doubt that the translocations which took place in the Guairá and Tapé regions sought protection against Bandeirantes from São Paulo, precluding a mythical-prophetic reason as the central theme of Guarani wanderings. We hope that this exercise contributes to the development of a Guarani ethnology that is willing to reflect on history and to engage critically documentary sources.

Keywords: Guarani; translocations; *land without evil*; documentary sources.

1 INTRODUÇÃO

Na coletânea que organizou sob o título *O Guarani: uma bibliografia etnológica*, Bartomeu Melià sugeriu que

[à] primeira vista parece estranho que nenhum jesuíta tenha procurado escrever um “tratado” sobre os Guarani, como escreveram sobre algumas tribos do Chaco. O Guarani jesuítico só poderá ser reconstruído mediante um trabalho quase “arqueológico” – valha o paradoxo – de garimpagem de elementos significativos e reorganização dos achados. (MELIÀ; SAUL; MURARO, 1987, p. 25).

Aderindo às palavras de Melià, entendemos que boa parte da etnologia produzida sobre os povos Guarani no Brasil tem se desenvolvido longe de investimentos de análise sobre as fontes documentais produzidas no âmbito da

administração colonial e pelos padres da Companhia de Jesus. Documentação, em grande parte, disponível on-line, em que abundam dados que poderiam iluminar muitos pontos na compreensão de temas nos campos do parentesco e da socialidade, da cosmologia e suas transformações, dos deslocamentos, do papel de xamãs e guerreiros como geradores e/ou contendores de embates entre jesuítas e guarani; sobre guerra, vingança, canibalismo e poligamia; por fim, sobre nominação, conversão e administração de sacramentos. As fontes documentais às quais aludimos neste artigo são os sete volumes dos *Manuscritos* da coleção de Angelis – doravante MCA – organizados por Jaime Cortesão e Hélio Vianna entre 1951 e 1970 e depositados na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro.

O texto que apresentamos busca um exercício, sem pretensões exaustivas, em duas direções. Inicialmente, nos dedicaremos a um comentário sobre certo enquadramento antropológico que trouxe para o primeiro plano, como temas da etnologia guarani, os movimentos territoriais e a religião e, ainda, como veremos adiante, a noção de *terra sem mal*. Em seguida, apresentaremos algumas contribuições à etnologia guarani a partir de abordagens recentes que revisitam as fontes documentais referentes a contextos guarani do período colonial.

Para isso, tomaremos como paradigma analítico uma antropologia histórica, no sentido proposto por Wilde, “[que] se propõe a compreender o sentido dos discursos e práticas dos atores do passado no contexto em que foram produzidos. Trata-se de indagar sobre os sentidos que esses atores dão ao seu próprio presente” (2009, p. 25, tradução nossa)³. Nesta direção, é imperativo correlacionar contextos históricos e dados etnográficos.

Não temos aqui a pretensão de, por meio de um recuo histórico, encontrar nas fontes documentais os Guarani em estado de menor influência europeia. Antes, as fontes documentais nos trazem dados que permitem compreender as transformações experimentadas pelos diversos coletivos em vários momentos, algo que nos ajuda a refletir sobre e a cotejar temas contemporâneos e passados.

Releituras das fontes documentais têm emergido recentemente (POMPA, 2003; JULIEN, 2007; GANSON, 2003; WILDE, 2009; BOLDIN, 2017; MENDES

³ “[L]a antropología histórica se propone comprender el sentido de los discursos y prácticas de los actores del pasado en el contexto en el que se produjeron. Trata de indagar sobre los sentidos que esos actores dan a su propio presente”.

JÚNIOR, 2022). Estes, à exceção de Boidin e Mendes Júnior, centraram sua perspectiva de análise em uma *démarche* mais teórica e distanciada da experiência etnográfica. Não obstante, são trabalhos que têm contribuído significativamente para a revisão e a proposição de interpretações, sobretudo daqueles temas que se tornaram clássicos entre etnólogas e etnólogos. Por outro lado, o exercício de crítica etnográfica quando levado à frente por alguém com experiência de campo consolidada (FAUSTO, 1992) revela-se mais promissor à etnologia guarani.

Os deslocamentos são um desses temas, e um exame minucioso das fontes coloca em xeque algumas hipóteses que atravessaram o século XX, principalmente a da busca da terra sem mal e da sua gênese aos primórdios, quiçá anterior, da Conquista⁴. Melià (1981) já observara com reservas o modo como este autor – ou melhor, o casal Clastres – construiu o seu argumento desprovido de quaisquer bases científicas, históricas e etnográficas. Crítica que mais tarde seria retomada por Descola e Taylor (1993).

A produção antropológica que consideraremos é abordada aqui de forma bastante interessada. Trata-se de trabalhos clássicos sobre os Guarani que focalizaram o tema dos movimentos territoriais, seja em contextos coloniais, seja nos séculos XIX e XX, e que se tornaram referência para boa parte da etnologia que os sucedeu. Por conta dos limites deste artigo, vamos diretamente a alguns desenvolvimentos centrais dos autores comentados, sem a preocupação de acompanhar sistematicamente a produção de cada um deles, ou um percurso de questões importantes da etnologia guarani. Dentro, portanto, dos limites deste texto, comporão nosso comentário a etnografia de Curt Nimuendaju (1987); a síntese de Alfred Métraux (1927) sobre as migrações tupi-guarani, retomada depois por Hélène Clastres (1978); pontos desenvolvidos por Egon Schaden (1962) e León Cadogan (1959); e dois artigos influentes de Bartomeu Melià (1981; 1990), autor aqui homenageado.

⁴ Clastres, por exemplo, para quem “Os Tupi-Guarani, dos quais os Mbya são uma das últimas tribos, propõem à etnologia americanista o enigma de uma singularidade que, desde antes da Conquista, os levava à inquietude de procurar sem descanso o além prometido por seus mitos, *ywy mara ey*, a Terra sem Mal” (CLASTRES, 2003, p. 176). Há aqui um exercício de duplo achatamento: um temporal, que funde os Guarani desde Nimuendaju e os Guarani de antes da Conquista; o segundo, étnico, ferve no mesmo caldeirão os Tupi-Guarani da costa brasileira e os Guarani do Paraguai.

2 TERRA SEM MAL E RELIGIÃO GUARANI: O TEXTO INAUGURAL DE NIMUENDAJU

As lendas de criação e destruição do mundo de Nimuendaju (1987) – como indicado no prefácio de Viveiros de Castro (1987) à tradução brasileira – inaugurou a etnologia produzida sobre povos Guarani. O livro apresenta-nos, de uma só vez, dois temas que ganharam destaque em boa parte da antropologia produzida com estes grupos: a busca da terra sem mal como definidora de práticas de deslocamento territorial adotadas por coletivos guarani, e o entendimento dos Guarani como religiosos ou da religião como *o lugar de sentido* nessas sociedades.

Nimuendaju pôs em foco as migrações de bandos guarani ao longo do século XIX, a partir de relatos dos Apapocúva, e que o autor entende, desde o início, como o mesmo movimento que se desenrola diante de seus olhos no início do século XX entre estes bandos, sempre desdobrados de uma única e mesma finalidade, à qual se refere já nas páginas iniciais do livro. Trata-se de “movimento[s] religioso[s]” encabeçados por pajés “[...] inspirados por visões e sonhos”, que, quando “se tornam profetas do fim iminente do mundo [partem] em meio a danças rituais e cantos mágicos em busca da terra sem mal [visando] escapar à perdição ameaçadora” (NIMUENDAJU, 1987, p. 8-9).

Antes disto, o autor já teria apresentado uma impressão que se tornaria marcante em abordagens futuras da antropologia acerca dos Guarani: o entendimento de que a orientação religiosa das migrações tem base na “religião antiga”, mencionada em sua “pureza” (p. 3), em contraste com o “cristianismo simulado” (p. 27) usado estrategicamente pelos Guarani na relação colonial. Em outra passagem, o autor reafirma o caráter “autêntico” dos deslocamentos guarani, rejeitando explicitamente quaisquer explicações que se apoiassem tanto em pressões externas quanto na busca de melhores condições de vida na terra:

A marcha para leste dos Guarani não se deveu 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 – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na terra sem mal. (NIMUENDAJU, 1987, p. 102).

Com todas as aspás devidas, a ideia de autenticidade causa incômodo. Não por seu emprego pelo etnógrafo de Jena, mas, sobretudo, pela maneira como

essa ideia de autenticidade foi facilmente assimilada pelos pesquisadores subsequentes (veja-se, por exemplo, Schaden [1962]; Clastres [1978]; Clastres [2003], embora não pelas mesmas razões).

O capítulo “Nome e História” abre o texto de Nimuendaju com inúmeros relatos que nos deixam ver a complexidade que envolve o tema da liderança e das relações entre bandos. São mencionados embates, assassinatos, corresidência temporária entre grupos distintos sempre articulados com os seus deslocamentos. Contudo, estes são descritos e compreendidos na chave da busca de uma “terra onde não mais se morre” (1987, p. 9), procura que levou um desses bandos na direção do “centro da terra”, mas que com maior frequência se realizou em direção ao leste.

Em um artigo que certamente inspirou Nimuendaju, João Henrique Elliot – então comissionado pelo barão de Antonina para levar a cabo a atração de grupos Cayuaz que rondavam as suas terras, ao sul do estado de São Paulo, desde a década de 1830 – descreveu o processo de atração de coletivos indígenas desde o baixo rio Paranapanema até a colônia do Jatahy, à margem direita do Tibagi⁵,

⁵ Nimuendaju, à força de enclausurar o tema das migrações na busca da terra sem mal, manipulou as fontes historiográficas. No mesmo golpe em que refutou a hipótese de que os Guarani teriam migrado em direção ao leste por pressões externas, ele se fixou no artigo de Elliot para descrever a saga dos Tañyguá até Itapetininga. Escreveu Elliot “Pelo dizer d’estes índios *atravessaram elles o Paraná abaixo da barra do Ivahy, remontaram este rio até as ruínas de Villa-Rica, e d’ahi, transpondo-se para a sua margem direita, dirigiram-se para o Tibagy, que passaram pouco abaixo dos Montes-Agudos, entrando em território da comarca de Coritiba...*” (ELLIOT, 1856, p. 435, grifo nosso). Compare-se com o que escreveu Nimuendaju: “Os primeiros a abandonarem a sua pátria, migrando para o leste, foram os vizinhos meridionais dos Apapocuva: a horda dos Tañyguá” (NIMUENDAJU, 1987, p. 9). Após descrever o movimento inicial, continua “*Seu sucessor, ñanderuí, atravessou com a horda o Paraná (...) pouco abaixo da foz do Ivahy, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde, cruzando o Ivahy, passou-se para o Tibagy, que atravessou na região de Morro Agudos*” (NIMUENDAJU, 1987, p. 9, grifo nosso). A citação de Nimuendaju é praticamente a mesma de Elliot. Para este, a motivação era a busca de melhores condições de subsistência e defesa contra inimigos (ELLIOT, 1856, p. 434), hipótese que Nimuendaju tenta e consegue, pelo menos para uma legião de sucessores, afastar. Mas a serviço de que estaria esse empenho em negar causalidades históricas aos deslocamentos guarani? Como coletivos que experimentaram uma convivência reducional de mais de 150 anos estariam alheios aos seus efeitos? Não se trata aqui de fazer oposição a Nimuendaju, antes de ponderar sobre o pouco investimento de seus sucessores no passado. Elliot, ao descrever a emigração até o Jatahy, não deixa de relatar os percalços enfrentados. Dentre eles, escreve: “Por mais diligência que praticasse para que a nossa partida do pouso se fizesse cedo, nunca o pude conseguir, porque ao cair da noite começavam os índios os seus folguedos de cantos e dansas que levavam até meia noite, e à madrugada repetiam a mesma coisa até alto dia. O cacique Imbaracahy era sempre o que presidia a estes actos, e lhes dava

por volta do ano de 1845. Mesmo grupo no qual, anos mais tarde, Nimuendaju encontraria remanescentes e descendentes e descreveria a sua epopeia pelos rios Paraná e Tibagi até a referida fazenda.

As lendas, após os dois primeiros capítulos – o rapidamente comentado acima e um segundo sobre aspectos da língua –, segue com os temas da “religião” (alma e nome; deuses, demônios heróis e grandes pajés; cataclismologia), dos pajés e das danças de pajelança, da “demanda da terra sem mal” e o comentário sobre a “religião atual”. Ao final, apresenta, em apapocúva e traduzidas para o português, as narrativas Inypyrú (“O princípio”) e Guyraypotý, que conta sobre o percurso de um xamã que orienta seus parentes na dança de pajelança e nos deslocamentos em fuga de eventos sucessivos que ameaçam destruir a Terra até o momento em que escapam de um dilúvio subindo com sua casa até a porta do céu.

Para além do interesse de seu texto para um conjunto de temas da etnologia contemporânea desenvolvida com grupos guarani, a interpretação forte de Nimuendaju sobre o lugar da religião e sobre a centralidade da busca da terra sem mal nesta religião merece discussão. Nosso intuito não é fazer tal discussão neste artigo, mas simplesmente apontar noções básicas que estariam na sua construção e que nos parecem ter vida longa desde então.

A religião aparece como *lugar* de reunião de um conjunto extenso de temas, entre os quais: o temor aos mortos, o saber através dos sonhos, as danças e outras práticas de “pajelança”, o agir dos heróis ou deuses e demônios das “lendas”. Estes têm um lugar privilegiado no ensaio, destacando-se aqui a narrativa sobre a destruição do mundo, que, diferentemente do mito do “início” – que conta das andanças do par de irmãos que teve a mãe devorada pelos jaguares e de seus feitos na terra –, aparece como um registro particular que ganharia atenção especial do autor. A destruição, ou propriamente a impressão de que “o mundo pode acabar a qualquer momento” (1987, p. 129), é tomada então por Nimuendaju como tema

regularidade com certas formalidades e cerimônias que pareciam religiosas, e perguntando eu a significação de tantos festins, respondeu-me que tudo era em louvor a Pahy Tupan (Deus) (ELLIOT, 1856, p. 442). Ainda que Elliot menospreze essas observações, elas parecem condizer com tudo o mais o que se disse sobre esses deslocamentos ou que desde Nimuendaju se disse: *que as caminhadas eram marcadas por cantos e danças*. Poderíamos perguntar: passaram a compor o tema da terra sem mal desde Nimuendaju? O que queremos frisar é que cantos e danças também estavam lá. Não poderia esta ser mais uma daquelas conjunções entre mito e história, no sentido proposto por Sahlins (1981), quando estrutura e conjuntura se entrecruzam?

religioso central, associada à “melancolia profunda” e ao “pessimismo desesperançado” dos Guarani e à opção deste povo pela “fuga do fim do mundo”, modo como é interpretada a busca de *yvy marã e’ÿ*, a terra sem mal.

Ainda que temas como a agressão por mortos, a feitiçaria e os homicídios se façam presentes no ensaio, eles não foram privilegiados na abordagem da “religião”. Na análise do autor, o que ganhou destaque foram a teoria dualista da alma (a pessoa sendo dotada de *acyiguá*, alma animal, e *ayvucué*, alma divina) e a fuga da destruição do mundo pela via da divinização através do canto e do alcance da terra sem mal. Através destes temas Nimuendaju enxergaria a religião como *lócus* de sentido do pensamento e da cultura guarani.

No capítulo “A demanda da terra sem mal”, toda sorte de movimentos encabeçados por chefes de parentelas ou sobreviventes de coletivos – um grupo que residiu por alguns anos fazendo seus cantos em certo local e partiu, gente em fuga do Paraguai, ou o bando que teria feito a opção de “retorno” na direção de onde partiu depois de “[perder] a fé no seu líder” (1987, p. 102) – foi lida na chave da migração partindo do *oeste* em direção ao *leste*. Todas interpretadas segundo a imagem da passagem à terra sem mal na borda do mar (Atlântico).

Ao tratar da “religião atual”, Nimuendaju listou uma série de adversidades experimentadas pelos Guarani desde a invasão europeia: a opressão por espanhóis e pelo regime forçado das missões jesuíticas, as epidemias, as investidas de paulistas para escravização, as guerras contra os Kayngang e Mbajá, os Guarani “sempre [sendo] a parte sofredora” (p. 131). Estas referências são associadas pelo autor ao “estado [atual] de pessimismo”, mas não seriam, em momento algum, mobilizadas na abordagem dos movimentos territoriais.

Algo semelhante se passa com os poucos elementos reconhecidos como “assimilados do cristianismo” (p. 129): “a cruz (ressignificada), o batismo, o ataúde, a ideia de representar os heróis nacionais figurativamente, a história de Ñandejáry e o motivo da casa de madeira na lenda de Guyraypotý”. Menos considerados para uma possível abordagem de transformações na religião, são tomados como externos ao núcleo de uma religião original que tem na base a teoria dualista da alma e o horizonte da passagem ao paraíso lembrado com “saudade melancólica”.

Tudo converge, em sua análise, para a afirmação dos deslocamentos territoriais como movimentos autônomos fundados em uma religião nativa que se

mantém em essência igual a si mesma, a despeito de elementos assimilados da religião dos missionários. Para isto converge a interpretação de uma narrativa possivelmente especulativa sobre o tema da destruição por parte de um pajé em tradição apapocúva; ainda, a eleição do “motivo religioso” da busca da terra sem mal sobre tantos outros motivos que surgem nos relatos, insuficientes, contudo, da perspectiva do autor, para explicar “a emigração para leste” (1987, p. 132).

3 CULTURA “ORIGINAL” E IMAGENS DE RESISTÊNCIA

Nimuendaju já trazia como hipótese a ser pesquisada uma linha de continuidade suposta entre as antigas migrações tupi para a costa e aquelas migrações guarani que ele acompanhava com os Apapocúva, situadas nos séculos XIX e XX.

Serão as migrações dos Guarani no século XIX os últimos estertores daquele movimento que conduziu os Tupi-Guarani da época colonial a seus assentamentos ao longo da costa oriental? Ou, em outras palavras: poderá a marcante expansão daquelas hordas ao longo do mar, observada no início do século XVI, ser atribuída a causas bélicas, como se costuma supor, ou a motivos religiosos? (NIMUENDAJU, 1987, p. 107).

A “preferência pelo litoral” levaria Nimuendaju a se perguntar sobre os motivos da presença desses grupos na costa brasileira no século XVI, a despeito do que o autor entende como as vantagens da ocupação às margens dos rios no “interior”. Daí Nimuendaju supor, afinal, que “a mola propulsora para as migrações dos Tupi-Guarani [não seria] sua força de expansão bélica, mas que o motivo tenha sido outro, provavelmente religioso [...]” (p. 108).

Essa é a trilha que Métraux (1927) persegue, propondo então o “profetismo tupi-guarani” como fenômeno que atravessaria os séculos e fundaria, como analisou Cristina Pompa (2003), uma noção de cultura tupi-guarani que englobava experiências culturais e históricas diversas. Pompa nos mostra como a “construção do profetismo (tupi-guarani)” no trabalho de Métraux pressupõe a identidade entre as sociedades guarani da primeira metade do século XX e a tupinambá descrita pelos viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII. O autor teria privilegiado a seleção de materiais de interesse para o mapeamento cultural e a reconstituição de “unidades culturais maiores dos grupos tupi-guarani” (POMPA, 2003, p. 102) em detrimento de um tratamento rigoroso das informações contidas nessas fontes,

fazendo prevalecer a orientação teórico-metodológica difusionista da etnologia naquela época.

Esta foi uma das conclusões que Métraux propôs para interpretar as migrações tupi antigas: como resultado da “crença obstinada na existência de um paraíso terrestre” (MÉTRAUX, 1927, p. 36). A outra é que essas migrações teriam sido motivadas pelo desejo de escapar à servidão que os portugueses buscavam lhes impor. À guisa de encontrar uma correlação entre os deslocamentos tupi-guarani do início da Conquista e os deslocamentos guarani registrados por Nimuendaju, Métraux sugere que os segundos poderiam dar uma ideia do que foram os primeiros: “[a] maneira como se produziu o êxodo dos Apapocuva e os obstáculos que eles tiveram que superar nos dão uma ideia aproximada do que devem ter sido as antigas migrações dos Tupi-Guarani” (p. 14, tradução nossa)⁶.

Métraux, embora concorde com a hipótese de Nimuendaju – de que a chegada dos Tupi-Guarani ao litoral pudesse ter causalidades religiosas –, também oscila quanto aos motivos que impeliram aqueles contingentes indígenas. De todas as migrações registradas nos séculos XVI e XVII, apenas de uma, findada no Maranhão em 1609, haveria indícios do motivo da busca do paraíso (POMPA, 2003; MENDES JÚNIOR, 2022).

O grande problema que reconhecemos com Pompa é, enfim, a reunião sob o termo *terra sem mal* de eventos tão distintos e distantes: as migrações tupinambá até o Peru no século XVI, as revoltas dos Guarani no Paraguai naquele mesmo século, os movimentos dos Apapocúva no século XIX e início do XX. E, ainda, segundo a autora: “Caraíbas tupinambá, xamãs guarani, chefes portugueses ou mamelucos das mais diversas épocas: todos esses personagens [tomados por] ‘messias’” (POMPA, 2003, p. 105).

O chamado mito do paraíso – que Métraux (1979) batizou como mito da terra sem mal, tomando emprestado o termo de Nimuendaju – se afirmaria aqui, bem como em autores posteriores, como elemento da cosmologia nativa, marcador de uma anterioridade da religião em relação à presença dos colonizadores. Mas, como diria Pompa ao comentar o uso que Pereira de Queiroz (1977) faz destes e

⁶ “La manière dont s'est produit l'exode des Apapocuva et les obstacles qu'ils ont eus à surmonter peuvent nous donner une idée approximative de ce qu'ont dû être les anciennes migrations des Tupi-Guarani”.

de outros autores para afirmar a “solução caracteristicamente primitiva” (QUEIROZ, 1977 apud POMPA, 2003, p. 111) das migrações tupi-guarani,

[n]ão se resolve a contradição entre a suposta preexistência do conjunto mítico-profético da ‘Terra sem Mal’ à chegada dos brancos, e o fato de que as sociedades indígenas protagonistas dos movimentos estavam, de diferentes maneiras, em contato com os europeus. (p. 112).

Afinal, nos parece que o enfoque do motivo religioso para as movimentações territoriais ou a caracterização conjunta de uma série diversa de eventos sob um termo totalizador como “messianismo” levou muitas vezes à pouca atenção dada a informações sobre outros “motivos”. Nimuendaju, por exemplo, refuta a informação do Barão de Antonina, de meados do século XIX, de que fugas por pressões de inimigos, além do rio Paraná, seriam a causa dos deslocamentos indígenas (NIMUENDAJU, 1987, p. 100) e outros eventos que compuseram os processos.

Egon Schaden, comparando a situação das três “parcialidades guarani” presentes no Brasil (SCHADEN, 1962), retoma o tema do “mito do paraíso”, interessado em pensar transformações aculturativas no campo da religião. O autor parece não se preocupar com fontes que justificariam a afirmação da presença do mito entre os Guarani em momento anterior à Conquista. Comenta em nota que, “[mesmo sendo] o mito da Terra sem Males genuinamente guaraníco, não se pretende ignorar a existência de ideias análogas em outras culturas de tribos sul-americanas, em especial da família Tupi-Guarani” (SCHADEN, 1962, p. 176). Não só menciona as migrações tupinambá, tendo como “um de seus motivos [...] a procura da Terra Prometida”, mas observa também os “mitos do Paraíso” que não seriam nada raros entre diversos povos sul-americanos, na busca de sustentação, que entendemos precária, daquela afirmação para os Guarani.

Sem duvidar da presença do mito do Paraíso entre os Guarani antigos⁷ e considerando “o lugar [central] da cataclismologia no conjunto das representações míticas” dos Guarani que conheceu nos anos 1940 (SCHADEN, 1962, p. 161), Schaden propôs a mesma cataclismologia como “a principal marca que as missões jesuíticas dos séculos dezessete e dezoito deixaram na religião guarani”

⁷ Cerca de trinta anos adiante, no texto “A religião guarani e o cristianismo” (SCHADEN, 1982, p. 14-15), Schaden colocaria em dúvida o ponto: “a imagem mítica do paraíso [...]” ainda não sabemos em que medida se trata de um anelo existente na cultura tribal antes da chegada dos missionários, que apenas o teriam avivado.

(p. 182). Sugere, então, que teria havido uma transformação apocalíptica do mito do paraíso entre os Guarani. A “crença no Paraíso”, que antes dos ensinamentos jesuíticos projetava “uma espécie de Ilha da Felicidade [...] onde não se conhece a morte” (p. 164), teria se tornado fuga de uma “catástrofe iminente” entre os Guarani contemporâneos.

Como observou Cristina Pompa (2003, p. 108, grifo da autora), Schaden, em sua interpretação do “conjunto mítico-profético” guarani, “articula a ideia de reação aos processos de desintegração cultural à do caráter *nativo* do messianismo, oscilando nos diferentes ensaios⁸ entre o primeiro e o segundo fator como predominantes”. Não tomaremos aqui as nuances e os desenvolvimentos de Schaden ao longo das décadas em que retoma o tema. Contudo, entendemos que uma conclusão de 1982 reúne o que seria fundamental para o autor.

[...] para todo Guarani, as experiências místico-religiosas constituem o objetivo último da vida [...]. Isto não impede que na esfera religiosa ocorram mudanças a partir dos primeiros contatos. Enquanto, porém, a organização social não sofre grandes abalos, esses fenômenos dizem respeito a aspectos mais ou menos periféricos da religião, tais como símbolos e certas formas rituais [...]. A ruína da religião guarani sobrevém com a da ordem social que lhe serve de fundamento. (p. 22-3).

Schaden reafirma a religião como o lugar de sentido da cultura, e não chega a pôr em dúvida sua relação direta com os movimentos “messiânicos” guarani.

León Cadogan, pesquisador autodidata, grande estudioso dos textos e das exegeses xamânicas dos Jeguakava Tenonde (Mbya) no Paraguai, menos interessado no tema das migrações do período colonial que no *teko* (“vida, costume”) dos Mbya do Guairá⁹, não deixou de reconhecer, na coletânea *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1959, p. 145), as “fortes pressões” experimentadas pelos Guarani no Paraguai como provável motivação das migrações¹⁰. É interessante notar como as narrativas

⁸ A autora considera aqui dois livros de Schaden, um de 1969 e o outro de 1989.

⁹ Guairá, aqui, é um departamento da República do Paraguai.

¹⁰ Cadogan dá atenção ao tema das andanças ou, como prefere chamar, “peregrinações” mbya, no capítulo dedicado aos “heróis divinizados” que “passaram ao paraíso”. O autor reúne neste capítulo a narrativa mítica sobre a passagem de Karai Ru Ete Mirim à sua morada divina em ilha no meio do mar – a qual teria alcançado desde Yvy Mbyte, centro da terra, através de “exercícios espirituais” (CADOGAN, 1959, p. 145) – com diversas outras narrativas situadas historicamente. Assim, por exemplo, na migração de Karai Katu, que fundou com seu pessoal o povoado de

escutadas por Cadogan levaram o autor a um deslocamento no tratamento das migrações, não mais diretamente associadas ao motivo mítico, mas intimamente ligadas à busca de *aguyje*, madureza (“espiritual”) na terra, capacidade que se vincula imediatamente à produção de condições “boas” para fazer a vida e que, na experiência daqueles “heróis”, os teria levado a uma tal leveza do corpo que os tornou capazes de se deslocarem para o alto ou de cruzarem a grande água até o paraíso sem passar pela morte.

Entre os Jeguakava do Guairá não aparece a cataclismologia. E, comentando o trabalho de Nimuendaju, Cadogan sugere que as causas das migrações em busca da terra sem mal anteriores à Conquista seriam ainda pouco conhecidas, merecendo mais atenção de pesquisadores.

Enfim, Cadogan, simultaneamente, afirma o lugar central da tradição religiosa entre os Jeguakava e, remetendo a Bertoni, apresenta sua hipótese para as antigas migrações.

Sendo notória a tenacidade com que os Jeguakáva se aferravam à sua religião, língua e tradições e os desesperados esforços que realizaram para subtraírem-se à dominação espanhola e à assimilação (Bertoni, “La Civilización Guarani”, 1922), é quase certo que Chiku, Chapa e demais [v. nota 10] fossem médicos feiticeiros que conduziam as suas respectivas tribos num êxodo em direção ao mar a fim de salvá-los da dominação [espanhola]. (CADOGAN, 1959, p. 144-45, tradução nossa)¹¹.

Tava'i, onde não pôde permanecer e fazer dança e roça por mais tempo por conta da chegada de colonizadores espanhóis. Tanto esta quanto as andanças de Kuarachy Ju, Takua Vera Chy Ete, Kuarachy Ete e Kapitã Chiku são tomadas, conforme detalhes das narrativas, como posteriores à Conquista e tidas como longas caminhadas acompanhadas de muito “exercício espiritual” (canto, dança), bem como de dieta vegetariana. Ao final dessas andanças, seus realizadores (o/a especialista que as encabeçou) obtiveram *aguyje* (“perfección, madurez”) e alcançaram o paraíso e a condição de indestrutibilidade (*marã e'ÿ*) sem passar pela morte. A subida para *Yva* ou *Yvy Marã E'ÿ* (céu) ou a travessia do grande mar (*Pará Guachu*) estão ambas presentes como desfecho dessas andanças persistentes, apresentadas de início pelo autor como “uma larguíssima peregrinação através do mundo, que termina em Para Guachú Rapyta – a origem do mar, última etapa terrestre da viagem” (p. 143, tradução nossa). A propósito observa Cadogan sobre “a origem do mar grande”, com base nas narrativas de seus informantes, que “Para Guachu Rapyta [estaria] situada além de Kurutué Retã, o país dos Portugueses” (p. 144, tradução nossa).

¹¹ “Siendo notoria la tenacidad con que los Jeguakáva se aferraban a su religión, lengua y tradiciones, y los desesperados esfuerzos que realizaron por sustraerse a la dominación española y la asimilación (Bertoni: “La Civilización Guarani”, 1922), es casi seguro que Chiku, Chapa y demás héroes eran médicos agoreros que conducían a sus respectivas tribus en un éxodo hacia el mar a fin de salvarlas de dicha dominación [española]”.

É importante destacar que, tal como Nimuendaju e Schaden, as pesquisas de Cadogan resultaram principalmente da interlocução com xamãs, filósofos ou teólogos especialistas em matérias da cosmologia e da mitologia, o que se liga certamente ao enfoque da (suposta) “pureza” da religião (tradicional) guarani, que Cadogan encontraria particularmente entre os Mbya no Guairá.

Antes do exercício de revisitação de fontes históricas sobre os Guarani proposto adiante neste artigo, cabe apresentar alguns desenvolvimentos de Bartomeu Melià acerca do uso da documentação jesuítica e da abordagem da terra sem mal.

4 A TERRA SEM MAL NA TERRA: COMENTANDO BARTOMEU MELIÀ

Tomaremos por base dois artigos de Bartomeu Melià, antropólogo e jesuíta, em que os temas dos deslocamentos guarani e a noção de terra sem mal são tratados diretamente pelo autor, observando, contudo, que seus interesses e sua obra são bem mais amplos. Ambos os artigos foram publicados na *Revista de Antropologia* (MELIÀ, 1981; 1990).

No primeiro, o autor dá atenção à documentação jesuítica para uma aproximação do que seria o modo de vida dos Guarani naquele período. Destaca a dimensão que chama de “espacialidade” e que envolveria tanto a organização da vida social em uma aldeia quanto os deslocamentos rotineiros destas aldeias conforme um modelo ecológico adotado. Melià destacou a importância da documentação produzida no primeiro período da ação jesuítica – instalada no Paraguai desde 1587 (CORTESÃO, 1951; MÖRNER, 1968) – principalmente aquela produzida entre 1594 e 1639.

Como parâmetros, nos dá uma carta escrita pelo padre Alonso de Barasana e o panfletário livro do padre Antônio Ruiz de Montoya, *A conquista espiritual*, publicado em 1639, na Espanha, quando este era procurador da Companhia e protestava diante do rei Felipe IV contra as ações dos bandeirantes que, desde a década de 1620, assolavam as reduções do Guairá e do Tapé. Em que pese o prestígio adquirido pela *Conquista espiritual*, justamente pela sua popularização, Melià destacou a importância de outros trabalhos, principalmente de Montoya (*Aba Retã* – catecismo escrito em guarani – e o *Tesoro de la lengua guarani*, esta sim uma das obras de maior vulto daquele jesuíta).

É neste trabalho que Montoya oferece a primeira tradução para o termo *yvy marã e'ÿ* como “suelo intacto (que no ha sido edificado)” (MONTROYA, 2011, p. 298), e que Melià (1981, p. 10) recupera, pondo em discussão a tradução consagrada a partir de Nimuendaju e dos autores que o seguiram de “terra sem mal”. Melià aproxima-a daquelas dimensões da “especialidade”, ressaltando os aspectos ecológico e econômico implicados nos deslocamentos guarani. O autor admite, à certa altura, que na história semântica de *yvy marãe'ÿ* um sentido místico possa ter se reunido ao significado físico original do termo, mas faz questão de separar os eventos históricos que ele traz para comentário no artigo.

Busca tomá-los em sua particularidade e abordando diretamente as fontes documentais relacionadas. Recusa prontamente, com base nestas fontes, a afirmação de Hélène Clastres (1978, p. 51) quanto à centralidade do tema da terra sem mal: “Entretanto, a documentação manuseada não permite deduzir, quanto aos Guarani daquela época, que todo o pensamento e prática religiosa dos índios gravitam em torno da Terra sem mal” (MELIÀ, 1981, p. 10, tradução nossa)¹².

No artigo de 1990, em que revisita a noção de *yvy marã e'ÿ* de Montoya, Melià entende que à pergunta “o que buscava/ o que busca, na verdade, um Guarani quando diz que busca a terra sem mal” (MELIÀ, 1990, p. 33) não cabe uma só resposta, mas muitos níveis de compreensão. Não será na motivação das migrações históricas que o autor irá buscar estes sentidos. Estas, tal qual interpretadas por Nimuendaju e Métraux, aparecem apenas no final do artigo, assumindo lugar de baixíssimo investimento para Melià que, para começar, entende que teriam sido “raras as migrações de consideração realizadas pelos Guarani realmente documentadas” (p. 44). A propósito, uma delas – a expedição de Aleixo Garcia rumo à Cordilheira dos Andes (NORDENSKIÖLD, 1917; JULIEN, 2007; MENDES JÚNIOR, 2022) – teve a guerra e o canibalismo como presenças que mereceriam consideração, conforme Melià. Mas da perspectiva do autor, “nem a guerra, nem a antropofagia e nem o profetismo de tipo *karaí* constituíam a essência do *teko katu* [...]” (MELIÀ, 1990, p. 45), em que *teko* é o modo de ser e o *teko katu*, na sua tradução, o “‘ser autêntico’ dos Guarani”.

¹² “Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que refiere a los Guarani de esa época, que ‘todo el pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno de la Tierra sin Mal’”.

Melià, então, buscou os sentidos da “terra sem mal dos Guarani” que, em sua leitura de relatos clássicos – como os de Ulrico Schmidl e Alvar Núñez Cabeza de Vaca – sobre a vida dos Guarani coloniais, assentaria numa definição de “horizonte de terra”. Tal “horizonte” se definiria na escolha por lugares e nos modos de cultivo produtores de “fatura” que vêm inicialmente ao seu texto para demonstrar que a terra está no centro da vida guarani.

Aos poucos, Melià traz os elementos que dão sentido à noção de *tekoha*, “o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani” (p. 36). Além de certas qualidades de mata, relevo e solo e de formas particulares de cultivo, há a “inter-relação harmônica” dos três espaços que comporiam o *tekoha*: a floresta, o roçado e a aldeia.

Há ainda a marca fundamental da “experiência religiosa” na terra. Melià recupera parte do capítulo inicial de Ayvy Rapyta (CADOGAN, 1959) para afirmar como essa terra humanizada que é o *tekoha* traz em si mesma os “símbolos religiosos” da sua fundação pelo Pai Primeiro, mas também assinala, com base no mesmo texto, que as normas da “boa agricultura” seriam igualmente “religiosas”. Sugere, então, a importância do “cerimonial”, assinalando – aqui como em outras partes do texto – o lugar central da festa (religiosa) e dos convites recíprocos entre as comunidades guarani.

Os temas do desequilíbrio e da instabilidade também vêm compor a abordagem do modo guarani de viver na terra. A consciência aguda desta instabilidade e da possibilidade de instalação do “mal”, *mba’e megua*, que, quando presente, tende a se espalhar entre os espaços relacionais do *tekoha*, tomando forma na degradação das matas, na introdução do regime de propriedade, em tensões sociais, rivalidades etc., levam aos temas do “caminhar” e ao papel do xamanismo.

A figura do xamã-pai, o *ñanderu*, provedor de palavras e representante da comunidade no convite à dança ritual, bem como a própria busca da terra sem mal, que pode corresponder, em uma de suas “modalidades”, à iniciativa de “procurar outra terra, fundar outra casa” (MELIÀ, 1990, p. 43), compõem o que Melià entende como “o modo particular de viver a economia da reciprocidade” pelos Guarani (p. 43). A terra sem mal se torna, assim, um elemento dentro do sistema de reciprocidade guarani. Ela “é uma condição relativa e um elemento importante” (p. 45) neste sistema, que, este sim, os Guarani estariam sempre buscando, com a consciência de que a reciprocidade é algo que “há que se refazer cada dia”.

O artigo interpreta, então, o *teko* guarani como prática do viver que atravessa tempos e situações diversas vividas pelos Guarani, cuja “essência” o autor define como uma economia de reciprocidade. “Constante etnográfica e histórica que se aplica a todos os Guarani de todos os tempos” (MELIÀ, 1990, p. 45), essa economia se desdobraria em dança ritual (ou “festa religiosa”) e “convite comunitário”. A propósito afirma o autor: “[a]s circunstâncias que estraguem ou tornem impossível a festa serão o supremo mal da terra” (p. 41).

Melià nos afasta, afinal, das imagens lançadas por Nimuendaju. Longe de “fugitivo pessimista”, o povo guarani e seus xamãs chefes de família – que ritualiza[m] e representa[m] a reciprocidade de palavras (p. 42) – estariam frequentemente mobilizados, isto sim, para manter o *teko porã* (o “bom [modo de] ser”). Nosso destaque aqui é para uma certa concepção de cultura embutida na abordagem do *teko* enquanto modo de ser, um comentário que certamente não se aplica apenas à análise de Melià, conforme apontaremos a seguir.

5 BREVE NOTA SOBRE CULTURA E MUDANÇA

Alguns pontos que gostaríamos de destacar após este rápido e importante comentário dos autores acima são os seguintes. Nossa impressão é a de que a eleição da religião como núcleo central da cultura, articulada a concepções de cultura que excluem fortemente a percepção de seu caráter dinâmico, tem prevalecido na etnologia produzida no Brasil com coletivos guarani.

Desde Nimuendaju, que afirmou o lugar da religião nativa pura e a sugestão do motivo religioso, não reativo à Conquista, das migrações tupinambá, passando pelas afirmações da originalidade da religião dos Kayguá por Cadogan, até a abordagem contemporânea do *teko*, cuja tradução como “modo de ser” tem privilegiado frequentemente – como vimos acima em Melià – uma dimensão do “ser” que se supõe permanecer, tudo isso tenderia a valorizar pouco a pesquisa dos processos de transformação na história vivida por coletivos guarani, a complexidade de “motivos” frequentemente envolvidos em eventos históricos específicos, o tratamento cuidadoso de fontes documentais disponíveis.

A nosso ver, a percepção de elementos cristãos nos movimentos guarani, o reconhecimento de situações de violência colonial, de pressões ligadas diretamente ao abandono de certo território, os eventos de hostilidade e assassinatos

entre bandos guarani, nada disso teria abalado, para muitos autores, de modo significativo as interpretações em chaves maiores da sociedade e da pessoa guarani; da terra sem mal e do “ser” do “modo de ser guarani”.

Contudo, ainda que reconheçamos a leitura da terra sem mal por Melià como parte da abordagem identitária da cultura e da ênfase à cultura que permanece igual a si mesma no tempo, foi ele quem, em mais de um momento, sinalizaria a pesquisa das fontes documentais e arqueológicas como lugar fundamental dos estudos sobre os Guarani (MELIÀ; SAUL; MURARO, 1987; MELIÀ; NAGEL, 1995).

6 A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO MISSIONEIRO JESUÍTICO

Nesta seção privilegiaremos a documentação colonial produzida pelos padres da Companhia de Jesus. Em que pese a cautela necessária ao tratamento dessa documentação, o seu valor é inestimável, seja pela possibilidade de obtenção de dados etnográficos, seja por sua profundidade histórica. Dois temas atravessaram este artigo: as migrações em busca da terra sem mal e a sua transformação em um objeto mítico-religioso. Na abertura, aludimos à necessidade, apontada por Melià, de realizar um trabalho arqueológico de garimpagem das fontes documentais para reconstruir, ainda que parcialmente, aspectos da realidade social de diversos grupos guarani coloniais. E, se as migrações desde o século XIX têm sido o fio condutor deste artigo, é a ela que queremos voltar. Afinal, o que nos revelam as fontes sobre a terra sem mal? Ou seria melhor nos perguntarmos: o que revelam as fontes sobre os deslocamentos guarani?

Mendes Júnior (2022) propôs uma reinterpretação dos deslocamentos compreendidos entre os séculos XVI e XVII que afasta o tema da terra sem mal. Não obstante, os coletivos guarani se deslocavam para fazer guerras, capturar inimigos, raptarem mulheres e crianças. Ainda no século XVI, passaram a se deslocar para fugir das *encomiendas*; no início do XVII se deslocaram para as proximidades das recém-fundadas reduções jesuíticas, onde poderiam, de um lado, se eximir do pagamento de impostos e de trabalhos nas *encomiendas* e, de outro, se proteger dos bandeirantes. Por fim, uma parte se deslocou, conduzida pelos padres jesuítas, desde quatro (Guairá¹³, Tape, Uruguai e Itatim) das cinco grandes províncias

¹³ Região delimitada pelos rios Paranapanema ao norte, Paraná a oeste, Iguçu ao sul e Tibagi a

(aqui incluída Paraná) que compunham a Província Jesuítica do Paraguai para o interflúvio Paraná-Uruguai, dessa vez fugindo dos bandeirantes.

Apresentaremos a seguir uma série de relatos que dão conta do processo de retração do espaço missioneiro desde as bordas do rio Paranapanema e do rio Jacuí em direção ao referido interflúvio. Trataremos, portanto, dos deslocamentos em face dos bandeirantes durante a primeira metade do século XVII. Para isso, é necessária uma breve reconstrução do contexto.

No Guairá, na virada do século XVI para o XVII, havia duas cidades: Vila Rica do Espírito Santo e Cidade Real de Guairá. A primeira foi fundada em 1570, acima da foz do Piquiri, afluente da margem esquerda do rio Paraná. Em 1589, foi trasladada mais a nordeste da sede primeva e instalada na confluência dos rios Corumbataí e Ivaí, outro afluente da margem esquerda do Paraná. Permaneceu neste posto até 1632, quando foi abandonada em razão dos ataques bandeirantes e instalada no território do atual Paraguai, ao norte de sua sede atual.

Ciudad Real de Guairá foi fundada em 1556, à margem esquerda do rio Paraná, na foz do rio Piquiri. Assim como Vila Rica, foi abandonada em razão dos mesmos ataques. Em 1607 foi instaurada a Província Jesuítica do Paraguai (MÖRNER, 1968) e, dois anos mais tarde, fundaram-se as primeiras reduções jesuítas: Santo Ignácio do Paraná próximo à foz do Paraguai; Santa María la Mayor, próximo à foz do rio Iguaçu; e Loreto na foz do Pirapó, afluente da margem esquerda do Paranapanema. No ano seguinte foi fundada a redução de San Ignacio de Ypaumbucu a montante de Loreto.

A partir da fundação dessas duas reduções, os jesuítas dariam início ao empreendimento de atração dos diversos coletivos guarani dispersos neste território. Pelos vinte anos seguintes enfrentariam revezes e sucessos no trabalho reducional. Em 1614, o padre Joseph Cataldino, em informe dado ao tenente de governador da cidade de Santa Fé, assinalou o número de índios existentes nas reduções de Loreto e San Ignacio:

“Nuestra S.^{ra} de Loreto, y el pueblo de Roquillo; S.^{to} Ignacio y Tamarca, y que abra en las dichas rreducciones de dos mil indios estos de tassa que serán por todos con hijos y mugeres como siete o ocho mil almas”¹⁴.

leste. Atualmente essa região recobre parte do estado do Paraná, no sul do Brasil.

¹⁴ Informe sobre a fundação das reduções do Guairá. Feita a pedido do respectivo superior padre

A instalação de novas reduções seguiu em curso durante as três primeiras décadas do século XVII, tanto na província do Guairá quanto em outras frentes: Itatim, Tapé, Uruguai e Paraná. No Guairá foram fundadas, entre 1624 e 1627, seis novas reduções: São José, São Francisco Xavier, Encarnação, São Paulo, Los Angeles e Conceção. No Paraná, além da redução de San Ignacio, fundaram-se Itapua em 1615 e Corpus em 1622. No Tapé e no Uruguai o processo reducional teve início após 1620.

Desde o princípio a Companhia de Jesus conseguiu o direito de que os índios livremente convertidos fossem isentos do pagamento de tributos aos *encomenderos* – prática que vigia desde o estabelecimento das primeiras reduções franciscanas – e colocados diretamente a serviço da Coroa espanhola pelo prazo de dez anos (NECKER, 1979; WILDE, 2009, p. 55).

Certamente, essa condição alcançada pela Companhia foi um atrativo para aqueles grupos e pessoas que queriam se ver livres dos trabalhos nas *encomiendas*¹⁵ (MENDES JÚNIOR, 2022). Soma-se a isso que, desde meados da segunda década do século XVII, havia no Guairá a presença de bandeirantes, cujo objetivo era fazer cativos os índios infiéis para vendê-los em São Paulo. Estar reduzido seria uma forma de assegurar, mesmo que minimamente, proteção contra os bandeirantes.

Entretanto, as reduções fundadas a partir de 1620 no Guairá experimentaram uma existência efêmera, e foi nesse período que as escaramuças entre jesuítas e bandeirantes ganharam fôlego. Em 1628, o padre Montoya relatou a captura de alguns índios por bandeirantes que, duvidando que fossem convertidos, examinaram-nos quanto aos seus conhecimentos da doutrina cristã¹⁶. Aqueles que demonstraram conhecimento dela foram libertados; os demais, escravizados. Em outra ocasião, no mês de setembro de 1628, 17 índios cristãos foram capturados próximo à redução de Encarnação pelos membros de uma bandeira chefiada por Antônio Pedroso. Montoya, vendo fracassada sua tentativa de recuperar seus

Joseph Cataldino. Santa Fé, 02/02/1614 (MCA I).

¹⁵ Em 1612, as Ordenanças de Alfaro estabeleceram que os indígenas deveriam prestar serviços pessoais aos *encomenderos* pelo prazo máximo de dois meses e que nos demais deveriam permanecer em seus assentamentos.

¹⁶ Carta ânua do padre Antonio Ruiz, superior da missão do Guairá, dirigida em 1628 ao padre Nicolau Duran, provincial da Companhia de Jesus (MCA I)

discípulos, avançou com 1.200 índios até onde estavam os portugueses, o que levou aquele chefe a concordar com a libertação dos índios¹⁷.

O tempo passou e um cacique de nome Tatavrana, capturado pelos portugueses, conseguiu fugir e refugiar-se na redução de Santo Antônio¹⁸. Dessa vez, os portugueses se viram no direito de exigir dos padres a devolução do fugitivo; eles, porém, se recusaram a fazê-lo. Em face da recusa, em 30 de janeiro de 1629, mediante aprovação de Antônio Raposo Tavares, aquela bandeira, cujo contingente estava em torno de 100 portugueses e 1 mil índios tupi, atacou a redução, destruindo-a e levando consigo, acorrentados, o referido cacique e mais 4 mil índios. Em 20 de março do mesmo ano, atacaram outra redução, Jesus Maria, na cabeceira do mesmo rio, onde mataram grande parte da população. Por fim, três dias depois destruíram a redução de São Miguel, próxima a Santo Antônio, que havia sido esvaziada quando os padres souberam do ocorrido na redução vizinha.

Os ataques dos bandeirantes não parariam aí. Em 1630, em face das destruições que vinham ocorrendo naquela província e do risco iminente de uma nova ofensiva bandeirante, solicitou-se 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 cerca de 12 mil índios. Montoya (1997) registrou que a necessidade da fuga não atendia somente a um receio especulativo.

Havíamos viajado dois dias rio abaixo, quando nos alcançaram alguns índios, retardatários 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. (p. 152).

Somente as reduções de Loreto e San Ignacio foram realocadas mais ao sul, nas proximidades do rio Paraná, em 1632¹⁹. Nesse mesmo ano, os moradores

¹⁷ Relação feita pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta, quer ao rei, quer ao provincial Francisco Vazques 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.

¹⁸ Na margem direita do rio Ivaí.

¹⁹ Segundo Monteiro, o motivo de apenas essas duas reduções terem sido trasladadas era por

de Vila Rica, temendo a ação de bandeirantes, trasladaram sua sede para oeste, onde permaneceu até 1676, quando, novamente acossada por bandeirantes, foi deslocada definitivamente em direção ao sul (MÖRNER, 1968). A Cidade Real de Guairá foi abandonada em 1632.

A partir daquele momento, a província do Guairá, deixada de lado pelos espanhóis, tornou-se uma rota de passagem para os bandeirantes que, na década seguinte, atacariam as reduções do Tapé e, posteriormente, as do Itatim. Veremos como esses ataques provocaram um esvaziamento da população indígena nesses espaços.

Diferentemente do Guairá, cuja ocupação espanhola data de meados do século XVI, no Tape, a colonização e a implementação de reduções começaram na década de 1620. Também diversamente do Guairá, os espanhóis não fundaram cidades no Tapé e a sua ocupação pela Coroa se deu por obra inaciana. A primeira redução fundada foi Jesus Maria no interflúvio Ygay-Tebicuary. Entre 1622 e 1637, seriam instaladas mais sete reduções em um território que, a leste, se estendia até o paralelo da atual cidade de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul.

Entre 1628 e 1634, a província do Tapé gozou de um certo conforto e viu crescer os frutos de sua seara. Escaramuças havia, principalmente com alguns xamãs que, assim como no Guairá, se opunham à presença dos religiosos. Uma carta de 1635 do padre Francisco Dias Taño refere-se a certos donos de dança (*Yeroquihas*) que, nos limites de Jesus Maria, buscavam disseminar nos seus conterrâneos a oposição à vida reducional.

[P]reguntando un día a los yndios q donde estavan y q era la causa de perderse sus casas me dixeron q unos **yeroquihas** q andaban por los **tetaminis** los enganaban diciendo q este pueblo se avia de destruir y q predicaban contra nosotros haçiendo burla de lo que ensinabamos y deçian q ellos eran dioses y criaban los maisales y comida y eran senores de las fantasmas de los montes de los itaquiçeyas y de los ybitipos y que los tigres andaban a su voluntad y mataban a los q ellos querian y q los Primeros q avian de Pereçer avian de ser los baqueros y ybirapondaras y los q se haçian Xpianos y q los q trabajavan en el pueblo se les avia de perder las comidas, y en esta ocasion començaban a sembrar y los ratones començaron a haçer gran dano en los sembrados y ellos decian q por su

serem as mais antigas e estarem plenamente integradas à economia espanhola (1995, p. 74).

orden se haçia con q se comensó la gente a huir del pueblo y a no haçer sus chacaras²⁰. (Grifo nosso).

Em dezembro de 1636, as escaramuças entre padres e xamãs deram lugar a violentos ataques impetrados por bandeirantes, sob o comando de Antônio Raposo Tavares. A primeira redução atacada foi Jesus Maria, no dia 2, como descreveu o padre Diego de Boroa.

A los 2 de Diciembre del ano pasado de 636 por la manana llegaron a la vista de la Reduccion de Jesus M.^a q era la ultima que teniamos hacia el mar mas de 140 Portugueses con 1500 Tupis armados con armas defensivas y ofensivas marchando a uso de guerra y cercaron la dha Red.^{on} en q estaban el P.^e P.^o Romero, P.^e P.^o de Mola (...) con muy poços pertrechos y prevencion p.^a poder defenderse a si y a los indios. Porq aunq avia dias q tenian noticia de q avia Portugueses en la tierra, nunca creyeron q fueran tantos ni q estuvieran tan cerca. Tenian consigo los P.^{es} hasta obra de 300 indios varones porq la demas gente de aquella Red.^{on} andaba dividida por vários puestos buscando q comer por aver precedido mucha hambre y no estar saçonadas sus comidas y sementeras²¹.

Apesar das desvantagens numérica e de potencial ofensivo dos bandeirantes, os missioneiros, segundo a mesma carta, sustentaram um confronto por cerca de cinco horas, ao fim das quais pediram paz aos portugueses que assim a concederam. Concederam-na, entretanto, apenas para adentrar a redução e fazerem cativos homens e mulheres²², assenhorar-se do posto e partir em novos ataques às demais reduções. São Cristóvão, situada ao norte de Jesus, foi o segundo alvo. Saquearam, no dia 5 de dezembro, a igreja e a casa dos padres, fizeram cativos homens e mulheres. Não restaram aos padres e a alguns índios outra opção senão abandonar a redução em direção à de Santa Ana.

²⁰ Relacion del P.^e Fr.^{co} Dias Tano sobre el estado de las reducciones de los Tapes. 1635. Jesus Maria, 26/09/1635 (MCA III).

²¹ Carta do padre Diogo de Boroa, provincial do Paraguai, dando conta a alguns padres da companhia da destruição de quatro reduções do Tape pela bandeira de Antônio Rapôso Tavares. Corpus, 04/03/1637 (MCA III).

²² Diogo de Boroa informou que a redução de Jesus Maria tinha matriculados mais de 1.600 índios que na ocasião do ataque se encontravam dispersos pelos montes em busca de alimentos “Pero como era pueblo nuevo y vispera de consecha, q.^{do} la hambre suele ser grande, casi todos fuera de 200, estavam ausentes buscando q comer en sus poblaciones antiguas y por montes y rrios (...).” Carta do padre Diogo de Boroa ao general da companhia, em que se propõe a falar das faltas de alguns padres, do miserável estado das reduções e do remédio para evitar maiores danos. Santa Fé, 10/04/1637 (MCA III).

Al 3.º dia el captiverio de los P.^{es}, fue de la Red.^{on} de S. Xpval el P.^e Ju.º Agustin a llevar los P.^{es}. y los Portugueses y Tupis pasaron a su Red.^{on} y le fueron captivando sus feligreses de las chácaras y de los montes y escondrijos, llevandolos a manadas presos sin aver hecho por q serlo²³.

Não satisfeito, Raposo Tavares atacou, em 25 do mesmo mês, a redução de São Joaquim, destruindo-a e fazendo mais cativos. De Santa Ana um corpo formado por padres e 1.600 índios se deslocou em direção a São Cristóvão a fim de fazer oposição aos bandeirantes e aos seus intentos de assenhorem-se daquela redução. Neste sítio houve outro embate até que, durante a noite, os missioneiros conseguiram recuar em direção a Santa Ana. Decidiu-se, novamente, abandonar essa redução em direção à de Natividade. Ainda assim, os bandeirantes puderam fazer muitos cativos neste local, conforme consta na carta citada anteriormente²⁴.

Em face do risco de novos ataques, a população de São Carlos decidiu abandoná-la e seguir em direção às reduções de Candelária e Apóstolos, localizadas nos afluentes da margem esquerda do rio Uruguai. O receio de que um ataque pudesse atingir essas duas reduções empurrou a sua população em direção ao Paraná. Quanto aos bandeirantes, após chegarem em Santa Ana e encontrá-la vazia, decidiram retornar a Jesus Maria, que abandonariam em janeiro de 1637, levando consigo uma multidão de cativos e deixando atrás um rastro de destruição.

llegamos aquel dia a la Red.^{on} despoblada de S. Ana y sobre adonde avia estado la iglesia, hecho alojamiento de aquella jente abominable y todo aquello lleno de querpos muertos, los mas dellos de mugerete q atrocamente avian quitado la vida a la partida, o, por q rehusaron yr con ellos²⁵.

O retorno dos padres às reduções saqueadas tinha o objetivo de reaver os cativos. Para isso se deslocavam, segundo a mesma carta, com um efetivo de 1.500 índios composto por pessoas das reduções do Uruguai e remanescentes das reduções destruídas. O que encontraram foi uma multidão de corpos desfigurados pela violência dos agressores e uma parcela da população que conseguiu se esconder e escapar ao cativoiro. A cada redução que chegavam, a estratégia dos

²³ Idem nota 21.

²⁴ Idem nota 21.

²⁵ Idem nota 21.

padres era deixar alguns caciques responsáveis por reunir a população esparsa para conduzi-la até a redução de Natividade²⁶.

De volta à redução de Natividade, vários caciques e padres, movidos pelo temor de novos ataques, empreenderam sua retirada em direção às reduções do Uruguai e do Paraná. Em 1637, outra bandeira, liderada por André Fernandes, investiu sobre a redução de Santa Teresa, última do Tapé, fazendo ali novos cativos e terminando por destruí-la²⁷.

Os dados expostos são suficientes para se ter uma ideia da dinâmica dos deslocamentos empreendidos ou forçados desde as reduções do Guairá e do Tapé em direção ao interflúvio Paraná-Uruguai. Na mesma década de 1630, as reduções do Uruguai também transmigraram à outra margem do rio. No final da década seguinte, novos ataques às reduções do Itatim forçariam padres e missioneiros a abandonarem a região em direção ao sul (MENDES JÚNIOR, 2022). O mapa a seguir ilustra os deslocamentos das reduções e a sua concentração definitiva na região que se tornaria conhecida como os 30 povos.

²⁶ Idem nota 22. “Sentimos rastros y ruydo de gente escondida q avia mucha y asi deje a un yndio de mucho valor con otros comp.^{os} de la tierra para q los fuesen recojiendo y de alli el dia siguiente di la buelta a la Red.^{on} destruyda de S. Ana”.

²⁷ Requerim.^{to} q el p.^e Simon hizo en las Corrientes al General D. Pedro Estevã de Ávila. En sinco de enero deste ano de 638 se presento esta peti.^{on} por custeos de Castilla. Cidade de São João de Vera, 04/01/1638.

Em que pesem longas cartas em que se tratavam dos processos de conversão, das práticas de batismo e confissão, muitos desses documentos trazem, por contraste, o que se buscava reprimir. Para uma pessoa adulta ser batizada, deveria abandonar os seus hábitos anteriores que se contrapunham aos valores cristãos: a poligamia, por exemplo. O que queremos dizer é que, se os jesuítas não hesitaram em expor essa face do modo de vida guarani, justamente para exaltar a obra cristã, por que deveríamos pressupor que eles não teriam sido hábeis em sedentarizar coletivos em constantes deslocamentos?

Não há na documentação aqui examinada nenhuma referência a grupos em deslocamento em que o seu discurso ressoasse qualquer tipo de demanda por uma terra segura, como há, por exemplo, entre os Tupi-Guarani dos relatos dos cronistas e recompilados por Métraux (1927). Nordenskiöld (1917), Julien (2007) e Mendes Júnior (2022) chamaram a atenção para outros deslocamentos no século XVI. Em nenhum aparece o tema da terra sem mal, seja qual for a sua variação. Os Guarani, do início da Conquista, não se definiam como um povo melancólico e pessimista, que a qualquer preço se lançava em uma busca ascética por um paraíso que estivesse localizado além-mar. Muito pelo contrário, como nos mostra um registro de certo jesuíta anônimo.

Es esta gente valerosa en la guerra y donde quiera que están tienen sujetas las naciones çircunveçinas. Son altivos y soberbios y a todas las naçiones llaman esclavos sino es al español, pero no le quiere llamar señor sino cuñado o sobriño porque diçen que solo dios es su señor, porque como he dicho el ayudar al español y admitirle en sus tierras fue por via de cuñadasgo y parentesco²⁸.

A terra sem mal, sugerimos, é um tema tardio na experiência guarani, seja em face do colonizador espanhol, do português, do Império brasileiro ou da República – também tardia. Ao propormos esta interpretação, não queremos negar que uma busca pela terra sem mal tenha de fato permeado os horizontes de certos grupos guarani. Nimuendaju, em que pese o cotejamento de seus dados e os de Elliot, anteriormente expostos, trouxe o tema para a contemporaneidade. Mais que isso, “deu nascimento” à etnologia guarani. A terra sem mal, enquanto *yvy marã e’ỹ*, ou a terra áurea, “*yvy ju*”, é certamente um fenômeno datado (veja-se

²⁸ Informe de um jesuíta anônimo sobre as cidades do Paraguai e do Guairá espanhóis, índios e mestiços. Dezembro, 1620 (MCA I).

também Schaden [1962] e Mendes Júnior [2022]), como sugere a própria transformação semântica do primeiro termo (MELIÀ, 1990). Seria ela um desdobramento da experiência missioneira e por isso teria eclodido pouco mais de cinquenta anos após a expulsão dos jesuítas? Conforme afirmou Schaden, “[m]uitas hordas dessa tribo se puseram a caminhar, por volta de 1820, de suas aldeias do sul do Mato Grosso em direção do sol nascente, a fim de alcançarem a Terra sem Males, que deveria existir além do oceano Atlântico” (SCHADEN, 1962, p. 163).

O último *empadronamento* (censo) realizado pela administração espanhola nas 23 reduções que restaram dos 30 povos aconteceu em 1801 (TAKEDA, 2016). Segundo o mesmo autor, entre 1656 e 1801 foram elaborados *padrones* em cada uma das reduções existentes no interflúvio Paraná-Uruguai. Em cada redução os seus *padrones* eram elaborados por cacicados. A partir de 1801, abandonou-se este critério. Levando-se em conta a presença ainda tardia de populações guarani nos povos, quais teriam sido as consequências dos movimentos de independência ocorridos na primeira década do século XIX sobre elas? Movimentos de independências, guerras, assim como todos os exemplos trazidos na seção anterior não foram causadores de destruição? Do mesmo modo, a guerra do Chaco não teria sido o motor de outra migração contemporânea, tal como Mendes Júnior (2021) analisou?

Assim, poderíamos nos perguntar se a busca da terra sem mal seria um motivo para a migração ou uma finalidade? Teria a terra sem mal impulsionado esses grupos? Ou esse impulso foi outro? O fim do mundo, nos parece – e talvez aqui seja um dos poucos lugares de consenso entre aqueles que se dedicaram ao tema –, foi o motivo. O problema é o que se entende por fim do mundo. Para uma população apossada por uma companhia de bandeirantes com 100 portugueses e 900 tupi, protegidos por roupas impenetráveis pelas flechas indígenas, portando armas de fogo e impondo as mais diversas atrocidades para minar a resistência indígena, certamente e pelas descrições das fontes é o fim do mundo. A guerra, que arrasta contingentes para suas trincheiras, é o fim do mundo. Fugir desses acontecimentos [de morte patente] para um lugar onde não mais se morre – talvez não dessa forma ou não de fato – não seria uma busca por terra sem mal?

O que pretendemos mostrar aqui é mais uma face dos deslocamentos nos quais os grupos guarani embarcaram. As fontes documentais nos revelam que,

em um determinado período, e para vários grupos, diversos fatores que se integravam ou não deram sentido àqueles deslocamentos: trabalhos nas/ fuga das *encomiendas*; as reduções jesuíticas – como um desses lugares de abrigo em face dos *encomenderos*; a ação dos bandeirantes. A documentação é contundente e lança luz para que compreendamos a compressão da empreitada jesuítica em um território significativamente mais estreito do que o inicial. Assim permaneceu até 1682, quando se trasladou a primeira redução (São Borja) da margem direita para a esquerda do rio Uruguai, dando início ao que se tornaria conhecido como os sete povos da banda oriental, cuja última redução, Santo Ângelo, seria instalada em 1707 (NEUMANN, 1996). Este tema, entretanto, escapa aos limites deste artigo.

Muitos deslocamentos, diferentemente do que Melià (1990) e Clastres (1978) observaram, são de consideração e estão documentados. Mas não são nem os temas mítico-religiosos e nem a superação da condição de mortal pelo ingresso numa terra áurea que parecem lhes dar sentido. Não os compreenderemos se não levarmos em conta o contexto histórico e social no qual foram produzidos. Os deslocamentos ocorridos entre início e meados do século XVII não parecem ter sido estimulados por nenhuma razão refratária à colonização – uma espécie de messianismo aborígine –, mas à relação com os jesuítas, os espanhóis e os portugueses. Também não se apresentam como obra de xamãs que predissessem o fim do mundo em face de acontecimentos mítico-cataclísmicos.

Começamos este artigo tratando das migrações reveladas por Nimuendaju e chegamos aqui fazendo uma digressão sobre as migrações do século XVII. Ambas não parecem se conectar e não se afigura razoável explicar umas pelas outras traçando uma espécie de fio condutor.

REFERÊNCIAS

BOIDIN, Capucine. *Mots guarani du pouvoir, pouvoir des mots guarani, essai d'anthropologie historique et linguistique* (XIX-XVI et XVI-XIX). Paris: s.n., 2017.

CADOGAN, Léon. *Ayvu rapyta textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. São Paulo: USP, 1959.

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

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

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Nimuendaju e os Guarani. *In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne Christine. Introduction. *L'Homme*, Paris, v. 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, n. 19, p. 434-47, 1856.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. *In: CUNHA, Manuela Carneiro (Ed.). História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.

GANSON, Anne Barbara. *The Guaraní under Spanish rule in the Río de la Plata.* Stanford: Stanford University Press, 2003.

JULIEN, Catherine. Kandire in real time and space: sixteenth-century expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, Durhan, v. 54, n. 2, p. 245-72, 2007.

MELIÀ, Bartomeu; NAGEL, Liane Maria. *Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones: una bibliografía didáctica.* Assunción: URI; CEPAG, 1995.

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

MELIÀ, Bartomeu. "El modo de ser" Guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

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

MENDES JÚNIOR, Rafael. Cartografia dos deslocamentos guarani: séculos XVI e XVII. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2022.

MENDES JÚNIOR, Rafael. *A terra sem mal: uma saga guarani.* Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2021.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos tupi-guaranis.* São Paulo: Editora Nacional; EDUSP, 1979.

MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la société des Américanistes*, Paris, n. 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. *Tesoro de la lengua Guaraní*. Asunción: CEPAG, 2011.

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.

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

NECKER, Louis. *Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Réduction du Paraguay (1580-1800)*. Paris: Éditions Anthropos, 1979.

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.

NORDENSKIÖLD, Erland. The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical Indian migration. *The Geographical Review*, New York, v. 4, p. 103-21, 1917.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo entre os Mbya (guarani)*. São Paulo: Edunesp, 2007.

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: um objeto antropológico. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC; Anpocs, 2003.

SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1989.

SCHADEN, Egon. A religião guarani e o cristianismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 25, 1982.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difel, 1962.

TAKEDA, Kazuhisa. Los padrones de indios guaraníes de las misiones jesuíticas (1656-1801): análisis dinámico y comparativo desde la óptica de los cacicazgos. *Surandino Monográfico*, Buenos Aires, n. 1, p. 66-105, 2016.

WILDE, Guillermo. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2009.

Documentos publicados

CORTESÃO, Jaime (ed.). *Jesuítas e bandeirantes no Guairá, (1549-1640)*: Manuscritos da coleção de Angelis. Volume 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

CORTESÃO, Jaime (ed.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*: Manuscritos da coleção de Angelis. Volume 3. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

Sobre os autores:

Rafael Fernandes Mendes Júnior: Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador de Pós-doutorado em História e bolsista do CNPq - Brasil (Processo 151002/2020-7), na Universidade Federal Fluminense. Pesquisador associado do Laboratório de Inovações Ameríndias (LIInA), na UFRJ, e do Institut des Hautes Études d'Amérique Latine (IHEAL), Sorbone Nouvelle 3. Desenvolve pesquisas com os Guarani nos estados do Rio de Janeiro, Pará e Tocantins. Seus temas de pesquisas são: deslocamentos, parentesco, conversão religiosa, reduções jesuíticas e caça. **E-mail:** rafaelfmj@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-2496-0180>

Elizabeth Pissolato: Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Desenvolve pesquisa em etnologia ameríndia com grupos guarani e projetos colaborativos com os Guarani e, desde 2019, com os Apyãwa (Tapirapé). **E-mail:** elizabeth.pissolato@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-5330-1788>

Recebido em: 26/02/2022

Aprovado para publicação: 20/06/2022