

43° Encontro Anual da Anpocs

SPG05- Brasil e América Latina em perspectiva: estratégias e vivências intergeracionais de populações afetadas por grandes empreendimentos

Estudos sobre territorialidade como sagrado na concepção indígena

Queli Baptista

**Caxambu-MG
2019**

ESTUDOS SOBRE TERRITORIALIDADE COMO SAGRADO NA CONCEPÇÃO INDÍGENA

Queli Baptista¹

Este trabalho dá início a uma discussão que se propõe a pesquisar territorialidade dos povos designados como indígenas (e estes estando dentro das etnias e regiões que ocupam os territórios tanto do *Brasil* quanto da *América Latina*) e a concepção do que esses povos podem entender por aquilo que chamamos de sagrado. Mostrando possíveis articulações e desarticulações de seus valores como também o de sua cultura junto ao território. Essas movimentações na cultura seriam causadas tanto por conta de sua dinâmica interna quanto por fatores externos, como os frente a agentes estatais e nacionais que dividem e visam para esse espaço que ocupam a aplicação de programas de desenvolvimentos dos seus respectivos Estados-nações.

Como foi visto na história que temos contato desses povos ancestrais houve não só uma desapropriação de suas comunidades e espaços tradicionais, sendo estes realocados para um território genérico com o motivo para dar lugar a um desenvolvimento imposto naquela região, mas houve uma intervenção em uma forma de habitar e interagir específica com esse lugar. Podemos observar nessas histórias como que essa imposição de outras realidades teve um impacto não trivial em suas estruturas e naquilo que podemos identificar como uma forma sagrada/religiosa de interagir com esses espaços, e isto não apenas para os territórios que cito mas para toda uma gama de outros povos e realidades ao longo do globo e em diversos tempos distintos. Como é visto, suas identidades (e seus territórios) são necessariamente indissociáveis de sua cosmovisão. Esses relatos mostram como que essas intervenções, de uma certa forma, tiveram um resultado de desarticular não somente um simples espaço para uma habitação ou um território qualquer mas, e principalmente, desarticularam suas formas de interagir e de se relacionar com aquele território.

Nessas culturas/etnias ancestrais que irei trabalhar aqui neste texto, implica diretamente em seu *ethos* serem associados à prática agrícola ou ao manejo do solo de alguma forma como também sendo um ato sagrado e/ou de relação com o plano místico e divino. Há

1 Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF) e Bolsista do CNPq.

para essas relações, além de outras coisas, concepções de seres místicos e míticos que regulam todo o espaço e “seres locais” que regulam um espaço específico.²

A expressividade dessa forma específica de ser e habitar é tão forte que, de uma forma ou de outra, cria um vínculo com a terra, com o que essa terra produz e com a sua corporeidade; estando também numa relação de reciprocidade com essa terra em que se acredita que “cuidando dela, ela cuida de nós”. Há em suas culturas diversos relatos dessa profundidade de relação que até mesmo é encontrado na sua forma de conceber isso que o consumo de um certo tipo de comida, por exemplo, influencia e cria vínculos com o povo e para um indivíduo ser aceito como parte daquele povo (ou ser uma pessoa de verdade), ou seja só a partir do consumo de uma comida específica e através dela, na sua concepção, é que alguém pode ser considerado uma pessoa de verdade naquela cultura, mostrando com isso a importância das relações não triviais com a terra, seu manejo e formas de habitação. Isso é visto tanto para os povos dos quais tive contato a partir de leituras para os do território brasileiro e os fronteiriços das Américas do Sul (em relação a Estados-nações) como também para o contexto do México.

Este trabalho consiste em apenas uma pequena amostra de uma pesquisa que se propõe a estudar religiosidade e territorialidade indígena. Sendo essas duas questões vistas como necessariamente imbricadas entre si. Tendo como campo pesquisado as regiões e etnias da América Latina e do Brasil, partirei inicialmente de uma pesquisa teórica para demonstrar essas dimensões étnicas e conforme os avanços que tirei nessa temática (dentro do programa de pesquisa da pós-graduação do qual faço parte) pretendo conciliar esses dados com um trabalho empírico no futuro.

Esse diálogo que proponho aqui é feito junto a autores que pesquisaram tanto o contexto prioritariamente do México, do Brasil (e em relação a dimensão grupal desses povos, também na América do sul), como outros autores que também tiveram contato e pensaram outros povos tradicionais em outras realidades de contato, conflito e desapropriação (e o impacto disso para aquilo que chamamos de cultura desses povos).

Nos atendo nesse contexto da América Latina, podemos ver o fato e a problemática de deslocamento e realocação territorial forçada, e o dano causado não só nas relações antes

2 Para os povos indígenas na América do Sul há todo um panteão em que a figura divina, por exemplo, de *Nhanderu* é encontrado (este nome também é visto em outras formas variantes como: *Ñanderu*; *Nhande Ru*; além de outras) é encontrado. E, por exemplo, nos povos mazatecas, além dos deuses há também seres locais que são *donos* e reguladores do local chamados de *Chiconindú* (*chikones* ou *chaneques*). Tratarei disto mais à frente.

feitas com aquele território e a população que ali habitava mas, e principalmente, em sua concepção religiosa e cosmovisão do espaço e do sagrado, sendo necessários para sua existência.

A seleção dos estudos dos povos da região da *Mazateca* e os seus diversos grupos foi feito por critério de orografia, assim como os estudos dos povos das variantes *Tupi* e *Guarani*, por exemplo, foram feitos pelo critério lingüístico. Para compor o pensamento e informações históricas e etnográficas até então, procurei olhar para a questão desses povos indígenas com o seu território e sua importância junto as suas redes de relações com o território e, através dele, correlacionando com as suas vivências e ancestralidade. Além disso, esses autores que busquei diálogo mostraram, em relação ao povo mazateca e para os povos tupi e guarani por exemplo, como o Estado, em seus projetos visando o desenvolvimento, sendo observado por exemplo nas transnacionais, modificaram a organização social e cultural que tinham até então, assim como a sua “religião”.

No caso dos povos tupi e guarani, tais autores mostraram que a sua mobilidade territorial e suas concepções de identidade, pessoa e corpos podem estar vinculadas não apenas às suas práticas mas, também, ao território, esse vínculo significativo entre pessoa, corpos e território tem como condição necessária no plano místico e “sagrado”. Para compor esse parecer nos casos desses povos ancestrais, me concentrarei em ver como o grupo *guarani* tratam essa relação³. Nessa relação com a terra, ela é concebida como uma pessoa, um *ente*, uma morada do sagrado e/ou de seres míticos e mítico e, um meio e veículo de reciprocidade com o povo original (que acreditam que a sua missão é cuidá-la). Esta concepção está presente em diversos povos originais e tradicionais que se tem relato e não apenas nestes povos específicos que menciono. Tampouco estão isolados nesses territórios apenas, mas, essa maneira específica e particular de se relacionar com a terra pode ser encontrado por todo o globo, em diferentes eras e tempos históricos, e em diversas regiões que já se produziu algum relato etnográfico com enfoque nos povos ancestrais e tradicionais, como os na Austrália, no território africano, no território europeu, nos povos ancestrais visto em todas as Américas, nos povos na Ásia, e em diversos outros.⁴

3 No entanto essa relação específica não é visto somente neste povo. Como ficará mais explicitado posteriormente esta relação e visão específica é encontrada existindo em uma grande consonância entre diversos povos inclusive os da região brasileira. Estes que se permeiam também fora deste território se comunicando com suas extensões em outros locais e que foram “separados” por fronteiras nacionais.

4 BARTH, 2000. DESCOLA, 2016. GEERTZ, 1978/2002. LEENHARDT, [1947]1997. LÉVI-BRUHL, 1923. STRATHERN, 2006. MORAIS, 2016. MURA, 2006. PIERRI, 2013. CLASTRES, 1978. GOW,

Por conta desses programas de desenvolvimentos nacionais e estatais tais concepções desses povos junto a terra foram desarticuladas e tiveram que serem por vezes reestruturadas para atender essas novas realidades no contato e nos conflitos políticos. Conflitos estes que estão junto, mas não exclusivamente, com o Estado e seus projetos de desenvolvimento, somadas com as tensões das demais populações do território e, seus interesses, colocados sobre esses povos indígenas.

Em relação ao que foi mostrado por esses autores a vida não apenas social, mas aquela também do âmbito do sagrado, foi afetada *pelo e em prol* do desenvolvimento daquele país. No entanto uma das diferenças entre as realidades já pesquisadas e aquelas que os pesquisadores poderiam ter a oportunidade de pesquisar, está no tocante em que alguns pesquisadores tiveram essa oportunidade no passado, a de observar essas vivências e esses impactos em seu campo, enquanto outros terão dificuldades até mesmo de realizarem esta pesquisa algum dia. E, podendo supor aqui, desse momento presente, para o futuro e, mediante algumas conjunturas e articulações apontadas em outras etnografias como olhando para a atual situação de conflitos existentes com o Estado-nação, a realização desse tipo de pesquisa pode vir a se tornar mais difícil (e por diversos fatores).

Para trazer esse panorama comparativo, e isto não no intuito de comparar polivalências entre culturas, mas o de utilizar estas comparações para contrapor pelo menos duas maneiras diferentes de se relacionar com o espaço e seres místicos e míticos, e mostrar que junto a isso eles utilizam da cosmovisão para dar explicação de sua existência, do mundo e de seus corpos, e como eles organizam esses espaços. É uma comparação visando mostrar a recorrência de povos tradicionais e ancestrais desses territórios que se relacionam dessa maneira especial com esse lugar, mostrando que além de uma vida repleta de costumes e valores próprios e com uma certa orientação de reciprocidade com esse espaço, eles também possuem uma forma de se relacionarem com seus espaços de maneira especial e lhe atribuindo uma espiritualidade e sacralidade. Acrescido a isso, não seria apenas no intuito de comparar para mostrar culturas que possuem especificidade e exceções diversas e, sim, mostrar que apesar das suas singularidades (e estas não triviais) todos esse povos estão reivindicando não apenas terra e espaço geográfico e histórico para suas vidas e para seus povos, mas para mostrar que a luta e reivindicação é primeiro para com uma outra pessoa que é esta terra, o território, a sua fauna e flora e junto aos

seus seres míticos e místicos locais, como também junto a esse território haveria um vínculo com um panteão e morada de deuses (homens, seres e divindades) e numa “missão” dada por esses seres para aquele povo de proteção daquele espaço territorial, geográfico e sagrado.

Falarei agora um pouco de cada um desses lados (e eles múltiplos e complexos em si), para expor as alteridades que possam estar em questão.

Além dessas relações entre esses atores, confrontei também nessa leitura que fiz desses pareceres sobre esses povos uma perspectiva mais crítica sobre esses autores que me deram essa paisagem etnográfica desses povos. Observando como os autores construíram a sua visão etnográfica sobre essa questão organizando “paisagens” e pareceres daquelas sociedades. Seria essa “paisagem etnográfica” que foi trazida por esses autores construída ou percebida? Colocando essa questão de olhar para esses trabalhos de maneira mais crítica e contrapondo os relatos e teorias que ali estavam e sobre aquilo que viam, procurei questionar também a sua capacidade de intervir nesses pareceres e na construção dessas realidades na escrita acadêmica. Conciliando essa maneira de olhar com cuidado sobre essas literaturas a relação em torno de todo um debate no meio acadêmico e da disciplina que coloca em análise a capacidade de intervenção do pesquisador e de sua subjetividade, bagagem e treino para compor um relato etnográfico; como levando em conta como isso pode influenciar naquilo que temos contato nesses relatos. Pois entre aquilo que vemos, interpretamos e relatamos, há um espaço para esse *eu* do pesquisador e uma distância enorme com a realidade que está sendo presenciada (e a subjetividade e interioridade do que o nativo vê sobre sua própria cultura), distância esta que influencia, atua ou opera para criar e recriar nessa ficção que é essa interpretação alguma validade e veracidade desses povos sobre o seu meio, sobre as suas dinâmicas e culturas.

1. Povos mazatecas: cosmovisão, espaços, identidades, alteridades, saberes e valores.

Começarei esse parecer com os povos mazatecas, até porque foi o que eu mais adentrei inicialmente na pesquisa teórica⁵, e pelo fato de que muito de minhas perguntas para o

5 Pelo fato de parte desse trabalho corresponder ao meu trabalho de conclusão de curso. Atualmente meus esforços de pesquisas estão voltados para os povos da região da território brasileiro e na extensão desses povos correspondentes na América do Sul, cujo o campo temático que pretenderei desenvolver como parte da dissertação do mestrado. E esse trabalho é um parecer desse resultado até então.

campo e para os outros povos indígenas foi produzido a partir do que tive contato e fui descobrindo sobre esses povos da região mazateca inicialmente.

No sistema *espacial/religioso*⁶ dos mazatecas há, além de outros elementos e de uma maneira geográfica bem específica, *locais de poder, árvores sagradas*, uma manutenção específica da terra, *seres locais* que regulam locais específicos e que são responsáveis por territórios particulares mantendo uma relação com os povos locais e esses sendo vinculados naquele local específico e em particular e não à qualquer outro, esses “seres locais” são associados como os “*donos do local*” e chamados de *Chiconindú*. E, sendo de extrema necessidade o manejo das relações desses elementos e “poderes” para que o povo, o local e essa relação não venham a sofrer mazelas.

Primeiramente acho importante falarmos um pouco sobre o povo para com isso termos com base nessa descrição um melhor cenário do povo com quem estamos lidando agora. Esse povo se compreende distintamente do nome Mazateca (que é atribuído a eles) e, sim, por *Ha Shuta Enima* (“*Los que trabajan en el monte, gente humilde, de costumbre*”)⁷, e o *trabalho* é o mais importante indicador da identidade Mazateca, pelo fato de sua identidade está no trabalho e este também valorizado com o manejo e relação com a terra sua localização está no espaço rural, na serra e na planície (sendo estes também, seus espaços possuidores de sacralidades). Trabalhar no monte e transformar a natureza é muito importante para os mazatecas; compartilhar os conhecimentos herdados através dos diversos ecossistemas e o manejo desses espaços unificam os mazatecas como, também, os identificam por ser habitantes de uma região determinada.

Fora do município, a identidade também se estabelece, dentre os modos e costumes distintivos percebidos e compreendidos pelo o povo e no povo, seria também no intercâmbio regional de produtos elaborados segundo a especialização comunitária; assim, as comunidades determinam formas de interações que fortalecem a interdependência do grupo. O povo mazateca, e essa identidade mazateca, se estabelece também por possuir um idioma próprio, que é um indicador de pertencimento cultural e local, sendo este idioma pertencente ao grupo lingüístico *Olmeca-otomangue*, de

6 Visto muitas vezes nas literaturas sobre esses povos o termo “religião” aparecendo para dar conta daquilo que podemos identificar sendo a sua relação nessa parcela de comunicação entre o plano visível com outros planos não visíveis, e na forma específica de lidar e conciliar aquilo que concebiam como e em seu saber, vivência e cultura por esse termo “religião”, e aparecendo como acionada pelo nativo, e não uma atribuição dada a eles.

7 No início era referido para os povos que viviam na montanha, no entanto é empregado como termo genérico para todos os mazatecas inclusive da parte baixa. (QUIJADA, 1996:10)

subgrupo *Otomiano-mixteco* e de família lingüística *Popoloca*. Segundo os relatos, esta língua que se separou do *Chocho*, do *Ixcateco* e do *Popoloca*, por volta de 500 a.c., e começando a sua diversificação interna em 1000 a.c.⁸.

O idioma Mazateca é um idioma *oral*⁹ e que na atualidade conta com dez dialetos variantes que em algumas ocasiões coincidem com as divisões municipais, mas em alguns casos se agrupam a vários municípios e, em outros, há em um só município com mais de uma variante. E estão divididos pelos seus dialetos e variantes que são: **a)** Chilchotla, Tenango, Huautla e Huauteppec; **b)** San Francisco Huehuetlán, San Jerónimo, San Mateo, San Lucas, Santa Cruz Acatepec, San Pedro Ocopetatillo e Eloxochitlán; **c)** San Lorenzo e Santa Ana Ateixtlahuaca; **d)** San Martín Toxpalan, Mazatlán, San Juan de los Cues e Tecomavaca; **e)** Santa María la Asunción; **f)** San Pedro Teutila, San Juan Coatzospam, San Juan Ojitlán Chiquihuitlán; **g)** San José Independencia; **h)** San Pedro Ixcatlán; **i)** Santa María Jacatepec, Cosolapa, Nuevo Soyaltepec, Acatlán de Pérez Figueroa e Tuxtepec; **j)** Jalapa de Díaz e San Bartolomé Ayautla. Os povos que se correspondem pela nomação Mazateca são divididos em três zonas e estas incluindo as divisões ecológicas e climáticas da região, que são: *terra quente*, *terra temperada* e *terra fria*; e *zona baixa*, *zona intermediária* e *zona alta* respectivamente, porém todas são integradas a chamada *Sierra Mazateca*.¹⁰ Os da *Sierra Madre Oriental*, no qual eu mais pesquisei, estão localizados na zona alta. Esse mapeamento, segundo os autores, foi feito por um critério sócio-lingüístico dado por etnógrafos e lingüistas para classificar a sua zona de ocupação, apoiando nesse mapeamento desde como os nativos desenhavam e interpretavam seu território, como também, sendo observado o *mito de origem* que designa os nomes das distintas colinas e correntes de águas de implicações míticas, dentre outros fatores.¹¹

Após serem expulsos de seu antigo território por fatores políticos e de intervenção do Estado como, por exemplo, pela construção de represas e usinas hidroelétricas (*Cerro de Oro* ou *Miguel Alemán*) e, entre outros¹². Os mazatecas que foram realocados nas partes baixas de Veracruz e Oaxaca acabaram falando as variantes dos dialetos dos municípios

8 RUIZ, 2007. BOEGE, 2014.

9 Inclusive é um dos motivos que em textos de objetivos *Lingüísticos* dar-se ênfase de catalogar, descrever e tornar preciso a entonação das palavras mais do que a forma de escrevê-las.

10 RUIZ, 2007.

11 BOEGE, 2014.

12 Idem

de *San Pedro Ixcatlán*, *San José Independencia* e *San Miguel Soyaltepec*¹³ por conta de contatos e mesclagens com outros povos que estavam nessa região. A história da região mazateca (dividida atualmente por sua orografia em alta e baixa mazateca) é conhecida desde a época que compreende de 9500 ou 7000 a 1400 a.c., esta região teve diversas movimentações e mudanças populacionais e políticas que devido a fatores como o contato entre diversos povos ao longo da história (assim como outros fatores) desde essa época o povo vem articulando essas diversas transformações que se tem notícia. Sendo estas transformações ocorridas antes e depois da conquista do povo em 1455 d.c. pelos astecas, que em tempos mais tarde o povo também veio a sofrer algumas mudanças pelo contato com os espanhóis que alterou ainda mais sua organização e estrutura política, econômica, religiosa, social, simbólica, etc., como também vindo a ser introduzindo após isso sistemas religiosos do catolicismo e cristianismo em geral nesta região. Posteriormente, após diversas transformações, movimentações e interferências políticas há relatos de que algumas vieram também de outras formas de governo incluindo a França, os movimentos abolicionistas, as revoluções e disputas políticas, e assim por diante. Houve uma luta por território entre os próprios povos mazatecas, e tendo por conta disso novamente sua forma de vida mudada; essas mudanças foram acentuadas, segundo alguns pesquisadores, após as construções das hidroelétricas por volta dos anos 50 e alterando mais uma vez sua zona de ocupação.

Como foi mencionado, a região sofreu uma violenta transformação espacial depois da instauração da hidroelétrica que faz parte do projeto Papaloapan (que era um programa de desenvolvimento regional), inundando mais de 51.000 hectares (ha) de terra fértil, sendo que só a *mazateca baixa* perdeu mais de 500km de seu território. Aproximadamente 22.000 indígenas foram realocados de suas terras mais férteis em cinco zonas que ficam entre 50 e 200km de seu território de origem. Alterando a configuração anterior e contribuindo, por causa dessas inundações e realocações forçadas, com a formação de diversas formas de existências plurais tanto culturais como étnicas, políticas e religiosas; e, alterando principalmente a sua relação com seu território (visto como sagrado), interferiu e modificou nas relações com a terra, com a residência desses seres místicos que estão na geografia local (e isto de forma bem específica e delimitada), que dentro de suas concepções de sacralidades contidas nessa natureza essa é o lugar de residência original desse seres e original de seu povo. Portanto a instauração

13 RUIZ, 2007.

dessas transnacionais afetou, além dessa sua relação com os seres míticos, e interferiu na relação destes com o espaço e a sua terra, com a vegetação e ecossistema, com os seres humanos e com os outros animais.

Impulsionado pelo projeto de desenvolvimento por parte da Comissão de Papaloapan no qual os povos nativos daquelas regiões eram também objeto de política, o povo veio a sofrer outras formas de intervenções na sociedade, que dentre outros fatores, resultaram no rompimento do controle do monopólio cacical, que teve uma contribuição em parte pelas interferências da comercialização do café que alteraram também a forma econômica local já estabelecida. Alguns pesquisadores mexicanos se referiram até mesmo como “*etnocídio*” como impacto naquilo que foi causado nesses povos e acusando muitas vezes o próprio Instituto Nacional Indigenista por fazer parte disso; antropólogo estes como Alicia Barabas, Miguel A. Bartolomé ou Eckart Boege (e muitos outros) fazem referências severas sobre essas ações contra o povo.

Outras críticas foram levantadas por parte desses antropólogos, de que houve outros tipos de interferências culturais nos povos mazatecas que foi causada junto com outras formas de realidades culturais vindo por parte de órgãos religiosos, e estes com intuito de converter a população. Esses órgãos tinham um discurso que nele acreditavam que “se houvesse algum tipo de desculturação esta seria pela vontade de Deus não deles”¹⁴. Como mencionado por Eckart Boege de que:

Convivían con nuestros trabajos de campo otras etnografías “interesadas”. Una fue de los misioneros católicos combonianos que justificaba la muerte cultural de los indígenas. Estaba la presencia en zonas monolingües indígenas de los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, que estudiaba los idiomas indígenas para traducir la Biblia y “neoevangelizarlos”. Estos autores aportaron materiales etnográficos valiosos a partir de la convivencia de larga duración en comunidades indígenas, pero su verdadero sentido para hacer etnografía respondía a la metapregunta de qué hacer para realizar mejor la actividad misionera. El creador del modelo lingüístico y de investigación etnográfica etic-emic, el lingüista K. Pike, trabajó con su esposa en la Mixteca y también en la zona mazateca, aportando materiales etnográficos y lingüísticos para el estudio de las lenguas tonales. Baste mencionar el carácter neocolonial de la investigación etnográfica (incluyendo la lingüística) de E. Pike y F. Cowan cuando acompañan a sus estudios lingüísticos sus reflexiones “Mushroom Ritual versus Christianity”. O bien obsérvese la expresión de un directivo del Instituto Lingüístico de Verano, Forest Zanders, que afirmaba: “Nosotros sólo llevamos la palabra de Dios. Si hay un proceso de desculturización, es cosa de Dios. Nosotros no transformamos a nadie, el único que tiene esa capacidad de cambiar los humanos es Dios”. (BOEGE, 2014:120)

14 RUIZ, 2007; BELMAN, 2000; BOEGE, ,2014.

A religião católica predomina na região sincrética com diversas outras religiosidades locais; e esta convivendo também com outras formas de religiões de origens cristãs.

Alguns camponeses realocados buscam ainda nessa condição vínculos com seu antigo território, mesmo após a inundação. No entanto mesmo depois dessas inundações alguns lugares permaneceram intactos, como o *Cerro Rabón* e o *Cerro Campana*. Por conta das realocações, muitos desses povos convivem junto de vários outros povos de procedência das mais diversas e das mais distintas etnias espalhadas por diversas regiões no território do México.

A sociedade se organiza de maneira patrilocal, e se define como se perpetua através dos ritos de passagem, e das reciprocidades durante as alianças; sendo esta uma questão de reciprocidade algo de muita importância para a identidade mazateca e construção de relações e vínculos. Essa identidade também se dá ou por nascimento ou, por trocas recíprocas; como exemplificação disto é visto no caso da “*cerrada de palabra*”, que também seria uma cerimônia, ou um sistema ritual, para estabelecer tanto alianças como casamentos para o povo mazateca¹⁵.

Dentro da sociedade possui organizações de participação religiosa e social, como a organização do curanderismo e rezadeiras e o poder dos anciões, que também é um fator muito importante para manutenção da cultura, onde é representado a unidade social, política e simbólica do grupo. Segundo Boege, a estrutura social se fundamenta no *parentesco* (tanto *consangüíneo* ou *ritual*) e no *compadrio* (relação entre *compadres*)¹⁶. O *Xabasen* ou *tequio* seria a forma de trabalho solidário, estando este tipo de trabalho (que como vimos também é um identificador de identidade para o povo) dentro de um sistema de intercâmbios de trocas recíprocas e nisto ele coloca o indivíduo como parte integrante da coletividade. Outra forma de se auto-designar como parte desse povo é com *etnônimos*, usando o nome da comunidade de origem para isto. Alguns municípios têm uma referência que identifica tanto quanto o seu nome, podendo ser este também de *origem mítica, histórica* ou, de *bens*, e nisto sendo indicando a atividade econômica principal dos habitantes de uma determinada região. Outra maneira que conta como um identificador de pertencimento está no *traje* mazateca, e particularmente o feminino, e com isso também expressando o pertencimento de uma região determinada¹⁷.

15 BOEGE, 2014.

16 Idem.

17 RUIZ, 2007.

Dentro da cosmovisão desse meio cultural há a presença de plantas que agem como “plantas mestras” (que teriam a capacidade de educar quem as consumissem), e estas vinculadas no seu uso atuando na formação do conhecimento do xamã. O povo mazateca e sua relação ritual, sagrada, espiritual e de origem mítica com o seu ecossistema, e com as suas formas e forças ancestrais, torna o uso de suas plantas e de seu alimento, como tudo que é produzindo na *terra/solo* assim como a importância de suas *águas*, uma *relação com o sagrado*. E é nessa forma de *olhar* e *interagir* com o seu meio o que torna, assim como deixa mais evidente, essa sua relação com essas “plantas mestras” ainda mais sagradas. Colocando, assim, um aspecto divino no momento (divinatório e visionário) da interação entre esses dois seres do meio biodiversificado, a *planta* e o *homem*, sendo essas plantas o elemento mais importante dessa comunicação com o sagrado e de educação ou ensinamento que *elas* dão ao xamã. Inserindo-a em uma nova forma de relação recíproca com essa interação (xamã/plantas) dando, por exemplo, um outro *olhar* na forma de encarar a experiência com essa planta. Possuindo ainda uma vasta gama de plantas sagradas que agem como indispensáveis na formação do xamã, e usadas por esse xamã na forma de se tornar um xamã naquela comunidade, fazendo nessa relação parte de uma interação até mesmo cosmológica. Tendo com esse reino vegetal uma relação de significados dentro da cosmovisão desse povo mazateca, e sendo inclusive através dessa interação que pode ser acessado até mesmo a visão do *seu* tempo de origem mítica. Colocando a relação com essas “*plantas de poder*”, dentro de um universo de interações mais cosmológicas e de construção de identidade também étnica mais aparentes do que a maneira como elas podem ser abordadas e instrumentalizadas em outro meio.

Segundo o antropólogo Carlos Incháustegui(2000), que tem pesquisado a cosmologia dos povos nativos no México como os mazatecas (e além de outros), a cosmovisão dos povos mazatecas é bem fértil possuindo uma extensa literatura oral e, que dentro dos relatos desses mitos, apesar de conterem um ensinamento mítico e religioso, também contém um código moral além de uma visão do universo particular da cultura e de sua cosmologia. Outra coisa que pode ser notada contido nos mitos é o notável valor e a valentia com que o mazateca enfrenta, por bastante tempo, uma manifestação adversa, real ou suposta, do ambiente. A criação literária desses mitos se concentram tanto no relato simples como no cântico ritual, e sempre cheios de poesia, onde há também uma dança ritual junto a isso que se realiza nas grandes cerimônias de caráter mágico religioso

(e que segundo o autor isto está em processo de desaparecimento). Incháustegui em sua descrição, diz que nas atitudes diárias de comunicação há certas coisas características que são muito visíveis na comunicação desses povos como, por exemplo, usar um som misterioso e em voz baixa quando se comunicam questões consideradas de importância e, se possível, ir para lugares mais ou menos escuros para a conversa; e que muitas das vezes aquilo que é comunicado não corresponde com o contexto da mensagem mas, predomina em atitude; coincidindo isto com a crença de que “*los contrários*”, “os inimigos”, estão sempre espiando com má-fé e observando sempre emboscados.¹⁸

De acordo com Belman, na concepção mazateca uma pessoa é constituível fundamentalmente por um corpo que contém ossos, carne, sangue, coração e, acima de tudo, um número significativo de espíritos. Cada ser humano se compõe de corpo e desses espíritos plurais que, no caso, seriam *sete* para o *feminino* e *seis* para o *masculino*; no entanto um indivíduo pode possuir mais que esses, porém a integridade anímica pode ficar conformada por quatro espíritos. Estas entidades espirituais chamadas de *ase niti* (*imagens de dia*) se acomodam privilegiadamente no coração. Para o mazateca todo ser vivente possui um coração, e no primeiro momento este indivíduo tem a respiração e sua força vital para garantir sua sobrevivência. Os antigos mexicanos acreditavam que dentro do ventre materno junto com o feto estava a dualidade *omeyocan*¹⁹. Essa questão da dualidade intrauterina é um pouco semelhante também no caso dos povos *piro*, que teriam a *placenta* como uma dualidade, dentro da barriga da mãe, para o feto e, que o mesmo, seria separado de sua dualidade pelo cordão umbilical, que os ligam até o nascimento²⁰.

Porém, de acordo com Belman(2000), esta essência vital (que entre os antigos povos do México acreditam que é estimulado no ventre materno) é insuficiente para garantir a vitalidade de um indivíduo. Para os mazatecas o desenvolvimento humano não envolve a formação de sua entidade espiritual; segundo suas crenças, os filhos antes de saírem do ventre de suas mães carecem dessa entidade anímica. Eles possuem, é claro, um coração, que a sede onde vai ficar o fôlego vital mas, como o embrião não deixou o campo uterino ainda permanecerá então desprovido de força espiritual; o feto é animado pelo *espírito*, e *este “entra nele assim que nasce, quando ele já está no chão, quando ele cai. Ele entra pela cabeça ou pelo peito”*. Esta pluralidade onde reside a força anímica, condiz com

18 INCHÁUSTEGUI, 2000:131.

19 BELMAN, 2000:3-4.

20 GOW, 1997.

uma espécie de reserva vital; portanto, a morte não é entendida com um evento súbito e, sim, como a perda gradativa dessas entidades vitais. Segundo o testemunho dado por uma mulher ao autor, “quando um indivíduo já está para morrer é porque os seis espíritos o deixaram, porém o principal está ali, até que não se morram todos para ela ser considerada morta de vez”. O corpo humano aloja um espírito principal e seis (no caso se for mulher) réplicas, e cada uma delas concede força e vitalidade para um indivíduo poder existir. E a criança não é considerada formada se morrer antes de consumir o milho, pois ele constitui uma parte decisiva de sua formação. Acredita-se que o indivíduo não alcança sua plenitude quando não chega a possuir e consumir o milho, que é uma espécie de proteção simbólica, fazendo um vínculo entre a corporeidade do indivíduo e aquilo que deve sua existência.²¹

Um outro fator para formação da identidade é a *cultura do maiz* (milho). E para falar um pouco sobre a fabricação de corpos dos mazateca com o milho o que tem que ter em mente, sendo não exclusivamente para os mazatecas, é que tudo que se consome faz parte do corpo, da fabricação de corpos, assim como o consumo do *milho*, sendo este como uma parcela importantíssima em sua cosmovisão, e de construção do indivíduo (se uma criança morre antes de comer milho para esse povo ela ainda não é considerado uma pessoa de verdade).²²

Nos relatos de Boege(2014) vemos que o *tempo* mazateca é dividido por um *ciclo climático* anual de 18 meses de 20 dias cada; e também do *tempo mítico*, tempo de fundação dos mitos de origem, colocando o homem e a natureza como agências próprias, construindo uma unidade contraditória na qual homens e mulheres de conhecimento (*Tchinea*, *Teej* ou *Taa*) são intermediários dessa relação. Tendo uma relação da natureza como sagrado, e uma relação de reciprocidade com ela, em que “é dando que se recebe”.

O pesquisador Ruiz(2007) relata que a relação ancestral e cosmológica que mantinham com o seu território se transformou. Essa transformação na relação com a terra e o povo foi devido aos fatores políticos da região, e sendo esta transformação causada pela realocação de seu antigo território. Por conta do território e da realocação, a prática ritual ficou distante dos “*donos da terra*” (seres que protegem e zelam pela terra). Após essa mudança, tentaram recriar o espaço novamente de maneira mística surgindo os *chikonindú* nessa região. Os *chikonindú* são os “donos dos lugares”, que cuidam e

21 BELMAN, 2000:3-5.

22 BELMAN, 2000.

mantêm vivo cada espaço, cada pedra, cada planta, e cada canto do caminho é composto de vida e se expressa de forma consciente, como também sente e atua.²³ Os *shinaés/xamãs*²⁴ retomaram as suas práticas curativas por meio dos *hongos sagrados (situ)* e combinadas com diversas outras plantas mestras e sagradas.

De acordo com Ruiz(2007:9), a cosmologia mazateca também está expressada profundamente nos *rituais de cura* que ainda são praticadas tanto *na serra* como *na parte baixa*. Os mazatecas compartilham um “universo simbólico” cheio de vida e que fortalece sua própria identidade coletiva. Existindo, de acordo com povo mazateca, um mundo sobrenatural para além do geográfico. Como mencionado em seu texto de que:

[...] “en el centro está nuestro mundo, cuyos “dueños” son los chikones o güeros, el “dueño, patrón, rey o juez del cerro”, como suele traducirse, y los dueños de los cerros, los ríos, las cuevas, quienes se vinculan con la tierra y sus recursos y viven en una dimensión sobrenatural paralela”. Ellos y nosotros hemos establecido un convenio de mutuo respeto por los espacios.[...]”²⁵

Os seres que controlam o ambiente (*entorno*), ou o que há ao redor, por vezes são chamados de *los chikones* ou *chaneques*²⁶, além de outras formas. Os *sinahé* ocupam um papel decisivo nessa comunicação com os *chikones*, que podem aparecer de diversas formas para se comunicarem com os *sinahé* ou confrontá-los, sendo também amigos ou aliados.

O território mazateca está delimitado por árvores sacralizadas. Na parte acima do *Cerro da adoración* fica a árvore sagrada chamada pelos mazatecas como “*el ombligo del mundo*” (o umbigo do mundo), e na parte baixa a *pochota sagrada* a porta de entrada na Mazateca baixa. Estas árvores sagradas são de grande importância para a cosmologia mazateca. Uma outra parte essencial de sua cosmologia são os mitos que são chamados de “*cuentos*” por eles.²⁷ Quando um homem do conhecimento realiza um ritual, há um

23 RUIZ, 2007:9-13; QUIJADA,1986:50.

24 Possuem outras formas de se referir ao xamã nesse contexto mazateca, encontrado nas literaturas como: *Shuta tshinea Chota-a tchi-née*; *Chuta chiné*; que significa pessoa sábia, homem do conhecimento (nome genérico que recebem os terapeutas mazatecas). No entanto, na parte baixa da região Mazateca é referido ao *shinahé/sinahé/sihé*, que seriam os curandeiros que utilizam plantas com propriedades especiais para curar; seria também uma certa maneira de se referir a uma pessoa que vai atuar como xamã, quando é decidido evocar ações intencionais em um estado de consciência alterado. (QUIJANDA, 1996/1993. Sobre *Shuta tshinea* ver em: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=shuta%20tshinea>)

25 RUIZ: 2007:9. Citando também, INCHÁUSTEGUI, 1994.

26 PÉRES, 2013:37; BARABAS, 2008:124; RUIZ: 2007; QUIJADA, 1986; INCHÁUSTEGUI, 1994; BOEGE, 2014.

27 RUIZ, 2007.

reencontro com os mitos na “viagem” com as *plantas de poder*. Ele realiza sua primeira viagem iniciática para receber os seus poderes e conhecimento em forma desses “*cuentos*”. Dentro dessas narrações, essa oralidade é aonde o xamã se conecta com o seu sagrado.

A atividade agrária também é uma atividade religiosa, possuindo festivais de celebrações em momentos específicos do ciclo agrário. Além de outras festividades, há aquelas celebradas como a dos dias dos mortos. Como mencionado são nestes *espaços* geográficos que ficam suas sacralidades, os espaços em si e os alimentos que são produzidos neles também são considerados sagrados, tendo até mesmo que pedir permissão aos “*donos da terra*” para entrar no território.

Segundo *Alicia Barabas*(2008:123), cada lugar pertence a uma entidade anímica territorial poderosa na qual as pessoas devem realizar rituais, oferendas e sacrifícios para aplacar os estados desses seres, de nojo e descontentamento, causado pela interferência e intervenção desrespeitosa dos humanos em seus lugares, esses rituais também servem para proporcionar sua permissão e ajuda que resultaria em abundância e saúde. Quando não são atendidos podem provocar desde enfermidades a calamidades, como a privação do benefício da água ou das colheitas. Por conta dessa relação específica com esse mundo místico o destino dessa relação está ligada na forma como o povo habita, cuida e fala com a natureza.

2. Povos tupi e guarani: cosmovisão, corporeidade, identidade, terra, saberes e valores.

Esses povos sofreram diversos impactos em sua forma de habitar e de se relacionar com o espaço, e isso também sendo proporcionado, além de outros fatores, pela instauração de outros povos em seus territórios ao longo do tempo e das histórias que se tem sobre eles. Esta instauração remonta a diversos eventos históricos, que segundo relatos construídos sobre estes povos ancestrais e tradicionais (relatos estes das mais diversas naturezas) estão presentes tanto no tempo após colonização (séc.: XVI) quanto até mesmo em outros momentos, e em diversas outras relações que se tem relato por esses povos de eventos de contatos em disputas nesses territórios travadas com outros povos também ancestrais.

Essas dinâmicas afetaram sua forma de interagir com a região, influenciando nas dinâmicas culturais, nas de habitar ou, nas de ocupar extensos territórios, fazendo o uso

de diversos trajetos e trajetórias de mobilizações de caminhadas, de peregrinações, e além de outras formas de habitar, cuidar, cultivar e de se relacionar com a terra e com toda uma extensão territorial (percebido nas literaturas que esses impactos foram mais transformadores após a vinda da colonização).

Estes povos que aqui estavam tiveram uma parcela de encontros com outras culturas e de orientação cosmológica extremamente diversa daquelas que estavam acostumados anteriormente (como as de origem cristã por exemplo). Fazendo aqui uma referência aos oriundos do processo de colonização que veio da Europa na figuras de agentes coloniais e de missionários, e isso sendo visto e relatado (inclusive por esses viajantes e missionários) desde o início de seu contato com o povo tradicional desses territórios colonizados e sendo presente até hoje. Em diversos relatos que tive contato, os povos indígenas fazem diversas referências para falar desse “outro” usando o termo *jurua* como uma designação para com os “brancos” ou os não-indígenas (significando literalmente “boca com cabelo”)²⁸.

Para esses povos ancestrais, a terra também está associado a uma rede de relações especiais e cosmológicas, e de origem mítica. Uma das principais identidades do povo está envolvida diretamente nessa sua relação com a terra, assim como o cultivo do próprio alimento (do “alimento verdadeiro”), bem como em sua preferência de alguns alimentos em particular em detrimento de outros. Sendo isto ampliada nessa característica também em parte constituinte de seu *ethos* e orgulho desse *modo de vida* e *modo de ser*. Justificativas estas que estão imbricadas nesses povos vistas em seu relacionamento com a terra e a relação dessa com o sagrado, isto é, a relação de estar nessa terra em particular e a relação desta terra particular com o sagrado. Que se expressa em sua cosmovisão de que este *modo de vida* e *de ser* se coaduna com o que o próprio *Nhanderu* (“criador” de todas as coisas, e aquilo que está em todas as coisas) colocou para eles; traduz-se também em *formas de agir*, que inclui para estes povos decisões ligadas a sua cosmovisão e o sagrado nas suas ações, tais como se expandirem territorialmente pelas terras que *Nhanderu* os legou para habitarem, e com isso expandir toda uma rede de ligações místicas por exemplo, ou de permanecerem no mesmo local, sendo associado (mas não somente) ao desenvolvimento de um *tekoha* e de um ciclo de cuidados particulares com esse espaço. Tais decisões são dependentes também do discurso mobilizado em cada povo. Contudo, a maneira pela qual as *formas de agir* são

28 MACEDO,2011. PIERRI,2013. VIETTA,2007.

relacionadas aos *modos de ser* são observadas em quase toda a literatura consultada sobre os povos indígenas de diversas etnias, que são separados tanto espacialmente quanto temporalmente (não se restringindo, tanto na pesquisa quanto no encontro dessa visão, apenas nas Américas). O agir é uma parte constituinte do seu modo de ser e *dever ser*.

Para falar um pouco a respeito de “religiosidade indígena” temos que nos perguntar primeiro o que é essa religiosidade indígena; e isso é senão terra, sangue, corpos e pessoas, ou seu próprio *eu* e tudo onde eles estão e habitam, como ainda podem vir habitar, ela é sua forma de ser. Por “religião” podemos ter uma idéia (até mesmo vaga) de instituição atrelada a isso, mas no caso desses povos o termo é equivocado. Essa concepção é tomado como e por um equívoco de conceber a partir de uma instituição como nós a concebemos, separada (fragmentada, segmentada, um ente ou estrutura isolada) do restante das facetas da sociedade e das “instituições” sociais. Para o indígena (e aqui empregando o termo genérico para os povos ancestrais do território das Américas) tal concepção não existe, pois tudo o que ele consome e habita, assim como *o que ele é, como ele é ou faz*, tudo pode ser visto e é encarado como “sacro²⁹ e religioso”. Logo, não é *uma*, e nem “A instituição” mais importante, e sim a única que eles possuem.

Esse aspecto é atrelado a sua condição e noção de *indivíduo* e *ser* como, define junto a isso, o seu *modo de ser*; ou seja, é a base e o corpo como também a lógica que sustenta tudo em sua vida inclusive para seu ser social dentro de normas e preceitos “*verdadeiros*” – este como categoria nativa guarani para dar conta inclusive de relações mitológicas entre um panteão que se encontra (além de outros) o deus que criou tudo e o que é verdadeiro em contraponto ao seu irmão, que “por inveja” imitava toda a criação desse primeiro e criando coisas de pior qualidade; inclusive em alguns relatos, o criador para todos os povos não-guaranis. Esses irmãos seriam *Nhanderu Ete* e *Xariã*³⁰, no entanto possuem outras variantes de nomenclaturas em outros mitos, e essas variantes por vezes se encontram no mesmo mito separada por tempos entre criações e destruições da terra

29 Tomada aqui no sentido daquilo que é sagrado e tem relação com as divindades. Essa palavra utilizada aqui será, na medida do possível, não pensada na relação dicotômica entre sagrado e profano; mas sagrado como composição de formas, potências, características e substâncias divinas, míticas, mágicas, místicas e, de respeito e cuidado, como de relação (corpo, terra, cosmos, ente, substância e saberes).

30 “[...] *demiurgo Nhanderu Ete (“Nosso Pai Verdadeiro/Primordial”) criava com seu sopro os seres e coisas deste mundo, seu irmão Xariã procurava fazer o mesmo de modo a superá-lo, mas acabava se atrapalhando e fazendo seres imperfeitos;[...]*” (MACEDO, 2011:26). Sobre o *Demiurgo* que cria a vida com um *sopro*, também há uma relação à sua criação da humanidade através do sopro em toras de madeiras, para criação do povo *yawapíti* (sem tronco lingüístico classificável), que Viveiros de Castro (1979:43) trás no seu artigo; mostrando no entanto aqui um nome e história para um povo diferente (e nisso para o povo muda significativamente) mas no método de criar a vida encontra-se semelhanças como as descritas em Macedo se tratando dos guarani.

original se tornando a terra que encontramos hoje. Independente de como isso pode ser interpretado por outros de fora da cultura e que não participam e nem compartilham dessa cosmovisão, e nisso nos diz e nos dá, expresso nessa concepção, uma união desses indivíduos junto aos seus locais de origem e de seu território, nos mostra uma idéia de pertencimento desses seres, e de que ambos estão compartilhando da mesma substância corpórea e espiritual.

Portanto, como dito, não seria uma instituição e sim a base e o conjunto de sua lógica, explicações, escolhas e vivências, como também de alguma forma seu *eu*. Tocando ainda no ponto do problema referente ao termo instituição e religião, a forma dos povos indígenas de ver o mundo munido de “sacralidades” não está aos moldes de como atribuímos a uma instituição (*parte* de um todo) religiosa, no sentido de que ela (a visão do mundo como divino) não é uma parte e nem parcela, como tão pouco pode ser para uma instituição, pois o termo ainda é nosso, e com isso não digo propriedades como “direitos autorais” sobre ele e sim que este termo está cheio (e “contaminado”) de nossa lógica separatista. Inclusive, no nosso contexto histórico (ocidental), vemos nos estudos feitos ao longo do tempo e pelos esforços de algumas correntes históricas, um esforço de uma maneira consciente na nossa história ocidental de separar religião de ciência ou de outras instituições (tornando até mesmo dentro desse olhar como inferior quem ainda olhasse para essas parcelas da sociedade e desses saberes de maneira interligadas como, por exemplo, no ato de unir religião com ciência ou dar sentido ao saberes científico junto às lógicas religiosas). Mas, para os povos indígenas, juntar tais saberes em seu mundo é o que sustenta e dá veracidade e validade de suas ações; ao tomar um remédio ou tratar uma doença, ou até mesmo explicar suas condições de existências e realidade, estas são sempre imbricadas do saber místico e mítico.

Por vezes a explicação para uma planta medicinal existir ou de uma árvore que tem raízes ou cascas com propriedades curativas, sempre está associado na ação do deus criador de ter feito isso por eles, e o seu próprio conhecimento sobre a utilização desses recursos (junto ao “*canto-reza*”; e isto assumindo uma categoria nativa) também é passado desse deus para eles desde a criação, e atualizado sempre nos intercursos xamânicos³¹. Portanto, quando se separa a religião da ciência ou de outros saberes, ou se institucionaliza uma saber ou uma concepção que não é separada pelo nativo, um dos motivos pode estar dentro das nossas necessidades e limitações; de quando olhar para o

31 VIETTA, 2007:136-142. MURA, 2006:106-107. MORAIS, 2016.

outro, ver nessa tendência de compartimentalização e sua justificativa, uma forma de melhor entendermos e falar sobre essas questões. Mas para o caso deste nativo que me refiro, estes termos e comportamentos trazem mais obscuridade do que ajudariam a entender o seu contexto (indígena), pois em seu uso ainda poderia ter o efeito colateral de acharmos que é assim que eles pensam ou vivem (que não seja é claro expresso em seu discurso “para fora”³²); os esforços de manter esses termos (jogados “para dentro”) teria que ser completamente desconstruída, e para isso poderia levar tantas laudas que poderia se perder talvez em objetivo nesse trabalho, ou não ser ainda seguro que teria êxito no sentido dado as coisas. Fora a palavra religião, ainda teria problemas em usar a palavra sagrado para designar o estado divino, místico e sagrado das coisas para o povo, no entanto por não conhecer outras palavras no nosso idioma que traduziriam melhor as suas concepções desta natureza, preferi permanecer com o conceito de sagrado ou religiosidade (ou de sistemas de crenças) ou outros que servirá, por exemplo, para dar conta desse universo quando for necessário.

Como foi mencionado, algumas formas de se referir a algo é para dar conta das relações de alteridade que estes nativos se encontram, mesmo que esta alteridade seja entre eles. Uma forma de exemplificar isso, seria para uma nomenclatura que designaria um povo como *ñandeva*, *kaiowa*, *mbya*, ou outro, como até mesmo o *guarani*. Estas denominações e como “esses povos” se apresentam, se compreendem ou como os outros os apresentam (extrínseca e/ou intrinsecamente), pode sofrer essas formas de expressão que seriam tanto uma forma interna de se referir a uma parcela do povo e não necessariamente de si, ou como se arranjou por conveniência literária a partir do uso corrente dessas nomenclaturas atribuídas para esses povos. Muitos desses povos se autodenominam diferentemente daquilo que costumamos chamá-los como, por exemplo, no caso dos *kaiowa* que se autodenominam por *te’y*³³ (“*naturais da terra*”).

32 Pois como colocado no trabalho de Vietta, os nativos utilizam algumas palavras ou categorias, por que é assim que o “branco” entenderia. (VIETTA, 2007: 139) Ao substituir no conto de um mito a palavra *ñãdu’a* que seria *garça branca* por *avião* na tradução, no entanto percebido em muitas passagens nas falas que eles continuamente substituem palavras ou histórias para ficar mais palatável ou confiável para o interlocutor o que falam, com a justificativa de que: “*Você sabe como que o branco é! Ele nunca acredita nessas coisas, quando o Kaiowa fala!*”. Mesmo, quando visto em trabalhos o discurso nativo utilizando a palavra religião para descrever sua cosmovisão, seria para dar conta da alteridade, e como ação de importância para os outros entenderem, pois o nativo teria plena consciência de ser por essas e outras categorias que seus interlocutores os entenderiam, e até mesmo daria validade para seu discurso e narrativa.

33 VIETTA, 2007: 137-138. Termo referido pelos próprios nativos que ela teve contato, e estando nas literaturas que ela consultou. Esta autora citando Balbina Francisca diz que “os Kaiowa “antigos” se auto-identificam *ava te’y* (*ava* = homem, gente; *te’y* = parentes). Há relatos de que alguns outros

A sua cosmovisão assume uma força tão fundamental que estaria presente nesse nativo a nível de seu corpo, nome e alma, e inclusive estaria presente antes mesmo de sua fecundação; sendo ligado aos corpos de seus pais e o cuidado desses corpos antes, durante e depois da fecundação, e instanciado no sujeito durante sua vida e depois dela. O estado da vida e do corpo não seriam um advento permanente, no sentido irreduzível, eles assumiriam isso a princípio, pois também dependeria da manutenção desse mesmo corpo e junto ao seu modo de ser e de vida, sua conduta e condicionamento desses indivíduos, para ainda serem considerados quem são ou se tornando algo diferente (sendo tanto para pior ou melhor); pois para esse povo, eles concebem para seu meio e corpo a ação da metamorfose e transmutação.³⁴

A instrumentalização dessa conduta e modo de ser tido como “verdadeiro”, está antes de ser lido “pelo outro” como político, civilizatório e social, ela é individual. Inclusive, quando seguido o “verdadeiro modo de ser” deixado à eles pelo seu deus, ela serve (dentre outras coisas) para impedir alguma metamorfose indesejada ou, quando bem instrumentalizada, serviria para garantir uma metamorfose e transmutação para deuses (tanto antes da morte, como o estado de ascensão à homens-deuses por leveza junto a danças e jejum que também colaborariam com esse estado de leveza, ou pela *Kandire*, quanto podendo isso acontecer depois da morte).³⁵

Referente ao valor da palavra e da “modulação da voz”, há todo um espaço na estrutura cultural que dá uma importância substancial no tocante a *fala e linguagem* e por suas formas de se manifestarem na cultura, como, por exemplo, o cantar para falar com os deuses; as “*almas-palavras*” (“fala-espírito”³⁶). Em muitos contextos, atestar que uma criança sobreviverá após ter nascido vai depender, por exemplo, se o “xamã” conseguirá ou não descobrir o nome da criança, sendo interpretado como sinal de que a palavra encarnou nela ou não. Ou, essa concepção também está presente quando um doente já seria considerado falecido para o grupo, por não conseguir mais falar³⁷.

As conseqüências da ação social e instrumentalização política e moral nesse meio são um *efeito* e não causa e motivo inicial. Temos que pensar que um tipo de “controle

povos, e não apenas os kaiowa, se auto-denominam também utilizando o termo *ava* que seria o correspondente não somente a pessoa, mas como a “pessoa verdadeira” [ou, “de verdade”], se considerando nessa referência como os únicos que seriam os verdadeiros (e isso também de explicação cosmológica).

34 VIETTA, 2007: 137. Assim como em outras bibliografias.

35 CLASTRES, 1978.

36 CLASTRES, 1978:87-88; ou “*alma-palavra*” (CLASTRES, 1978:93).

37 CLASTRES, 1978.

social” e a organização junto a religiosidade é uma consequência de agirem conforme suas regras, para que eles não sofram com isso uma perda dessa centelha e estado do sagrado, e não como a causa e motivo último de finalidade nessa ação. O motivo para as restrições ou tabus estarem ali não é controlar o indivíduo (como imposição com isenção de sua vontade) e, sim, está presente pelo fato do indivíduo querer seguir as “*boas palavras*” e o *modo de ser* “verdadeiro”, e nisso para todos, como efeito, estariam inevitavelmente assim, sendo da melhor forma em seu meio. Logo, o entendimento dado aqui seria em sentido inverso da análise de outras (religiosidade/povo), não é para ser civilizatório e social, se mostrou como esse fator social, ou foi um, por que em tese todos seguiram realmente o *modo de ser* “verdadeiro” e desejável (para serem considerados [verdadeiramente e intrinsecamente] quem são). Mas se olharmos isso instrumentalizado dentro de suas figuras de poder e vemos suas ações políticas, o que foi dito poderia soar meio contraditório, no entanto se nos atermos aos efeitos, consequências e não as ações ou causas, poderemos entender não só a figura que melhor exemplificava os “bons modos” e atingindo ao estado de “*homem-deus*”, se isentando da sociedade (*a princípio*).

Essa figura seria descrita como o *carai*³⁸ – e isso antes da vinda do colono, pois devido a fatores históricos esse termo foi atribuído ao “homem branco”, mas não da mesma forma, e inclusive assumindo outra grafia nos escritos quando referidos à este, como *karai*; e desqualificando o termo do *status* e simbolologia no sentido de como era antes empregado pelo povo, de “homem-deus”. Essa figura justamente por melhor conhecer as regras e normas como o que é “verdadeiro” no mundo, que deixaria de ser mundano e um ser social. Mas isso, como disse, foi a princípio, pois como mostrado em Hélène Clastres(1978) ou em diversos outros textos, devido a ações externas e tentativas de reorganizações junto não só ao invasor externo, como ao fator de um desastre natural ou cataclísmico essa figura assumiria outras posições, e estas sociais, eles se colocariam como líderes; visto não como perda dos valores iniciais ou mudanças por fatores alheios da cultura, mas é encontrando nesses câmbios de posições, um lugar e fluxo já circunscrito na sociedade; já possuindo um lugar dentro de sua estrutura e fluxo social, e isso passou a ser encontrado nos relatos com maior frequência (observando que, para esse relato ser produzido houve contato de um agente – e a sua cultura – que escreveu esses relatos). Quando esse fenômeno acontecia, encontrado nos relatos dados no início

38 E este, como visto no trabalho de Clastres, é *uma* das variadas figuras que o termo xamã poderia abarcar. CLASTRES, 1978.

desse contato (séc XVI, e inclusive visto em alguns momentos depois), esses *carais* assumiam a posição de líder mas, isso é tido com uma certa desconfiança e cautela e sendo até mesmo perigoso para o indivíduo, pois se faziam algo diferente do prescrito, ou quando os nativos acreditavam que estavam sendo enganados por este, ou quando de fato ficava claro que este queria assumir a figura de poder até mesmo superior (pois não só era mais associado ao sagrado como através disso poderia liderar unindo o divino e as ações sociais) a do cacique, estes *carais* eram mortos, e isso justamente por assumirem uma posição política e social. No entanto, como visto em alguns relatos (a partir do séc. XVII e em tempos mais recentes), essas figuras de poder ao longo do tempo começaram a ter sua presença e ação cada vez maior na sociedade, ao passo que podia ser encontrado um grupo inteiro liderado por um *carai*, mas essa função e atributo (ou *status*) que é o *carai* começou a não ser mais exercido dentro da sociedade, e mesmo quando visto hoje uma figura ligado ao meio religioso também assumindo a liderança política de um povo como cacique, esta assume sua posição religiosa como *pajé*.³⁹ Esse xamã quando colocado na figura do *pajé*, passa a ser uma maneira específica de se referir a esse lugar, e sendo este uma forma específica de se referir a uma figura desse tipo, pois possuem diversas outras formas de serem referidas ao “xamã” dentro da sociedade, havendo outros nomes distintos de *pajé* nesse meio. O *pajé*, também ocupa uma função e maneira específica de atuar como xamã, possuindo atribuições distintas dos outros e responsabilidades que especificam cada ação e função de cada uma dessas figuras de poderes mágicos podem ser, incluindo a de feiticeiro. Um ponto interessante mencionado em algumas literaturas, foi no tocante a pessoa que ocupava a posição de liderança política que era também o “*fumador/benzedor*” (prática e método de ação específica visto em diversas literaturas e em diversos contextos e tempos distintos).

Começarei com uma tentativa breve de expor a questão da territorialidade ameríndia junto a sua cosmovisão e identidade. Apesar de que esses temas possam ser complexos em si mesmo, tentarei correlacioná-los de uma maneira que façam transparecer os discursos sempre defendidos do diálogo entre sua cosmovisão e seu território como um aspecto de si mesmos. Como são diversos grupos e diversas variantes associadas em um mesmo grupo por exemplo, me concentrarei a falar de alguns específicos trazidos pelos autores que tive contato através dessas pesquisas.

39 CLASTRES, 1978:37,45. PIERRI, 2013:14.

Quando o autor Bruno Moraes foi aos Kaiowá em Dourados⁴⁰ (estes povos também podem ser encontrados em outras regiões no Brasil, como em outros países que fazem fronteiras com este país aqui na América do Sul; são um classificados no grupo guarani) para saber sobre a violência que se instaurava ao seu redor por causas de problemas fronteiriços de ocupação (por outros) das terras que reivindicam como suas, e violências em sua comunidade. Ao invés de falarem sobre o fato por estrito, eles responderam em forma de corpo, terra, sangue e cosmos⁴¹; mostrando expresso nesse discurso que, para eles, esses assuntos não podem e não devem ser pensados isoladamente por quem tenta entendê-los, e como não é isoladamente que eles o pensamento dessas questões em “*que transmuta o cosmos em corpo, o corpo em terra, e a terra em território*” (MORAIS, 2016: 6).

Tudo assume uma lógica e um motivo *de ser* daquele povo, mais do que apenas funcionalidades ou assuntos a serem relatados para o outro, pois como dito, as suas interpretações e perspectivas sobre os eventos que os rodeiam não são por eles interpretadas e levadas em consideração isoladamente entre si. O motivo de fixação ou não em um território, o fato de estar em um território específico e como habitá-lo assume correlações intrínsecas no seu *modo de ser* e de estar em um determinado espaço. Todos esses povos, e não apenas os *kaiowá*, concebem a terra como um dádiva do seu deus que criou toda a terra em que estão, bem como todas as coisas, e que deu para eles habitarem e cuidarem. O fato de não estarem nas melhores formas de ser, e como também não podem mais caminhar em seus territórios livremente, isso gera nesses indivíduos um ato *perambular*, que é o ato referido por eles de andar sem rumo, sem conexão com os valores e saberes que são passados para eles no ato de *caminhar* com os mais velhos. Esse ato de *perambular* se contrapõe, e é o oposto, do ato de *caminhar*; e que traz para esse povo um estado de estar *preenchido* (em contraponto ao estado de *vazio* que se encontram quando perambulam). Esses saberes transmitido nesses atos, dentre outras coisas, está e cria conexões com a terra, com os mais velhos e com o mundo místico que é necessariamente ligado a este (que é uma parte tão necessária e que precisa ser cuidada quanto qualquer mundo; é aonde estão seus deuses e outros espíritos, divinizados ou não, e sendo estes também seus mortos)⁴².

40 MORAIS, 2016. MURA, 2006. E para mais informações deste e de outros povos existentes no território brasileiro ver <https://pib.socioambiental.org>

41 MORAIS, 2016: 6, 66-67,221-222.

42 MORAIS, 2016. Tentarei abordar isso melhor e mais profundamente em uma próxima oportunidade.

Como colocado por Rosa(2008) em relação aos *kaingang*, há uma troca constante com a natureza e com o seu meio⁴³, uma relação perpetuamente recíproca entre eles. Esses espaços e pessoas não geram apenas uma relação material e sim cósmica e espiritual, que perpetua e transmite constantemente essa relação, estando nas coisas que se retira dessa terra e através dos corpos móveis desses povos que levam no seu caminhar também essa relação tanto espiritual quanto corpórea. Essas relações entre os indivíduos e a terra geram constantemente aquilo que Mauss chamou dádiva e dom⁴⁴ (que é passado, transmitido, gerado, herdado, cultivado, trocado, perpetuado; além de outras relações e conexões); mas aqui, antes de qualquer coisa, de qualquer relação entre povos, *se troca com o seu meio* (e com a terra), e sendo entendida na lógica de que “cuidando dele ele cuida de nós”. Ali que está seu modo de ser, ali que está os alimentos que constituem, fazem e/ou constroem seu corpo (os “alimentos verdadeiros”)⁴⁵. *Ethos* e moral como cosmovisão no cuidar e se relacionar com a terra que vivem e habitam.

Esse espaço territorial para os povos indígenas nas literaturas que consultei pode vir expresso como, além de outros, por *guára* ou *tekoha*⁴⁶; sendo este último o mais explorado e reivindicado como forma de expressar a relação com o território e a própria designação para ele. Nele vemos não só uma expressão e reivindicação política de território e territorialidade como também uma cosmovisão. Inclusive é por esse nome que é reivindicado como demarcação de terra pelos indígenas junto a órgãos responsáveis por isso, é uma expressão de identidade e categoria de legitimação. *Tekoha* seria uma palavra que significa lugar (uma categoria territorial e de lugar autônomo) onde vivem dentro do seu *modo de ser* e dos seus costumes ou, melhor dizendo, é a boa maneira de ser e de se relacionar com o seu território. Pois *teko* também é uma palavra que é referida ao indivíduo (mais do que moral, e sim um característica da “melhor maneira”, ou na qualidade daquela que é “verdadeira”), quando colocadas com a palavra *porã* é designado como “bons modos”, o correto ou verdadeiro; quando referido com a palavra *vai* ela designa uma corruptela dessa qualidades. Por isso é visto em muitos trabalhos referências *adequadas* do modo de ser como *teko porã*; já *teko reta* seria as maneiras múltiplas e diferenciadas do modo de ser, que muitas vezes são criticadas pelos próprios

43 ROSA, 2008: 19-20 (povos do complexo xinguanos e outros os de tronco lingüístico jê).

44 MAUSS, 2003.

45 CLASTRES,1978. SEEGER; DA MATA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979. VIVEIROS DE CASTRO,1979. MORAIS, 2016. MURA, 2006. ROSA, 2008.

46 MORAIS, 2016: 7-8. MURA, 2006: 24, 36-37, 46, 122, 191. ROSA, 2008.

nativos pelo fato dos indivíduos estarem mais como *teko reta* do que *porã*, “como devia ser” ou como mais adequado; e *teko vai* geralmente assume uma forma de reprovação da conduta do indivíduo⁴⁷. Quando empregados esses termos ao território, *ha* designaria o espaço e território, ou ao “lugar em que”, e *teko* o “modo de ser” ou os “costumes”, que são necessariamente ligados a sua cosmovisão.

Portanto com base em tudo que vimos até agora, e somando isso a essas desapropriações forçadas de seu meio original, ou até mesmo a realidade de confinamento que é imposto sobre grupos por conta dessas relações de alteridades políticas; o que é que está sendo necessariamente quebrado ou prejudicado nessa relação? Ao que parece, e acredito, que nisto está sendo quebrado (entre o espaço e o povo) a relação com os seus valores, ethos, modos de ser, as justificativas e laços com o plano mítico, místico, do divino e de sua cosmovisão, e dentre outros. Enfim tudo aquilo que caracteriza e é importante no seu modo de vida e em suas relações.

3. Conclusões. Patrimônios e lugares de outros.

Cada povo tem seus próprios saberes e valores, e neles não seriam expressos apenas uma gama de conhecimentos herdados ou adquiridos, mas como maneiras de conceber o seu senso comum, aquilo que pensam de imediato. E, aqui instrumentalizado para a questão do espaço, como que o “senso comum” de cada povo também estabelece sua relação e lógica em relação por conseguinte ao território e suas funções, para que ele serve ou se conecta.

Vemos do lado da população brasileira, não só de seus líderes, uma reivindicação dessa terra não apenas como extração de recursos e lucros, mas uma visão de escárnio (e até mesmo de desperdício do espaço se não o utilizar por essa concepção) a quem pensa diferentemente dessa lógica. Escárnio este, e desconfiança, também expressa nos meios de comunicação, olhando não só para um setor do seu meio como o das organizações (que se destinaria, dentre outras coisas, para a preservação da fauna e da flora, como de povos colocados como minorias frente ao estado), como para os parcelas da população e saberes como a de antropólogos⁴⁸ Enquanto o estado acredita que o território é *objeto* e

47 MURA, 2006: 255-302. MORAIS, 2016: 7-8, 18, 165.

48 MORAIS, 2016: 90-91. Ilustração da revista Veja, com uma crítica em relação a pressão da demarcação de terras indígenas por parte tanto desses mesmos indígenas quanto dos antropólogos, fazendo referência não só a extensão da terra que poderia ser melhor aproveitada em sua opinião em termos de recursos, como atribuindo de oportunismo essas demarcações por acionar categorias nativas desses indígenas para isto.

propriedade dele. Os povos indígenas acreditam que eles é que são *da terra* e por conseguinte de seu território, e é seu dever cuidá-lo e protegê-lo.

Frente a essas questões, além do que já foi dito, gostaria de finalizar com observações desses impactos e vivências nesses diálogos. Como apontei houve recorrências nessas leituras entre perda ou reestruturação social e ritual do espaço. Houve nessas relações diretas e indiretas entre os espaços realocados ou os “abandonados”, alguma espécie de perda frente a isso ou renegociação territorial com esse sagrado de alguma forma. Verifiquei também que estes fatos de tais questões entre cosmovisão, pessoa, corpos e terra e suas reorganizações, também se aplicam para o território brasileiro. E isso através de uma observação das redes de relações entre a terra e o sagrado.

Há um outro fator que precisa ser mencionado, que é no fato de uma importância de locais sagrados ou espaços como patrimônio. A categoria de patrimônio ou o ato de patrimonialização, está em via e base de discurso, nesta importância que damos para isso em nossa cultura, e junto a uma vontade de preservar esse bem patrimonializado. Esse discurso de preservação, não no mesmo grau e instrumentalização econômica que ele pode mover ou na geopolítica envolvida, esta presente de alguma forma nesses meios ancestrais, e no tocante ao ato de *cuidar* desse “patrimônio” que é a terra para a cultura que a tem como importância e como possibilidade da vida como um todo. Como é o caso, por exemplo, na Austrália e de um grupo ancestral que vive lá e que este se refere, segundo Descola(2016:21), ao totem canguru. Observando que este povo específico, por conta de como esses sítios são importantes para a vida literalmente de seu meio, consegui junto aos Estado responsável por esse espaço geográfico que esse lugar desse totem fosse preservado e assegurado a interferências de outros sobre ele (DESCOLA, 2016:21)

O que está sendo preservado nesse ato e relação, é naquilo que é esse sítio sagrado para esses povos; o concebendo e problematizando a sua influencia e interferência para a manutenção e criação da vida, e de um ciclo de vidas. Sendo este lugar entendido como um tipo de “incubadora” não só de suas vidas e almas, mas de todos os seres que estão correspondidos nesse totem canguru, por exemplo. Que de acordo com seu discurso ancestral esse espaço e esse totem é antes de ser um ancestral ele é um protótipo da existência dessas vidas que estão abarcadas nessa ancestral que se perpetua através delas. Na sua cosmovisão isso não produz necessariamente formas e sim qualidades. Sendo que nestes lugares e sítios, segundo Descola(2016:18-22) “*estão plantadas as sementes*

perfeitamente concretas que permitem que os seres vivos de diferentes espécies possam se reproduzir tal como são.” (DESCOLA, 2016:22)

Abordando a questão de *dar valor* ao espaço como sagrado, observamos anualmente povos se deslocando de realidades culturais e de sociedades diversas para locais específicos de prestações de culto, oferendas, pedidos ou peregrinações dentro de diversas realidades e objetivos religiosos. Deslocando-se até mesmo para países distintos daquele ao qual residem. Entretanto, em alguns casos, parece que tais “peregrinações” não são apenas protegidas como promovidas pelo Estado-nação. Frente a isso, por que há a preservação de alguns locais, percebidos como sagrados por algumas culturas, e não há a mesma preservação de locais percebidos também como sagrado por outras? Ora se essa questão de importância territorial fosse relegada apenas há uns poucos e minoria frente aos grandes “contingentes e contingências” (concentradas a uns poucos e não a outros) talvez poderia ser algo que exigisse muito esforço de compreensão para aqueles que não fazem parte de uma cultura que tem essas questões como importantes, mas ela não só é amplamente instanciada em vários contextos e realidades, como também expostas continuamente e em diversas ocasiões nos meios de comunicação, por exemplo. Sendo percebida nessas questões de religiosidade vinculada ao território de uma extrema importância (independente dos motivos de culto) e de complemento para a vivência e demonstração pessoal de culto. Portanto, se isso não fosse importante para quase todas as realidades religiosas, isto ainda não seria visto até hoje e do jeito que vem sendo. Porém como já foi dito, elas não só existem até hoje como ainda são promovidas. Inclusive pode ser visto demarcações de sítios sagrados em alguns locais, promoção também de uma identidade nacional ter tais povos ainda *existindo* e *co-existindo* junto a outras realidades locais; no entanto para os povos que estou pesquisando e me referindo aqui neste trabalho inicialmente essa realidade parece ainda muito distante de viabilização e até mesmo de uma possibilidade “aceita”.

Muitos povos visitam ou permanecem em seus locais sagrados e/ou de importância religiosa e histórica que remontam até mesmo gerações como parte essencial para eles serem quem são e como parte também de legitimar sua identidade ou, como um povo. Olhando, por exemplo, para dentro das “pautas de liberdade religiosa” (termo este colocado aqui como podendo ser desta forma que essa questão pode ser absorvida pelo Estado) ou de livre expressão do sagrado, dentro das mobilidades rumo a esse encontro religioso ou, como neste caso, ao sagrado e este colocado no dialogo com a terra e com o

indivíduo. Por que para o caso de povos “indígenas” o acesso e possibilidade à isso seria tão diferente?

Por que em algumas dessas realidades religiosas essas relações não apenas são protegidas como estimuladas? Por que para alguns grupos elas às vezes são impedidas ou desestimuladas, enquanto para outros elas se tornam espetáculos e orgulho? Como pensar essas realidades sem cogitar um ato intencional de impedimento, ou de desrespeito, ou até mesmo de preconceito? Como entender esses contrastes sem colocar noções como etnocentrismo ou outro centrismo qualquer?

Enfim, deixando um pouco essas questões de lado e voltando ao ponto do trabalho, pude pesquisar e expor com essa pequena amostra desse trabalho mais extenso que pretendo fazer diversas formas de despropriação da terra e do território e a “nova” (re)estruturação ou (re)configuração frente a isso. Inclusive sendo encontrado algumas dessas comunidades, antes vistas como uma unidade grupal e territorial, divididas entre fronteiras físicas, políticas e nacionais, e ainda assim em alguns casos é observado que há um esforço de *coexistência* e resistência na coesão grupal desses povos mesmo diante dessas configurações. Credito que futuramente os dados que trarei sobre este campo dentro deste território irão fazer essa questão tomar mais forma para transparecer melhor essa problemática e essas realidades, mas até o momento ela contribuiu para perceber os diversos *níveis* que tais mudanças podem impactar em cada cultura e em cada necessidade contida nessa noção de identidade cultural dentro dessa cultura. E os meandros e articulações que esses povos já vem enfrentando e irão enfrentar mediante as novas realidades políticas sobrepostas a eles. E, foi sobreposta também durante tudo que pode perceber pela trajetória histórica deles até nos dias de hoje, e mesmo assim eles ainda existem e sobrevivem independente do que pode ser percebido por esses impactos e articulações frente aos demais ocupantes territoriais e seus interesses ao longo da história.

Acredito que justamente um dos maiores pólos de conflitos que há entre os povos que habitam e compartilham um território comum seria na falta de compreensão de valores comuns. E visto essa falta de compreensão em forma de ato por parte daqueles que impõem e detêm a força [física e política] deste espaço, gerando na falta de apoio e compreensão dos valores dos outros, a imposição por força e violência (concreta ou simbólica) das vontades deste que detêm uma maior força sobre os outros povos que se põem em seu caminho estratégico e visionário; ficando assim “mais fácil” fazer valer os seus valores e a forma que acreditam como deve ser e ocorrer em termos de dinâmicas

para esse espaço segundo os seus valores. Acredito que é justamente daí que vêm os conflitos e as fronteiras, primeiramente da não compreensão dos valores e visão de algo diferente dos seus (ou daqueles que quer impor), e por conseguinte do respeito, de um modo de ver o espaço diferente dos seus; e segundo pela concretização e/ou imposição de um limite ou barreira que o outro não deve ou pode ultrapassar (a não ser que se sujeitem as suas regras). Problemas advindos quando de um lado não consegue conceber e reconhecer no outro os seus valores como legítimos ou válidos.

Referências Bibliográficas

- BARABAS**, Alicia. *Cosmovisiones y etnoterritorialidad em las culturas indígenas de Oaxaca*. Antípoda. N°7 :119-139, 2008.
- BARTH**, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Org.: LASK, Tomke. Trad.:COMERFORD, John Cunha. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BELMAN**, Esperanza. *El Consumo del Maíz en la Construcción de la Persona Mazateca*. Cuicuilco Nueva Época. Vol. 7 (18): 1-8, 2000.
- BOEGE**, Eckart. *Contradiciones en la Identidad Étnica Mazateca: Construyendo un Objeto de Estudio*. Nueva Antropología. Vol. 13 (43): 61-81, 1992.
- _____. *La etnografía que acompañó al estudio Los mazatecos ante la nación. Contradiciones de la indentidad étnica em el México actual*. Rutas de Campo. Año 1, nº4-5 (septiembre - diciembre de 2014). pp 118-128, 2014.
- _____. *Centros de Origen, Pueblos Indígenas y Diversificación del Maíz*. Revista Ciencias 92: 18-28, 2009.
- CLASTRES**, Hélène. *Terra sem mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- DESCOLA**, Philippe. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- GOW**, Peter. “*Canção Purus*”: *Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia*. USP/Revista de Antropologia, Vol.49 (1): 431-464, 2006.
- _____. *O parentesco como consciência humana: O caso dos Piro*. Revista Mana, 3(2): 39-65, 1997.
- GONZÁLEZ**, Óscar. *Protección de recursos fitogenéticos o legalización de un saqueo/ Comentarios a la iniciativa de Ley de Consevación y Aprovechamiento Sustentable de los Recursos Fitogéticos para la Alimentación ya la Agricultura*. 2008.
- INCHÁUSTEGUI DÍAZ**, Carlos. *Entorno enemigo: Los Mazatecos y sus Sobrenaturales*. Desacatos. No 5: 131-146, 2000.

- _____. *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1994.
- LEENHARDT**, Maurice. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, [1947] 1997.
- LÉVI-BRUHL**, Lucien. *Primitive Mentality*. Londres: Allen & Unwin LTD, 1923.
- MACEDO**, Valéria. *Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani*. *Tellus*. Ano 11, N°21 (Jul./dez. 2011). pp: 22-52, 2011.
- MAUSS**, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MORAIS**, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. Mestrado/USP, 2016.
- MURA**, Fábio. *À procura do “bom viver”: Território, Tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Mestrado Museu Nacional – UFRJ, 2006.
- MARQUES PEREIRA**, Levi. *Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais*. *Revista de História em Reflexão/UFGD*. Vol.1, n°1 (Jan./Jun. 2007). pp: 1-33, 2007.
- PÉRES**, Damián. *De Naguales y culebras. Entidades Sobrenaturales e “Guardianes de los Pueblos” en el Sur de Oaxaca*. *Anales de Antropología*. Vol. 47(1): 31-55, 2013.
- PIERRI**, Daniel. *O perecível e o imperecível: Lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Mestrado/USP, 2013.
- QUIJADA**, Juan. *Tradiciones de Chamanismo en la Mazateca Baja: Trances de Posesión*. *Anales de Antropología*. No 30: 351-358, 1993.
- _____. *Tradiciones de Chamanismo en la Mazateca Baja. Alteridades. Vol. 6 (12): 49-59, 1996.*
- ROSA**, Patrícia Carvalho. *A noção de pessoa e construção de corpos Kaingang na sociedade contemporânea*. *Espaço Ameríndio, Porto Alegre*. V. 2, n.1. pp.: 15-43, jan./jun. 2008.
- RUIZ**, Xicohtécatl. *Mazatecos: Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI, 2007.
- SEEGER**, Anthony. *Os Índios e Nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- SEEGER**, Anthony; **DA MATTA**, Roberto; **VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32: 1-19, 1979.
- STRATHERN**, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2006
- VIETTA**, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Doutorado/USP, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. *A fabricação do corpo na sociedade xinguana*. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32: 40-49, 1979.
- _____. *Etnologia Brasileira*. In: Sergio Miceli (org.). *O que ler nas Ciências Sociais brasileiras*. São Paulo/Brasília, Editora Sumaré/ANPOCS. pp.:110-223, 1999.