

CHAMANISMOS GUARANÍ CONTEMPORÁNEOS EN BRASIL:

un estudio de transfiguración cultural

ISABEL SANTANA DE ROSE

UNIVERSIDAD FEDERAL DE MINAS GERAIS

belderose@yahoo.com.br

ESTHER JEAN LANGDON

UNIVERSIDAD FEDERAL DE SANTA CATARINA

estherjeanbr@yahoo.com.br

Resumen

Este artículo examina la adopción del uso de la ayahuasca y otras prácticas rituales en el pueblo guaraní Mbiguaçu (Santa Catarina, Brasil). Esta adopción es producto del diálogo que ha surgido a través de *performances* rituales compartidas con grupos no indígenas, en las que circulan conceptos y discursos presentes en las políticas públicas y en el movimiento de prácticas alternativas espirituales. Los actores involucrados en la formación de la red de relaciones que examinamos comparten ideas e imágenes en común, como conocimiento indígena, el nativo “ecológico” y “espiritual”, indigenidad y “medicina tradicional”. Demostramos que la apropiación de estos rituales e ideas es parte del movimiento etnopolítico de transfiguración cultural en desarrollo entre los guaraní en el litoral brasileño.

PALABRAS CLAVE: indígenas guaraní, transfiguración cultural, chamanismo.

CONTEMPORARY GUARANI SHAMANISMS IN BRAZIL: A CASE STUDY OF CULTURAL TRANSFIGURATION

Abstract

This paper examines the adoption of ayahuasca and other ritual practices in the Guarani village Mbiguaçu (Santa Catarina, Brazil). This adoption is the product of the dialogue that has emerged in the ritual performances shared with non-Indian groups and the circulation of concepts and discourses present in Brazilian public policies and alternative spiritual movements. The actors involved in the formation of the network examined here share common ideas and images, such as indigenous knowledge, the ‘ecological’ and ‘spiritual’ native, indigeness, and ‘traditional medicine’. We demonstrate that the appropriation of these rituals and ideas is part of an ongoing ethnopolitical movement of cultural transfiguration among the Guarani of the Brazilian coast.

KEYWORDS: Guarani indians, cultural transfiguration, shamanism.

PRESENTACIÓN

Desde la década del noventa hemos visto crecer de manera exponencial en Brasil dos movimientos simultáneos: el proceso de resurgimiento de los grupos indígenas ante las políticas pluriculturales de Estado, conocido como etnogénesis (Bartolomé 2006a), y el crecimiento de las prácticas alternativas espirituales de origen indígena por grupos urbanos, incluyendo aquellas que utilizan sustancias psicoactivas (Labate y Jungaberle 2011). En este artículo, examinamos la apropiación de rituales y sustancias de los grupos espirituales alternativos por una comunidad indígena en el sur de Brasil, como expresión del movimiento etnopolítico y de transfiguración cultural en desarrollo entre los guaraní en el litoral brasileño durante las últimas décadas. La configuración étnica actual de este grupo indígena debe ser vista como situada cultural e históricamente y como una expresión de estrategias adaptativas de sobrevivencia en una posición de subordinación a través de los siglos (Bartolomé 2006b; 2008). Esperamos demostrar con este estudio de caso cómo el liderazgo de esta comunidad, ya comprometida en un proceso de revitalización cultural, participa en una red de prácticas alternativas espirituales llamada la Alianza de las Medicinas para reforzar su propio modo de ser. Analizamos la apropiación de rituales y sustancias ajenas en el pueblo de Mbiguaçu (Biguaçu, Santa Catarina, Brasil) como un proceso de transfiguración cultural (Bartolomé 2008) y como un ejemplo de la capacidad de adaptabilidad estratégica de la población de esta comunidad ante los cambiantes contextos regionales y globales.

A nivel local, la apropiación de la ayahuasca como medicina tradicional en Mbiguaçu se inserta en un movimiento etnopolítico (Bartolomé 2006b), el cual comprende una serie de iniciativas que han ocurrido desde la década del noventa y el establecimiento de diferentes tipos de acciones en asociación con investigadores, organizaciones no gubernamentales y agencias gubernamentales. A nivel nacional, se destaca el crecimiento de las asociaciones políticas indígenas y la Constitución de 1988, que ayudaron a crear en Brasil un clima favorable para la manifestación de la identidad étnica, lo cual resultó también en la proliferación de políticas públicas que promueven la “cultura tradicional”. Entre los grupos guaraní del sur de este país, una de las principales

implicaciones de estas transformaciones ha sido un cambio en la orientación de su posición política, lo que se refleja en la creciente demanda de sus derechos y en la apertura al diálogo con distintos sectores de la sociedad nacional.

En el escenario internacional, el carácter pluricultural de los Estados nacionales y el reconocimiento de los derechos indígenas han sido estimulados desde la década del ochenta. Algunos elementos importantes que contribuyeron a la valorización de las culturas indígenas fueron los documentos elaborados por organismos internacionales como las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo; la reformulación de las constituciones nacionales de diferentes países de América Latina, y el crecimiento del interés popular en las culturas nativas. A partir de este periodo, los grupos indígenas, en particular de la Amazonia, se han convertido en símbolos y actores claves en el desarrollo de una ideología y de redes que conectan los conflictos indígenas locales con temas y con movimientos sociales internacionales. Al mismo tiempo en que los grupos indígenas brasileños formaron nuevas alianzas internacionales, desarrollaron nuevas relaciones entre sí, con lo cual estimularon la creación de una política de identidad panindígena (Conklin y Graham 1995). Impulsada por el creciente debate sobre los problemas ambientales, la identidad indígena se ha visto asociada con el *nativo ecológico* (Ulloa 2004) y la figura del chamán ha surgido convertida en la de guardián y protector universal del conocimiento del medio ambiente (Albert 2002; Conklin 2002).

Simultáneamente, el uso de bebidas conocidas como ayahuasca o yajé, y producidas con el bejuco *Banisteriopsis* (sp), se ha multiplicado entre indígenas y no indígenas fuera de su región de origen en la cuenca amazónica. Estas bebidas se han usado con fines terapéuticos, espirituales y recreativos por grupos que tienen una gran diversidad de intereses y de características étnicas, socioculturales y económicas, y que forman parte de una red mundial de circulación de sustancias psicoactivas. En Brasil, la ayahuasca es particularmente importante en esta red. Es la base de las prácticas rituales realizadas por las religiones ayahuasqueras, grupos que se originaron entre las poblaciones *caboclas* en la Amazonia brasileña y se expandieron a partir de la década del ochenta, primero hacia las principales ciudades

1 Entre las décadas del veinte y el sesenta surgieron en la Amazonia brasileña diferentes grupos religiosos *caboclos* basados en el uso ritual de la ayahuasca. Los más populares son Santo Daime, União do Vegetal y Barquinha. Sus prácticas y simbolismo se basan en el catolicismo popular, en las religiones afrobrasileñas y en el espiritismo kardecista (véase, entre otros, Labate y Araújo 2004; Labate, Rose y Santos 2009).

2 Los principales ritos del Fuego Sagrado se inspiran en la Iglesia Nativa Americana, un movimiento religioso panindígena que se conoce por el uso ritual del peyote, y en las prácticas de los indígenas norteamericanos, especialmente de los lakota (véase Macklin, Martínez y Gonzales 1999). Sin embargo, estos ritos combinan elementos de diferentes tradiciones indígenas de las Américas y otras partes del mundo.

3 Ehekateotl es el "nombre espiritual" del brasileño que fundó el Fuego Sagrado en Brasil después de un periodo de viajes por América Latina en los que conoció las prácticas rituales de este grupo.

del país y una década más tarde a otras partes del mundo¹. Asimismo, han crecido otros grupos que incorporan rituales inspirados por los indígenas norteamericanos, tal como el Fuego Sagrado de Itzachilatlán o Camino Rojo (Macklin, Martínez y Gonzales 1999)². Este grupo internacional se formalizó en los Estados Unidos al inicio de la década del ochenta y sus actividades comenzaron en Brasil al final de los años noventa. Liderada por el joven médico Ehekateotl³, la vertiente brasileña del Fuego Sagrado incorporó la ayahuasca como parte de sus sustancias sa-

gradadas, y hoy los rituales asociados con este grupo son realizados en varios estados del país.

El caso discutido aquí, la adopción del uso de la ayahuasca y de otras prácticas rituales en el pueblo Mbiguaçu (Santa Catarina, Brasil), es un ejemplo de los desdoblamientos del proceso de transfiguración cultural más amplio de los guaraní a nivel local. La incorporación de estas prácticas en los rituales tradicionales realizados por los líderes de este pueblo es el producto de un diálogo que comprende discursos presentes tanto en las políticas públicas como en las religiones ayahuasqueras y en el Fuego Sagrado. Los actores de estos grupos comparten ciertas ideas e imágenes en común, tales como la medicina tradicional, el conocimiento indígena, el nativo ecológico y la indigenidad. Sobre la base de este estudio de caso, discutimos aquí cómo los guaraní, al igual que otros grupos indígenas, se están convirtiendo en actores claves y en símbolos en las redes internacionales vinculadas por asuntos de derechos humanos, de espiritualidad y de la medicina tradicional. También pretendemos demostrar cómo este discurso ha tenido resultados positivos para la política de identidad de esta comunidad y para revitalizar sus ritos colectivos y el papel político de sus líderes espirituales.

LOS GUARANÍ EN EL SUR DE BRASIL

Los guaraní son un grupo indígena con una población transnacional que habita mayormente en Paraguay y Brasil, y alguna población menor en Argentina y Bolivia, y con un núcleo de características lingüísticas y sociales comunes. En Brasil son considerados comúnmente en dos conjuntos principales, los kaiowá y nhandeva, que habitan en el estado de Mato Grosso del Sur; y los mbyá y chiripá,

que viven en el sur y sureste del país de Río Grande del Sur hasta el Espíritu Santo⁴. Mello (2006, 2007) argumenta que los chiripá deben ser considerados como un grupo distinto de los mbyá. Sin embargo ella también muestra que existe una “transitoriedad”

en la autodenominación de los chiripá y mbyá, ya que las personas pueden cambiar de autoidentificación étnica de acuerdo con sus trayectorias de vida. Hoy en Brasil los chiripá y los mbyá tienen una gran proximidad, generada principalmente a través de la convivencia y los intensos intercambios matrimoniales, que se intensificaron en los últimos dos siglos (Mello 2006 y 2007). Estos grupos se vinculan entre sí por lazos de parentesco, intercambio de bienes, prácticas chamánicas y, más recientemente, por las articulaciones relacionadas con las demandas de políticas públicas (Macedo 2010; Pimentel *et al.* 2010, 31-31). Son caracterizados por su gran movilidad, y viajan en grupos pequeños que circulan a través de un vasto territorio de ocupación tradicional que se formó mucho antes del periodo precolonial y que abarca aproximadamente 1,2 millones de kilómetros cuadrados (Mello 2006).

Hasta la segunda mitad del siglo xx, la presencia de los grupos guaraní mbyá y chiripá fue poco visible, y sus integrantes frecuentemente utilizaron estrategias de invisibilidad o mimetismo como formas adaptativas para su situación de subordinación, buscando desaparecer y/o aparecer como gente de la sociedad circundante (Assis y Garlet 2004). Fue sobre todo a partir de la década del setenta que ocurrió un cambio significativo en las estrategias de los guaraní con respecto a la sociedad que los rodea, que consistió en una mayor apertura hacia las relaciones con los

4 Egon Schaden (1974) propone una división de los guaraní en tres subgrupos: kaiowá, mbyá y nhandeva, tras una clasificación que se basa sobre todo en las diferencias lingüísticas. Hoy en día estas categorías siguen siendo una referencia para la mayoría de los autores que escriben sobre este pueblo indígena (Mello 2006). Todavía, muchos etnógrafos contemporáneos apuntan a la complejidad de la división entre los subgrupos guaraní (Assis y Garlet 2004; Bartolomé 2008; Mello 2006).

no-indígenas. La visibilidad de los guaraní creció en el periodo en que la movilización etnopolítica en diferentes partes de Brasil promovió un intenso movimiento en pro de la afirmación de la identidad y del proceso de demarcación de tierras (Albert 2002).

La presencia y la visibilidad guaraní en el estado de Santa Catarina comenzaron a aumentar a partir de la segunda mitad del siglo xx, en un proceso de reocupación territorial (Darella 2004). Las familias guaraní que venían de Paraguay, Argentina, Río Grande del Sur, Paraná y del interior de Santa Catarina volvieron a ocupar áreas que se superponen con sus territorios tradicionales anteriores al siglo xvi (Brighenti 2004). La región de la costa sur y sureste de Brasil se tornó un nodo articulador de

una red de aldeas que se fueron desdoblado en más aldeas. La construcción de la doble calzada de la autopista costera BR 101 en Santa Catarina ha contribuido a la movilización política (Darella 2004). Los estudios para evaluar los impactos ambientales de la ampliación de la autopista sobre las aldeas trajeron a colación el tema de los derechos indígenas a la tierra y, al mismo tiempo,

5 Un marco reciente en las nuevas actitudes políticas y nuevos posicionamientos con respecto a los derechos territoriales entre los guaraní en el sur de Brasil fue la creación de la Comisión Indígena Nhemonguetá en el 2006, compuesta por líderes de las aldeas de Santa Catarina. En el mismo año también se crearon asociaciones políticas guaraní importantes a nivel nacional e internacional: la Comisión Nacional de Tierra Guaraní Yvy Rupá, que reúne a los líderes de los grupos brasileños; y el Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA), que reúne a grupos de representantes guaraní de Argentina, Paraguay, Uruguay, Bolivia y Brasil.

impulsaron a la población guaraní en la costa de este estado a plantear demandas concretas sobre la demarcación de los resguardos⁵.

Sin embargo, la mayoría de las aldeas de esta región aún no tienen sus territorios legalmente demarcados, y la población guaraní en general continúa ocupando un lugar marginal frente a la sociedad circundante. Muchas comunidades sufren de pobreza y sus consecuencias, tales como malnutrición, enfermedades, violencia doméstica, abuso de alcohol y, en algunos casos, altas tasas de mortalidad infantil. Sumado a esto, los mbyá y chiripá llevan el estigma de “indios aculturados” y son considerados como errantes o nómadas (Ladeira 2007). En el contexto de las luchas por la tierra, a menudo son acusados de “indios paraguayos” como un intento de restarles legitimidad a sus reivindicaciones sobre el derecho a su territorio tradicional. Vestidos como los campesinos pobres, los guaraní en general no coinciden con

la imagen del indígena exótico, representada por los grupos de la Amazonia y del Xingú, o por los indígenas norteamericanos (Litaiff 1996).

EL PUEBLO YYNN MOROTHI WHERÁ

El poblado Yynn Morothi Wherá (Reflejo de las Aguas Cristalinas) o Mbiguaçu está ubicado en el kilómetro 190 de la BR 101, municipio de Biguaçu, sur de la costa de Santa Catarina. Su superficie, con 59 hectáreas, fue el primer resguardo guaraní (Terra Indígena) demarcado en este estado, en el año 2003. La población estimada en el 2008 fue de alrededor de 120 personas repartidas en 27 familias nucleares. Sin embargo, el número de la población y las familias que residen en la aldea siempre varían debido a la intensa movilidad que caracteriza a los mbyá y chiripá (Ladeira 2007).

Como parte del territorio tradicional guaraní, el pueblo Yynn Morothi Wherá fue reocupado en la década del ochenta por Alcindo Wherá Tupã y Rosa Poty Dja, que llegaron desde el sur acompañados por sus hijos y familiares en una migración inspirada por sueños chamánicos. Para los guaraní, los sueños están vinculados a las actividades de rezo y cura. También son considerados como mensajes divinos y su narración es así valorada (Pissolato 2007). Ver en sueños pone a la persona en comunicación con otros mundos y seres, por lo cual la realidad que se ve en los sueños tiene un gran poder para intervenir en este plano de la realidad (Mello 2006). La interpretación del contenido de los sueños, una de las funciones importantes de los *karaiquery* (chamanes) guaraní, influye tanto en las actividades cotidianas como en la toma de decisiones relevantes (Montardo 2009), por lo cual proporciona una guía para la existencia (Ciccarone 2004).

La familia extensa es la unidad de referencia básica económica, política, religiosa y de parentesco en las aldeas (Bartolomé 1979), y constituye así la unidad de reproducción del sistema de reciprocidad (Ciccarone 2004). La familia extensa “está compuesta por la asociación de varias familias nucleares, unidas por lazos de parentesco y afinidad, con referencia a una o más parejas de ancestros o progenitores comunes” (Mello 2006, 69-70). Bartolomé (1979) hace hincapié en el papel del poder de estos progenitores

comunes, que en general tienen atributos chamánicos y actúan como líderes espirituales de su linaje. Este autor también sostiene que el chamán, debido a sus habilidades sociales como líder, es un eje central de la identidad cultural guaraní, y que el sistema chamánico es un factor central en la preservación de la identidad étnica de este grupo.

Según Bartolomé, los grupos mbyá actuales constituyen “una configuración étnica basada en una colectividad cultural y lingüística preexistente, pero transfigurada a partir del desarrollo de un culto milenarista, promovido o guiado por líderes chamánicos ejemplares mesianizados” (Bartolomé 2008, 106). A través de la revisión de la literatura clásica y contemporánea sobre los guaraní y sus investigaciones, concluye que los movimientos milenaristas liderados por los chamanes desde el siglo XVIII resultaron en el desarrollo de nuevas configuraciones sociales y culturales que dieron un rostro diferente a las preexistentes y en una reconfiguración étnica guiada por una expectativa milenaria. En esta reconstitución del pueblo mbyá, las lógicas míticas se

6 El término *tekó* o *rekó*, que suele ir acompañado por los prefijos *nhande* (nosotros inclusivo) u *ore* (nosotros exclusivo), es un concepto central para los guaraní actuales. Las referencias al *nhandereko* son recurrentes en los análisis recientes sobre los guaraní, en los que suele traducirse esta noción como sistema, *ethos*, estilo de vida, modo de ser o cultura guaraní (Darella 2004; Ladeira 2007; Mello 2006; Pissolato 2007, entre otros). Para Mello, *nhandereko*, el sistema de normas y conductas sociales recomendadas por los dioses creadores de la humanidad, consiste en un “concepto fundamental para la definición de las conductas capaces de traer la divinidad al espíritu”, es decir, aquellas que posibilitan una vida coherente con las prescripciones divinas (2006, 128).

mezclaron con las cristianas. Los chamanes fueron divinizados y los mbyá se vieron a sí mismos como un pueblo elegido por las deidades y que debe mantener su distinción con respecto a los demás grupos humanos. La organización social y las normas de conducta, la *tekó marangatú*, fueron sacralizadas y la *tekó* es reiterada a través de los cantos y de las prácticas rituales⁶. Así, la identidad mbyá se encuentra en los principios socioreligiosos

y los valores morales que integran la *tekó* como norma sagrada. Los participantes en los rituales buscan la purificación personal y comunitaria que libera la divinidad en cada individuo. Incluso, personas no-guaraní identificadas con esta norma sagrada pueden ser elegidas como miembros del grupo.

Dada la centralidad de las prácticas rituales conducidas por los chamanes, o especialistas religiosos, para la manutención de la *tekó*, la aldea de Mbiguaçu figura de manera importante en la red de intercambio entre las comunidades mbyá y chiripá

de esta región por la presencia de la pareja de Alcindo y Rosa, quienes son ampliamente reconocidos como *karaikuery*, es decir, curanderos y rezadores dotados de poderes extraordinarios (Mello 2006)⁷. Alcindo y Rosa son los líderes actuales de la familia extensa Moreira, la cual desempeñó un papel central en el proceso de reocupación de la costa de Santa Catarina, y cuyos miembros tienden a identificarse como parte del subgrupo chiripá. Gran parte de la población de la aldea está compuesta por miembros de esta familia extensa y por familias nucleares agregadas. Alcindo y Rosa gozan de un gran respeto, especialmente en relación con el conocimiento de los preceptos espirituales y las normas de conducta. Al detentar las posiciones de *karaikuery*, de líderes de la familia extensa y al ser la pareja de mayor edad de la aldea, ellos son las figuras centrales en la estructura social, política y espiritual de esta comunidad.

Hyral Moreira, nieto de Alcindo y Rosa, se hizo *cacique* (jefe) de Mbiguaçu⁸ en un periodo que coincide con el inicio de un proceso amplio que los aldeanos definen como de “valorización de la tradición”. Entre los factores importantes en este proceso estuvieron la creación del coro Yvytchi Ovy (Nubes Azules) en 1996, la construcción de una casa de rezo (*opy*) nueva en 1998, y la construcción de la primera escuela bilingüe en este mismo año. Además de ser una figura nacional en tanto líder político guaraní, Hyral es un firme partidario de la revitalización cultural y uno de los principales auxiliares chamánicos de Alcindo.

Geraldo Moreira, hijo de Alcindo y Rosa, profesor bilingüe y líder importante del pueblo, dice que la creación del coro estuvo ligada a un proceso de rescate y al deseo de registrar los cantos guaraní. Este proceso también se vincula con la reanudación de la realización de frecuentes rituales nocturnos en la casa de rezo (Santana de Oliveira 2004). Las actuaciones del coro en eventos públicos y las escuelas son una forma importante de generar visibilidad para la cultura guaraní y para sus demandas, así como una manera de obtener recursos. La creación del coro en Mbiguaçu y la grabación de su primer CD en el 2003 son parte de un movimiento más amplio que se produce a partir de la década

7 *Karaí*, o *karaikuery* en el plural, designa al especialista que trata con el mundo espiritual; junto con el femenino que es *cunhá karaí*, estos términos son considerados equivalentes al de *chamán*.

8 En general, la función principal de los *caciques* es estar al cuidado de la interlocución con la sociedad que los rodea (Mello 2006).

del noventa, relativo al “ingreso de los guaraní de las regiones sur y sureste al mundo de los eventos y productos culturales” (Macedo 2010, 186).

La construcción de una nueva *opy* y la reanudación de la celebración frecuente de los ritos nocturnos del rezo, el canto y la danza son factores centrales en el proceso de valoración cultural del pueblo de Mbiguaçu. Los ritos cotidianos que se realizan en la *opy* son esenciales para mantener la salud de la comunidad (Langdon y Rose 2012). Las casas de rezo son los mayores focos de consolidación y las redes de difusión de las aldeas guaraní, y son mencionadas a menudo como uno de los emblemas principales de la norma sagrada, designada como *nhandereko*, *nuestra forma de vida o nuestra cultura* en el sur de Brasil (Macedo 2010, 95). En la actualidad, en especial en los casos de reivindicaciones de tierras y de disputas territoriales, las casas de rezo también han adquirido el significado de marcadores de la identidad indígena. Así, con frecuencia son elegidas como los lugares ideales para el “renacimiento cultural” (Mainardi 2010). Lo mismo sucede con la escuela, y hoy contar con una escuela diferenciada, bilingüe e intercultural constituye un modo de reconocimiento étnico y de la ocupación territorial (Mainardi 2010, 83). La recurrencia de la elección de la escuela y de la *opy* como los espacios por excelencia de valorización cultural en las aldeas actuales está ligada con la estrecha relación que los guaraní han ido desarrollando entre estos dos espacios de producción y transmisión de conocimiento (Macedo 2010).

En Mbiguaçu la primera escuela se implementó en 1998 y en la actualidad atiende a niños de primero a octavo grado. También cuenta con un programa de Educación de Jóvenes y Adultos, implementado en el 2004. En el 2008 comenzó un curso de educación secundaria profesionalizante, con énfasis en el medio ambiente y dirigido a la autosostenibilidad y la gestión territorial. La enseñanza bilingüe en la escuela es testimonio de la importancia que los habitantes de Mbiguaçu dan a la permanencia del idioma nativo, como mecanismo de resistencia y de preservación cultural. La escuela es un espacio central en la vida cotidiana de la comunidad y es considerada como un lugar importante de valorización de la tradición guaraní. Esta visión se refleja en la planificación de la propia escuela, en la que la “tradición espiritual indígena” es uno de los temas claves. La planificación para

el curso académico del 2008 abarcaba aspectos como los rituales en la *opy*, elementos de la naturaleza, bailes, canciones y cantos, instrumentos ceremoniales, medicina tradicional y el manejo consciente de los recursos naturales (Planejamento Guarani 2008).

Mbiguaçu, como los otros poblados guaraní del estado de Santa Catarina, ha sido el foco de interés de una serie de actores no indígenas, sobre todo en la última década. La valorización cada vez mayor de estos grupos por los investigadores ha resultado en una serie de investigaciones etnográficas recientes⁹. Además de trabajos académicos sobre estos pueblos, en Mbiguaçu también se han realizado en la última década varios proyectos desarrollados por las organizaciones no gubernamentales y agencias gubernamentales¹⁰. Todo indica que los líderes de este

pueblo están aprendiendo rápidamente a dialogar de manera estratégica con esta red de apoyo y con el creciente interés en la cultura indígena por ciertos sectores de la sociedad nacional, invirtiendo los beneficios que provienen de estos contactos en su comunidad (Rose 2010).

LA ALIANZA DE LAS MEDICINAS Y LA VALORIZACIÓN DE LA TRADICIÓN

Es dentro de este contexto más amplio que podemos situar los diálogos establecidos entre los habitantes de Mbiguaçu, una comunidad local del Santo Daime, y la vertiente nacional del Fuego Sagrado. El contacto entre los guaraní y el Fuego Sagrado se inició en la década del noventa, a partir de las visitas del líder

⁹ En una encuesta realizada en abril del 2012, encontramos que entre 2001 y 2011 se realizaron veintidós trabajos de grado en la Universidad Federal de Santa Catarina basados en investigación de campo en los poblados guaraní de este estado, incluso tesis doctorales y de maestría. Casi la mitad efectuaron la investigación de campo en el pueblo de Mbiguaçu.

¹⁰ Por ejemplo, entre 2007 y 2009 observamos la presentación de una obra de teatro puesta en escena por estudiantes de la escuela indígena en un evento que buscaba alianzas para implementar acciones de educación ambiental; la construcción de un sendero ecológico en el área del resguardo con el fin de recibir visitas de grupos escolares; la celebración de la Primera Olimpiada Tradicional Guarani, un evento que reunió a los habitantes de varios poblados de la región; y la publicación de los dos primeros volúmenes de una colección de libros titulada Contribuyendo a la Revitalización de la Cultura Guarani, centrada en temas como mitos, leyendas, rituales y creencias. Los libros son bilingües (editados en guaraní y portugués) y recogen el material de la investigación llevada a cabo por los maestros de la escuela indígena, textos de los mitos y leyendas guaraní, fotografías y dibujos de los alumnos de la escuela de la aldea (G. Moreira y Kodama 2008; H. Moreira y Kodama 2009).

brasileño de este grupo, Ehekateotl, al pueblo de Mbiguaçu. Fue en este ámbito en el que los guaraní de Mbiguaçu comenzaron a utilizar la ayahuasca como parte de sus ritos nocturnos celebrados en la casa de rezo. Poco después, en el 2003, una comunidad local del Santo Daime ingresó en esta red al proporcionar la ayahuasca para los rituales realizados por los guaraní. Así se formó la Alianza de las Medicinas.

Actualmente en Santa Catarina se realiza durante todo el año una serie de actos rituales en los que miembros de estos tres grupos están presentes. Los guaraní de Mbiguaçu participan en actividades rituales llevadas a cabo por el Fuego Sagrado y el Santo Daime. Al mismo tiempo, los miembros de estos grupos asisten a los rituales y otras actividades desarrolladas en Mbiguaçu. En síntesis, el Fuego Sagrado de Brasil, la comunidad del Santo Daime y el pueblo de Mbiguaçu están estrechamente

vinculados en relaciones de influencia mutua y han formado una red en torno al interés en la medicina tradicional¹¹.

¹¹ Para obtener más información sobre la formación de la Alianza de las Medicinas, véase los trabajos de Rose (2010), Rose y Langdon (2010) y Langdon y Rose (2012).

Dentro de la Alianza de las Medicinas circulan significados, símbolos, personas, conceptos, plantas, prácticas rituales y estéticas, en un tránsito que es multidireccional (Rose 2010, 364). Las plantas y sustancias que se consideran sagradas y son llamadas “medicinas” incluyen principalmente la ayahuasca y el tabaco. Los ritos más comunes son la ceremonia de medicina, el temazcal, la búsqueda de la visión y la danza del sol. Independientemente del lugar donde se producen, todos estos ritos siguen algunos principios en cuanto a la organización del espacio, que abarca elementos comunes como un altar central en forma de media luna y un fuego en forma de flecha; la disposición circular de los participantes, y un entorno caracterizado por la iluminación única del fuego, la penumbra y el aire cargado de humo y de expectativas. Los aromas de las plantas como el cedro, el copal y el palo santo contribuyen a evocar recuerdos y generar disposiciones y estados de ánimo típicos. Las formas de vestir de los participantes por lo general incluyen prendas y accesorios que hacen referencia a un universo indígena: vestidos y túnicas bordadas con motivos geométricos, ponchos con diseños andinos, pelo largo y trenzas, aretes de plumas, collares de semillas, adornos con cuentas de colores. La similitud entre estos elementos apunta a la construcción

de una estética común, característica de este contexto y que tiene una posición central en todos los ritos realizados en los distintos espacios que forman parte de la red de la Alianza de las Medicinas (Rose 2010, 378).

En comparación con los ritos realizados en espacios ligados al Fuego Sagrado o al Santo Daime, los rituales llevados a cabo en el pueblo de Mbiguaçu se caracterizan por una mayor informalidad y por la presencia de elementos lúdicos, así como por una serie de rasgos que incluyen el predominio del idioma guaraní y símbolos que referencian la especificidad cosmológica guaraní. Sin embargo, debido a su participación en la Alianza de las Medicinas, los residentes de esta comunidad están adoptando en sus ritos elementos estéticos comunes de este contexto, que se manifiestan en la organización de los espacios rituales y en las prendas y accesorios de los participantes.

En sus discursos acerca de la llegada a la comunidad de Ehekateotl, el *medicine man* del Fuego Sagrado, los residentes de Mbiguaçu hablan de las crisis espirituales que aquejaban a la comunidad en ese periodo y de las crecientes expectativas en relación con la llegada de un líder que ayudaría a revitalizar la cultura guaraní. La llegada de Ehekateotl coincidió así con una expectativa mesiánica existente entre este grupo, tal como ha sido señalado por Bartolomé (2008), entre otros, y contribuyó a legitimar las nuevas prácticas rituales presentadas. Según los testimonios de los habitantes de Mbiguaçu, la autoridad de Alcindo y Rosa, la pareja chamánica cuyos sueños motivaron la migración a esta aldea en la década del ochenta, estaba sufriendo de desatención por parte de la comunidad. Durante la década del noventa, la mayoría de los miembros de la comunidad fue abandonando los rituales colectivos dirigidos por ellos. Su nieto Hyral Moreira y su esposa, Celita Antunes, también una líder espiritual como Rosa (*cunhá karaí*), identificaron este periodo como de crisis. Según Hyral, la situación de abandono de la cultura había sido predicha por su bisabuelo y otras personas mayores hacía algunas décadas. Su bisabuelo le había contado que la cultura guaraní iba a estar en peligro, pero que vendría ayuda de afuera para revertir esta situación. Hyral nos dijo que esta profecía se confirmó en un sueño de Alcindo, en el que tuvo una revelación de que sería un no-indígena quien les ayudaría a fortalecer su tradición espiritual de nuevo.

Wherá Tupa y mi propio bisabuelo, su padre, siempre decían: “Habrá un tiempo en el que la cultura guaraní atravesará por un momento muy delicado y luego se volverá a fortalecer. No sé si será esta generación o la otra, pero habrá un tiempo de estancamiento de la cultura y alguien la va a revitalizar”. Eso fue hace más de treinta años en la época de mi bisabuelo, pero en ese entonces nadie estaba interesado. Después de que murió mi bisabuelo, mi abuelo se hizo cargo como líder espiritual, pero nunca dimos valor a la espiritualidad y la religiosidad guaraní. Vivíamos como la otra gente de la sociedad circundante. Y un día él dijo: “Nadie le está dando importancia a la tradición, la cultura, pero yo tuve una visión de que va a venir una persona que no es parte de nuestra cultura, un *djuruá* (no-indígena)”. No tuvimos en cuenta lo que dijo, pero hace unos ocho años apareció esa persona. Ni siquiera sabíamos quién era. Dijo que había venido de México, vino a hablar con el abuelo. Esto se ve hoy como una cosa mágica, no tiene explicación. En el momento en que esa persona llegó a la aldea, el abuelo corrió hacia él y dijo: “Es la persona que yo esperaba”. Los otros pensaban que debía estar loco, una persona que no había visto jamás. Así comenzó una conversación entre los dos, una discusión de la espiritualidad. Así comenzó una amistad. (Hyrál Moreira, entrevista realizada por Isabel de Rose, 19 de agosto del 2008)

Celita Antunes fue aún más expresiva sobre la crisis que la aldea vivía y la falta de influencia de Alcindo y Rosa durante este periodo. Frustrada por problemas tales como el abuso del alcohol y la desorganización social y espiritual, pensó en mudarse a otro pueblo. A pesar de que ella sabía sobre el sueño profético de Alcindo, cuando Ehekateotl llegó al pueblo por primera vez presentando nuevas ideas y prácticas, su reacción fue de duda.

Mi suegro era el jefe aquí. Hacía poco que yo había llegado a la aldea. Recuerdo que bebían demasiado. Yo siempre iba en la tarde a la casa del abuelo. Un día yo estaba allí junto al fuego cuando dijo que estaba esperando un *karaí*, que iba a llegar. Pensé: “Voy a esperar un año más, si ese *karaí* no viene y todo el mundo no cambia me voy”. Ya se me estaba olvidando eso, cuando un día me enteré que mi suegro estaba enojado porque el abuelo se estaba volviendo loco, pues iba a traer un *djuruá* aquí y este *djuruá* quería que el abuelo construyera una casa de rezo. Hyrál preguntó a Alcindo y a doña Rosa qué estaba pasando y era Ehekateotl, había venido a hablar con el abuelo, a hablar de la ayahuasca, de todas las medicinas que traía, del Camino Rojo. El abuelo lo reconoció apenas llegó. No sé si él lo había soñado, pero yo sé que él lo había visto antes. Reconoció a Ehekateotl y apoyó lo que él dijo sin dudar. Alcindo le contó eso a su gente y dijo que era ahí mismo que nuestro pueblo iba a comenzar

de nuevo. Pero al principio todo el mundo dudaba. (Celita Antunes, entrevista realizada por Isabel de Rose, 1.º de octubre del 2008)

La historia contada por Celita no solo refleja las dudas iniciales de los moradores de Mbiguaçu, sino también el proceso mismo de legitimación del uso de la ayahuasca en los rituales en esta comunidad. En los relatos sobre sus primeras experiencias con la ayahuasca, los miembros de la familia de Alcindo cuentan cómo se comunicaron con sus “abuelos antiguos” y otros seres espirituales (Mello 2006). Como se puede ver en el ejemplo de la siguiente transcripción, los residentes de Mbiguaçu suelen asociar el uso de la ayahuasca con un pasado ancestral y con las tradiciones guaraní, y afirman que el empleo de la bebida ha despertado los recuerdos de prácticas y creencias olvidadas. El siguiente discurso de Celita Antunes refleja la opinión de muchos participantes de los rituales que reivindican la autenticidad de la ayahuasca como fuente de conocimiento ancestral acerca de la tradición y la cultura. Dicho discurso también da cuenta de un vínculo con un discurso característico del Fuego Sagrado en temas tales como la medicina, el fuego, la naturaleza, la tradición y el conocimiento.

Desde que empezamos a tomar la medicina, el abuelo Alcindo ha estado recordando cosas que estaban olvidadas. En cada ceremonia nos dice una cosa nueva. Incluso sus propios nietos nunca habían entrado en una *opy*. Él está recordando lo que el pueblo guaraní había olvidado: los rezos, las costumbres. Él dice que esta nación es el guardián del fuego, de la tierra y de todo lo que hay en ella, de la naturaleza. Si nos olvidamos de eso, vamos a olvidar el conocimiento de las plantas, de los espíritus, cómo hablar con la naturaleza, cómo escucharla. El día en que eso se acabe, se termina nuestra cultura, nuestra gente se acaba, ya no será más el pueblo guaraní. Esta sabiduría de mantener y cuidar es muy antigua. Alcindo cuenta que quien enseñó esto fue el Fuego, que es el abuelito más antiguo. Y todo este conocimiento se transmite de generación en generación. Es difícil de explicar la manera guaraní de ver las cosas, el camino espiritual. Mi bisabuelo también hablaba lo que Alcindo habla ahora de lo que hay que mantener. Cuando tomamos la medicina, la ayahuasca, tomamos el propio conocimiento. Es el conocimiento de nuestros antepasados, la sangre de nuestros abuelos. Esta es la manera en que aprendemos. Antes yo no entendía por qué las personas mayores lloraban cuando rezaban, pero ahora lo entiendo: están pidiendo a los antepasados. Y en los rezos de nuestros abuelos ellos piden mucho para que el pueblo guaraní no se acabe. (Celita Antunes, entrevista realizada por Isabel de Rose, 1.º de octubre del 2008)

Otros residentes de Mbiguaçu confirman las observaciones de Hyral y de Celita sobre la situación en el pueblo antes de la llegada de Ehekateotl, y hay un consenso general en cuanto a que el contacto con el Fuego Sagrado y el Santo Daime, así como la introducción de nuevas prácticas, fueron importantes en la revitalización de la vida ritual de la comunidad.

Preocupado por las señales que él, en tanto médico, interpretó como de desorganización social y espiritual de la comunidad, Ehekateotl propuso el fortalecimiento de las prácticas rituales tradicionales y del papel de los *karaikuery*. Fue así que el Equipo Multidisciplinar de Salud Indígena que atiende a los poblados guaraní de la región y Ehekateotl desarrollaron el proyecto “Fortalecimiento del liderazgo espiritual de la nación guaraní”. Apuntando a implementar un modelo de atención de la salud espiritual, “no solo en el cultivo de la tradición, sino en todas las acciones programadas en las áreas indígenas” (Associação Estadual dos Rondonistas 2002, 10), el proyecto apoyó la incorporación de la ayahuasca y del temazcal como prácticas de la medicina tradicional¹². También se proponía construir casas de

12 El temazcal es un tipo de baño de sudor muy conocido en todo el mundo; se efectúa en un espacio cerrado en el que se produce vapor echando agua y hierbas aromáticas sobre piedras calientes.

rezo y refugios cónicos para el temazcal donde no existiesen, y la identificación de potenciales *karaikuery* para poder participar en los ritos realizados durante las

reuniones anuales que tienen lugar en la sede del Fuego Sagrado, ubicada en la serranía de Santa Catarina.

Fundamentado en el concepto de medicina tradicional característico del discurso del Fuego Sagrado y del discurso global de la Nueva Era, el objetivo de ese proyecto era “promover la salud del pueblo guaraní, recuperando y fortaleciendo los aspectos místico/espirituales basados en las ceremonias ancestrales tradicionales” (Associação Estadual dos Rondonistas 2002, 8). Con su aprobación se realizaron ceremonias con ayahuasca y temazcal en al menos diez aldeas guaraní en tres estados diferentes de Brasil durante cuatro años. A lo largo de este periodo, Ehekateotl siempre estuvo más cercano de Mbiguaçu y fue en este pueblo en el que el proyecto tuvo sus mayores impactos. Los residentes de la comunidad construyeron una gran *opy*, con un altar en su centro inspirado en los símbolos del Fuego Sagrado. Al lado de la *opy* fue construida una estructura de barro en forma de iglú para realizar los temazcales. Esta fue bautizada con

un nombre en guaraní, *opydjere*, que literalmente significa casa de rezo redonda. El número de miembros de la comunidad que participaban en los ritos en la *opy* creció, y Alcindo y su familia, en el rol de *karaikuery*, incorporaron la ayahuasca y el temazcal, junto con otros elementos simbólicos característicos del Fuego Sagrado, en sus rituales tradicionales.

Los miembros del equipo médico también tuvieron una participación activa en este proyecto. Además de hacerse cargo de su administración, tomaban ayahuasca con los guaraní en sus ceremonias. Como los residentes de Mbiguaçu, estos profesionales de la salud perciben la ayahuasca y el temazcal como medicinas tradicionales y, por lo tanto, su incorporación en las prácticas rituales sigue los lineamientos de la Política Nacional de Salud Indígena de Brasil (Funasa 2002). Sus iniciativas en este proyecto se justificaron por medio de esta política pública, que dice que los equipos médicos que trabajan en las comunidades indígenas deben proveer servicios de salud que respeten las culturas indígenas y, cuando sea posible, deben incorporar las prácticas curativas tradicionales (Langdon 2004). El proyecto fue creado para mejorar la situación sanitaria general de los guaraní a través de la medicina tradicional, y la evaluación de sus resultados hecha por los miembros del equipo médico fue positiva.

En la actualidad, los residentes de Mbiguaçu continúan realizando en su pueblo ritos tradicionales con el uso de la ayahuasca y los temazcales. Asimismo, siguen participando en las reuniones anuales del Fuego Sagrado y en eventos en la comunidad del Santo Daime. Sumado a esto, de vez en cuando hacen rituales dirigidos a un público no-indígena, urbano y de clase media, en diferentes centros religiosos y espirituales en el área metropolitana de Florianópolis. Desde el 2010, ellos están realizando anualmente en la aldea la ceremonia de la búsqueda de la visión, con el apoyo del Fuego Sagrado y del Santo Daime. Más aún, los guaraní interactúan con frecuencia con los estudiantes de Naturología Aplicada, un curso de terapias alternativas ofrecido por una universidad local. Estos estudiantes participan en los ritos de la aldea, y los guaraní los ayudaron a construir una *opy* cerca del campus universitario. Otros visitantes asiduos de la *opy* de Mbiguaçu son los diferentes antropólogos que realizaron investigación de campo en este pueblo en la última década.

CONSIDERACIONES FINALES

En su ensayo histórico sobre la identidad de los mbyá guaraní, Bartolomé afirma que las lógicas sociales de estos grupos exhiben una plasticidad y una capacidad adaptativa que precisan ser reconocidas por los antropólogos. Etnogénesis, en este sentido, es un “proceso de construcción o reconstrucción de formas organizacionales e identitarias compartidas, con base en una tradición cultural preexistente o construida” (Bartolomé 2008, 108). Según este autor, la configuración étnica actual de los guaraní representa la transfiguración de una colectividad cultural y lingüística a partir del desarrollo de un culto milenarista y de una doctrina salvacionista liderados por los chamanes. El caso descrito aquí de la adopción de la ayahuasca y de rituales promovidos por el Fuego Sagrado en la comunidad de Mbiguaçu es un ejemplo local del desdoblamiento de esta transfiguración cultural más amplia.

El movimiento de valorización de la cultura protagonizado por los habitantes de Mbiguaçu no es aislado. Los poblados guaraní en el sur de Brasil hoy están en un proceso pleno de revitalización cultural a través de la educación bilingüe, de la promoción de *performances* culturales, y de proyectos de autosostenibilidad y rescate de conocimiento (Macedo 2010). Este proceso es estimulado por la reforma constitucional de 1988; por los desarrollos subsecuentes en las políticas públicas de educación, salud, patrimonio y medio ambiente, y por el aumento del interés en los guaraní por parte de las organizaciones no gubernamentales, de los antropólogos y otros investigadores, así como de los miembros de las instituciones políticas, sociales y agencias gubernamentales. En el contexto específico de los grupos guaraní que habitan la región de Santa Catarina, se destaca el proceso de configuración étnica y territorial, vinculado a la recuperación de su territorio tradicional, y que se refleja en el aumento de la presencia y de la visibilidad de estos indígenas en este estado.

En el caso del poblado Mbiguaçu, se adicionó a este proceso el interés de los miembros del Santo Daime y del Fuego Sagrado en los guaraní. Este interés es motivado por representaciones comunes en estos grupos del indígena espiritual, de la sabiduría primordial, del rescate del pasado y de la medicina indígena. La llegada del *medicine man* del Fuego Sagrado, advocating por

un retorno a las prácticas rituales, y su identificación por los guaraní como el salvador no-indígena anunciado en los sueños del *karai* Alcindo y de su padre, se articularon con las expectativas de los habitantes del poblado y con la percepción general de la crisis social por causa del abandono de la norma sagrada o *tekó*. Las visiones provocadas por la ayahuasca; la simbología de los rituales del Fuego Sagrado; su visión holística del mundo espiritual y natural, y su ideología sobre la salvación a través de la preservación de la medicina tradicional son todos elementos que resonaban con los valores y conceptos presentes en la *tekó* guaraní, y que contribuyeron para su revitalización y fortalecimiento en la vida de este grupo.

La integración en la Alianza de las Medicinas, situada en un contexto de creciente interacción con la sociedad circundante no-indígena, se tradujo en estrategias de naturaleza tanto económica como social. Desde una posición de marginalidad, invisibilidad y creciente dependencia económica ante la expansión capitalista en la región y el confinamiento de los indígenas a tierras improductivas, los guaraní circulan dentro de una red en la que los no-indígenas les otorgan un estatus especial. En este sentido, el intercambio de símbolos y objetos que expresan un diálogo estético y ético común a través de la *performance* ritual compartida refleja un cambio en la asimetría que en general ha regido las relaciones entre los no-indígenas y los indígenas en Brasil. En los rituales practicados en los centros espirituales alternativos fuera de la aldea, los *karaiquery* de Mbiguaçu asumen la responsabilidad de la *performance* y responden a las expectativas de los participantes no-indígenas con respecto al nativo espiritual. En el mercado actual de las actividades espirituales, estos eventos ofrecen una nueva fuente de ingresos para sus intérpretes.

Así, la apropiación del uso de la ayahuasca y de otras prácticas rituales en el pueblo de Mbiguaçu se puede considerar, al mismo tiempo, como una estrategia de salvaguarda de la *tekó* en el contexto de interacciones con la sociedad circundante y como resultado de un proceso de transfiguración cultural (Bartolomé 2008). Como hemos buscado demostrar, no se trata de un movimiento aislado: adopciones recientes como la de la ayahuasca en los rituales tradicionales o la del temazcal como una práctica panindígena se han documentado como parte del proceso de revitalización cultural entre diversos grupos indígenas de las Américas, incluidos algunos en Colombia (Caicedo 2007;

Langdon 2010; Martínez 2009). Nuestro estudio de caso en Mbiguaçu ha demostrado que, además de la circulación del discurso del nativo ecológico en el movimiento ambientalista transnacional, la imagen del indígena espiritual también ha contribuido a la expansión positiva de la visibilidad de los indígenas, especialmente en las interacciones con la sociedad circundante en las que ellos desempeñan un papel activo.

Es importante tener en cuenta la posición de agencia de los grupos guaraní y el desarrollo de estrategias que posibiliten el mantenimiento de la *tekó* frente a la realidad en la que se insertan en la actualidad. Se destacan las actividades productivas que permiten al mismo tiempo el mantenimiento de la *tekó* y la inclusión de las comunidades en una economía de mercado, así como el establecimiento de diálogos y alianzas con distintos sectores de la sociedad que los rodea. Consideramos que el establecimiento de las relaciones entre Santo Daime, Fuego Sagrado y los indígenas guaraní de la aldea de Mbiguaçu, así como la entrada de esta comunidad en la Alianza de las Medicinas, deben entenderse dentro de este contexto más amplio. En este sentido, adoptamos la visión de Bartolomé de que las configuraciones étnicas actuales deben ser vistas como el resultado contemporáneo de estrategias adaptativas de reinterpretación e incorporación de elementos culturales ajenos de manera selectiva para poder seguir siendo lo que son.

Traducción del portugués

MAURICIO PARDO ROJAS

mauripardowebpage@yahoo.es

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Mauricio Pardo Rojas por la traducción al español del texto original en portugués.

REFERENCIAS

- ALBERT, BRUCE. 2002. "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)". En *Pa-cificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, editado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, 239-275. São Paulo: Universidad Estatal Paulista.
- ASSIS, VALÉRIA DE E IVORI J. GARLET. 2004. "Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias". *Revista de Índias* 64 (230): 35-54.
- ASSOCIAÇÃO ESTADUAL DOS RONDONISTAS. 2002. *Fortalecimento das lideranças espirituais da nação Guarani*. Florianópolis: Projeto Rondon sc.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL A. 1979. "Shamanism among the Avá-Chiripá". En *Spirits, Shamans and Stars*, editado por D. Browman y R. Schwartz, 95-148. The Hague: Mouton Publishers.
- _____. 2006a. "As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político". *Mana* 12 (1): 39-68.
- _____. 2006b. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- _____. 2008. "Oguerojera (desplegarse). La etnogénesis del pueblo mbyá-guaraní". *Ilha* 10 (1): 105-140.
- BRIGHENTI, CLOVIS A. 2004. "A territorialidade guarani e a ação do Estado: estudo comparado entre Brasil e Argentina". *Tellus* 4 (6.1): 111-136.
- CAICEDO FERNÁNDEZ, ALHENA. 2007. "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación". *Revista Nómadas* 26: 114-147.
- CICCARONE, CELESTE. 2004. "Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya". *Revista de Índias* 64 (230): 81-96.
- CONKLIN, BETH A. 2002. "Shamans versus Pirates in The Amazonian Treasure Chest". *American Anthropologist* 104 (4): 1050-1061.
- CONKLIN, BETH A. y LAURA GRAHAM. 1995. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist* (New Series) 97 (4): 695-710.
- DARELLA, MARIA DOROTHEA. 2004. "Territorialidade e territorialização guarani no litoral de Santa Catarina". *Tellus* 4 (6.1): 79-110.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DA SAÚDE (FUNASA). 2002. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2.^a ed. Brasília: Ministério da Saúde.
- LABATE, BEATRIZ C. y H. JUNGABERLE, eds. 2011. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich / Berlín: Lit Verlag GmbH & Co. KG Wein / Lit Verlag Dr. Wo Hopf.

- LABATE, BEATRIZ C., ISABEL S. DE ROSE Y RAFAEL G. DOS SANTOS. 2009. *Ayahuasca Religions. A Comprehensive Bibliography & Critical Essays*. Santa Cruz, CA: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS).
- LABATE, BEATRIZ C. y WLADIMYR S. ARAÚJO, eds. 2004. *O uso ritual da ayahuasca*, 2.^a ed. Campinas: Editora Mercado de Letras / FAPESP.
- LADEIRA, MARIA INÊS. 2007. *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Universidad Estatal Paulista.
- LANGDON, ESTHER J. 2004. “Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde”. En *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*, editado por Esther Jean Langdon y Luiza Garnelo, 41-57. Río de Janeiro: Editora Contra Capa.
- _____. 2010. “Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia”. *Ilha* 11 (2): 161-191.
- LANGDON, ESTHER J. e ISABEL S. DE ROSE. 2012. “(Neo)shamanic Dialogues: Encounters between the Guarani and Ayahuasca”. *Nova Religio* 15 (4): 36-59.
- LITAIFF, ALDO. 1996. *As divinas palavras. Identidade étnica dos guaranimbya*. Florianópolis: Universidad Federal de Santa Catarina.
- MACEDO, VALÉRIA. 2010. “Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar”. Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad de São Paulo.
- MACKLIN, JUNE, VÍCTOR ACEVEDO MARTÍNEZ y ELIZABETH GONZALES TORRES. 1999. “New Religious Movements and Ritual Transformations of the Modern Self”. *Scripta Ethnologica* 21: 35-58.
- MAINARDI, CAMILA. 2010. “Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Federal de São Carlos.
- MARTÍNEZ MEDINA, SANTIAGO. 2009. *Poderes de la mimesis: identidad y curación en la comunidad indígena muisca de Bosa*. Bogotá: Uniandes, CESO / Departamento de Antropología.
- MELLO, FLÁVIA CRISTINA. 2006. “Aetchá nhanderukuery karai retará: entre deuses e animais. Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá guarani”. Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Federal de Santa Catarina.
- _____. 2007. “Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os guarani do sul do Brasil”. *Tellus* 7 (12): 49-65.
- MONTARDO, DEISY L. OLIVEIRA. 2009. *Através do mbaraka. Música dança e xamanismo guarani*. São Paulo: Universidad de São Paulo.

- MOREIRA, GERALDO e ISABEL KODAMA, eds. 2008. *Oipytyvõ mbya katcho pete~i kuatchi'a Ymagua a'e anhete gua. Contribuindo com a revitalização da cultura guarani*. Vol. 1: *Mitos e lendas*. Florianópolis: Epagri.
- MOREIRA, HYRAL e ISABEL KODAMA, eds. 2009. *Mbya kuery reko Oiko ipyi gui vê omamo peve. Contribuindo com a revitalização da cultura guarani*. Vol. 2: *Rituais e crenças, do nascimento à morte*. Florianópolis: Epagri.
- PIMENTEL, S., M. L. R. BELLENZANI, D. C. PIERRI, F. A. JUNIOR, E. B. CASTILLA, A. Q. TESTA, F. DE O. N. DA SILVA, F. GORNI Y G. DE A. AMARAL. 2010. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã*. Brasília: Fundación Nacional del Indio.
- PISSOLATO, ELIZABETH. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Universidad Estatal Paulista.
- PLANEJAMENTO GUARANI. 2008. *Conhecimento e sabedoria guarani tata endy rekoe*. Texto escrito por los profesores indígenas de la escuela Wherá Tupã-Poty Djá para la planeación del año lectivo 2008. s. l.
- ROSE, ISABEL SANTANA DE. 2010. "Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho". Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Federal de Santa Catarina.
- ROSE, ISABEL SANTANA DE Y ESTHER J. LANGDON. 2010. "Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os guarani e a ayahuasca". *Tellus* 10 (18): 83-114.
- SANTANA DE OLIVEIRA, MELISSA. 2004. "Kiringué i kuery Guarani. Infância, educação e religião entre os guarani de M'Biguaçu, sc". Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Federal de Santa Catarina.
- SCHADEN, EGON. [1954] 1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Universidad de São Paulo.
- ULLOA, ASTRID. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.