

# Los mbya guaraní: entre cosmología e historia

## Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo tratar el tema de las relaciones de alteridad entre los pueblos mbya guaraníes, en el contexto de convivencia con megaproyectos de conversión de regiones costeras en áreas turísticas. Busco con él analizar las relaciones entre su cosmología y el contacto con el mundo del hombre blanco, comprendiendo cómo se vive, desde su experiencia, la historia. Pretendo deshacer la oposición entre estos términos, vigente en la etnología brasileña, y además comprender cómo la cosmología y la historia del contacto se conjugan en situaciones concretas. Esto se da con la producción de espacios sociales dedicados a la tarea de restablecer el orden y las explicaciones de los hechos, como pasa en el chamanismo.

La parentela de la señora Lúcia Para Poty, madre y líder religiosa del grupo, estuvo movilizándose en búsqueda de un lugar para vivir durante décadas, migrando desde el Río Grande del Sur, en la frontera con Argentina, y pasando por Santa Catarina, São Paulo, Parati, Camboinhas y Maricá, en Río de Janeiro, Brasil. Alrededor de 60 personas, entre ellas ancianos, adultos y niños, han deambulado por las diferentes aldeas mbya, estableciéndose en áreas que proporcionan los recursos naturales que puedan asegurar la permanencia de su forma de vida. En Maricá (Río de Janeiro), formaron la aldea Mata Verde Bonita, el *Tekoa Ka'aguy Hovy Porã* en guaraní.

Sigo su ruta de migración desde hace cinco años. En ese tiempo se han desplazado desde Camboinhas (barrio costero de la municipalidad de Niterói, Río de Janeiro) hasta Maricá, debido a la muerte de un anciano, padre de la señora Lúcia, que se quedó enterrado allá. Esta muerte ocasionó la nueva marcha. En su cosmología los muertos deben ser evitados, pues ejercen influencia sobre los vivos. Sus espíritus, como dobles de los muertos, concretan un «principio-muerte» como existencia autónoma, la propia muerte (Viveiros de Castro 1986: 501); tras la muerte, el espíritu pasa a vagar por los bosques y, en la noche, por las aldeas. Muchas veces se evoca una muerte como explicación de un nuevo cambio de lugar.

Los mbya guaraníes ocupan en su deambular las regiones más próximas a las grandes metrópolis brasileñas, el sur y la costa sureste de Brasil desde Espírito Santo, a las orillas del Río de La Plata, el norte de Argentina y Paraguay y las tierras bajas de Bolivia (Figura 1). Las tierras del caminar guaraní son la región fronteriza entre Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay, en las márgenes de los grandes ríos y sus afluentes que constituyen el Acuífero Guaraní, territorio no reconocido por ninguno de estos estados nacionales. «En tránsito, geográfica y simbólicamente, disputan el destino al que fueron relegados por el desarrollo en los estados de Paraguay, Brasil y Argentina» (Chamorro 2008: 178). Con su forma de vida, bien caracterizada por Clastres (1978) y Ladeira (1990), los mbya reafirman el *Ñande Reko*, su forma de ser y caminar sobre la tierra. Ladeira llega a afirmar que «habitan pequeñas extensiones de tierra dedicándose poco a la agricultura, prefiriendo producir sus artesanías, estando listos en cualquier momento a partir en búsqueda de otro lugar» (Ladeira 1990: 44); la autora subraya su marcha hacia el litoral, región de la Selva Atlántica brasile-



el *Mbya Reko*. Centrándose en el tema de la «movilidad» mbya, Pissolato (2007) caracteriza en la dinámica de las migraciones sus alianzas construidas por medio de las relaciones de parentesco establecidas entre distintos *tekoás*. La autora –que estudió los *tekoás* que se han instalado en la provincia de Río de Janeiro– analizó el parentesco, la movilidad y el chamanismo; las relaciones de parentesco se organizan bajo la exogamia, lo que implica la estrategia de establecer relaciones entre los pueblos, alianzas políticas. Este hecho apoya el *jeguatá porã*, la buena marcha de los mbya guaraní.

Entendemos el principio del *jeguatá* como una elaboración cosmológica que se hizo también contra la historia de la ocupación colonial de la tierra en donde la gente guaraní mbya siembra y vive desde hace siglos. Así, cosmología e historia se encuentran componiendo las prácticas del pueblo que hoy perduran.

La etnología clásica de los pueblos guaraníes (Cadogan 1959; Schaden 1962) destaca su intensa vida y su lenguaje ritual y describe los procesos migratorios en relación con los misioneros jesuitas. Clastres (1974), por otra parte, elabora una teoría a partir del estudio del profetismo como forma estructural de control sobre la centralización del poder y la concentración poblacional; bajo el liderazgo de un chaman el grupo se «multiplica», como me explica mi interlocutor Verá Mirim. Para Clastres, la etnografía es la fuente de pistas teóricas. El autor trata de arrojar luz sobre el profetismo guaraní como estrategia centrífuga en relación con un centro de poder. La noción de *jeguatá* (Pradella 2009) se refiere a su estrategia nómada de caminar bajo la luz, como dice Ladeira (2007), que se articula como una explicación de los cambios, de las muertes y de las divisiones entre los pueblos. Pero a estas divisiones ellos las llaman «multiplicaciones»; tenemos que comprender correctamente su estrategia de caminar en busca de nuevos territorios, que ha durado siglos.

Su marcha cosmológica en busca de *ywy maraey*, la «Tierra sin Mal», trata de encontrar un espacio adecuado para el desarrollo del *Nhande Reko* (nuestra forma de vida), es decir, fuente de agua potable, fuente de alimento (peces), la tierra con vegetación nativa para que se desarrolle la caza y la recolección, tierra para la agricultura de subsistencia (yuca, choclo, maíz). La tierra de los grupos indígenas llamados guaraníes es un espacio en el cual hay que estar caminando. «Una tierra caminada a pie es un espacio cultivado, ocupado, humanizado» (Chamorro 2008: 176). La «tierra sin mal» es aquella en la que viviremos en *agudjé* (plenitud), que proporciona las condiciones para la forma de vida, que se desarrolla con nociones propias de tiempo y espacio, con la construcción de sus *opy'i* (casas de oración) para cantar, bailar y escuchar las palabras de sabiduría, aquella de los dioses y antepasados que envían a la señora Lidia, recibiendo así sus *Nhe'e* (almas-palabras) que nombran a cada ser mbya, algo hallado también por Cadogan (1959) en la mitología de los mbya de la región del Guairá-Paraguay. La «tierra sin mal» como espacio utópico. Pero vivir en equilibrio con el medio, como una búsqueda, organiza las acciones en la vida cotidiana, lo que es complementado por las actividades que se realiza en la *opy'i*. El contacto, esto es, la historia colonial, ha constreñido o impulsado las migraciones; pero es, igualmente, recurso estructural, como propone Clastres en *La sociedad contra el Estado* (1974).

La parentela de la señora Lidia se asentó en el valle de una montaña con bosque nativo, cerca del mar, en zona de bancos de arena. En el proceso de reconocimiento

de la zona habitada por los guaraníes en Maricá, el Estado ha instalado la electricidad y ofrece el apoyo de la Secretaria de Salud Indígena (SESAI), el órgano del gobierno brasileño para la salud de los indígenas, así como de diferentes proyectos estatales para obtener fondos. La municipalidad está estableciendo provisionalmente una escuela indígena. También está pendiente la instalación de un Grupo de Trabajo de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) para iniciar el proceso de demarcación de tierras.

En esa misma tierra, un megaproyecto inmobiliario portugués-español planea construir *resorts*, hoteles y condominios de lujo. Estas obras verterían sus residuos en la laguna de Maricá. El INEA, organismo del Estado cuya función es la de autorizar los proyectos privados en el área de protección ambiental de la provincia de Río de Janeiro, aprobó el proyecto.

Después de haber construido su pueblo en la municipalidad de Maricá, los mbya guaraní sufren presiones para dejar la tierra en que se encuentran. La empresa española-portuguesa (IDB-Brasil) dice ser propietaria de los terrenos y su proyecto afecta, además de a los propios mbya, a la comunidad de pescadores de Zacarías y a un quilombo de ocupación tradicional negra. El que se dice propietario, conocido por «el español», fue hasta el pueblo para negociar la propiedad de esas tierras y el que la comunidad pudiera trabajar en la construcción del hotel y participar en las atracciones turísticas del *resort*. Durante mucho tiempo, el gobierno del Partido de los Trabajadores (PT) sirvió como intermediario en estas negociaciones, afirmando que el proyecto traería recursos para la municipalidad.

Los impuestos sobre la extracción del petróleo son garantía, según la alcaldía, de las becas para la compra de alimentos básicos y del salario de docentes en comunidades indígenas. También han desplazado agentes de salud que administran medicamentos producidos por la industria farmacéutica ante cualquier síntoma de enfermedad. Otra serie de agentes externos actúa también en este caso: los ambientalistas del Conselho Comunitario da Orla da Bahia da Guanabara, indigenistas vinculados al Estado, proyectos financiados por extranjeros, organizaciones no gubernamentales, la Universidad. El grupo vive ahora en el pueblo que creó, el *Tekoa Kaaguy Hovy Pora*, donde reciben a muchos blancos en el bar y en el baile (*forró*) que organizan especialmente en los fines de semana.

El proyecto que tiene el alcalde de garantizar las instalaciones del megaproyecto convierte la aldea indígena en atracción turística. Esta propuesta parece haber seducido especialmente al hijo mayor de la señora Lidia, Tupã, que posee el papel de liderazgo político y, como jefe de la aldea, es quien tiene que tratar con el gobierno de la ciudad, la constructora que dice ser la propietaria de la tierra y los demás agentes de la sociedad que los rodea. Una observación etnológica es importante acá: «el líder es el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando las circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades. Estas últimas siempre se dividen en dos clases: amigos y enemigos. Con los primeros se trata de anudar o reforzar las relaciones de alianza, con los otros de llevar a buen término, cuando el caso se presente, las operaciones guerreras» (Clastres 1987: 56). Así, esa especie de liderazgo político es operativo solamente fuera del grupo. La función de Tupã es negociar con los blancos.

Cuando va al ayuntamiento, Tupã dice que va a hablar con su jefe. Él piensa, entonces, en la relación con el alcalde del PT como una relación de alianza. Obtiene el

*pirá piré* (dinero) movilizando gran parte de sus relaciones con los blancos. El joven Tupã moviliza a sus colaboradores blancos, miembros de organizaciones no gubernamentales, partidarios de la causa indígena, para la obtención de recursos. Así, aceptan proyectos que consideran interesantes como los huertos de permacultura<sup>2</sup>, e incluso la realización de rituales indígenas de otras tradiciones. Con ellos obtienen ingresos por las visitas, como ocurre con el *temascal* o sauna sagrada. La venta de artesanías y la presentación del coro tradicional también son actividades que se hacen para el blanco. Como vemos, se valen de recursos muy variados para mantener la aldea. De esta manera, a pequeña escala, el pueblo ya vive de un turismo local o de los intercambios con los visitantes que siempre deben aportar algo.

Buscando formas de convencerlos de que el megaproyecto puede ser conveniente para ellos, el alcalde del PT sugiere que los habitantes del pueblo construyan una segunda vivienda para alquilar como fuente de beneficios.

El proyecto de Tupã moviliza las relaciones con los blancos con base en este proyecto turístico que quiere dar a conocer la vida de una aldea «indígena». En abril de 2015, en la conmemoración del Día del Indio en Brasil, la municipalidad organizó una gran fiesta en el pueblo. Con este fin, se desplazaron tractores para «limpiar» la zona, talando parte de la vegetación original; ampliaron el campo de fútbol y se establecieron puestos para la venta de artesanías y alimentos. El pueblo recibió multitud de visitantes.

Poco tiempo después una joven embarazada de seis meses perdió a su hija durante la gestación. La muerte se entendió como un signo enviado por los *Nhanderus* (los dioses creadores, ancestrales) para que estuvieran atentos: el otro-blanco está demasiado en el pueblo. «Nuestros abuelos están enojados», dicen. La muerte de la niña se explicó como una advertencia de los antepasados. Es necesario mantener el equilibrio en las relaciones con sus varios otros: los espíritus de los antepasados, los animales y el hombre blanco. En esta tarea la *Opy'i* es fundamental. Así, la bebé fallecida construye el lugar de los antepasados. *Naneramoí* (nuestros muertos) son nuestros antepasados, dicen. Hay un número limitado de almas guaraníes que se reencarnan y se sabe quiénes son en el momento en el cual se revelan sus nombres en el *Ñemongaraí*, su bautismo. Después de éste se toman nuevos cuidados. La alimentación cambia y sus hábitos diarios se controlan más. Comer comida de gente, esto es, *jety*, *avaty*, *mbojapé*, pesca, caza –evitando alimentos industrializados–, es la medida adoptada. El cuidado para alejar el otro se da en los cuerpos: no ingerir comida de blanco. Hay una gran diferencia entre el *teko porã* (la vida buena) y el *teko axy* (la imperfección).

Mi interlocutora, Verá Mirim, empezó a construir una nueva casa después de la muerte de su hija. Su motivación es que el terreno de la antigua casa pasa a ser peligroso; los espíritus de los antepasados, en un estado anímico de tristeza, vagan todavía por allí poniendo en riesgo a los vivos. Su nuevo hogar estará más cerca de la *Opy'i*. Allí estarán más protegidos, seguros.

En relación con la propiedad de la tierra aparece una contradicción. Las relaciones en este caso presentan puntos de vista incompatibles el uno con el otro. Para la

---

<sup>2</sup> En este caso, el interés de los guaraníes es sobre todo conocer las técnicas de los blancos, sus semillas, y aprovechar el trabajo de los jóvenes blancos que vienen a hacer los huertos.

cosmología mbya, la tierra es toda la que caminan, así que la delimitación de los territorios por el Estado no es un límite para establecer relaciones. La colmena donde las abejas hacen la miel se ubica fuera de esos límites (que quizás están demarcados por el Estado) y, de igual forma, donde están las flores de cuyo polen se alimentan las abejas, la madera para construir las casas, además del bambú para hacer las paredes o la paja de las orillas de las lagunas para cubrir los techos.

Así Ñanderu, el creador, proporcionó muchos seres en esta tierra. Por ejemplo, los animales son dioses antiguos que no se retiraron de la tierra. Todos son seres divinos. Pensando como los mbya, la propiedad de la tierra creada por Ñanderu no es legítima. Necesitamos entonces comprender bien las categorías nativas si queremos estudiar estos complejos sistemas de vida. Así, siguen migrando por sus tierras entre el río Paraná y el Océano Atlántico. Permanecerán allí en la medida que puedan controlar las iniciativas de los otros.

### **Tupã y el peligro de transformación en blanco**

El nombre de la persona mbya guaraní designa su pertenencia a uno de los grupos de *Nhanderus*, al igual que ciertas funciones establecidas. Por lo tanto, hay una función para Tupã en la cosmología mbya guaraní. Según Hélène Clastres (1978), «Tupa es el dios destructor. Señor de la lluvia, del trueno y del relámpago, que es la causa directa de la destrucción de la tierra por el fuego y la inundación» (Clastres 1978: 28). Tupã es una de las divinidades a quien ha sido delegado el cuidado de la tierra en este tiempo imperfecto postconquista (Pierri 2014: 286). Negociando con sus otros, Tupã regula lo que los blancos pretenden hacer en la tierra.

Según el mito mbya, «cuando Nhanderu disolvió la tierra, Tupa vino a salvarla. Tupã se encarga de la tierra, pero su venida implica la apertura de la posibilidad de casarse con el blanco» (Affonso 2014: 48). «Un parentesco que, de ahora en adelante, siempre estará invadido por la confusión» (Affonso 2014: 59), terreno propicio para las relaciones de alteridad. Relacionarse con el exterior aporta muchos objetos y personas de fuera; tales alianzas intentan mantener la relación con el otro, pero también provocan el riesgo de devenir en otro.

Por un lado, el proyecto de Tupã cambia y bloquea el proyecto de la empresa y del alcalde. El turismo de Tupã garantiza la selva, la laguna, la vida de los peces. Para bloquear el proyecto de construcción de hoteles los guaraníes se al  an hoy con los blancos. En la aldea, la relación de una «predación positiva» hacia los no indígenas y su consiguiente alianza se producen en espacios como el bar y el baile. La relación de predación, con el exterior, con el otro, pasa a través del espacio que atrae a los habitantes de las cercanías, gente del campo, que asiste a la aldea para tomar una cerveza por la tarde, jugar al fútbol o acercarse al baile, el cual se hace en parejas. El establecimiento de la alianza con el exterior, incluso a través del parentesco, incluye la posibilidad de casarse con el hombre blanco, transformando afinidad en consanguinidad. El matrimonio con *Juru  * (el blanco) significa hacer del enemigo un aliado. Hay una política de alianzas y el matrimonio está entre éstas.

Esta práctica tiene una serie de consecuencias. Por un lado, hay un proceso de «guaranizaci  n» de los habitantes de los alrededores y otros aliados que aprenden

el idioma mbya y reconocen y respetan sus costumbres. Pero también, por otro lado, una adaptación a las costumbres del blanco, sus hábitos urbanos y el mercado. Los cambios causados implican trastornos, que se explican en la categoría del *jepotá* (la conversión) en otro (sobre todo animal) (Cretton 2014) y en manifestaciones de ira o enfermedad (Keller 2011).

La posibilidad de volverse blanco surge como virtualidad. Este peligro es repeli-do por los antepasados vigilantes, por los espíritus de los dioses o los dueños de los mbya/ñandejara. La *Opy'i* asume entonces una función curativa, un espacio donde volver a equilibrar los cuerpos mediante el canto. «La Danza de los guaraníes de hoy es una de las técnicas que producen la levedad de los cuerpos y facilita así su ascenso a la Tierra sin Mal» (Clastres 1978: 50). Tal vez por eso los autores clásicos (Cado-gan, Schaden) han supuesto la existencia de una prominente «religiosidad» guaraní. En la casa de oración opera la relocalización del otro como humano, como mbya. En este espacio el *jepotá* es sanado o el blanco recibe su *nhe'e* (su alma, palabra mbya guaraní), empezando así su proceso «guaranización».

Leyendo la *Crónica de los indios guayaquís*, de Pierre Clastres, Tania Stolze Lima (2011) advierte en el autor una percepción atenta que identifica una fluctuación en las posiciones enunciativas del informante, el chamán, el cual asume las acciones y palabras de Tupã, el creador de la tierra actual, tierra imperfecta que los mbya habitan. Clastres, basado en esta percepción, advierte «un ardiente acortamiento de la distancia entre el discurso característico de la narrativa mítica y el discurso indirecto libre». La «cercanía igualmente infinita de Karai y Tupã, el dios que lo inspiró y habló por sus labios» (Lima 2011: 608). La participación entre los hombres y los dioses es experimentada por instantes en el chamanismo.

Para los guaraníes, los dioses son ancestros, pero se encuentran entre los hombres. Entre la naturaleza y la cultura está el lugar de lo sobrenatural. Un animismo caracteriza a este mundo de la experiencia, o más bien, «un perspectivismo que surge como una clave para acceder a un pensamiento no-identitario» (Lima 2011: 606). En esta experiencia, el hombre deviene dios, jaguar y también blanco, dependiendo de con qué otro se establezca la relación y qué fuerzas se accionen.

Por lo tanto, se moviliza la predación, esto es, la relación entre un predador y su presa, como dispositivo para convertirse en otro (blanco, animal o espíritu), pero englobándolo, tornándolo como algo familiar. La predación se refiere a las relaciones de alteridad como esfera constituyente del ser mbya. Acá la relación es de permanente juego de fuerzas, conflictividad, búsqueda del equilibrio. El riesgo de devenir en otro es controlado por el espacio del chamanismo, en la *Opy'i*. Así, aquello que los primeros antropólogos llamaron religión o teología es en realidad el espacio donde se desarrollan las relaciones de alteridad. El chamanismo es, por tanto, donde se reorganizan los cuerpos de las personas mbya frente a los riesgos de la furia y de la seducción por el otro. El cantar y bailar de una forma prolongada es la curación que restablece el equilibrio alma-cuerpo (Clastres 1987: 81).

La cosmología se presenta orientando las prácticas cotidianas de las personas. Por otra parte, hemos visto que el contacto con el hombre blanco, el mercado y la noción de propiedad privada de la tierra, son parte de las prácticas chamánicas. Entre la cosmología y el contacto tenemos el problema de la reproducción de la forma mbya

guarani de vida. Así que vemos una inmensa vitalidad de la cosmología, al punto de incluir la presencia del otro blanco en las versiones del mito para invertir los hechos de la historia del contacto.

De esta manera, pensar el contacto o, mejor dicho, las relaciones de alteridad entre los pueblos guaraníes, implica reconocer cuáles son sus técnicas para elaborar la presencia del otro, sus concepciones de la otredad y su pensamiento sobre nuestras nociones de cambio y transformación. En este proceso de resignificación del cambio, la sociedad indígena transformará las propias nociones que tenemos de qué es cambio (Viveiros de Castro 2013). De esta manera, la Antropología puede todavía cumplir su papel de ampliar nuestras categorías de pensamiento y con ello comprender los sistemas de pensamiento de los protagonistas de la historia.

En esta historia, la propuesta de un proyecto turístico ha sido incorporada y cambiada como forma de generar recursos para la aldea. La estrategia mbya es permanecer en la tierra comprometiendo así a la alcaldía. Evitan así que el gran proyecto aprobado por el Estado los expulse, manteniendo relaciones con los barrios populares cerca de la aldea y recibiendo a sus moradores en un proceso de incorporación. Proponemos leer estas dinámicas por medio del concepto de predación, pensando en el modo con que tal práctica es movilizada desde la cosmología mbya. Se ha intentado mostrar en estas líneas cómo operan las relaciones entre este grupo mbya en su contexto actual, esto es, en las relaciones históricas que la experiencia colonial ha construido. De modo más general y amplio, la predación se relaciona e incluye las relaciones de parentesco. Estas se movilizan en momentos puntuales para incorporar el proyecto de emprendimiento turístico, con el objetivo de ejercer cierto control sobre el mismo.

## Referencias bibliográficas

AFFONSO, Anna Maria Ramo

2014 *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói.

CADOGAN, León

1959 *Aywu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

CHAMORRO, Graciela

2008 *Terra madura: Ywy araguayje: Fundamento da palavra Guarani*. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.

CLASTRES, Hélène

1978 *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CLASTRES, Pierre

1974 *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Editora Brasiliense.

1987 *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.

CRETTON PEREIRA, Vicente

2014 *Nhamandu nos levanta e nos faz levantar: etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Tesis doctoral, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

KELLER, Hector A.

- 2011 «Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad Guaraní y naturaleza». *Avá. Revista de Antropología* 18.

LADEIRA, Maria Ines

- 1990 *Yy Pau ou Yva Pau: Espaço Mbya entre as águas ou o caminho dos céus*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista.

- 2007 *O caminhar sob a luz. O território Mbya à beira do Oceano*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista.

LIMA, Tania Stolze

- 2011 «Por uma cartografia do poder e da diferencia nas cosmopolíticas ameríndias». *Revista de Antropologia* 54 (2): 601-646.

PIERRI, Daniel

- 2014 *O perecível e o imperecível. Lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guaraní Mbya*. Tesis de maestría, Universidade de São Paulo.

PISSOLATO, Elizabeth

- 2007 *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo entre os Mbya (Guaraní)*. São Paulo: Unesp Editora – ISA - Nuti.

PRADELLA, Luis Gustavo Souza

- 2009 «Jeguatá: O caminhar entre os Guaraní». *Espaço Ameríndio* 3 (2): 99-120.

SCHADEN, Egon

- 1962 *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

- 1986 *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS - Jorge Zahar Ed.

- 2013 «Epílogo. ¿Cómo salir de Brasil? Diálogo para *La mirada del jaguar*. Por Salvador Schalvenson», en *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo ameríndio. Entrevistas*, pp. 253-285. Buenos Aires: Tinta Limón.

Ana Lucía FERRAZ

Universidade Federal Fluminense  
analu01@uol.com.br